

11.В 734

А.А.ВИГАСИН

ДРЕВНЯЯ ИНДИЯ

От источника
к истории



А.А.ВИГАСИН

ДРЕВНЯЯ ИНДИЯ

От источника к истории



ISBN 978-5-02-018554-8



МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ им. М.В.ЛОМОНОСОВА
ИНСТИТУТ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

А.А.ВИГАСИН

ДРЕВНЯЯ ИНДИЯ

*От источника
к истории*



МОСКВА

Издательская фирма «Восточная литература» РАН

2007

И.В 734

УДК 94(34)
ББК 63.3(5Инд)
В41

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Посольства Республики Индия в Российской Федерации

2526183A

Всероссийская
государственная библиотека
иностранной литературы
им. М.И. Рудомино

Вигасин А.А.

В41 Древняя Индия : от источника к истории / А.А. Вигасин ;
ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова. — М. : Вост. лит., 2007. —
392 с. — ISBN 978-5-02-018554-8

В книгу избранных трудов известного российского индолога А.А. Вигасина вошли работы по источниковедению и истории Древней Индии, тематически разделенные на три раздела: «Эдикты Ашоки и государство Маурьев»; «Историческая география Индии в свете античных источников»; «Шастры и социальная действительность». Собранные вместе, эти работы позволяют составить цельное представление о социальной жизни древних индийцев, индийско-греческих отношениях в эллинистическую эпоху, знаниях греков и римлян о географии Древней Индии.



ББК 63.3(5Инд)



© Вигасин А.А., 2007

© Оформление. Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 2007

ISBN 978-5-02-018554-8

Предисловие

Хорошо известно, что специалисты по истории Древней Индии располагают весьма своеобразным набором источников. Археологические находки относительно немногочисленны, значительная часть эпиграфики относится ко времени правления одного лишь царя Ашоки из династии Маурьев, частноправовой документации не сохранилось вовсе. Обширная литература представлена главным образом религиозными гимнами и заклинаниями, эпическими поэмами и сборниками назидательных изречений. Все они отличаются «неисторическим» содержанием и плохо поддаются попыткам определить время и место их создания.

Специфика материала, находящегося в распоряжении историка, требует особого внимания к источниковедению. Под «источниковедением» нередко понимается главным образом определение авторства, времени и места создания памятника, а также выявление в нем интерполяций и т.п. Но по отношению к литературным источникам Древней Индии такие вопросы теряют актуальность. Как правило, речь идет о легендарных или мифических авторах, датировка колеблется в пределах нескольких столетий, текст памятника нередко имеет «текущий», неустойчивый характер. Зато особую значимость приобретает установление истоков и характера той литературной традиции, которой принадлежит произведение. Выясняя цели создания текста, анализируя особенности терминологии и логику повествования, исследователь стремится понять, что хотел и что мог сообщить его автор. Именно это позволяет подойти к главной проблеме источниковедения: как в источнике отражается историческая действительность?

Многие работы по истории Древней Индии характеризуются утилитарным подходом к источникам: из них заимствуется та информация, которая автору представляется полезной для его концепции. Действительный смысл сказанного ускользает от современного ученого, если составитель источника не кажется ему интересным собеседником. Для правильного понимания источника, очевидно, необходимо освоение его языка — и не только в чисто лингвистическом плане.

Бесконечный разбор терминов, контекстов и ассоциаций может показаться мелочным и утомительным. Однако он призван подвести нас к тем общим выводам, которые могут быть проверены. И для того чтобы эти выводы опровергнуть, придется проделать аналогичную работу заново и доказать ошибочность интерпретации источников.

Статьи, представленные в настоящем издании, распределены по основным разделам в соответствии с кругом рассматриваемых источников. В первом разделе речь идет о маурийской эпиграфике. Несмотря на обширную научную литературу о надписях Ашоки¹, в них остаются еще темные места, которые заслуживают анализа и новых попыток интерпретации. Период правления Ашоки занимает важнейшее место в работах по истории Древней Индии. Наиболее известным сочинением по данной теме остается монография индийской исследовательницы Р. Тхапар «Ашока и упадок Маурьев», выдержавшая несколько изданий². Державу Маурьев в историографии чаще всего определяли как централизованную империю со сложной системой бюрократического управления. В эдиктах Ашоки усматривали определенную политику, направленную на распространение буддизма или близкого буддизму вероучения. Неоднократно также делались попытки представить надписи как свидетельство душевного состояния царя и его личных переживаний, связанных с обращением к буддизму.

Последовательный анализ всей серии Больших наскальных эдиктов приводит нас к выводу о том, что надписи были созданы прежде всего с целью легитимации царской власти и сама концепция дхармы являлась средством такой легитимации. В эдиктах Ашоки можно видеть новое осмысление традиционного кшатрийского идеала, а распространение дхармы связано с концепцией «вселенской победы» (*digvijaya*) царя. В таком контексте получают совершенно новое освещение привычные для индологии темы связей Индии с эллинистическим миром и отказа Ашоки от кровопролитных войн.

Второй раздел составляют статьи по античным источникам, посвященные преимущественно проблемам исторической географии Древней Индии. Внимание специалистов до сих пор сосредоточивалось на сохранившихся фрагментах труда Мегасфена и спутников Александра Македонского. Труды географов римского времени изучены недоста-

¹ Достаточно назвать труды таких крупных санскритологов, как Э. Сенар и Г. Бюлер, Г. Людерс и Е. Хульш, Ж. Блок и Л. Альсдорф, Д.Ч. Сиркар, У. Шнайдер, К.Р. Норман.

² Есть книга и на русском языке: *Бонгард-Левин Г.М.* Индия эпохи Маурьев. М., 1973.

точно. Очерк об Индии в «Естественной истории» Плиния Старшего принято считать хаотической компиляцией. Карта Клавдия Птолемея так сильно деформирует контуры Южной Азии, что представленная на ней географическая информация кажется безнадежно испорченной и почти бесполезной для исторического исследования. Между тем основная часть приводимых Плинием этнических и географических наименований может быть надежно идентифицирована с помощью источников на санскрите и среднеиндийских языках. В изложении обнаруживается определенная логика. Автор греческого текста, которым пользовался римский энциклопедист, имел четкое представление о народах и государствах Индии. Плиний помогает реконструировать карту Индостана III в. до н.э.

Решению аналогичной задачи для более позднего времени способствует анализ «Географического руководства» Клавдия Птолемея. Сведения, сохранившиеся у Птолемея, а также в анонимном «Перипле Эритрейского моря», дают возможность установить основные вехи политической истории Южной Азии во второй половине I и начале II в. н.э. Тем самым сочинения античных авторов восполняют недостатки индийских источников в том, что касается исторических событий, обстоятельств места и времени.

В третьем разделе помещены работы, посвященные анализу так называемых шаштр. Эти санскритские памятники, часто определяемые как «трактаты», являются основными источниками при изучении социальных отношений и государственного устройства Древней Индии. Так как речь идет о литературных произведениях, прежде всего приходится решать текстологические проблемы, связанные с наличием разных версий одного и того же текста, с формированием и развитием жанров, к которым шаштры принадлежат. Для интерпретации шаштр первостепенное значение имеет проблема соотношения древнего текста и средневековой комментаторской традиции. К сожалению, до настоящего времени практически не изучены цели и методы работы комментаторов, разновидности комментариев и происхождение сохранившихся в их составе цитат из утерянных древних текстов. Между тем очевидно, что без подобного анализа использование средневековых комментариев как для интерпретации шаштр, так и для реконструкции несохранившихся памятников лишено надежного основания.

При анализе содержания шаштр наиболее существенным является вопрос об отражении исторической действительности. Так, в «Артхашаштре» обычно видят план построения империи, в которой все насе-

ление находится под тотальным контролем чиновничества³. Модель бюрократического государства, будто бы содержащаяся в «Артхашастре», часто используется для реконструкции структуры Маурийской державы. Анализ терминологии и предписаний «Артхашастры» заставляет усомниться в достоверности данной модели. Памятник дает ясное представление о мироустроительной функции царя, но от этой космологической идеи очень далеко до конституционного устройства или политических преобразований конкретного государства.

Шастры не содержат законов как установленных государством юридических норм. Тем не менее мы вправе искать в них отражение представлений о социальной действительности. В частности, заслуживает внимания то обстоятельство, что каждый свободный индеец воспринимался как член тех или иных общинных коллективов, основанных на родственных, соседских и профессиональных узах. Среди подобных корпораций уже в ранних шастрах встречается и каста (джати). Социальная структура Древней Индии может быть охарактеризована как общинная в самом широком и всеобъемлющем смысле слова.

В современной историографии неоднократно обсуждалась проблема рабства в Древней Индии. Наиболее обширный источник, посвященный этой теме, сохранился в «Артхашастре». Именно он дает возможность всестороннего обсуждения данной проблемы. Выясняется, что древние индийцы рассматривали в качестве рабов (даса) людей, находившихся в собственности⁴ хозяина. Однако порою термин «даса» распространялся и на тех, кто принадлежал хозяину на правах владения, а не собственности⁵. По всей видимости, большинство тех, кто «рабствовал», составляли кабальные должники. Сама тема рабской зависимости, вопреки мнению скептиков, для Индии была так же актуальна, как и для других стран древнего мира, хотя имеющиеся в на-

³ В наиболее крайней форме эта идея выражена в фундаментальной монографии Б. Брелера (*Breloer B. Kauṭaliya-Studien. Bd. I–III. Bonn–Leipzig, 1927–1934*). Б. Брелер писал: «Народ составлял единую массу, находившуюся под строго централизованной властью царской бюрократии» (*Zum Kauṭaliya-Problem, ZII, 1929, Bd. 7, Heft 2, S. 210*). Несмотря на оговорки, сходные оценки встречаются и в работах современных индологов, вплоть до Р.Ш. Шармы и Р. Тхапар.

⁴ Вопреки Б. Брелеру (там же) этому отнюдь не противоречит то, что индийский «даса» и сам может располагать собственностью. Санскритские источники не дают никаких оснований, вслед за Б. Брелером, полагать, что положение «даса» характеризуется договором типа римского *locatio conductio operarum*.

⁵ Но это вовсе не значит, что «древние индийцы не видели принципиальной разницы между отдельными категориями „даса“ — рабами и не являющимися рабами» (*Ильин Г.Ф. Особенности рабства в Древней Индии. ВДИ. 1951, № 1, с. 99–100*).

шем распоряжении источники не дают оснований для того, чтобы считать рабовладение основой древнеиндийской экономики.

Нетрудно заметить переключку между статьями из разных разделов книги — либо по тематике, либо по используемым материалам. Так, «Охрана природы» могла быть помещена в раздел о шастрах, а заметка о «царе горных индийцев» оказаться в разделе о Маурийской державе. Темы посольства Ашоки к эллинистическим правителям и греко-индийского диалога тесно связаны с вопросом о миссии Дионисия и проблемой источников индийской главы «Естественной истории» Плиния Старшего. Есть некое единство выводов, сделанных на разном материале. Так, в главе об «Архашастре» содержится заключение о том, что древнеиндийское государство было аморфной структурой, основу которой составляла власть местной знати, а отношения царя с его «слугами» осмыслялись в категориях личной зависимости и личной преданности. Надписи Ашоки показывают, что города (и соответственно, области) державы Маурьев имели местное самоуправление («советы» — паришады). Греческий источник, положенный Плинием Старшим в основу описания Индии, позволяет говорить скорее о гегемонии Магадхи, нежели об общеиндийской империи. Но главное, что объединяет работы, помещенные в данном издании, не тематическая или идейная близость. Общим стержнем книги является отношение к источникам и их месту в историческом исследовании.

Заключительная статья «Диалог со смертью» на первый взгляд и по материалу (сюжет из эпоса), и по тематике выбивается из общего ряда. Тем не менее связь с предшествующими очерками есть — и не только потому, что речь идет о тех же самых народностях Индии (малавы, шалвы), которых упоминал Плиний, а в речи бога Ямы встречается фразеология, помогающая понять один из наскальных эдиктов Ашоки. Связь кажется более глубокой. Рассматриваемая в этой статье проблема — одна из центральных во всей книге: о характере текста и нашем отношении к нему, которое должно проявиться в переводе. Если в репликах Савитри мы находим заклинание, то его действительный смысл будет искажен дословным переводом. Звучание слов и возникающие при этом ассоциации оказываются важнее словарных значений. Но те же вопросы встают и при чтении шастр с их бесконечными повторами и перечнями, которые приводят в отчаяние своей кажущейся бессмысленностью. В качестве общего принципа можно утверждать, что интерпретация (а стало быть, и перевод) источника невозможна до тех пор, пока не будет определено его функциональное назначение. А для этого нужен анализ памятника в историческом и культурном контексте.

В помещаемых здесь работах делается попытка показать, что содержание источника часто совсем не таково, каким оно кажется на первый взгляд. «Политика колонизации» (в «Артхашастре») имеет не политический, а космологический смысл, «наказание преступников» осмысляется как подготовка площадки для жертвоприношения. Слова Ашоки о «раскаянии» призваны обеспечить завоевание мира. «Категории рабов» содержат вовсе не классификацию, а определение самого института рабства. В перечне «каст» в шастрах обнаруживаются не касты, а ритуальные ранги уже ушедшей ведийской эпохи вкупе с названиями иноземных народов. Оказывается, средневековые комментарии могли создаваться отнюдь не с целью разъяснения комментируемых текстов, а содержащиеся в них цитаты заимствованы не из тех памятников, на которые даются ссылки. Лев на знаменитых колоннах Ашоки символизирует не имперскую власть, а бесстрашие отшельника-муни.

Естественно, что у любого исследователя, когда он только приступает к работе над темой, есть некая гипотеза о возможном выводе. Но я должен признаться, что многие выводы, содержащиеся в этой книге, стали для меня такой же неожиданностью, как для возможных читателей. Источники столь же непредсказуемы, как сама история.

Статьи, написанные в разные годы, подверглись редакционной правке. Проведя сокращение авторского текста, я предпочел воспроизвести фрагменты наиболее важных источников в переводе и в оригинале, чтобы дать читателю возможность проверить свои утверждения.

Многие наблюдения были сделаны на занятиях со студентами и аспирантами истфака МГУ и ИСАА: В. Романовым и А. Самозванцевым, И. Власовой и Н. Беляевой, Н. Александровой и Е. Тюлиной, Н. Вольнской и М. Горбушиной, Н. Нестеренко и Д. Лелюхиным, М. Бухариным и А. Кружковым, Н. Корнеевой и К. Никольской. Всем моим юным (иногда, увы, лишь в моей памяти!) слушателям и собеседникам — сердечная благодарность.

ЭДИКТЫ АШОКИ
и государство

Маурьев



Эдикты Ашоки¹

I

Большой наскальный эдикт

Эта надпись о дхарме высечена по приказу Государя царя Пиядаси. Ни одно живое существо здесь не следует приносить в жертву, умерщвляя. И празднество устраивать не следует. Великий грех ведь усматривает в празднестве Государь царь Пиядаси.

Но есть одни празднества, одобряемые Государем царем Пиядаси:

Прежде на кухне Государя царя Пиядаси ежедневно умерщвляли для трапезы многие мириады живых тварей. Теперь же, когда высечена эта надпись о дхарме, только три живые твари умерщвляются для трапезы: два павлина и одна антилопа, да и эта антилопа не всегда. Но даже эти три живые твари впредь не будут умерщвляемы.

*

I

[A] *iyam dhammalipi (-i) devānampiyena piyadasinā lājinā likhāpitā:*

[B] *hida no kicchi jive (-am) ālabhitu pajohitaviye, [C] no pi ca samāje kaṭaviye; [D] bahukaṃ hi dosaṃ samājasī (p¹ add: dakhati) devānampiye piyadasī lājā dakhati (p¹ om: dakhati). [E] athi pi cu ekatiyā samājā sādhumatā devānampiyasā (-a) piyadasine lājine.*

[F] *pule mahānasasi devānampiyasa piyadasine lājine anudivasaṃ bahuni (-ūni) pānasatasahasāni ālabhiyisu sūpaṭhāye.*

[G] *se idāni (aja) adā iyam dhammalipi likhitā, tadā (p¹ om) timni yeva pānāni ālabhiyaṃti: duve majulā eke mige, se pi cu mige no dhuvaṃ. [H] etāni pi cu timni pānāni pacha (-ā) no ālabhiyaṃti.*

¹ Впервые опубликовано в кн.: Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1997.

* Эдикты Ашоки (сводный текст по изданию У. Шнайдера), p¹ и p² — реконструируемые исследователем первоначальные локальные варианты (p¹ — вариант для Гирнара и Калинги, p² — вариант, объединяющий остальные версии).

II Большой наскальный эдикт

Повсюду в державе Государя царя Пиядаси, а также в окраинных землях, как то: Чолы, Пандьи, Сатьяпутра, Кералапутра, вплоть до Тамрапарни, и где царь греков по имени Антийока, а также другие цари, соседи того Антийоки, — повсюду Государем царем Пиядаси два вида врачеваний устроено: врачевание людей и врачевание скота. И травы целебные для людей и целебные для скота — где их нет — повсюду приказано привезти и вырастить. И корни и плоды — где их нет — повсюду приказано привезти и вырастить. И колодцы приказано выкопать вдоль дорог, и деревья посадить — скоту и людям во благо.

II

[A] *savatā (-a) vijitasi devānaṃpiyasa piyadasine lājine e ca (vā pi) aṃtā athā coḍā, paṃḍiyā, satiyapute, keḷalapute, tambapaṃni (-i), aṃtiyoge (-ke) nāma yonalājā e ca (vā) aṃne (pi) tasa aṃtiyogasa (-kasa) sāmamṭā lājāno (-e), savatā (-a) devānaṃpiyasā (-a) piyadasine lājine duve cikisā kaṭā: munisacikisā ca pasucikisā ca.* [B] *osadhāni [ca] (p¹ add: āni) munisopagāni ca pasuopagāni ca, atq atq nathi, savatq hālāpitā ca lopāpitā ca.* [C] *hemeva (p¹ om) mūlāni ca phalāni ca, atq atq nathi, savatq hālāpitā ca lopāpitā ca.* [D] *agesu (p¹ add: udupānāni khānāpitāni) lukhāni (p¹ add: ca) lopāpitāni udupānāni ca khānāpitāni (p¹ om: udupā- bis -nāpitāni) paṭibhogāye pasumunisānaṃ.*

III

Большой наскальный эдикт

Государь царь Пиядаси так говорит:

Вот что мною было приказано, когда минуло двенадцать лет после помазания:

Повсюду в державе моей каждые пять лет пусть совершают объезд уполномоченные лица, раджука или местный правитель, с такой именно целью — ради этого наставления в дхарме, как и для иной деятельности:

Доброе дело — послушание матери и отцу и (должное отношение) к друзьям, родным и близким. Доброе дело — даяние брахманам и шраманам. Неубиение живых тварей — доброе дело. Мало тратить и малым владеть — доброе дело.

И паришадам уполномоченное лицо отдаст приказание считаться (с этим) по духу и букве.

III

[A] *devānaṃpiye piyadasī lājā hevaṃ āhā:*

[B] *duvādasavasābhisitena (duvāda-) me iyaṃ ānapayite:*

[C] *savata vijitasi mama yutā lājūke (p¹ add: ca) pādesike ca paṃcasu paṃcasu vasesu anusamyānaṃ nikkhamāntu (-khamāyū) etāye va aṭhāye imāye dhammānusa-thiye athā amnāye pi kaṃmane:*

[D] *sādhu mātāpituṣu susūsā, mitasamhutanātikanāṃ (-nātīnaṃ?) ca baṃbhanasamanānaṃ ca (p¹ om: ca) sādhu dāne, pānānaṃ anālambhe sādhu, apaviyātā apabhamdatā sādhu.*

[E] *palisā pi ca gananasi yutāni anapayisanti (ānapayisati) hetute ca viyaṃjanate ca.*

IV

Большой
наскальный эдикт

В течение многих прошедших столетий возростало (вот что): умерщвление живых тварей и причинение зла существам, неуважение к родным, неуважение к брахманам и шраманам. Но ныне благодаря соблюдению дхармы Государем царем Пиядаси глас барабана стал гласом дхармы, являющим народу небесные колесницы, слонов, геенну огненную и прочие чудеса. Теперь возросло то, чего не было прежде многие столетия, — благодаря наставлению в дхарме Государя царя Пиядаси:

Неубиение живых тварей, непричинение зла существам, уважение к родичам, уважение к брахманам и шраманам, послушание матери и отцу, послушание старшим.

Это и другое многообразное соблюдение дхармы возросло. И еще будет возвращать это соблюдение дхармы Государь царь Пиядаси. И сыновья, и внуки, и правнуки Государя царя Пиядаси будут возвращать это соблюдение дхармы, обладая дхармой и добродетелью, они будут давать наставления о дхарме вплоть до конца эпохи. Ведь это — лучшая деятельность, а именно наставление о дхарме. А соблюдения дхармы не бывает у того, кто лишен добродетели. Успех в достижении этой цели и отсутствие (в том) неудачи — доброе дело. С такою целью сие начертано, дабы приобщались к успеху этой цели и не встретили (в том) неудачи.

По исполнении двенадцати лет после помазания начертано это здесь Государем царем Пиядаси.

IV

[A] *atikaṃṭaṃ aṃtalaṃ bahuni (-ūni) vasasatāni vadhite va pānālaṃbhe vihisā ca bhūtānaṃ nātināṃ (-tisu) asaṃpaṭipati samanabambhanānaṃ (-bābha-) asaṃpaṭipati.*

[B] *se aja devānaṃpiyasa piyadasine lājine dhammacalanena bhelighose aho-dhammaghose, vimānadasanā hathini agikaṃdhāni aṃnāni ca diviyāni lūpāni dasayitu janasa.*

[C] *ādise bahuhi (-ūht) vasasatehi no hutapuluve (hūta-) tādise ajā (-a) vadhite devānaṃpiyasa piyadasine lājine dhammānusathiyā: anālaṃbhe pānānaṃ avihisā bhūtānaṃ nātināṃ saṃpaṭipati samanabambhanānaṃ (-bābha-) saṃpaṭipati māṭā-pitususūsā vuḍhasusūsā.*

[D] *esa aṃne ca bahuvidhe dhammacalane vadhite.*

[E] *vadhayisati ceva devānaṃpiye piyadasī lāja (-ā) dhammacalanaṃ imaṃ. [F] putā [pi] ca kaṃ (p¹ om) natāle ca paṇātikā ca devānaṃpiyasa piyadasine lājine pavadhayisaṃti yeva dhammacalanaṃ imaṃ āvakapaṃ; dhammasi silasi ca cithitu dhammaṃ anusāsisaṃti. [G] esa hi seṭhe kamma [m] (-mme) aṃ (yā) dhammānusāsānā.*

[H] *dhammacalane pi ca (cu) no hoti asilasa. [I] se imasa aṭhasa vadhi (-ī) ahīni ca sādhu.*

[J] *etāye aṭhāye iyaṃ likhite: imasa aṭhasa vadhi (-ī) yujaṃtu hīni ca mā alocaṃyisu (-ū).*

[K] *duvādasavasābhisitenā (duvāda-, -na) devānaṃpiyenā (-na) piyadasinā lājina iyaṃ likhite.*

V

Большой наскальный эдикт

Государь царь Пиядаси так говорит:

Благое — трудноисполнимо. Кто творец благого, тот делает трудноисполнимое. Мною же много благого сделано. Мои сыновья и внуки — и далее какое бы ни было у меня потомство вплоть до конца эпохи, — если также тому будут следовать, то сделают хорошо. Кто же хоть частью пренебрежет, тот сделает плохо. Легко ведь творится дурное.

В былые времена не существовало «сановников дхармы» — такие сановники дхармы мною поставлены на тринадцатом году после помазания. Они пекутся обо всех вероучениях ради укрепления дхармы, ради возрастания дхармы и ради блага и счастья приобщенного к дхар-

ме. Они пекутся о греках, камбоджах, гандхарцах, о раттхиках, петениках и о других, которые на западных окраинах, о нанимаемых (?) брахманах (и) иббхах, о сиротах и старцах ради блага и счастья, приобщения к дхарме, спасения. Они пекутся об улучшении участи, о спасении, об освобождении заключенного в оковы: этот-де обременен потомством, или же околдован, или же стар.

В Паталипутре и во внешних городах, при всех дворах² — моем или же братьев моих или сестер, или же иных моих родичей³ — повсюду они пекутся (вот о чем):

«Этот склоняется к дхарме», или «В дхарме надежен», или «Щедр на даяния» — так повсюду в моей державе пекутся о приобщении к дхарме сановники дхармы.

Для такой цели начертана эта надпись о дхарме: пусть будет она долговечна и так же пусть ведет себя мои дети.

V

[A] *devānaṃpiye piyadasī lājā hevaṃ āhā:*

[B] *kayāne dukale.* [C] *e ādikale kayānasa, se dukalam kaleti.* [D] *se mamayā bahu kayāne kaṭe.* [E] *taṃ mama putā ca natāle ca palam ca tena ye apatiye me āvakapaṃ tathā anuvatisamti, se sukataṃ kachamti.* [F] *e cu hetā (-a) desaṃ pi hāpayisati, se dukataṃ kachati.* [G] *pāpe hi nāma supadālaye.*

[H] *se atikamtaṃ aṃtalam no hutapuluve (hū-) dhammamahāmātā nāma.* [I] *se tedasavasābhisitena mamayā dhammamahāmātā kaṭā.*

[J] *te savapāsamdesu viyāpaṭā dhammādhithānāye ca dhammavadhiyā hitasukhāye ca dhammayutasa yonakambocagamdhālānam lathikapetṇikānam e vā pi amne apalamtā (āpa-).*

[K] *bhatamaysu bambhanibhiyesu (bābha-) anāthesu vudhesu (mahālakesu?) (p¹ oder or add: ca) hitasukhāye dhammayutānam apalibodhāye viyāpaṭā.*

te [L] bamdhanabadhasa paṭivīdhānāye apalibodhāye mokhāye ca „iyam anubamdhapajāva“ ti vā „kaṭābhikāle (-ābhi-)“ ti vā „mahālake“ ti vā viyāpaṭā.

te [M] hidā (p¹ add: ca) bhāhilesu ca nagaesu savesu olodhanesu bhātinam (bhāti-) ca (p¹ oder or om: ca) me bhaginīnam (-gini-) ca (va?) e vā pi amne nātikē savata viyāpaṭā.

[N] *e iyam dhammanisite ti vā dhammādhithāne ti vā dānasayute ti (p¹ om?) vā savata vijitasi mama dhammayutasi viyāpaṭā te dhammamahāmātā.*

[O] *etāye aṭhāye iyam dhammalipi (-pi) likhitā. cilaṭhitikā (-ikā) hotu. tathā ca me pajā anuvatatu.*

² Обычный перевод слова *olodhana* (*avarodhana*) — «дворец» (или «женская половина дворца»), как в следующем эдикте — ср. также XII БНЭ).

³ Речь, конечно, может идти о родственниках царя Магадхи, но не исключено, что в соответствии с обычным дипломатическим этикетом «братьями» и «сестрами» названы зависимые правители «внешних» территорий, входящих в состав державы (*vijita*).

VI Большой наскальный эдикт

Государь царь Пиядаси так говорит:

Прежде так не бывало, чтобы в любое время происходило решение дел либо уведомление (о них). Мною же сделано так:

В любое время — ем ли я, нахожусь ли в гареме, в спальне, за туалетом, в паланкине и в саду — повсюду осведомители пусть меня уведомляют о делах людей, повсюду я решаю дела народа.

И о чем бы я ни приказал устно сам или же через (посланца), объявляющего о дарениях и манифестах, либо же если у сановников возникнет срочное дело, спор по этому поводу или сомнение в совете, надлежит о том немедленно меня уведомить в любом месте, в любое время — так мною приказано.

Ведь не могу я утолить свою жажду действовать и решать дела. Ибо считаю я своим долгом благо всего мира. Основа же его — действия и решение дел. Нет ведь более важного дела, чем благо всего мира. И что бы я ни предпринимал — (все) ради того, чтобы достичь освобождения от долга перед живыми существами:

И здесь я их осчастливию, и там пусть они попадут на небо.

Для такой цели эта надпись о дхарме начертана, дабы она была долговечна и таким же образом мои сыновья и внуки старались ради блага всего мира. А это трудноисполнимо без крайнего старания.

VI

[A] *devānampiye piyadasi lājā hevaṃ āhā:*

[B] *atikantam aṃtalam no hūtapuluve savam kālam aṭhakaṃme vā paṭivedanā vā.*

[C] *se mamayā hevaṃ kaṭe:*

[D] *savam kālam aḍamānasā (-a) me olodhanasi gabhāgālasī vacasī vinitasī (vini-) uyanāsī (p¹ add: ca) savatā (-a) paṭivedakā aṭham janasa paṭivedayamtu me (p¹ add: ti).*

[E] *savatā (-a) ca janasa aṭham kachāmi (kaṭāmi) hakaṃ.*

[F] *yam (am) pi ca kichi (kiṃchi) mukhate ānapayāmi hakaṃ (p¹ om?), dūpakaṃ vā sāvakaṃ vā e vā minā mahāmātehi atiyūyike ālopite hoti, tāye aṭhāye vivāde nijhati (-ī) vā samtam palisāye (-yam) anamṭaliyenā (ānamṭaliyam) paṭivedetaviye me savata savam kālam. [G] hevaṃ (p¹ add: mayā) ānapayite mamayā (p¹ om).*

[H] *nathi hi me tose uṭhānāsī aṭhasamṭilanāye (-ṭilanāya) ca. [I] kaṭaviyamate hi me suvalokahite. [J] tasa ca mina eṣa mūle uṭhāne (p¹ add: ca) aṭhasamṭilanā (-ṭila-) ca.*

[K] *nathi hi kaṃmatalā savalokahitena.*

[L] *am ca kichi palakamāmi hakaṃ kiti (kiṃti): bhūtānam ānaniyam yeham, hida ca kāni sukhāpayāmi palata ca svagam ālādhayatu (-amtu).*

[M] *se etāye aṭhāye iyaṃ dhammalipi (-ī) lekhitā. cilaṭhitikā (-ikā) hotu, tathā ca me putanatāle (putā papotā) palakamaṃtu savalokahitāye.* [N] *dukale cu kho (p¹ om) iyaṃ amnatā (-a) agenā (-a) palakamenā (-a).*

VII Большой наскальный эдикт

Государь царь Пиядаси желает, чтобы всюду процветали все верования. Ведь все они стремятся к самоконтролю и чистоте души.

Люди же имеют различные желания и различные пристрастия. Одни могут все исполнять, другие же часть. Но и (у тех), от кого нет обильных даяний, воистину неизменно (должны быть) самоконтроль и чистота души, благодарность и твердая верность.

VII

[A] *devānampīye piyadasi lājā savata ichati: savapāsamā vasevu.* [B] *save hi te sayamaṃ bhāvasudhi (-ī) ca ichamti.* [C] *jane cu ucāvucachamde ucāvucalāge.* [D] *te savam (p¹ add: vā) ekadesam (p¹ add: vā) pi (p¹ om) kachamti.* [E] *vipule pi cu dane asa nathi sayame bhāvasudhi (-ī) kitanatā diḍhabhatitā ca nice bādham.*

VIII Большой наскальный эдикт

В былые времена Государи совершали выезды ради увеселений. Это были охота и прочие подобные забавы.

Государь же царь Пиядаси на десятом году после помазания отправился к (месту) Просветления. И где бы ни был этот выезд ради дхармы, происходило следующее:

Лицемерие брахманов и шраманов и даяния (им), лицемерие старцев и раздачи золота (им), лицемерие местного люда и наставление (им) в дхарме, и вопрошание (их) о дхарме. От того появляется эта великая радость — Государя царя Пиядаси доля иная.

VIII

[A] *atikamtaṃ amṭalam devānampīyā (lājāne) vihālayātam nāma nikhamisu.* [B] *heta migaviyā amnāni ca hedisāni (edi-) abhīlamāni hūsu.*

- [C] *se devānaṃpiye piyadasī lājā dasavasābhisite saṃtaṃ nikkhamiṭṭha saṃbodhi.*
 [D] *tenatā dhammayātā.* [E] *heta iyaṃ hoti: samanabambhanānaṃ (-bābha-) dasane ca dāne ca vuḍḍhānaṃ dasane ca hilannaṃpaṭividdhāne ca jānapadasa janasa dasane dhammānusathī (-ī) [ca] dhammapalipucchā ca tadopayā.*
 [F] *eṣā bhūye latī hoti devānaṃpiyasa piyadasīne lājīne, bhūge aṃne.*

IX

Большой наскальный эдикт

Государь царь Пиядаси так говорит:

Народ устраивает всевозможные церемонии по случаю болезней, по случаю выдачи замуж дочерей, женитьбы сыновей, по случаю рождения сына, по случаю путешествия, в таких и в других случаях люди совершают много церемоний. И тогда женщины устраивают многочисленные и многообразные, ничтожные и бессмысленные церемонии. И нужно, конечно, совершать церемонии. Но от этих именно церемоний мало пользы. А вот от каких церемоний много пользы — от церемоний дхармы:

Должное отношение к рабам и слугам, уважение к учителям — доброе дело; самоконтроль — доброе дело; брахманам и шраманам даяния — доброе дело. Это и иное подобное и есть церемония дхармы. О ней должны говорить и отец, и сын, и брат, и хозяин, и друг, и близкий — вплоть до соседа: вот что такое — доброе дело, вот какая церемония должна совершаться, пока не будет достигнута цель.

И сказано так: «Даяние — доброе дело». Но нет такого даяния или благодеяния, как даяние дхармы или благодеяние дхармы. А эта церемония дхармы может быть изложена и другом, и товарищем, и родичем, и помощником по каждому поводу: «Вот что следует делать», «Вот что есть доброе дело», «Вот благодаря чему можно неба достигнуть». Ведь к чему надо больше стремиться, чем к достижению неба?

IX

- [A] *devānaṃpiye piyadasī lājā hevaṃ āhā:*
 [B] (p^1 add: *athi*) *jane ucāvucāṃ maṃgalaṃ kaleti: ābādhasi āvāhasi vivāhasi pajjapadāye pavāsasi, etāye aṃnāye ca hedisāye jane bahu (-hukam) maṃgalaṃ kaleti.*
 [C] *heta cu ambakajanikā bahu (-hukam) ca bahuviddham ca khudam (p^2 -dā) ca nilathiyam ca maṃgalaṃ kalamti (-leti).*
 [D] *se kaṭaviye ceva kho maṃgale.* [E] *apaphale cu kho ese (-a) (p^1 add: *hedise maṃgale*).*
 [F] *iyaṃ cu kho mahāphale e dhammamāṃgale.* [G] *hetā (tat-) iyaṃ (esa) dāsabhātakasi samyapaṭipati gulune (-lūnaṃ) apaciti pānānaṃ (-nesu) sayame*

samanabambhanānaṃ (–bābha–) *dāne. esa aṃne ca hedise dhammamamgale nāma.* [H] *se vataviye pitinā pi putena pi bhātinā pi suvāmikena pi mitasamthutena pi āva pativesiyenaṃ pi* (p¹ om: mita– bis –siyena pi): *iyam sādhu iyam kaṭaviye mamgale āva tasa athasa nivutiyā (niphatiyā).*

Продолжение в p²:

nivutasi vā mina imam kachāmi (nw add: ti).

[I] *e hi itale mamgale saṃsayike se.* [J] *siyā va tam aṭham nivatayeyā* (–vatayā), *siyā se (punā) no.* [K] *hidalokike ceva se,* [L] *iyam mina dhammamamgale akālike.* [M] *hamce pi tam aṭham no nivatayati* (–vateti) *hida, atha palata anamtam punnam pasavati.* [N] *hamce minā tam pi* (nw om: pi) *aṭham nivateti hida, tato ubho (ubhayesaṃ) ladhe hoti. hida ca se aṭhe, palata ca anamtam punnam pasavati tena dhammamamgalenā.*

Продолжение в p¹:

[I] *athi ca hevam* (Gi pi) *vute: dāne sādhu ti.* [J] (Gi add: na tu) *se (hedise) nathi (athi) dāne* (Gi add: vā) *anugahe vā ādise dhammadāne* (Gi add: vā) *dhammānugahe ca (vā).* [K] *se cu kho mitena [pi] (vā) [suhadayena pi] (vā) nātikena [pi] (vā) sahāyena pi (vā) viyovaditaviye tasi tasi pakalanasi: iyam kaṭaviye, iyam sādhu [ti], imena sakiye svage ālādhayitave [ti].* [L] *kiṃ hi (ca) imena kaṭaviyatalā [yathā] svagasa āladhī (svagāladhī).*

Х

Большой наскальный эдикт

Государь царь Пиядаси не считает, что честь или слава способствуют достижению великой цели, за исключением такой чести и славы, к которым он сам стремится:

«Пусть ныне и присно народ мой внимает моему поучению о дхарме» и «Пусть подражает моему соблюдению дхармы».

Ради этого Государь царь Пиядаси стремится к чести и славе. Если в чем проявляет усердие Государь царь Пиядаси — все это лишь ради того мира, дабы исчезла всяческая опасность. Опасность же эта — отсутствие благодати. Но подобное труднодостижимо и для малого люда, и для высокого без крайнего старания и отрешения от всего. Такое и малому, и высокому трудно. Высокому еще труднее.

Х

[A] *devānampiye piyadasī lājā yaso vā kiṭi vā nq mahaṭhāvahaṃ manati (mamnate) amnatā yaṃ pi yaso vā kiṭi vā ichati tadatvāye āyatiye ca jane dhammasusūsaṃ susūsatu me dhammavutaṃ ca anuvidhiyatu ti* (p¹ om). [B] *etakāye devānampiye piyadasī lājā yaso vā kiṭi vā ichati.*

[C] *aṃ cu kicchi palakamati devānāmpīye piyadasi lājā, taṃ savam pālatikāye vā kiti (kiṃti): sakale apapalisave siyā ti.*

[D] *esa cu palisave e apuṇe.*

[E] *dukale cu kho esa khudakena vā vagenā usaṭena vā amnata agenā palakamenā (-a) savam palitijitu.* [F] *heta cu kho usaṭena va (p¹ om?) dukale.*

XI

Большой наскальный эдикт

Государь царь Пиядаси так говорит:

Нет такого даяния, как даяние дхармы — восхваление дхармы, раздача дхармы, свойство по дхарме. Вот что это значит:

Должное отношение к рабам и слугам, послушание матери и отцу, (должное отношение к) друзьям, близким, родичам, даяние брахманам и шраманам, неубиение живых тварей.

Это должно говориться отцом и братом, и хозяином, и другом, близким, родичем — вплоть до соседа: «Вот что такое доброе дело, вот как следует поступать».

Поступающий так и этот мир обретет, и для иного мира — бесконечную благодать посредством такого даяния дхармы.

XI

[A] *devānāmpīye piyadasi lājā hevaṃ āhā:*

[B] *nathi hedise dāne ādise dhammadāne dhammasamthave (Gi add: vā) dhammasamvibhāge (Gi add: vā) dhammasambādhe (Gi add: vā).* [C] *tata esa (iyam hoti) dāsabhaṭakasi samyāpaṭipati mātāpituṣu susūsā mitasamthutanātikānaṃ samana-bambhanānaṃ dāne pānānaṃ anālabhhe.*

[D] *esa vataviye pitinā pi putena pi bhātinā pi suvāmikena pi mitasamthutena pi āva paṭivesiyenā [pi]: iyam sādhu iyam kaṭaviye.* [E] *se tathā kalamtam hidaloke ca kam āladhe hoti palata ca anantam punnam pasavati tena dhammadānenā.*

XII

Большой наскальный эдикт

Государь царь Пиядаси воздает хвалу всем вероучениям — ушедшим из мира и находящимся в миру. И дарениями, и всевозможными хвалами он почитает их. Но не так ценит Государь дарение и хвалу,

как то, чтобы увеличивалось достоинство всех вероучений. А увеличение достоинства многообразно. Но основа его такова:

Это сдержанность в речи, чтобы не было восхваления собственного вероучения и порицания чужого вероучения без всякого повода или было легкое (порицание) по тому или иному поводу. Но следует именно восхвалять чужие вероучения по каждому поводу.

Поступающий таким образом и свое вероучение воистину возвышает, и чужому вероучению способствует. Поступающий иначе и свое вероучение губит, и чужому вредит. Ведь когда кто бы то ни было хвалит собственное вероучение или порицает чужое вероучение с мыслью: «Придам блеск собственному вероучению», поступающий так из приверженности собственному вероучению его-то именно и губит. Но доброе дело — сходиться вместе, дабы внимать дхарме друг от друга и (ей) повиноваться.

Ведь таково желание Государя: «Все вероучения да будут умудренными и приносящими благо».

И тем, кто привержен тому или иному из них, надлежит сказать: «Не так ценит Государь дарение или хвалу, как то, чтобы возрастало достоинство всех вероучений». И много пекутся (об этом) для достижения такой цели сановники дхармы: гаремные стражи и уборщики, и иные разряды (моих слуг). И таков плод этого (старания), что происходит возрастание собственного вероучения и воссияние дхармы.

XII

[A] *devānaṃpiye piyadasi lāja savapāsaṃdāni* (Gi add: ca) *pavajitāni* (Gi add: ca) *gihathāni vā* (ca) *pūjayati dānena* (Gi add: ca) *vividhāya ca pūjaya* (Gi add: pūjayati ne). [B] *no cu tathā dānaṃ vā pūjā vā devānaṃpiye maṃnati* (-te) *athā kiti: sālavadhi* (-i) *siyā savapāsaṃdānaṃ*.

[C] *sālavadhi* (-i) *cu bahuvidhā*. [D] *tasa cu iyaṃ mūle a vacaguti* (-cigutī) *kiti: atapāsaṃdapaṇjā vā palapāsaṃdagalahā vā no siyā apakalanasi, lahukā vā siyā tasi tasi pakalanasi*.

[E] *pūjetaviya va cu palapāsaṃdā tena tena ākālēna*. [F] *hevaṃkalamtaṃ atapāsaṃdāṃ* (Gi add: ca) *bādham* (Gi om) *vadhayati, palapāsaṃdasa pi* (Gi om) *ca upakaleti*.

[G] *tadamaṇṭhā kalamtaṃ atapāsaṃdāṃ ca chanati, palapāsaṃdasa pi ca apakaleti*.

[H] *e hi kechi* (-ci) *atapāsaṃdāṃ pūjayati palapāsaṃdāṃ vā galahati, save atapāsaṃdabhatiyā vā* (Gi om) *kiti (kimti): atapāsaṃdāṃ dīpayemu ti, se ca mana tathā kalamtaṃ* (Gi add: *atapāsaṃdāṃ*) *bādhatale upahamti atapāsaṃdāṃ* (Gi om).

[I] *se samavāye va sādhu kiti (kimti): amnamaṇasa dhammaṃ suneyu ca susūseyu ca*.

[J] *hevaṃ hi devānaṃpiyasa ichā kimti: savapāsaṃdā bahusutā ca* (Gi add: *huveyu*) *kayānāgamā ca huveyu ti* (Gi om).

[K] *e ca tata tata pasamaṇṇā tehi vataviye*: [L] *devānaṃpiye no tathā dānaṃ vā pūjā vā maṃnati* (-e) *athā kiti (kimti): sālavadhi* (-i) *siyā savapāsaṃdānaṃ ti* (Gi om).

[M] *bahukā ca etāye aṭhāye viyāpaṭā dhammamahāmātā* (Gi add: ca) *ithidhiyakha-*

mahāmātā (Gi add: ca) *vacabhūmikā* [ca] *amne ca nikāyā*.
 [N] *iyam ca etasa phale yam atapāsamḍavaḍḍhi (-ī) ca hoti dhammasa ca dipanā*.

XIII Большой наскальный эдикт

По прошествии восьми лет после помазания Государем царем Пиядаси были завоеваны калингяне. Полторы сотни тысяч живых существ оттуда уведены, сто тысяч там убиты, и столько же умерли. И теперь, после завоевания калингян, у Государя (есть) сильная приверженность к дхарме, стремление к дхарме и наставление о дхарме. У Государя после завоевания калингян (появилось) раскаяние. Ведь завоевывать то, что не было прежде завоевано, (означает) убийство, и смерть, и увод народа. Воистину, Государю это представляется болезненным и тяжким.

И вот что еще тяжелее представляется Государю:

Те, кто живут там, — брахманы или шраманы, или сторонники иных вероучений, или же домохозяева, у кого такое в обычае:

Послушание высшим, послушание отцу с матерью, послушание старшим, должное отношение к друзьям, близким и родичам, к рабам и слугам, твердая преданность — им тогда достается страдание, и убийение, и с любимыми расставание. И те, кого любят преданные дхарме, те, к кому они привязаны, их друзья, близкие, родичи в беду попадают. И от этого им тоже страдание.

И такая участь всех людей тяготит наперсника богов. И нет такой страны, за исключением греков, где не было бы подобных разрядов, а именно брахманов и шраманов, и нигде в стране нет (такого места), где люди не принадлежали бы какому-либо вероучению. Сколько народа погибло и умерло, уведено, когда были завоеваны калингяне, даже сотая доля этого и тысячная доля сегодня тяготит Государя.

Даже тот, кто причиняет вред, по мнению Государя, должен быть прощен, если может быть прощен. И лесные племена, которые находятся в державе Государя, — их также увещевают, убеждают и говорят им о раскаянии (как) величии Государя, чтобы они устыдились и не убивали. Ведь желает наперсник богов непричинения вреда всем живым существам, сдержанности, справедливости и мягкости. И эту победу считает главной Государь — а именно победу дхармы. Она же одержана Государем и здесь, и во всех пределах, даже до шести сотен

йоджан, где царь греков по имени Антийока и за тем Антийокой четыре царя: по имени Туламая, по имени Антикини, по имени Мага, по имени Аликасудара, (и) ниже — Чолы (и) Пандьи вплоть до Тамбапарни. Таким образом, здесь, в царской земле, среди греков (и) камбоджей, набхаков (и) набхапанти, бходжсей (и) питиников, андров (и) палидов — повсюду следуют наставлению Государя о дхарме. И даже там, куда послы Государя не доходят, (люди), услышав о соблюдении дхармы Государем, (услышав о его) правиле и наставлении о дхарме, следуют и будут следовать дхарме.

То, что этим достигнуто, — повсеместная победа. Повсеместная же победа (означает) чувство удовлетворения. Обретено это удовлетворение победою дхармы. Но легковесно это удовлетворение. Лишь по смертной (судьбе) Государь придает особую значимость. С такой целью и надпись о дхарме начертана, чтобы сыновья и правнуки, которые будут у меня, думали: «Не следует новой победы одерживать». А в одержанной ими победе, склоняясь к прощению и смягчению наказаний, пусть считают победою лишь победу дхармы. Она — и в этом мире, и в ином. И всяческое будет довольство — это радость дхармы. Ведь она — и для этого мира, и для иного.

XIII

[A] *aṭhavasābhisitasa devānaṃpiyasa piyadasine lājine kaligā (-limgā) vijitā. [B] diyadhamite pānasatasahase taphā apavudhe satasahasamite tata hate bahutāvatake vā (Gi om) mate.*

[C] *tato pachā adhunā ladhesu kaligesu (-limge-) tive (tīve) dhammāvāye dhammakāmatā dhammanusathi ca devānaṃpiyasa. [D] se athi anusaye devānaṃpiyasa vijinitu kaligāni.*

[E] *avijitam hi vijinamane e tata vadhe vā malane vā apavahe vā janasa, se bādham vedaniyamate (Gi add: ca) gulumate ca devānaṃpiyasa.*

[F] *iyam pi cu tato gulumatatale devānaṃpiyasa: [G] e tata vasati babhanā vā samanā vā amne vā pāsamā gihāthā vā yesu vihita esa agabhutisusūsa mātapitusu susūsa gulususūsa mitasamthutasahāyanātikesu dāsabhātakasi samyapaṭipati diḍhabhatitā [ca] tesam tatā hoti upaghāte vā vadhe vā abhilitānaṃ vā vinikhamane.*

[H] *yesam vā pi suvihitānaṃ sinehe avipahjine, e tānaṃ mitasamthutasahāyanātike viyasaṇaṃ pāpunāti, tata se pi tānaṃ eva (Gi om) upaghāte hoti. [I] paṭibhāge (paṭi-) ca esa savamanusānaṃ gulumate ca devānaṃpiyasa.*

[J] *nathi ca se janapade ata nathi ime nikāyā amnatā yonesu: bābhane ca samane ca. nathi ca kuvāpi janapadasi, ata nathi, munisānaṃ ekatalasi pi pāsamāyasi no nāma pasāde. [K] se āvatake jane tadā kaligesu hate ca mate ca apavudhe ca, tato satabhāge vā sahasabhāge vā aja (Gi om) gulumate vā (Gi om) devānaṃpiyasa.*

[L] *e pi aja apakaleya, khamitaviyamate va devānaṃpiyena yaṃ sakiye khamitave.*

[M] *ā pi ca aṭavi devānaṃpiyasa vijitasi hoti, tam pi anunayati anunijhapayati. [N] anutāpe pi ca pabhāve (Gi add: vucati tesam) devānaṃpiyasa vucati tesam (Gi om:*

*vu-.-sam) kiti: avatapeyu no pi ca haṃṃeyu. [O] ichati hi devānaṃpiye savabhūta-
naṃ achati (Gi add: ca) sayamaṃ (Gi add: ca) samacaliyaṃ (Gi add: ca) mādavamaṃ
(Gi add: ca).*

*[P] iyaṃ cu mokhyamute vijaye devānaṃpiyasa e dhammavijaye. [Q] se [ca] mana
ladhe devānaṃpiyasa hida ca (Gi om) savesu ca aṃtesu ā sasu [pi] yojanasatesu ata
aṃtiyoḷe nāma yonalāja palaṃ ca tenā (-a) aṃtiyokenā (Gi om) catāli lājāne
tulamaye nāma (ca) aṃtekine nāma (ca) makā (-gā) nāma (ca) alikasudale nāma (Gi
defekt) nitiyaṃ codā paṃḍiyā ā taṃbapaṃniyā. [R] hemeva hida lājavisavasi
yonakaṃboḷesu nābhakanābhapaṃtisū bhojapitinikesu aṃdhapālādesu savata de-
vānaṃpiyasa dhammānusathi anuvataṃti. [S] ata pi dūtā devānaṃpiyasa no yaṃti,
te pi sutu devānaṃpiyasa dhammavutaṃ vidhanaṃ dhammānusathi (Gi add: ca)
dhammaṃ anuvidhiyaṃti anuvidhiyaṃti ceva.*

*[T] se ladhe etakenaṃ hoti savataṃ vijaye savathī pana vijaye pītilase. se [U] ladhā sā
pīti hoti dhammavijayasi. [V] lahuḷā cu kho sā pīti. [W] pālatakamma eva mahāphalaṃ
maṃnati devānaṃpiye.*

*[X] etāye ca (Gi om) aṭhāye iyaṃ dhammalipi likhitā kiti: putapapotaṃ me aṃnaṃ
navamaṃ vijayaṃ mā vijetaviyaṃ maṃnisu, sayakasi yeva vijayasi khaṃti ca lahudāṃḍa-
taṃ ca locayaṃtu, taṃma eva ca vijayaṃ maṃnaṃtu e dhammavijaye. [Y] se [hi]
hidalokika- (Gi -ke ca) pālalokike (Gi add: ca?). [Z] savā ca kāni lati hotu ā
dhammalati. [AA] sā hi hidalokika- (Gi -kā ca) pālalokikā (Gi add: ca).*

XIV

Большой наскальный эдикт

Эта надпись о дхарме высечена Государем царем Пиядаси. Она бывает (высечена) вкратце, бывает в средней форме, бывает пространная. Ведь не всё повсюду высекается. Огромна ведь держава, и много написано, и напишу еще. И есть то, что повторяется снова и снова ради сладости этой цели, чтобы народ так поступал. А если что-то написано не полностью — это бывает с учетом местности или причины либо по оплошности писца.

XIV

*[A] iyaṃ dhammalipi (-ṛ) devānaṃpiyena piyadasinā lājinā likhāpitā:
athi yeva saṃkhitena, athi majhimena, athi vithaṭena (-a). [B] no hi savatā (p¹ om)
save (p¹ add: savata) ghaṭite.*

[C] mahālake hi vijite bahu ca likhite likhāpayisāmi ceva nikāyaṃ (p¹ om?).

*[D] athi cu heta puna puna lapite (vute) tasa tasa aṭhasa mādhuliyāye ena (kimti
oder kimti ca): jane tathā paṭipajeyā.*

*[E] se siyā ata kichi (p¹ fūr se bis kichi: [e pi cu] heta [ekadā]) asamati likhite (p¹
add: siyā) desaṃ vā saṃkhāya kālanamaṃ vā alocayitu lipikalāpalādhena vā ti.*

I Особый наскальный эдикт

По указу Государя так надлежит объявить сановникам — городским властям Тосали:

То, что я думаю, я желаю на деле воплотить и (надлежащим) способом достигнуть. Главным же способом для достижения этой цели я считаю наставление вам. Ведь вы опекаете многие тысячи душ, (думая так): «Как же нам заслужить приязнь людей?»

Все люди — мои дети. Как детям желаю я, дабы они обрели благо и счастье в этом мире и в ином, так того же желаю всем людям. И вы не понимаете, сколь далеко простирается эта (забота). Если же отдельные (мои заботы) человек и понимает, то лишь часть, а не все.

Смотрите же и вы, исполняете ли вы дхарму в деле управления. Ведь нередко отдельные люди испытывают и заточение, и мучительство. «Он там без причины» — так (приходит) конец заточению, но многие другие люди продолжают страдать. Вот чего вы должны желать: «Да будем мы придерживаться середины». Но с такими качествами, как зависть, гнев, грубость, торопливость, равнодушие, леность, усталость, нельзя придерживаться (середины). Вот чего следует желать: «Да не будет у меня подобных качеств». Вот основа всего — безмятежность и неторопливость в деле управления. Кто ощущает в себе усталость, тому, поднявшись, надлежит идти, действовать и двигаться вперед в деле управления.

Кто из вас таким образом думает, пусть скажет один другому:

«Смотрите же, так-то и так-то (гласит) наставление Государя». Исполнение его приносит великую пользу, неисполнение — великий вред. При его неисполнении не обретешь ни неба, ни царя. Ведь оба приобретения от такого деяния равны, откуда (быть между ними) различию? А при его исполнении вы и небо обретете, и освободитесь от долга предо мною.

И эту надпись надлежит зачитывать при накшатре Тишья, а также между Тишья время от времени и по особому (случаю). И таким образом поступая, вы сможете исполнить (мое наставление).

С такой целью высечена здесь эта надпись:

«Чтобы городские власти приобщились к этому вечному правилу», «Чтобы не происходило заточения людей без причины или мучительства без причины».

И с этой целью каждые пять лет я буду посылать для объезда (владений) сановника, который, как человек не суровый, не грозный, а мяг-

кий, узнавать будет вот что: «Так ли действуют (местные власти), как я повелел?» И из Уджайна царевич с этой же целью будет также посылать подобного человека не реже, чем каждые три года. Так же и из Таксилы.

Всякий раз, когда сановники отправятся в объезд, они будут, не пренебрегая своими обязанностями, узнавать: «Так ли действуют (местные власти), как царь повелел?»

II Особый наскальный эдикт

По указу Государя надлежит объявить принцу и сановникам Тосали:

То, что я думаю, я желаю на деле воплотить и (надлежащим) способом достигнуть. Главным же способом для достижения этой цели я считаю наставление вам.

Все люди — мои дети. Как детям желаю я, дабы они обрели благо и счастье в этом мире и в ином, так того же желаю всем людям.

Если будет (такое сомнение) у окраинных народов, мне неподвластных: «Каковы намерения царя в отношении нас?» — одно лишь у меня желание в отношении окраинных народов, пусть они поймут:

Вот что угодно Государю:

«Пусть они меня не опасаются» и «Пусть мне доверяют», «Счастье пусть обретут от меня, не несчастье». И пусть вот что поймут: «Простит нам наперсник богов то, что можно простить». И указанную мною дхарму пусть они исполняют — и этот мир, и иной обретут.

И с этой целью я даю вам наставление, благодаря тому я освобождаюсь от долга, что вас наставляю, и о намерении (своем) сообщаю — ведь это мое убеждение и неколебимое обещание. Таким образом выполняя обязанности, должно действовать и внушать им доверие, чтобы они поняли: «Государь для нас — как отец. Как себе самому сочувствует Государь, так и нам он сочувствует. И как дети (родные) — так мы для Государя».

Так, дав наставления и сообщив вам о (своем) намерении — вот-де мое убеждение и неколебимое обещание, — стану я направлять все страны к этой цели. Ведь вы способны (внушить им) доверие, (обеспечить) их благо и счастье в этом мире и в ином. И поступая так, вы и небо обретете, и освободитесь от долга передо мною.

И с такою целью эта надпись о дхарме начертана здесь, чтобы сановники приобщились к вечному правилу, чтобы у тех окраинных народов (появилось) доверие и соблюдение дхармы.

И эту надпись надлежит зачитывать каждые четыре месяца при накатре Тишья. А по желанию время от времени и между Тишья можно зачитывать, и по отдельному (случаю) можно зачитывать. И таким образом поступая, вы сможете исполнить (мое наставление).

Малый наскальный эдикт

(Версия из Брахмагири:)

Из Суварнагири по приказу царевича и сановников. Сановникам Исилы пусть будет сказано здравствовать. И так должно быть (им) сказано:

Говорит Государь:

Более двух с половиною лет я мирянин, но один год не сильно усердствовал. Более года как я прибег к общине и сильно усердствую. В те времена не смешаны были с богами люди, теперь же с богами смешаны. Таков ведь плод усердия. И это способен обрести не только великий, но при желании также и малый. Кто усердствует, может высокого неба достичь.

С такою целью этот манифест объявлен:

Дабы и малые, и благородные к тому прилагали усердие.

Дабы окраинные народы узнали.

Дабы усердие это было долговечно.

И возрастать это будет, и обильно возрастать, по меньшей мере в полтора раза будет возрастать таким образом.

Также ученик должен почитать учителя. И к родичам надлежит относиться должным образом. Это старинное правило. И оно (да будет) долговечно.

Таким образом следует действовать.

Написано писцом Чападой.

(Версия из Рупнатха:)

И это прикажите записать на скалах по порядку. А где есть каменная колонна, прикажите записать на каменной колонне. И в этих же словах. Насколько (простирается) ваше владение, повсюду должны быть посланы. И этот манифест объявлен пославшим (?) 256 (...) посланцев.

(Версия из Еррагуди:)

Так говорит Государь:

Как Государь повсюду провозглашает, так и следует действовать. Раджуке должно быть сказано, (чтобы) он под звуки барабана огласил указ народу и местным властям:

Надлежит почитать отца с матерью, а также старших, воздерживаться (от насилия) к живым существам, говорить правду, эти качества дхармы осуществлять.

По указу Государя вы приказывайте так. Ведь вы теперь должны заставить их слушаться, как (слонов) слоновщикам-каранакам, как учеников — достойным учителям-брахманам.

Это старинное правило, оно да соблюдается!

Почитающие учителя, все для меня словно (...) для учителя родичи. К родичам надлежит относиться должным образом, как (гласит) старинное правило. Должным образом, чтобы было благополучие.

Так вы приказывайте и заставляйте (их) слушаться, (словно) учеников.

Так Государь приказывает.

«Указ о расколе»

Государь говорит. Сановникам Каушамби должно быть сказано:

Община (пусть будет) едина. В общине недопустим (раскол). (Если же) монах или монахиня будет раскалывать общину, то, заставив надеть белые одежды, надлежит поселить (такового) вне обители (монахов). Ведь такова моя воля, чтобы община была едина и долговечна.

(Версия из Сарнатха:)

И общине монахов, и общине монахинь надлежит объявить:

Так говорит Государь:

Одна такая надпись у вас пусть будет храниться для напоминания, а другую такую же надпись предоставьте мирянам. И те миряне пусть приходят каждую упосатху, дабы этому самому указу внимать.

И неизменно в каждую упосатху один за другим сановники приходят по случаю упосатхи, дабы этому самому указу внимать и предписывать.

И насколько (простирается) ваше владение, повсюду вы отправляйте посланцев (с указом, составленным) в этих самых словах. Приказы-

вайте рассылать (указ, составленный) в этих самых словах, также в каждую крепость и в каждую местность.

Наскальная надпись из Бхабру

Пиядаси, царь Магадхи, приветствуя сангху, говорит:
Мир (вам) и благополучие!

Известно, о почтенные, сколь велики мои благоговение и преданность Будде, дхарме и общине. Всё, о почтенные, что произнесено Благословенным Буддой, — благое слово. Но что именно, о почтенные, мне представляется, (надо делать), чтобы благая дхарма была долговечна, я должен это сказать.

Вот каковы, о почтенные, дхармические чтения:

«Восхваление монашеской дисциплины», «Преество праведных», «О страхах грядущих», «Строфы отшельника», «Рассуждение об отшельничестве», «Вопрошание Упатишьи» и наставление Рахуле, произнесенное Благословенным Буддой относительно лжи, — таковы, о почтенные, дхармические чтения, которые я желаю, чтобы множество монахов и монахини постоянно слушали и предавались размышлениям (о них). Так же миряне и мирянки. Потому, о почтенные, я приказываю высечь эту (надпись), чтобы знали о моем намерении.

Надписи в пещерах Барабара

1. Эта пещера баньянового дерева царем Пиядаси через двенадцать лет после помазания дана адживикам.

2. Эта пещера на горе Кхалатика царем Пиядаси через двенадцать лет после помазания дана адживикам.

3. Царь Пиядаси через девятнадцать лет после помазания (...) шум воды (...). (Мною) эта (пещера) прекрасная (на горе) Кха(лати) дана.

Надпись на колонне из Лумбини

Государь царь Пиядаси через двадцать лет после помазания почтил (это место) своим посещением.

«Здесь родился Будда Шакьямуни» — (с такою мыслью) приказал сделать из камня Освободившегося от страха и воздвигнуть из камня колонну. «Здесь родился Благословенный» — (поэтому) деревня Лумбини освобождена от (уплаты) бали и (платит) половинную долю.

Надпись на колонне из Нигалисагара

Государь царь Пиядаси через четырнадцать лет после помазания ступу Будды Конакаману приказал увеличить вдвое. И через (...) лет после помазания, почтив своим посещением, приказал (эту колонну) воздвигнуть.

Надпись на колонне из Аллахабада («Эдикт царицы»)

По приказу Государя всем сановникам должно быть объявлено:

Какое бы дарение ни совершила здесь вторая царица — будь то манговая роща, или сад, или дом для подаяний, или что-то иное, (что) считает (нужным) та царица, — все это так (пусть и будет): вот, мол, дар второй царицы, Калуваки, матери Тивалы.

Греко-арамейская билингва из Шар-и-Куна

Когда десять лет исполнилось (...), царь Пиодас дал людям наставление о праведности и сделал людей с того времени более праведными — и все процветает по Всей Земле. И воздерживается царь (от убийства) живых существ, (а за ним) и другие люди. И сколько есть царских охотников и рыбаков, (все) они стали воздерживаться от охоты. А которые не в силах (воздерживаться), воздерживаются сколько могут, (освобождаясь от своей) слабости. И (люди стали) более прежнего послушны отцу с матерью и старшим. И впредь во всем так поступаая, они будут жить лучше и достойнее.

Греческая надпись из Кандагара

Праведность и самообладание (должны быть) во всех вероучениях. Но более всех владеет собою тот, кто речью может владеть. И не хвалить себя и никогда не порицать ближних. Ведь это пустое. И лучше стараться ближних хвалить, а не порицать по любому поводу. Поступающие так — и себя возвысят, и у ближних заслужат признательность. А нарушающие это и бесславны будут, и у ближних вызовут ненависть. Те же, кто будут хвалить себя, а ближних порицать, действуют из тщеславия, думая блистать перед другими, но они скорее вредят себе. Надлежит же друг друга почитать и учения друг друга усваивать. Поступающие так будут ученейшими, передавая друг другу то, чем каждый из них обладает. И тем, кто этому следует, (надлежит) о том говорить неустанно, дабы они всегда оставались праведными.

На восьмом году царствования Пиодаса завоевал он Калингу. Было там в плен взято и уведено сто пятьдесят тысяч душ, и другие сто тысяч погибли, и еще почти столько же умерло. С того времени жалость и сострадание охватили его. И тяжело перенес он (это). После чего приказал он воздерживаться (от убийства) живых существ, проявил усердие и ревность о праведности.

И вот от чего еще тяжелее страдал царь. Сколько там жило браменов и сраменов или иных таких, которые преданы праведности, — местные жители, которые думали о том, что полезно для царя, совестились и почитали учителя, отца и мать, любили друзей и гетайров и не изменяли им, рабов и наемников использовали, не изнуряя, насколько возможно, — и если из таких праведно живущих кто-либо был там убит или уведен, других это тоже попутно затронуло. Царь же очень о них печалился. И у других народов (...)

I

Колонный эдикт

Государь царь Пиядаси так говорит:

В двадцать шестой год после помазания я приказал начертать эту надпись о дхарме.

Этот мир и иной трудно обрести, если нет крайней любви к дхарме, крайней осмотрительности, крайнего послушания, крайней боязни (совершить дурное), крайнего старания.

Но благодаря моему наставлению соблюдение дхармы и любовь к дхарме с каждым днем возрастают и будут расти. И слуги мои — и высокие, и простые, и средние — следуют (дхарме) и заставляют (ее) соблюдать — и довольно, чтобы высшее (небо) даровать. Так же и сановники окраинных земель. Вот ведь каково (для них) правило: защита в соответствии с дхармой, распоряжение в соответствии с дхармой, дарование счастья в соответствии с дхармой и охрана в соответствии с дхармой.

II Колонный эдикт

Государь царь Пиядаси так говорит:

Дхарма — доброе дело, но что есть дхарма? Безгрешность, совершенные многих благодеяний: милосердие, даяние, правда, чистота. Многообразные даяния (правильных) воззрений были мною даны. Разнообразные милости оказаны двуногим и четвероногим, птицам и тем, кто живет в воде, — вплоть до спасения жизни. И прочих благодеяний много я совершил. Для той же цели и эта надпись о дхарме высечена — дабы так поступали и было сие долговечно. И кто тому последует, совершит благое.

III Колонный эдикт

Государь царь Пиядаси так говорит:

Только благодеяния видят — вот, мол, какое я благодеяние сделал. Но не видят дурного — вот, мол, что дурное я сделал или вот какой грех. Но это неверный взгляд. Вот как следует рассматривать: таковы источники греха — жестокость, грубость, злоба, гордость, зависть; да не погибну я, (им) предаваясь. Воистину, так следует рассматривать: вот что (послужит) мне для этого мира, а вот что — для иного.

IV Колонный эдикт

Государь царь Пиядаси так говорит:

На двадцать шестом году после помазания я повелел начертать эту надпись о дхарме.

Раджуки мои пекутся о народе — о многих сотнях тысяч душ. И суд, и расправу (творят) они самостоятельно — так я сделал, чтобы раджуки действовали спокойно и без страха, обеспечивали пользу и счастье местному люду и оказывали благодеяния. Они будут знать, что способствует счастью и несчастью, и будут разъяснять местному люду то, что связано с дхармой, дабы те обрели и этот мир, и иной.

Раджуки же должны повиноваться мне, и слугам, знающим мои намерения, они будут повиноваться. Те же разъяснят им, чем раджуки могут мне угодить. Ведь как, доверив ребенка опытной няньке, (отец) спокоен: «Опытная нянька может позаботиться о счастье моего ребенка» — то же и мои раджуки, поставленные для блага и счастья местного (люда). Чтобы они действовали без страха, спокойно и уверенно, потому я и сделал так, что они (творят) самостоятельно суд и расправу.

Ведь вот что желательно — дабы было беспристрастие в тяжбах и беспристрастие в наказаниях. И вот до чего (простирается установленный) мною порядок: для людей, заточенных в темницу, которым назначено наказание, которые приговорены к смерти, даю я три дня отсрочки. Родичи пусть за них заступаются ради (сохранения) жизни их. Если же некому заступиться, они будут давать подаяния ради иного мира или же поститься. Вот чего желаю я: «Даже в (этот) ограниченный срок пусть обретут они иной мир». И у людей возрастает разнообразное соблюдение дхармы, самообладание и раздача даяний.

V

Колонный эдикт

Государь царь Пиядаси так говорит:

На двадцать шестом году после помазания на царство я сделал следующие виды (живых существ) не подлежащими убиению, а именно попугай, голубая сойка, красноперка, чакравака, лебедь, нанди-мукха, желата, джатука, амба-капилика, черепаха, бескостная рыба, ведавеяка, гангская папутака, рыба санкуджа, черепаха капхатасаяка, паннясаса, симала, сандака, окапинда, паласата, белый голубь, деревенский голубь и все четвероногие, которые не используются и не идут в пищу.

А коза, овца и свинья не подлежат убиению, если беременны или родили недавно, а также молодняк до шести месяцев.

Петух не подлежит кастрации.

Шелуху не следует сжигать с живыми существами. Лес не следует выжигать бесцельно или для уничтожения (живых существ). Живую тварь не следует давать в пищу живой твари.

В (начале каждого из) трех сезонов по четыре месяца, в полнолуние Тишьи три дня — четырнадцатый, пятнадцатый и первый день (следующей фазы луны) — и постоянно в каждую упосатху не следует ни убивать, ни продавать рыбу. В эти самые дни в царском заповедном лесу и в рыбацком поселке и всякие иные разряды живых существ не подлежат убиению. В восьмой день лунного полумесяца, в четырнадцатый и пятнадцатый день Тишьи и Пунарвасу, в (начале каждого из) трех сезонов по четыре месяца, в праздничный день не следует кастрировать быка, козла, барана, хряка или иного, кого (обычно) кастрируют, не следует кастрировать. По случаю Тишьи и Пунарвасу, четырехмесячного сезона, половины четырехмесячного сезона не следует производить клеймение коня (или) быка.

До достижения двадцати шести лет после помазания на царство я двадцать пять раз в это время производил освобождение из темниц.

VI

Колонный эдикт

Государь царь Пиядаси так говорит:

Когда исполнилось двенадцать лет после помазания на царство, я приказал начертать надпись о дхарме ради блага и счастья мира, дабы в соответствии с нею он добился всяческого возрастания дхармы. Об этом забочусь я: «Так (будет) благо и счастье мира».

Как в отношении родичей — вот, мол, для близких, а вот для дальних: «Что бы мне предпринять для их счастья?» — так я и поступаю. И таким же образом забочусь обо всех разрядах. И все вероучения я восхваляю разнообразной хвалою. Но самому прибегать к этому — вот что мне (кажется) самым главным.

Через двадцать шесть лет после помазания на царство я приказал начертать эту надпись о дхарме.

VII

Колонный эдикт

Государь царь Пиядаси так говорит:

Те цари, что были в прежние времена, так хотели: «Как бы народ возвысился возрастом дхармы?» Но народ не возвышался соответствующим возрастом дхармы.

Государь царь Пиядаси так говорит:

Вот что я подумал — те цари, что были в прежние времена, так хотели: «Как народ возвысит соответствующим возрастанием дхармы?» Но народ не возвышался соответствующим возрастанием дхармы. Каким образом (сделать, чтобы) народ следовал (дхарме), каким образом, чтобы возвысился возрастанием дхармы, каким образом мне их поднять возрастанием дхармы?

И говорит Государь царь Пиядаси:

Вот что я подумал: буду я провозглашать манифесты о дхарме, буду я наставлять наставлениями о дхарме. Слушая эту (дхарму), народ будет следовать (ей), будет подниматься и воистину возвысится возрастанием дхармы. Ради этого манифесты о дхарме провозглашены, различные наставления о дхарме указаны, чтобы и те слуги, которые заботятся о множестве народа, разъясняли и распространяли (их). Раджуки же заботятся о многих сотнях тысяч душ. Им я также приказал: так, мол, и так разъясняйте народу веление дхармы.

Государь царь Пиядаси так говорит:

Имея это в виду, воздвигнуты были колонны дхармы, поставлены сановники дхармы, объявлен манифест о дхарме.

Государь царь Пиядаси так говорит:

И на дорогах приказал я насадить баньяновые деревья — пусть их тень приносит пользу скоту и людям, и насадить манговые рощи. И через каждые восемь кроша приказал я вырыть колодцы и приказал устроить дома для путников и устроить повсюду многочисленные водоемы на пользу скоту и людям. Но невелика еще эта именно польза. Ведь и прежние цари, и я сам приносили счастье миру различными способами. Но чтобы они исполняли дхарму, вот что сделано мною:

Государь Пиядаси так говорит:

Мои сановники дхармы пекутся о многообразных благочестивых делах, они пекутся и о странниках, и о домохозяевах — о приверженцах всех вероучений. И в сангху мною посланы — «они будут печься». Также и к брахманам, адживикам мною посланы — «они будут печься». И к ниргранхам мною посланы — «они будут печься». И к приверженцам разных вероучений мною посланы — «они будут печься». По отдельности у этих и у тех — свои сановники. Но мои сановники дхармы и об этих пекутся, и обо всех иных вероучениях.

Государь царь Пиядаси так говорит:

Эти и много других начальников заботятся о раздаче даров и моих, и цариц. И во всей моей державе они многообразными способами организуют благочестивые дела. И здесь, и во всех сторонах света. И для

сыновей-наследников, и для принцев от других цариц мною сделано (вот что): «Они будут заботиться о раздаче даров» ради соблюдения дхармы, ради следования дхарме. Ведь вот что такое соблюдение дхармы и следование дхарме: сострадание, щедрость, правдивость, чистота, мягкость и праведность — так пусть возрастает это среди людей.

Государь царь Пиядаси так говорит:

Ведь те праведные дела, которые мною сделаны, этому народ следует и (это) соблюдает. И они возвышены тем самым и будут возвышены:

Почитание матери и отца, почитание старших, соблюдение (правил по отношению) к старикам, должное поведение в отношении брахманов и шраманов, бедных и несчастных — вплоть до рабов и слуг.

Государь царь Пиядаси так говорит:

Но возрастание дхармы у людей происходит двумя способами: запретами ради соблюдения дхармы и увещанием. А из них запрет малозначим, увещанием же больше (достигается). Ведь запрет ради соблюдения дхармы — то, что мною сделано: такие-то виды живых существ не подлежат убиению. И еще много других запретов ради соблюдения дхармы, которые мною сделаны. Но больше происходит возрастание дхармы среди людей благодаря увещанию — не вредить существам, не убивать живое.

Вот что говорит Государь:

Где только есть каменные колонны или каменные плиты — там должна высекаться эта надпись о дхарме, дабы была она долговечна. Вот ради чего это делается — сыновья и потомки, какие будут (у меня), пока светит луна и солнце, пусть так и поступают. Ведь если так поступать, то обретен будет и этот мир, и иной.

Эта надпись о дхарме высечена мною на двадцать седьмом году после помазания на царство.

Царь Пиядаси devānaṃpiya¹

Словосочетание, вынесенное в заглавие статьи (*devānaṃpiye piyadasī lājā*), является обозначением знаменитого Ашоки Маурья и встречается почти во всех его эдиктах. Ж. Блок² полагал, что «совокупность этих трех слов — не что иное, как царская титулатура». В отношении Пиядаси это суждение неверно, так как и греческая, и арамейская версии эдиктов предлагают не перевод, а транслитерацию слова: Πυδᾶσσῆς и PRYDRS³. Следовательно, это — имя собственное, которое не требует смысловой интерпретации.

Естественно, любое имя значимо. Пиядаси (санскр. *Priyadarśin*) может быть истолковано как «благодарно вззирающий» (на подданных)⁴ или как «прекрасный обликом»⁵. Последний вариант обыгрывается в буддийских легендах. В «Ашокавадане»⁶, например, говорится о том, что Ашока родился безобразным и отличался злым нравом. Однако после обращения к буддизму произошло его чудесное перевоплощение в правителя кроткого и прекрасного (т.е. *priyadarśana*). Но как бы ни толковать происхождение и значение слова Приядар-

¹ Впервые опубликовано в кн.: Scripta Gregoriana. М., 2003.

² Les Inscriptions d'Asoka traduites et commentées par J. Bloch. P., 1950, p. 90; ср.: Levi S. Notes de chronologie indienne. *Devānaṃpiya, Aśoka et Kātyāyana* // JA, 1891, p. 549.

³ Mukherjee B.N. The Aramaic Edicts of Aśoka. Calcutta, 1984, p. 32–33.

⁴ В дхармических текстах речь идет о том, что царь должен быть *priyabhāṣaka* и *priyadarśana* («говорящим приятно» и «взирающим благодарно»), см.: Dharmakośa, Rājanītikāṇḍa. Vol. IV, pt. III, Wai, 1974, p. 1181–1182.

⁵ Я.В. Васильков приходит к выводу, что Пиядаси/Приядаршин/Приядаршана не что иное, как синоним имени Ашока (первоначально фитофорного — от названия дерева Ашока, отличающегося редкой красотой). См.: Васильков Я.В. К вопросу о значении имен *Aśoka, Piyadasi* // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987; Vassilkov Y.V. On the Meaning of the Names *Aśoka* and *Piyadasi* // Indologica Taurinensia. Vol. XXIII–XXIV. 1997–1998. Torino, 1999.

⁶ The Aśokāvadāna. Sanskrit Text ed. by S. Mukhopadhyaya. Delhi, 1963, p. 36–37; Strong J. The Legend of King Aśoka. Princeton, 1983, p. 40.

шин/Приядаршана, оно, конечно, не входит в «царскую титулатуру». Поэтому попытка Ж. Блока (там же) противопоставить *devānampriya* и *piyadasi* и «перевести эту оппозицию как *le roi fortune et gracieux*»⁷ не может быть признана удачной.

Варианты переводов *devānampriya* на европейские языки немногочисленны. Чаще всего встречается «beloved of the gods» (Д.Р. Бхандаркар⁸, Б.М. Баруа⁹, Р.Г. Басак¹⁰, А. Сен¹¹, Р. Тхапар¹², Д.Ч. Сиркар¹³, С. Мурти и К. Айянгар¹⁴, и др.), «dear to the gods» (Ф.В. Томас¹⁵), соответственно, «Göttergeliebte» или «der göttergeliebte König» (Г. Бюлер¹⁶, Г. Людерс¹⁷), «Beni des dieux» (Л. де ла Валле Пуссен¹⁸), «cher aux dieux», «ami des dieux» (Ж. Блок¹⁹), «милый богам» (Г.М. Бонгард-Левин²⁰) или «угодный богам» (В.В. Вертоградова²¹). Переводчики пытаются таким образом передать этимологию слова: от санскр. *devānām* — «богов» и *priya* — «любимый, милый, приятный». Однако следует заметить, что перевод «угодный богам» или «любимец богов», «царь, милый богам» читателю кажется индивидуальной характеристикой Ашоки, противопоставляющей его другим правителям — что совершенно неверно. Так же называли себя и другие цари: его внук Дашаратха²², ланкийский царь Тисса²³ и его преемники.

В I Особом наскальном эдикте (ОНЭ) из Калинги выражения *devānampriyasa anusathi* и *lājine anusathi* употребляются как тождественные («указ царя»). В версии II ОНЭ из Джаугады дважды употреблено слово «раджа» (*lājā*): «царь — как отец» и подданные — будто «дети царя»

⁷ Ср.: “Dear to the gods, of gracious mien” (см.: *Smith V. The Early History of India. Oxf.*, 1957 (1924), p. 187).

⁸ *Bhandarkar D.R. Aśoka. Calcutta, 1955 (1925).*

⁹ *Barua B.M. Inscriptions of Aśoka. Calcutta, 1990 (1943).*

¹⁰ *Basak R.G. Aśokan Inscriptions. Calcutta, 1959.*

¹¹ *Sen A. Aśoka's Edicts. Calcutta, 1956.*

¹² *Thapar R. Aśoka and the Decline of the Mauryas. Delhi, 1983 (1963).*

¹³ *Sircar D.C. Inscriptions of Aśoka. Delhi, 1967.*

¹⁴ *Murti S., Aiyangar K. Edicts of Aśoka. Adyar, 1951.*

¹⁵ *Cambridge History of India. Vol. I. N.Y., 1922, p. 509 f.*

¹⁶ *Bühler G. Beiträge zur Erklärung der Aśoka-Inschriften // ZDMG, Bd. 37, 1883 (и др.).*

¹⁷ *Lüders H. Philologica Indica. Göttingen, 1940, S. 280, 307.*

¹⁸ *de La Vallée-Poussin L. L'Inde aux temps des Mauryas. P., 1930, p. 112.*

¹⁹ *Bloch J. Op. cit., p. 90 et al.*

²⁰ Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1963, с. 416 и сл.

²¹ Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1980, ч. 2, с. 112 и сл.

²² *Sircar D.C. Select Inscriptions bearing on Indian History and Civilization. Vol. I. Delhi, 1991, p. 78.*

²³ *Dīpavaṃsa XI. 24 и др.*

(*rajā... lājine*). И в том и в другом случае в версии из Дхаули писец предпочитает слово *devānāpīya*, явно рассматривая его как синоним для обозначения царя. Особенно показателен пассаж из VIII Большого наскального эдикта (БНЭ), где говорится об охотничьих забавах, которым предавались правители прежних времен. Для обозначения этих правителей версии из Гирнара и Дхаули используют термин «раджа», а версии из Калси, Шахбазгархи и Мансехры — *devānāpīya*. Очевидно, оба слова рассматриваются как взаимозаменяемые. Перевод в данном контексте: «прежние милые богам» выглядел бы странно. *Devānāpīya* — не определение конкретного царя, к которому благоволят боги (за его добрые дела)²⁴, а официальный титул, который может употребляться наряду с *rājan*, а может и заменять его.

Исходя из этого, Винсент Смит²⁵ предлагал передавать не букву, а смысл слова: His Sacred Majesty. За ним последовали Р. Мукерджи²⁶, Л. Альсдорф²⁷ (Seine Majestät), Э. Бенвенист²⁸ (Sa Majesté), К.Р. Норман²⁹ (His Majesty). Очевидно, по тем же соображениям Е. Хульцш³⁰ предпочел вовсе не переводить термин, а дать его транслитерацию (так же поступает и У. Шнайдер³¹).

Х. Шарфе³² пытался доказать, что *devānāpīya* является калькой с греческого выражения φίλος τῶν βασιλέων («друг царей»), в эллинистическое время служившего обозначением царских придворных или зависимых правителей. По мнению исследователя, уже Чандрагупта, предоставив Селевку Никатору боевых слонов (в обмен на уступленные территории), тем самым стал его вассалом. Зависимость Маурийской державы от Селевкидов сохранялась будто бы до времен Ашоки, и последний титулом *devānāpīya* демонстрировал свой статус, похожий на положение Пора при Александре Македонском. Гипотеза о том, что держава Селевкидов охватывала всю Южную Азию, вряд ли может

²⁴ Barua B.M. Op. cit., p. 42: “favoured”, “one who endears oneself to the gods (by his righteousness and acts of piety)”.

²⁵ Smith V. Op. cit., p. 187; он же. Aśoka. The Buddhist Emperor of India. Delhi, 1994 (1890).

²⁶ Mookerji R. Aśoka. Delhi, 1995 (1928).

²⁷ Alsdorf L. Aśoka's Separatedikte von Dhauri und Jaugaḍa. Wiesbaden, 1962, S. 37 et al.

²⁸ Dupont-Sommer A., Benveniste E., Caillat C. Une inscription indo-araméenne d'Asoka provenant de Kandahar (Afghanistan). JA, 1967, p. 441.

²⁹ Norman K.R. Aśoka's Thirteenth Rock Edict // Indologica Taurinensia. Vol. XXIII–XXIV, 1997–1998. Torino, 1999.

³⁰ Hultsch E. Inscriptions of Aśoka (CII, vol. I). Delhi, 1991 (1925).

³¹ Schneider U. Die grossen Felsen-Edikte Aśoka's. Wiesbaden, 1978.

³² Scharfe H. The Mauryan dynasty and the Seleucids // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. Bd. 85, 1971, S. 216 f.

обсуждаться всерьез. Ни в античной литературе, ни в эпиграфике нет даже малейших претензий подобного рода. Признание Ашоки вассальным князьком или сатрапом своего «соседа» (*sāmānta*), «царя греков» (*yonalājā*) Антийоки (II БНЭ) совершенно несовместимо с духом и буквой его эдиктов.

Обратим особое внимание на греко-арамейскую билингву Ашоки. Греческий переводчик называет последнего βασιλεὺς Πιοδάσσης. Если бы на самом деле *devānaṃpiya* было лишь калькой с греческого, что же помешало переводчику употребить именно этот «титул сатрапа»? Передавая стоявшее в индийском оригинале эдикта *devānaṃpiye piyadasi lājā* как βασιλεὺς, он опускает слово *devānaṃpiya* — то ли не находя для него аналога в греческом, то ли рассматривая его как синоним для *rājā / lājā*. Нечто сходное мы видим и в надписи из Кандагара, содержащей перевод XIII БНЭ. В индийском оригинале (по версии Шахбазгархи) мы видим: *idaṃ pi cu tato gurumatatarāṃ devānaṃpriyasa*. Грек переводит это: καὶ τοῦτο ἔτι δυσχερέστερον ὑπέιλψε ὁ βασιλεὺς. И здесь *devānaṃpiya* переведено как βασιλεὺς, а не φίλος τῶν βασιλέων.

Интересно, как в этой ситуации действует арамейский переводчик. В той же билингве выражению *devānaṃpiye piyadasi lājā* соответствует *mr'n PRYDRŠ mlk* (и чуть ниже *devānaṃpiye lājā* переведено как *mr'n mlk*). Понятно, что *mlk* — передача слова *rājā / lājā*, а *PRYDRŠ* = *priyadarsin / piyadasi*. Следовательно, *mr'n* — перевод *devānaṃpiya*. *Mr'n* употребляется и в арамейской надписи, найденной в Таксиле. Очевидно, и в этом случае мы имеем дело с *devānaṃpiya*. Вопреки многочисленным спекуляциям³³ о том, что надпись якобы указывает на подчиненное положение Ашоки (то ли губернатора, то ли принца) и поэтому должна датироваться временем до его коронации, титул *mr'n = devānaṃpiya* говорит о нем как о царе.

В арамейских надписях, находимых на Ближнем Востоке, *mr'n* (букв. «господин наш») встречается как обозначение царя. Так именовали, например, Хазаэля, сын которого Бархадад назван *mlk*. *Mr'* («Государь») входит в титулатуру египетского фараона — верховного правителя над царями (*mlk*). *Mr'* может быть как «владыкой четырех стран света» (наподобие ассирийских царей) или «владыкой небес» (*mr' šmy'*), так и просто «господином, хозяином»³⁴.

³³ Marshall J.H. A guide to Taxila. Delhi, 1936, p. 90; Бонгард-Левин Г.М. Таксильская надпись Ашоки // Советское востоковедение. 1956, № 1, с. 121–128.

³⁴ Винников И.Н. Словарь арамейских надписей // Палестинский сборник, 11 (74), с. 201–202.

В арамейской надписи Ашоки из Пул-и-Дарунты мы видим сочетание знаков ...wprgys, которое трактуется³⁵ как *(de)vānāpriyasa*. Очевидно, в данном случае переводчик, испытывая затруднения в передаче индийской титулатуры, прибег к транслитерации термина. Итак, писцы, состоявшие на службе самого Ашоки, либо давали смысловое истолкование *devānāpriya* (наподобие His Majesty у В. Смита), либо транслитерацию (как Е. Хульцш). В отличие от подавляющего большинства современных индологов, они никогда не шли по пути буквальная интерпретации (beloved of the gods, «милый богам» и т.п.). Такой подход представляется наиболее рациональным — современный читатель (как и древний слушатель) эдиктов должен понимать смысл сказанного, а не этимологию слов.

Впрочем, вопрос об историческом происхождении термина представляет интерес для современного исследователя, и в нашем распоряжении имеется некоторый материал для его решения. В санскритской литературе *devānāpriya* встречается в «Махабхашье» — комментарии Патанджали на грамматику Панини. Этот памятник датируется временем, очень близким к эпохе Маурьев — II в. до н.э. Патанджали говорит (V. 3. 14), что *devānāpriya* — почтительная форма обращения наряду с *bhavān*, *dīrghāyus* и *āyusmān*. Случаи употребления слова в подобном значении давно уже отмечены Ф. Кильхорном³⁶ (в «Харшачарите»). Тожественная пракритская форма *devānupriya*³⁷ имеет значение «почтенный», «господин» и в этом качестве может употребляться по отношению к Государю³⁸.

Следует особо подчеркнуть, что указанный смысл для *devānāpriya* полностью соответствует тому, который предлагает автор арамейского перевода — *mr'*. Уже по этой причине титул Ашоки не может рассматриваться без учета значения, засвидетельствованного у Патанджали. Но тогда основной проблемой оказывается не сама царская титулатура, а развитие семантики *devānāpriya* — «господин». По этому поводу можно высказать лишь предварительные суждения.

³⁵ Mukherjee B.N. Op. cit., p. 28.

³⁶ Kielhorn F. *Bhagavat, Tātrabhavat and Devānāpriya* // JRAS. 1908, p. 505 (= Kleine Schriften, Wiesbaden, S. 1023).

³⁷ Hiān-lin Dschī, Die Umwandlung der Endung — *am* in *o* und *u* in Mittellindischen // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Phil-hist. Kl. 1944, № 6. Ж. Блок (указ. соч., с. 90; см. также первую публикацию данной статьи) ошибочно возводит *devānupriya* к *deva+anupriya*, то же в Pāiasaddamahāṇavo.

³⁸ Словарь Pāiasaddamahāṇavo дает такие варианты перевода на хинди, как *bhadra*, *mahāśaya*, *mahānubhāva*, *sarala-prakṛti*.

Слово *deva*, несомненно, служит обозначением небожителей, а не эллинистических царей вопреки приведенному выше мнению Х. Шарфе (и не вассальных князьков самой Индии, как пытался доказать А.Р. Дешпанде³⁹). Вера в *deva* одинаково присуща всем индийским религиям, не исключая буддизм. Противопоставление мира «богов» (*deva*) миру людей (*munisa*) содержится и в Малом наскальном эдикте Ашоки.

Priya — слово, весьма часто встречающееся в ведийских текстах. В «Ригведе» *priya* выступает в качестве постоянного эпитета «друга» (*mitra, sakhī*) или как понятие, близкое последнему по смыслу. Примеры могут быть многочисленны:

- PB I. 91. 3 *priyo na mitro*, там же, 15 *sakhā*;
 PB I. 151. 1 *mitraṃ na... priyam*;
 PB II. 4. 3 *priyam... na mitram*;
 PB IV. 41. 7 *sakhyāya priyāya*;
 PB VI. 75. 3 *priyaṃ sakhāyam*;
 PB VI. 48. 1 *priyaṃ mitraṃ na*;
 PB VII. 19. 8 *priyāsa it te maghavan... sakhāyaḥ*;
 PB VII. 20. 8 *sakhā te priyo jano*;
 PB VII. 88. 6 *priyaḥ... sakhā te*;
 PB IV. 17. 9 *priyāsaḥ sākhye*;
 PB IV. 2. 8 *priyaṃ... kṛṇvate* («делает другом»);
 PB I. 128. 1 *sakhīyate priyaḥ*, и т.д.

При передаче таких словосочетаний выражениями типа «друг милый» пропадают существенные оттенки смысла. *Priya* имеет значение «собственный, родной» и вызывает представление о близости или породнении⁴⁰. Это не просто «приятный» (человек или бог), а особого рода «приятель» — тот, кого принимают в качестве своего в той или иной социальной группе (немецкое *Freund*, этимологически родственное *priya*). В «Ригведе» *priya* может сближаться с понятием «кровный родственник» (*jāmi* — I. 75. 2; IV. 25. 5–6). В поздневедийской литературе *apriya* — синоним соперника или врага (например, «Шатапатха-брахмана» I. 6. 1. 2: *apriyān... dviṣato bhraṭṛvyān*). В дхармашастрах («Гаутама» IV. 10; «Ману» III. 119) *priya* может толковаться как «зять».

³⁹ *Deshpande A.R. Aśokāce śilā abhilekha // Vidarbha Saṃśodhan Maṇḍal Vārṣik. 1980, p. 66–86 (по G.B. Palsule, Devānām-priyaḥ. Has it any Vedic Antecedents? // Amṛtadhārā. Professor R.N.Dandekar Felicitation Volume. Delhi, 1984, p. 317).*

⁴⁰ См.: *Scheller M. Vedisch priya- und die Wortsippe frei, freien, Freund. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie, Göttingen, 1959; ср.: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995, с. 215.*

Priya в санскрите почти всегда сохраняет такие оттенки значения, как «свой» (в противоположность «чужому»), «близкий» (в противоположность «далекому»). То же самое мы видим и в палийских текстах. В знаменитом изложении «благородных истин» можно усматривать сходное значение в словах *piya* и *appiya*: *appiyehi saṃprayogo dukkho piyehi vippayogo dukkho* — «разлука с близкими — страдание, общение с чужими — страдание». Аналогичную строфу в «Ману-смрити» VI. 62 (*viprayogaṃ priyaiśca saṃyogaṃ ca tathāpriyaiḥ*) Медхатихи комментирует именно так: «*priya* — это дети и прочие родственники, *apriya* — враги».

Посредством признания друг за другом статуса *priya* заключается своего рода братство — в ведийской литературе это главным образом союз между лицом, приносящим жертву, и богом, которому жертва приносится. Бесконечные и не всегда уместные (сильно затрудняющие переводчиков) повторения в гимнах «Ригведы» слова *priya* мотивируются главным образом желанием магически обеспечить близость или союз между жертвователем (*yajamāna*) и *deva*-богами. В «Ригведе» говорится: VII. 19. 7 *tava priyāsaḥ syāma* — «да будем мы твоими *priya*»; РВ I. 128. 7 *viśpatiḥ priyo*, там же 8 *agnim... priyam*; РВ II. 38. 10 *priyā devasya savituh syāma* — «да будем мы *priya* для бога Савитара»; РВ I. 26. 7 *priyo no astu...* — «да будет он *priya* для нас», *priyā vayam* — ему «да будем мы *priya*» и т.д.; *priyo devānāṃ bhūyāsam* — «да буду я *priya* для богов». Каждый *yajamāna* должен быть *priyo devānāṃ*, а боги — его *priyāḥ*. Очевидно, отсюда и появляется употребление *devānāmpriya* в качестве вежливого или почтительного обращения, засвидетельствованное Патанджали. «Господин, хозяин» и «жертвователь» в индийском культурном контексте должны восприниматься как понятия близкие.

Царь является жертвователем (*yajamāna*) по преимуществу. Его особая связь с богами устанавливается в момент коронации. В «Тайттирия-брахмане» (II. 4. 7. 70) говорится: «Этот царь да будет *priya* Индры... О царь, ты — высший из людей, друг Индры, победитель» (*ayaṃ rājā priya indrasya bhūyāt... atho rājannuttamo mānavānām... indrasakhā jigivān*). Обращаясь к богам (*devebhyo nivedayati*), жрец говорил («Шатапатха-брахмана» V. 2. 2. 15): «Великой мощью обладает тот, кто помазан на царство (*ayaṃ mahāvīryo yo 'bhiṣcīti*). Он стал одним из вас, охраняйте его (*yusmākaiko 'bhūt taṃ gopāyati*)». Саяна комментирует: «„Кто“ — то есть *yajamāna*, помазанник; „стал одним из вас“ — то есть *yajamāna* достиг статуса божества (*devatvaṃ prāptavān*)».

Царь в Древней Индии не считался богом⁴¹. Но в момент коронации боги (*deva*) принимали его в свою среду, и уже поэтому «помазаннык божий» мог получить титул *devānāmpriya*. Из этого я исходил прежде, переводя этот термин как «наперсник богов»⁴². Однако такому переводу и тем более интерпретации, предложенной Минору Хара⁴³: *devānāmpriya* = «blood-related to gods», решительно противоречат древние переводы эдиктов, выполненные в канцелярии самого Ашоки. Они не содержат и намека на обожествление царя, о котором пишет японский санскритолог. *Devānāmpriya* праkritских эдиктов было лишь одним из вариантов использования слова *devānāmpriya* в значении «господин, государь». Любопытно отметить при этом, что царь, преданный буддизму, избрал в качестве титула термин, происхождение которого связано с ведийской ритуалистикой.

Во всех четырнадцати Больших наскальных, в семи Колонных эдиктах, а также в надписях на колоннах из Румминдеи и Нигалисагара титулатура Ашоки дается полностью: *devānāmpriye piyadasi lājā*. Но помимо этого он нередко использует лишь один из своих титулов — и почти всегда таковым оказывается *devānāmpriya*. Выражения типа «*devānāmpriya* говорит», «по приказу *devānāmpriya*», «указ *devānāmpriya*» и т.п. повторяются трижды в Малом наскальном эдикте, трижды в XII БНЭ, тринадцать раз в XIII БНЭ, а также в I и II ОНЭ, в надписи из Каушамби и в так называемом «Эдикте царицы». Напротив, слово *rājan* вне сочетания с *devānāmpriya* употребляется почти исключительно в двух ситуациях: когда речь идет о других, чужеземных правителях (II и XIII БНЭ) и когда царь обращается к религиозной общине. Во всех трех надписях из Барабара дарение пещер общинам адживиков осуществляется от имени просто «царя Пиядаси». В надписи из Бхабру пред лицом буддийских монахов Ашока подчеркнуто скромно определяет себя как «магадхского царя Пиядаси» (*piyadasi lājā māgadhe*). Совершенно очевидно, что при всей близости *devānāmpriya* и *rājan* первый титул является основным и более важным.

⁴¹ Ян Гонда писал: «Термин *deva*, насколько я знаю, не прилагался к царю в древней (индийской) литературе. Однако в эпосе и у Ману нередко использовались выражения типа „бог среди людей“ и т.п.» (*Gonda J. Ancient Indian Kingship from Religious Point of View. Leiden, 1969, p. 24; ср.: Scharfe H. The State in Indian Tradition. Leiden, 1989, p. 92*).

⁴² См.: Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1997, с. 329 и сл.

⁴³ *Minoru Hara. A Note on the Sanskrit phrase devānāmpriya // Indian Linguistics. Vol. 30, 1969 (1971), p. 13–26.*

Употребление его в таком качестве ограничивается Ашокой, его внуком Дашаратхой и царями Ланки, которые приняли титул под его влиянием. Вероятно, при дворе Ашоки эта официальная титулатура и была изобретена. При Маурьях над множеством региональных и племенных князей появилась «имперская» власть — для нее обычный титул «раджа», используемый последними, казался недостаточным. Вероятно, по этой причине вошла в обиход более сложная формула — «Государь царь (магадхский) Приядаршин». После Маурьев она перестает употребляться и приходит в забвение.

На этом можно было бы завершить работу, посвященную анализу эдиктов. В индологической литературе⁴⁴ большое внимание уделялось еще одному сюжету, связанному со словом *devānāmpriya*. В санскритских текстах встречаются случаи иронического его употребления. Некоторые авторы⁴⁵ объясняют это тем, что брахманские ученые враждебно относились к маурийскому правителю, поддерживавшему неортодоксальные учения, и высмеивали его высокопарный титул. Эта точка зрения не выдерживает критики. Прежде всего ни один из авторов, у которых встречается подобное употребление *devānāmpriya*, и словом не упоминает маурийского царя. Можно быть уверенными в том, что они не читали его эдиктов. Царские титулы в средневековой Индии были значительно более пышными, чем у Маурьев, — соответственно, и объекты для иронии найти было бы несложно.

Речь идет о двух, на наш взгляд, совершенно разных вариантах использования разбираемого слова. В философских и иных трактатах поздней древности автор порою обращается к мыслимому оппоненту как к *devānāmpriya* (например, «Шабарабахашья» I. 6. 15). Нет никаких оснований толковать это в переводе как «дурак»⁴⁶. Некоторую иронию здесь можно усмотреть скорее в подчеркнутой вежливости обращения (что-то вроде «как вы это объясните, милостивый государь?»). Значение «глупец» (*mūrkhā*) впервые засвидетельствовано в средневековых текстах⁴⁷. Смысл отождествления значения слов *devānāmpriya* и *mūrkhā* раскрывает известный писатель XVII в. Бхаттоджи Дикшита.

⁴⁴ Buddha Prakash, a Historical Study of the Sanskrit *devānāmpriya* // Vishveshvaranand Indological Journal. Vol. 8, 1970, p. 160–171; *Deshpande G.T.* On the Import of the term *devānāmpriya*, Vidarbha Samsodhana Maṇḍala. Varṣika, 1969, p. 218–235; *Palsule G.B.* *Devānāmpriyaḥ* // Indian linguistics. Vol. 30, 1969 (1971), p. 134–161.

⁴⁵ См., например: *Mookerjee R.* Op. cit., p. 108 et al.; *Thapar R.* Op. cit., p. 226–227.

⁴⁶ Так поступает, например, Ганганатха Джа (*Śabara-bhāṣya*. Vol. I, Baroda, 1933, p. 35).

⁴⁷ «Пракриякаууди» (XIV в.): *devānāmpriya iti ca mūrkhā*.

Он говорит: «Дураки угодны богам словно скотина, посвященная богу (*devaprasū*)»⁴⁸. В данном случае мы имеем дело с развитием значения — от «блаженного» к «блаженненькому, юродивому, божьему человеку». Очевидно, эта линия развития семантики слова не имеет никакого отношения ни к Маурьям, ни к поддержке ими неортодоксальных учений.

⁴⁸ Цит. по: Varua В.М. Op. cit., p. 42.

Правление и праведность¹

Правление Ашоки из династии Маурьев (III в. до н.э.) считается кульминационным пунктом в истории Древней Индии. На тысячи километров «от Восточного до Западного океана» простиралась его держава. О границах ее дают возможность судить многочисленные надписи, высеченные по приказу царя на скалах и каменных колоннах — их находят на территории Афганистана, Пакистана, Индии, Непала. Все так называемые «эдикты» посвящены лишь одной теме — дхарме, т.е. «праведности».

Ашока — любимый герой буддийских легенд. Их основная сюжетная линия сводится к описанию того, как жестокосердный царь (Чанда-Ашока) обратился к религии Будды, раскаялся, стал благочестивым правителем (Дхарма-Ашока) и закончил дни свои, раздарив все, что имел, буддийским монахам.

В обширной историографии популярна трактовка событий, восходящая к подобным повествованиям. Многие авторы говорят о душевном кризисе, в результате которого царь стал моралистом и горячим поборником идеи всеобщего мира — *Pax Mundi*². Ашока часто рисуется идеальным монархом, который неустанно заботился о благе и нравственности подданных. Встречаются и противоположные суждения. Держава Маурьев после Ашоки клонилась к упадку, а спустя какое-то время вовсе перестала существовать. И потому царя упрекают за то, что он чрезмерно увлекся пацифизмом и нравоучениями — в ущерб исполнению государственных функций. Индия, по мнению некоторых историков, нуждалась в «железном канцлере», а получила мечтателя на троне, почти идиота, развалившего великую империю³. Идеализация

¹ Впервые опубликовано в кн.: Эпиграфика Востока. Вып. XXV. М., 1998.

² *Schneider U.* Die grossen Felsen-Edikte Asokas. Wiesbaden, 1978, S. 7.

³ *Raychaudhury H.* Political History of Ancient India. Calcutta, 1953, p. 348. Ср.: *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Древняя Индия. М., 1973, с. 285.

царя и, напротив, его осуждение имеют общую основу — наставления о дхарме противопоставляются повседневной деятельности по управлению государством: административной, финансовой, военной.

Есть исследователи, которые ставят под сомнение искренность Ашоки и полагают, что эдикты отражают не эмоции, а некую «религиозную политику». Его увещания нередко оцениваются как пропаганда буддизма, а покровительство последнему — как стремление сделать эту религию государственной. В таком случае приходится признать, что тонкие расчеты не принесли царю успеха, а его «пробуддийская»⁴ политика скорее способствовала распаду империи.

Содержание надписей Ашоки не отвечает их традиционному определению — «эдикты». Увещания почитать родителей, уважать учителей и старших, проявлять доброту к близким, милосердие к бедным и слабым, всегда говорить правду и т.п. кажутся нравственной проповедью. Иногда при этом употребляются термины, заставляющие вспомнить о буддийской морали, порою — понятия, заимствованные из брахманских сутр; нетрудно найти параллели и с эллинистической дидактикой. В основе своей это не более чем общечеловеческие нормы поведения, то, что сам Ашока называет «старинным правилом» (МНЭ). Содержание понятия дхармы и его происхождение не раз было предметом анализа в современной историографии. Но мне кажется, что основная проблема заключается не в том, откуда царь «заимствовал идею» о почитании отца с матерью, а в том, с какой целью он приказал это «старинное правило» запечатлеть на камне.

В надписях говорится о том, что «царские указы» необходимо периодически зачитывать народу под звуки барабана⁵. Они имеют определенную форму, часто диктуемую данным предназначением — быть оглашенными (*sāvāṇa*). Нередкие повторы или нанизывания близких по смыслу слов придают речи своеобразный ритм, обеспечивающий ее запоминание или особое психическое состояние слушателей. Автор обнаруживает знакомство с текстами, входящими в буддийский канон

⁴ Бонгард-Левин Г.М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973, с. 275.

⁵ Выражение из IV Большого наскального эдикта (БНЭ) — «глас барабана стал возгласом дхармы» (*bheliḥose aho dhaṇṇmaghose*) — трактовалось по-разному. Предлагали считать, что речь идет о военных барабанах (и соответственно, о прекращении войн при Ашоке, см.: История и культура древней Индии. Тексты. М., 1990, с. 218). Однако Малый наскальный эдикт (МНЭ) из Еррагуди (*bherinā jānapadam ānapayisati*) не оставляет сомнения в том, что имеется в виду барабан, под звуки которого оглашались царские указы. Недаром у Хемачандры («Дешинамамала» VI. 110) *bherī* (*bheli*) толкуется как *ājñā* (указ). Смысл этого пассажа IV БНЭ, следовательно, состоит в том, что «указ» (*ājñā, anusāsana*) превратился в «наставление о дхарме» (*dharmānusāsana*).

(эдикт из Бхабру), и по всей видимости, порою их цитирует или пересказывает. Он явственно ориентируется на известную традицию. Таким образом, мы имеем дело с литературными памятниками, что препятствует слишком буквальному их истолкованию. Важнейшее условие интерпретации источника вообще, а литературного в особенности — выяснение общего контекста породившей его культуры. Эта проблема и должна стоять в центре внимания.

Впрочем, мне кажется, и контекст в самом буквальном смысле слова не всегда учитывается переводчиками надписей Ашоки. Рассмотрим, к примеру, I БНЭ:

«Эта надпись о дхарме высечена по приказу Государя царя Пиядаси. Ни одно живое существо здесь⁶ не следует приносить в жертву, умерщвляя. И *samāja* устраивать не следует. Великий грех ведь усматривает в *samāja* Государь царь Пиядаси.

Но есть *ekatiyā samājā*, одобряемые Государем царем Пиядаси:

Прежде на кухне Государя царя Пиядаси ежедневно умерщвляли для трапезы⁷ многие мириады⁸ живых тварей. Теперь же, когда высечена эта надпись о дхарме, только три живые твари умерщвляемы для трапезы: два павлина и одна антилопа, да и эта антилопа не всегда. Но даже эти три живые твари впредь не будут умерщвляемы».

Надпись в целом не трудна для понимания. Слово *ekatiyā/ ekacā* (санскр. *ekatya*), оставленное выше без перевода, всегда толкуется как «некоторые». Разногласия проявляются лишь в трактовке слова *samāja*. Этимология его (от глагола *sam-aj*) заставляет предполагать какие-то состязания, агон. В санскритской и палийской литературе «самаджа» означает праздничное скопление людей, ассоциируется с играми, танцами, зрелищами, музыкой, кулачными боями и т.п. Говорится также

⁶ В понимании слова «здесь» (*hida/ iha*) нет единства среди переводчиков — идет ли речь о царском дворе, столице (Паталипутре), или обо всей стране. Смысл его в разных эдиктах неодинаков. В данном случае можно толковать «здесь» как в «царских владениях». Ср. в V Колонном эдикте: *Nāgavanasi kevaṭabhogasi... jīvanikāyāni no haṃtaviyāni* — «не должны быть умерщвляемы никакие виды живых существ в царских заповедных лесах и рыбацких селениях»; то же и в греческом эдикте из Кандагара: «и те, которые являются охотниками и рыбаками царя, воздерживаются от охоты».

⁷ *sūpathāye* — букв. «ради (приготовления) *sūpa*». По-видимому, название конкретного блюда здесь упомянуто вместо абстрактного слова «пища». Точно так же павлин и антилопа представляют весь мир птиц и лесных животных (ср.: *Sircar D.C. Inscriptions of Aśoka. Delhi, 1967*). Б. Баруа обратил внимание на то, что Буддхагхоша (*Sāratthaparakāsinī*, II, p. 135) говорит о «мясе антилопы и мясе павлина» как об основных разновидностях мяса: *Barua B.M. Inscriptions of Aśoka. Calcutta, 1990*, vol. 2, p. 51.

⁸ Букв. «сотни тысяч», что, как и в других эдиктах, означает не конкретное число, а просто «тьму тем», «великое множество» (ср. XIII БНЭ, VII Колонный эдикт).

о пиршествах — например, в «Артхашастре» II.25.36: «Во время самаджи три дня предлагается хмельное зелье (*sauriko deyah*)».

Обычно исследователи обсуждают вопрос: какие именно «некоторые самаджи» царь одобряет (*sādhumatā*), после того как он осудил «любые самаджи»? В комментариях к переводам⁹ можно прочесть, что речь идет о тех зрелищах или религиозных мистериях, которые упомянуты в IV БНЭ. Однако не ясно, почему о них не сказано прямо в разбираемом тексте. Кроме того, и с интерпретацией IV БНЭ дело обстоит не просто — Д. Шлинглофф¹⁰, например, в упомянутых там *dasana* видит вовсе не «зрелища», а мистические «видения».

Основное содержание I БНЭ — осуждение жертвоприношений животных и *samāja*, ибо и то и другое противоречит идее ахимсы (непричинения вреда живым существам). Если самаджа — просто увеселение, почему она осуждается с точки зрения ахимсы, ассоциируясь с жертвоприношениями животных и с поеданием мясной пищи? С другой стороны, если одобряемыми *samāja* считать какие-то мистерии, что общего последние имеют с кровавыми ритуалами? Почему понадобилось пояснение о том, что запрет жертвоприношений не распространяется на театрализованные представления, где не приносят никаких жертв? Пассаж о том, что всякие самаджи греховны и осуждаемы, но «некоторые» из них все же одобряемы, должен был стать настоящей загадкой для тех, кому зачитывали данный указ. Ведь в отличие от современных санскритологов они не имели в своем распоряжении IV БНЭ, где только и можно найти упоминание «зрелищ».

Мне кажется, для понимания слова *samāja* в I БНЭ не так необходимы этимологические словари, как внимательное прочтение самой надписи. Последовательность содержащихся в ней идей такова: царь осуждает жертвоприношение, ибо оно предполагает умерщвление живых тварей (которое противоречит религиозному идеалу ахимсы). И самаджи он осуждает в том же самом контексте. Значит, главное, что мы можем сказать о самаджах, — они были связаны с пирами и поеданием мяса. По всей видимости, слово не имеет строго определенного значения и относится к различным традиционным общинным праздникам. На этом кончается первая — запретительная — часть. Во второй — увещательной — царь ставит себя в пример, утверждая, что во дворце уже не устраиваются пышных пиров с мясной пищей, а скоро и вовсе наступит строгое вегетарианство.

⁹ *Schneider U. Op. cit., p. 121.*

¹⁰ *Schlingloff D. König Aśoka und das Wesen des ältesten Buddhismus // Saeculum, XXXVI. H. 4, 1985, S. 329 f.*

Между этими частями и занимает центральное положение фраза: *athi pi cu ekatiyā samājā sādhumatā devānaṃpiyasa piyadasine lājine*. Это — не загадочное примечание к запрету всяческих самадж, а скорее введение к сообщению о царском вегетарианстве. *Ekatiyā* (пали *ekacce*) в буддийских текстах соответствует обычному санскритскому *eke* (мн.ч. от *eka* — «один») и может переводиться как «одни». В данном случае правомерно было бы следующее истолкование: «Но есть одни (лишь) самаджи, одобряемые Государем царем Пиядаси». И далее речь идет об отказе царя от пиров и убийства живых существ — что и составляет его ежедневную самаджу! Это — праздники ахимсы, соблюдения требований дхармы. Таким образом, происходит спиритуализация термина: праздничный пир превращается в духовное торжество.

Образцы подобного рода метафор были даны уже в брахманической прозе с характерными для нее отождествлениями предметов и понятий. Именно там мы встречаем «жертвы» словом, поклонением, повторением текстов и т.п. Изучение вед приравнивается к жертве: речь становится ритуальной ложкой «джуху», а зрение — ложкой «дхрува»; гимны Ригведы — приношением молоком, а заклинания Яджурведы — топленным маслом и т.д. («Шатапатха-брахмана» V. 6. 3).

Для ранних буддийских сочинений типа «Дхаммапады» нет ничего обычного переосмысления традиционных и сакрально значимых понятий. Например, может быть сказано так: *na jaṭāhi na gottena na jaccā hoti brāhmaṇo | yaṃhi saccaṃ ca dhammo ca so sukhī so ca brāhmaṇo* («Дхаммапада» XXVI. 11). Значит, брахманом называется вовсе не тот, кто родился в брахманской семье, кто является брахманом по касте. Брахман — любой, кто предан правде и благочестию. Конечно, это совершенно иной смысл, чем обычно вкладывается в слово «брахман» — подобным «брахманом» скорее может быть назван буддийский монах!

Нечто сходное мы видим и в разбираемом I БНЭ: ведь самаджа, одобряемая Ашокой, не старинный праздник с жертвами и угощениями, а, напротив, воздержание от убийства живых существ, от пиров с поеданием мяса. Иначе говоря, царская самаджа заключается как раз в отказе от собственно самаджи.

Перекодирование традиционных терминов вообще типично для надписей Ашоки. Например, в XIII БНЭ говорится, что царя тяготит все, связанное с *vijaya* (завоеванием), т.е. убийства, смерть и угон ни в чем не повинных людей. Своим детям и внукам царь завещает не стремиться к новым победам (*navam vijayam*). Главная победа (*mukhamate vijaye*), которая является его целью, есть *dhammavijaya*.

Dharmavijaya — слово, тождественное санскритскому *dharmavijaya*; но было бы опрометчиво сделать вывод о совпадении смысла того и другого. *Dharmavijaya*, о которой говорится в санскритских шастрах, означает такое завоевание, при котором победитель ведет себя благородно, не претендуя ни на имущество, ни на жизнь побежденного («Артхашастра» XII. 1. 10). Царь начинает войну не из побуждений алчности или чувства мести, а лишь повинувшись своему кастовому долгу — дхарме воина-кшатрия. Победа в такой войне называется *dharmavijaya* («победа в соответствии с дхармой»).

Ашока же имеет в виду нечто совершенно иное: он не говорит ни о реальной войне, ни о реальной победе. Его *dharmavijaya* наступает тогда, когда люди повинуются дхарме (*dharmam anuvidhiyamti*). И дхарма в этом случае совершенно иная, чем в шастрах: не кастовый долг царя-кшатрия, требующий от него ведения военных действий, а благочестие, близкое буддийской морали непричинения вреда всем живым существам. Ашока употребляет слово *vijaya* — но это такое «завоевание», которое вовсе не предполагает ведения войны. Можно даже сказать, что «победа» Ашоки заключается именно в том, чтобы не было кровопролитных военных побед.

Нечто сходное происходит и со словом *dāna* — «дарение». Ашока призывает подданных к щедрым даяниям и сам раздает дары, однако он утверждает (IX, XI БНЭ), что нет такого дарения, которое могло бы сравниться с *dharmadāna*. И вновь мы можем констатировать, что привлечение санскритских шастр для объяснения термина только запутывает дело. *Dharmadāna* обычно имеет смысл одаривания тех лиц, которые достойны получать дарения: дар ученому брахману, благочестивому отшельнику и почетному гостю является «даром согласно дхарме» — в отличие от подарка какому-нибудь скomoroxу («Артхашастра» III. 16. 4). Но Ашока имеет в виду совершенно иное: его *dharmadāna* — не «дарение согласно дхарме» или «ради снискания дхармы», а «дарение самой дхармы». Оно совпадает с понятием *cakkhudāna* (II Колонный эдикт), т.е. «дарованием (правильных) воззрений», ср. буддийское *cakkhudada*.

Рассмотрим, к примеру, небольшой XI БНЭ:

«Государь царь Пиядаси так говорит:

Нет такого даяния, как даяние дхармы — восхваление дхармы, задача дхармы, свойство по дхарме. Вот что это значит:

Должное отношение к рабам и слугам, послушание матери и отцу, (должное отношение к) друзьям, близким, родичам, даяние брахманам и шраманам, неубиение живых тварей.

Это должно говориться отцом и братом, и хозяином, и другом, близким, родичем — вплоть до соседа: „Вот что такое доброе дело, вот как следует поступать“.

Поступающий так и этот мир обретет, и для иного мира — бесконечную благодать посредством такого даяния дхармы».

«Дарение» — одна из основных категорий ведийской религии. Щедрость должна была обеспечить счастье в этом мире и райское блаженство после смерти. Но у Ашоки слово теряет буквальный смысл, ибо речь идет уже не о передаче чего-то материального, а о нравственных увещеваниях. Переводить эту надпись непросто, ибо в ней используется лексика, обычно встречающаяся в ином контексте — не дхармы, а дарения. Применительно к дхарме она не может иметь буквального смысла. *Dhammasamstava* соответствует ритуальному «восхвалению дара» (*dānastuti*); «раздача (*saṃvibhāga*) дара»¹¹ между жрецами превращается в *dhammasaṃvibhāga*; наконец, почти родственные связи (*saṃbandha*)¹², которые устанавливаются между дарителем и получателем дара, становятся «свойством по дхарме». Наставление, таким образом, отождествляется с щедрыми раздачами. Оно равно последним по своей ритуально-магической функции как средство накопления заслуги (*puṇya*), благодати для достижения неба.

После только что рассмотренных примеров не представит сложности слово *dhammayāta*. В VIII БНЭ говорится: «В былые времена Государь совершали выезды ради увеселений (*vihārayāta*). Это была охота и прочие подобные забавы (*abhihāma*). Государь же царь Пиядаси на десятом году после помазания отправился к (месту) Просветления (*sambodhi*)¹³. И где бы ни был этот выезд ради дхармы (*dhammayāta*), происходило следующее:

Лицемерие брахманов и шраманов и даяния (им), лицемерие старцев и раздачи золота¹⁴ (им), лицемерие местного люда¹⁵ и настав-

¹¹ См.: Гаутама-дхармасутра V. 19. 20; Апастамба-дхармасутра II. 9. 10.

¹² См.: Апастамба-дхармасутра II. 13. 11.

¹³ Очевидно, имеется в виду то место, где Сиддхартха Гаутама стал Просветленным, Буддой (*sambuddha*). Речь, следовательно, идет о религиозном паломничестве такого же рода, как упомянутое в надписи из Лумбини посещение места рождения Шакьямуни.

¹⁴ *hilaṇṇapaṭivīdhāna*, очевидно, не имеет такого сакрального смысла, как предшествующее «дарение (*dāna*)» святым людям.

¹⁵ *Jana jānapada* — исходя из контекста можно думать, что имеется в виду простой народ, в отличие от упомянутых прежде старцев и брахманов. В МНЭ (Еррагуди) *jānapada* противопоставляется *rāṭhika* (*rāṣṭrika*), т.е. «господам местности». Может быть, и в данном случае под «старцами» (*thaira* / *vudha*) надо понимать не просто престарелых (как *thaira* / *mahālakā* в V БНЭ), а именно почтенных старейшин. Во всяком случае, *jānapada* не должно пониматься как «сельские жители» (в отличие от «горожан» — как

ление (им) в дхарме, и вопрошание о дхарме¹⁶. От того появляется эта великая радость — Государя царя Пиядаси доля иная¹⁷».

Автор не просто противопоставляет «выезды для увеселений» прежних царей и свой «выезд ради дхармы», но и употребляет в обоих случаях сходную лексику: *abhiṭāma* / *abhiṭāma* и *rati* / *abhiṭāma*. Одно и то же слово в первом контексте должно переводиться как «(охотничья) забава», а во втором — как «(душевная) радость».

Х БНЭ Ашока начинается с таких слов: «Государь царь Пиядаси не считает, что честь или слава (*vaso vā kiṭi vā*) способствуют достижению великой цели (*mahatḥāvaha*), за исключением такой чести и славы, к которым он сам стремится:

„Пусть ныне и присно народ мой внимает моему поучению о дхарме“ и „Пусть подражает моему соблюдению дхармы“ (*jane dhammasusūsaṃ sususatu me dhammavutaṃ ca anuvidhiyatu ti*)». То самое, что обычно составляет «честь и славу» царей, вновь отступает на второй план перед распространением дхармы. Если в обычных условиях царь славился тем, что ему повинуются «народы», то гордость Ашоки составляет послушание людей дхарме. Но, с другой стороны, и Ашоке последнее приносит большую честь, чем его предшественникам реальные завоевания — очевидно, потому, что он есть «царь дхармы».

думают Р. Тхапар и другие переводчики). Значение слова у Ашоки скорее можно сравнить с его значением в таких текстах, как «Брихадараньяка-упанишада» (редакция Канва II. 1. 18: *yathā mahārājo jānapadān gṛhītvā sve janapade yathākāmaṃ parivarteta*). Слово сочетание *jana jānapada* редко встречается в санскритской литературе — в тех случаях, когда нет противопоставления «горожанам» (*paura*), имеются в виду подданные вообще (как в «Рамаяне» II. 50. 4: Рама обращается к *jānapadaṃ janam*). Оно напоминает известный семитский термин «народ земли» — ам-хаарец (см.: Амосин И.Д. «Народ земли» // Амосин И.Д. Проблемы социальной структуры обществ древнего Ближнего Востока (I тыс. до н.э.) по библейским источникам. М., 1993).

¹⁶ *dhammaparipucchā* я склонен толковать в качестве параллели к тому месту в I Особом наскальном эдикте, где говорится о царских посланцах: появляясь в том или ином центре, они должны расспросить, так ли там поступают, как царь повелел в своих указах о дхарме (*jānisamti taṃ pi tathā kalaṃti atha lājine anusathī ti*).

¹⁷ *Bhāga*, как и русское слово «доля», имеет двойной смысл: с одной стороны, «подача, часть урожая», с другой — «участь, судьба». Можно было бы думать, что Ашока противопоставляет, как и в начале эдикта, свою «участь» судьбе царей прежних времен. Но мне кажется более вероятным иное истолкование. В Древней Индии считалось, что царь получает не только «долю» урожая, но и такую же долю от всех благочестивых дел (*sukṛta*, *puṇya*, *dharma*) своих подданных, см.: «Вишну-смрити» III.28: «Царь получает шестую долю плодов добрых и дурных деяний подданных»; «Яджнавалкья-смрити» I. 335: «Одну шестую долю (*bhāga*) религиозной заслуги (*puṇya*) подданных (обретает царь), должным образом их охраняющий». Виджнанешвара комментирует последнее так: «Царь получает долю от всего, что сделано подданными, — не только от доходов, но и от религиозной заслуги. Поэтому он должен относиться к ним как отец» (ср. II ОНЭ).

Если сопоставить все термины, о которых говорилось выше, — *vijaya*, *samāja*, *yātrā*, *yaśas*, *kīrti* — станет очевидным, что они составляют некое единство. Это в совокупности — не что иное, как ведийский идеал царя. По данным брахманической прозы, раджа — прежде всего храбрый воин, неустанно стремящийся к новым и новым завоеваниям (*vijaya*). Всю добычу он тратит на щедрые дарения (*dāna*) родичам и дружине, на пиры и жертвоприношения (*samāja*, *yajña*). Свой досуг царь проводит в охотничьих забавах (*vihārayātrā*, *mṛgayā*). Именно такой образ жизни обеспечивает ему «честь и славу» (*yaśas*, *kīrti*), которые, в свою очередь, служат залогом дальнейших побед (*vijaya*). Сам характер подобного социально-политического идеала позволяет говорить о том, что, по сути, речь идет о ранних этапах формирования государственности. Ведийские раджи были по преимуществу вождями, возглавлявшими племена¹⁸.

Ашока дает совершенно новую интерпретацию традиционных кшатрийских доблестей. И я не склонен думать, что он отталкивается лишь от устойчивого литературного стереотипа. Представления ведийской эпохи сохраняли актуальность во времена Маурьев. Сами эдикты не дают ни малейших оснований говорить об «унитарном государстве» или «всемогущей бюрократии», о которых любят писать современные индологи¹⁹. Ашока был прежде всего «царем Магадхи». И слова *Piyadasi lājā Māgadhe* из Байратского (Бхабру) эдикта сразу же вызывают к памяти формулировки буддийского канона типа *rājā māgadho seniyo Bimbisāro*. Остальные регионы его державы перечисляются исключительно по племенам: гандхарцы, калингяне, андрхры и др. Очевидно, каждая область представляла собою племенную территорию (джанапада, см. XIII БНЭ) и называлась по господствующей народности. Пураническая традиция повествует об ожесточенной борьбе Нандов, предшественников Маурьев, с племенной кшатрийской аристократией. Сопrotивление последней не могло быть полностью преодолено ко времени правления Ашоки.

Интерпретация эдиктов связана с определением того места, которое Магадхская держава занимала в истории древней Индии. Так называемая «империя Маурьев» представляла собой пестрый конгломерат территорий, зачастую племенных, подчинявшихся, хотя бы номинально, царю Магадхи. В постоянных апелляциях к кшатрийскому идеалу, в упоминании побед, славы и щедрости Ашоки можно видеть попытку легитимации центральной власти. Близкая к буддийской идея

¹⁸ Подробнее см.: *Rau W. Staat und Gesellschaft im alten Indien*. Wiesbaden, 1957.

¹⁹ Ср.: *Schneider U. Op. cit.*, S. 166, 169.

дхармы позволяла дать новые интерпретации старинным ценностям, переводя их совершенно в иной план: «победа» превращалась в распространение дхармы, «праздник» и «слава» — в послушание дхарме, а «щедрость» — в наставление о дхарме.

В отличие от ритуалистики прежних поколений, его дхарма не содержит каких-либо ограничений, связанных с происхождением, она всечеловечна. Конечная цель и высшее благо в эдиктах Ашоки формулируется примерно так же, как в брахманической прозе, — это *svaga* (санскр. *svarga*), Небо. Однако, согласно ведийским представлениям, на достижение Неба мог рассчитывать лишь тот, кто совершал обильные жертвоприношения и раздачи. Последнее доступно только людям богатым. Само же богатство, по социальным условиям эпохи, принадлежало лишь аристократическим кланам, обладавшим властью. Сравнимая X БНЭ и местные варианты I Малого наскального эдикта²⁰, мы можем убедиться в том, что для писцов и переводчиков эпохи Ашоки синонимами являлись такие слова, как «высокопоставленный» (*uṣata*) или «великий» (*mahata / mahātpa* = санскр. *mahātman*) и «родовитый», «благородный» (*udāra*). Если для достижения Неба отныне требуются не разорительные раздачи и кровавые жертвоприношения, а праведность, соблюдение и распространение дхармы, понятно, что и райское блаженство становится доступным не только для «великих», но и для «малых» сих (*khudaka*, санскр. *kṣudraka*), т.е. для простонародья.

Большинство исследователей противопоставляет «государственное управление» и те «наставления о праведности», которые содержатся в эдиктах Ашоки. Но проблема заключается в том, какого рода было это государство и как в Древней Индии понималось «управление». Реального административного механизма, способного обеспечить единство державы, в эпоху Маурьев, очевидно, не было. Политическая деятельность по необходимости должна была приобретать символический, церемониальный характер. «Государь царь Пиядаси» вовсе не отказывался от власти и не пренебрегал ею. Напротив, его наставления о праведности-дхарме были призваны обосновать необходимость наличия верховного правителя над множеством мелких династов.

Вполне естественно, что в поисках соответствующих понятий владыка мировой державы обращался к буддизму и эллинистической дидактике, а не к культовым ведийским текстам племенных жрецов-брахманов. Но это вовсе не значит, что он пытался сделать буддизм идеологической основой государства.

²⁰ Andersen P.K. Studies in the Minor Rock Edicts of Aśoka. I. Critical Edition. Freiburg. 1990. S. 126–127.

«Охрана природы» в Древней Индии¹

В «Артхашастре» (Ш. 19) предусматриваются наказания за порубку деревьев и даже за обламывание сучьев и повреждение кустов. Нетрудно было бы обнаружить в этих предписаниях аналог современным природоохранительным мерам². Мы же попытаемся выяснить, какое обоснование подобным запретам и штрафам дает сама индийская традиция.

Составитель трактата педантично перечисляет разного рода нарушения общественного порядка типа выбрасывания мусора на улицу или оставления без привязи животных, которые могут представлять опасность для случайных прохожих. Но обламывание кустов в городских садах или на кладбищах не фигурирует среди подобного рода проступков. Эта тема включена в совершенно другой контекст — в раздел «оскорбление действием (*daṇḍapāruṣya*)». И такое расположение материала встречается не только в «Артхашастре». Если в дхармасутрах и в дхармашастрах затрагивается этот вопрос, он всегда ассоциируется именно с «оскорблением действием».

Порядок изложения в «Васиштха-дхармасутре», например, выглядит следующим образом:

XIX. 8. «...пусть царь налагает наказание.

9. А наказание за телесный ущерб (*hiṃsā*) и оскорбление (*ākrośa*) должно устанавливаться с учетом особенностей места и времени, благочестия, возраста, учености и положения (лица, о котором идет речь).

10. В соответствии с традицией и прецедентами.

11. Не следует причинять ущерб растениям, приносящим цветы и плоды (*puṣpaphalopagān pādapān na hiṃsyāt*)».

¹ Опубликовано в: ВДИ. 1995, № 2.

² См.: Sternbach L. Legal Protection of Plants in Ancient India // Juridical Studies in Ancient Indian Law. Vol. 1. Delhi–Varanasi–Patna, 1965, p. 338–346.

Так от разговора об оскорблении словом и действием Васиштха сразу же переходит к обсуждению повреждения растений.

Противоположный порядок изложения принят в «Вишну-смрити». Здесь тема оскорбления действием начинается с перечисления наказаний за умерщвление различных животных (V. 48–54), затем автор переходит к теме повреждения растений (V. 55–59). И наконец, с 60-й сутры речь заходит о тех преступниках, которые замахиваются на человека, угрожают ему оружием, бьют, калечат и т.д. Заканчивается тема изложением имущественного ущерба, причиненного в драке, и связанных с этим хищений золота, скота, зерна и т.п. Наконец, в «Ману-смрити» вопрос о порубке деревьев ставится среди различных правил о побоях, нанесенных людям или животным. Последовательность изложения здесь выглядит так: штрафы за избиение человека (VIII. 284), за повреждение деревьев (VIII. 285), за искалечение человека или животного (VIII. 286–287). «Яджнавалкья-смрити» (II. 224–229) близко следует «Артхашастре» (III. 19).

Рассмотрим подробнее порядок изложения в последней: тема «оскорбления действием» начинается с перечисления штрафов сначала за осквернение другого человека плевком, грязью и т.д., затем за угрозы физической расправы, наконец, за избиение. Далее речь идет об имуществе, похищенном или испорченном в драке, а также об ущербе, причиненном чужому дому в результате, скажем, бросания камней. Потом автор указывает штрафы за нанесение побоев домашнему скоту — крупному и мелкому. Виновный, помимо прочего, обязан возместить все расходы по лечению (так же как и в случае избиения человека). И наконец, речь идет о тех наказаниях, которым подвергается человек, ломающий ветки цветущих кустов или плодовых деревьев в городских садах, в лесах, где живут отшельники, в местах сожжения трупов, в царских рощах и т.п.

На первый взгляд интерпретация штрафов за повреждения, нанесенные скоту или зеленым насаждениям, не может вызвать особых трудностей. Ведь любое действие, сопряженное с насилием или влекущее за собой ущерб чужой собственности, может рассматриваться и как нанесение оскорбления самому хозяину. Подтвердить такое понимание можно было бы ссылками на соответствующие тексты шастр. «Вишну-смрити» (V. 55–59), например, говорит: «Тот, кто срубит дерево, дающее плоды, (пусть заплатит) штраф высшего вида. Кто срубит дерево, дающее цветы, — штраф среднего вида. Кто срубит вьющееся и стелящееся растение или кустарник — сто каршапан. За траву — одну (каршапану). И все (таковые преступники пусть заплатят)

хозяевам соответствующее возмещение (*tadutpattim*)). Последнее комментатор Нандапандита поясняет: чтобы хозяин мог снова вырастить подобное дерево и проч. Также и в комментарии к «Яджнавалкья-смирти» (II. 227) Вишварупа отмечает, что речь идет о садовых деревьях, которые являются объектами собственности (*saparigrahāṇām*). «Вирамитродая» (234) говорит, что правило о возмещении расходов на лечение относится не только к людям и животным, но и к поврежденным растениям.

Ситуация в целом, однако, представляется несколько более сложной — и с повреждением растений, и с избиением животных. Ведь если бы речь шла только о возмещении имущественного ущерба, достаточно было бы ограничиться констатацией общего правила, не отделяя, положим, штрафы за порванное платье и поломанные украшения от наказаний за умерщвление чужой козы или собаки. Более того, в рассматриваемом фрагменте «Артхашастры» вовсе не говорится о деревьях в частных садах, так что нельзя говорить и об «оскорблении», нанесенном их хозяевам. Нет никакой уверенности и в том, что когда упоминается всякое зверье, то имеется в виду исключительно хозяйская домашняя скотина.

Обратимся, для примера, к тексту «Вишну-смирти» (V. 48–54): «Кто умертвит слона, коня, верблюда или корову, должен лишиться руки и ноги. Так же и тот, кто продает мясо, непригодное в пищу (*vimāṃsa*). Кто умертвит домашнюю скотину (*grāmyapaśu*), должен заплатить сто каршапан. И пусть заплатит хозяину скотины ее цену. Кто умертвит лесное животное (*araṇyapaśu*) — пятьдесят каршапан. Кто умертвит птицу или рыбу — десять каршапан. А кто умертвит насекомое — каршапану». Вряд ли речь идет об умерщвлении только принадлежащих частным лицам лесных животных, птиц, рыб и даже насекомых. Не случайно, поэтому, и правило о возмещении ущерба хозяину содержится только в связи с домашними животными. Поэтому следует согласиться с мнением средневековых комментаторов, которые утверждают, что речь идет вообще об убиении живых существ. В том же случае, если это существо кому-то принадлежало, помимо штрафа за убийство необходимо еще и возместить хозяину имущественный ущерб.

Правило, конечно, распространяется на деревья и растения. Комментируя «Ману-смирти» (VIII. 285), Вардхамана («Дандавиека», 230) объясняет: *ihāsivāmiḥeṣu vṛkṣalatādīṣu svayaṃ paraadvārād vā chinneṣu chettur daṇḍo* («Здесь говорится о том, что если будут срублены никому не принадлежащие деревья, выходящие растения и т.п., то для виновного полагается наказание — сделал ли он это сам или приказал

кому-то сделать»). Но тогда мы имеем дело с общим предписанием относительно ахимсы — непричинения вреда живым существам.

Интерпретируя это общее предписание, авторы дхармашастр, естественно, не могут не ставить вопрос о том, в каких случаях причинение вреда живым существам оправдано и необходимо. В индуистской литературе обычно говорится, что убийство скота и использование трав и деревьев с целью жертвоприношения вовсе не являются нарушениями требования ахимсы. Ману, например, говорит: «Травы, скот, деревья, дикие животные, а также птицы, принявшие смерть ради жертвоприношения, получают опять рождение, но в более высоком состоянии» (V. 40). И далее: «Дваждырожденный, знающий истинный смысл Веды, убивая животных для этих целей, себя и животных ведет к высшему блаженству» (V. 42).

Васиштха приведенный выше запрет уничтожать плодовые и цветущие деревья сопровождает оговоркой: «...но в целях земледелия — можно» (XIX. 12) (*karṣaṇakāraṇārthaṃ copahanyāt*). «Махабхарата» неоднократно объявляет грешниками тех, кто выжигает лес и умерщвляет скот. Но при этом также дается пояснение, что лес можно выжигать ради выпаса коров (XII. 35. 31 — *vanadāho gavāmarthe kriyamāṇo na dūśakaḥ*), а забой животных запрещается лишь в том случае, если он напрасный, праздный (*vṛthā* — XII. 35. 7). Ману (XI. 145) предписывает покаяние за бесцельное уничтожение растений — будь то на возделанных землях или тех растений, что сами выросли в лесу (*kṛṣṭajānām ośadhīnām jātānām ca svayaṃ vane vṛthālabhhe*). «Дандавивека» (230), ссылаясь на приведенный текст Васиштхи, утверждает, что штрафы за повреждение деревьев имеют в виду лишь «напрасную вырубку» (*vṛthācheda*). Таким образом, нарушение ахимсы происходило только в том случае, если человек «ради собственного удовольствия (*ātmasukhecchayā*) приносит вред безвредным существам» («Ману-смирти» V. 45 — *ahiṃsakāni bhūtāni hinasti*).

Чтобы правильно понять идею ахимсы, необходимо обратиться к самым общим представлениям индийцев об окружающем мире. В тех же шастрах говорится о сотворении мира и всех живых существ, которые подразделяются на «движущихся и неподвижных» («Ману-смирти» I. 45). Среди «движущихся» Ману перечисляет домашний скот и лесное зверье, людей, насекомых, птиц, рыб, червей, змей и т.д. (I. 43–44, ср. XI. 241). Под «неподвижными» (*sthāvara*) «всякого рода» (*bahuvīdha*) имеются в виду растения. Таким образом, представители растительного и животного миров различались, по мнению индийцев, тем, что одни способны двигаться, а другие всегда находятся на одном

и том же месте. В «Гаутама-дхармасутре» (VIII. 2) существам, «бродящим, летающим» и т.п., растения противопоставляются как *antaḥsamjñā*, т.е. «имеющие внутреннее сознание». Как толкует комментатор Харатта, это те, кто не проявляет наличие сознания во внешнем (*bahih*) поведении. По словам Ману (I. 49), растения, «обладающие внутренним сознанием», так же, как и животные, способны страдать и наслаждаться (*sukhaduḥkhasamānvitāḥ*)³.

Индиец рассматривает растения как часть живого мира, как существа, обладающие сознанием, хотя и не способные ни двигаться, ни выражать свои внутренние эмоции. Единство живого мира проявляется в цепи перерождений (*bhūtasamsāra* — «Ману-смирти» I. 50), в которой существа меняют свое телесное воплощение, возрождаясь то среди людей, то среди животных или насекомых, то среди растений («Ману-смирти» I. 56, ср. XII. 42–43).

Растения прямо уподобляются животным в самой лексике, используемой составителями шастр. Васиштха (XIX.11), говоря о том, что не следует причинять вред растениям, употребляет слово *pādapa*. Оно буквально означает «пьющие ногами», ибо корни здесь сравниваются с лапами животных или ногами людей. Яджнавалкья (II. 225), напротив, упоминая телесные повреждения, нанесенные мелкому домашнему скоту, применяет необычное слово *sākhāṅga*. Оно прямо провоцируется «растительным» контекстом, ибо «шакха» — не что иное, как ветви дерева. В данном случае ветвям (ср. II. 227) уподобляются выступающие части тела овцы или козы, т.е. рога, уши, хвост.

Этот идейный контекст отчетливо ощущается в средневековых комментариях. Рагхавананда, например, в своей «Манвартхачандрике» так объясняет появление в «Ману-смирти» (VIII. 285) правила о защите деревьев: «В связи с преступлением против тела человека он говорит и о (преступлении против тела) растения (*nṛkāyadaṇḍaprasaṅgena sthāvarasyāpi*). Ведь сказано в священном откровении: „Одни находят телесное воплощение в утробе, другие же — в древесном стволе“ (*yonim anye prapadyante śarīratvāya dehinaḥ sthānum anye nu samyantīti śruteḥ*). Говорится в священном предании, что поэтому „деревья обладают зрением (*tasmāt paśyanti pādapā iti smṛtiḥ*)“»⁴.

Итак, индиец не может ограничиться констатацией того факта, что причинение ущерба собственности, движимой и недвижимой, является оскорблением самого хозяина. Он переходит к тому, что «оскорбление действием» относится не только к людям. Оно может быть на-

³ Kane P. V. History of Dharmaśāstra. Vol. II. Poona, 1941, p. 895 f.

⁴ Ссылка на: «Махабхарата» XII. 177. 13.

несено любому живому существу — будь то корова, коза, птица, рыба или дерево. Мир живых существ в принципе един.

В этой связи можно вспомнить и запреты мучить домашний скот. Согласно «Катьяяна-смрити» (789), «человек, заставляющий тащить повозку ослов, быков, буйволов, верблюдов и проч., которые устали и страдают от голода и жажды, должен заплатить штраф». Речь, очевидно, идет о запрете жестокого обращения не с чужим, а с собственным скотом. В почти тождественном стихе в «Брихаспати-смрити» такой человек уподобляется «убившему корову». Тот, кто виновен в смерти любого живого существа — грешник, недостойный общения с праведниками до тех пор, пока не совершит искупление (прайшчитту). Последнее может включать и платежи брахманам, своего рода священные штрафы («Ману-смрити» XI. 131–132).

«Ману-смрити» содержит длинные перечни покаяний за убиение змей, рыб, лесных зверей, червей, насекомых, птиц, существ с костями и без костей (см. XI. 69, 71, 142 и др.). Характер покаяний за убиение животных и людей (шудр) зачастую тождествен, ибо в основе своей это однородные поступки. Искупление предлагается и в том случае, если происходит умерщвление деревьев. «Ману-смрити» (XI. 143) предписывает сто раз читать гимны «Ригведы» тому, кто срубит плодовые деревья, цветущий кустарник, растения вьющиеся и стелющиеся. В «Махабхарате» (XII. 36. 30) говорится: «Тот, кто убьет животное или срубит деревья, должен воздерживаться от пищи в течение трех суток».

У Гаутама (VIII. 2) четыре разряда живых существ — птицы, змеи, звери и деревья — стоят рядом с четырьмя «категориями людей» (*mānuṣyajāti*). И как последние, т.е. варны, включают в себя многочисленные касты, точно так же и каждый из упомянутых выше разрядов живых существ состоит из множества отдельных видов. Это словно касты животных и растений, недаром и слово употребляется одно и то же — *jāti* (так, «Ману-смрити» I. 48 говорит о «джати трав»).

Конечно, существует неравенство между разными категориями живых существ: человек выше домашней скотины и грех за нечаянное убийство двуногого вдвое больше, чем за четвероногого («Ману-смрити» VIII. 296). И отношение к разным видам деревьев неодинаково. Как видно из «Вишну-смрити», высшее место занимают те, что приносят плоды, на втором месте — те, что дают цветы, на третьем — предоставляющие тень. Здесь отмечается явственная иерархия, но это иерархия того же типа, которая характеризует и человеческое общество, организованное на принципах сословно-кастового строя.

Совершенно особое положение занимают деревья огромные и могучие — чайтьяврикша, знаменитые (*viśruta*), которые служат предметом поклонения, подобно божествам. В «Махабхарате» (XII. 69. 39–40) содержится рекомендация во избежание опасностей расчистить пространство вокруг городских укреплений, выкорчевав все заросли и срубив ветви больших деревьев. Но это вовсе не касается священного дерева чайтьяврикша — царю грозит опасность, если хоть лист упадет с такого дерева по его вине.

Теперь мы можем вновь обратиться к проблеме, почему царь заботится о флоре и фауне и занимается охраной природы. В индийской традиции правитель рассматривается как защитник всего живого. Глава «Васиштха-дхармасутры», где говорится о запрете порубки деревьев, начинается такими словами: «Особый долг царя — защита всех живых существ (*bhūtānām*)». Он охраняет «движущиеся и недвижимые» существа («Махабхарата» XII. 66. 16: *carācarāṇāṃ bhūtānām*). Царь проявляет милосердие и сострадание ко всем живым существам, движущимся и неподвижным, в этом мире («Махабхарата» XII. 28. 56: *sarveṣu lokeṣu carācarāsu*; там же, XII. 50. 84: *sarvabhūtānukampā*; там же, II. 66. 13: *sarvabhūteṣvanukrośa* и т.д.). Недаром в буддийских текстах в качестве подданных царя, являющихся объектами его защиты, перечисляются не только кшатрии и князья, горожане и селяне, брахманы и шраманы, но также звери и птицы⁵.

Царь осуществляет наказания на земле. Именно вследствие боязни этого наказания, как говорится в «Ману-смирти» (VII. 15), «все существа, движущиеся и неподвижные, служат пользе» (*sarvāṇi bhūtāni sthāvarāṇi carāṇi ca bhogāya kalpante*). Поясняя эту мысль, комментатор Медхатитхи говорит: неподвижные растения приносят пользу тем, что дают плоды, цветы и тень. Тут невольно приходит на ум слова шастры о запрете вырубки именно тех деревьев, которые цветут, плодоносят и дают тень. У Ману (VIII. 285) сказано также, что штрафы за порубку деревьев устанавливаются в соответствии с тем, какую именно они приносят пользу. А Медхатитхи поясняет, что слово «деревья» в данном случае относится к любым представителям растительного мира (*sthāvara*).

Не всякое живое существо подлежит защите — будь то среди людей, зверей или растений. Царь охраняет лишь благочестивых и доб-

⁵ См., например, в буддийской «Чаккаваттисиханадасутте» («Львиный рык миродержца»): «Устрой по дхарме защиту... кшатриев, князей, брахманов и домовладык, горожан и селян, шраманов и брахманов, зверей и птиц» (пер. А.В. Парибка. — «История и культура древней Индии». М., 1990, с. 175).

рых, которые «служат пользе», и именно поэтому он карает злых и преступных. Сорняки подлежат истреблению. Но и здесь нет принципиальных различий между обществом и природой. Наказание преступников в традиционной санскритской терминологии выражено словами «очищение (земли) от терниев, колючек» (*kaṇṭakaśodhanam*). «Гаутама» (VIII. 2) говорит о том, что всяческая жизнь на земле зависит от царя. И комментатор Маскарин в полном соответствии с традицией объясняет, что царь считается «причиной жизни» (*jīvanahetu*) людей, животных и растений, поскольку он посредством наказаний предотвращает «вред живым существам» (*hiṃsā*). Поэтому благодаря царю появляются растения (*oṣadhi*) и плодоносит земля, как часто говорится в «Махабхарате» (см., например, XII. 70. 15).

Именно в контексте подобных представлений о мире становятся понятны и те слова, которые по приказу Ашоки Маурья были высечены в его наскальном эдикте (II БНЭ):

«Повсюду... царем Пиядаси два вида врачеваний устроено: врачевание людей (*manusacikisā*) и врачевание скота (*pasucikisā*). И травы целебные для людей (*manusopagāni*) и целебные для скота (*pasopagāni*) — где их нет — повсюду приказано привезти и вырастить. И коренья и плоды — где их нет — повсюду приказано привезти и вырастить. И колодцы приказано выкопать вдоль дорог, и деревья посадить — скоту и людям во благо (*paṭibhogāye pasumunisānam*)».

Здесь выражен общеиндийский идеал царя. Ашока — не только глава государства, который по-отечески относится к своим подданным. Его забота простирается на все существа: на животных и растения. Он — как бы царь природы, охраняющий живое на земле и следящий за тем, чтобы все в этом мире служило пользе. В таком качестве он воистину достоин быть Вселенским правителем.

Время в эдиктах Ашоки¹

Большие наскальные эдикты (БНЭ) Ашоки — самые известные памятники древнеиндийской эпиграфики. По приказу царя их высекали в пограничных областях его огромной державы, простиравшейся от предгорий Гималаев до южного Декана, от Бенгальского залива до современного Афганистана.

Некоторые эдикты содержат датировки по годам правления царя (упоминаются 12 лет в III и IV БНЭ; 13 лет в V БНЭ). Исследователи не пришли к единому мнению, идет ли речь о количестве лет, уже прошедших со времени коронации, или о том, в каком году после восшествия на престол составлена надпись.

В каждом из мест находок (Калси, Гирнар, Мансехра, Шахбазгархи, Ерагуди, Дхаули, Джаугада) эдикты начертаны целой серией, в одном и том же порядке. Начиная новый эдикт, писец каждый раз отделял его чертой от предыдущего. Очевидно, высекали их не по мере поступления, а одновременно. И это вполне понятно, так как посланцы из центра совершали объезд территорий отнюдь не часто — раз в пять лет (III БНЭ, I Особый наскальный эдикт). Если бы каждый эдикт дожидался очередной миссии царского легата, рассылка 14 эдиктов растянулась бы на 70 лет. К тому же невозможно представить, чтобы посланец из центра вез отдельное послание с текстом, например, четырнадцатого эдикта, содержание которого сводится к тому, что царю доставляет радость писать своим подданным...

Характерно, что так называемые Большие наскальные эдикты именуются не «надписями», а «надписью» (*lipi*). Очевидно, они воспринимались автором как единый текст. Но тогда следует думать, что этот текст был составлен единовременно, а рассылались эдикты не по отдельности, а целым комплектом. Следовательно, те датировки, что указаны в разных эдиктах, по смыслу должны быть тождественны или

¹ Опубликовано в кн.: Антропология культуры. Вып. 1. М., 2002.

близки: *duvādasavasābhisitena* в III и IV БНЭ означает «по истечении двенадцати лет после помазания», а *tedasavasābhisitena* в V БНЭ — «на тринадцатом году после помазания»². Это вполне соответствует и контексту, в котором появляются даты. Двенадцать лет фигурируют в связи с публикацией эдикта, тринадцать же — при упоминании о назначении таких сановников, деятельность которых лишь начинается. В подтверждение можно сослаться и на VI Колонный эдикт, где говорится о том, что «надпись о дхарме» Государь приказал высечь, когда был *duvādasavasābhisita*. Во-первых, речь идет о надписи, как едином целом, во-вторых, эта надпись датируется одним годом, а в-третьих, указанная дата противоречит толкованию *tedasavasābhisita* в V БНЭ как «спустя тринадцать лет после помазания». Очевидно, Большие наскальные эдикты Ашоки были провозглашены в тот момент, когда только что завершился двенадцатый и начался тринадцатый год правления царя.

Царь называет свои эдикты словом *dharmmalipi* — «надпись о дхарме». Речь в них идет прежде всего о том, что надлежит почитать отца с матерью, к родным и близким относиться как подобает, со слугами обращаться милостиво, никакую живую тварь не губить. И для того чтобы это «моральное наставление» было написано на скалах, посланцы индийского царя долгие месяцы пробирались сквозь джунгли, преодолевали пустыни и горные кручи, среди хищников, змей и диких племен, ежедневно рискуя жизнью...

Научная литература об эдиктах Ашоки огромна. Рассматривалось буквально каждое их слово, но тема времени до сих пор не привлекала внимания исследователей. Историков более всего занимала проблема: что за религия отражена в этих «надписях о дхарме» — уж не буддизм ли? А если буддизм, то по какой причине царь обратился к этой религии и стал проводить «пробуддийскую политику»? Мы не будем анализировать содержание понятия «дхарма». Сейчас для нас достаточно сказать в общей форме, что речь идет о неких правилах поведения для мирян (*gihivinaya*, как выражались буддисты). Но в связи с темой времени кажется важным поставить вопрос о функциональном назначении эдиктов.

Обратим внимание на то, что эдикты — и особенно само определение дхармы — имеют ритмизованную форму. Например, в III БНЭ о принципах дхармы говорится так:

² Аналогичным образом в V Колонном эдикте мы должны выражение *saḍvisativasābhisitena* толковать как «на двадцать шестом году после помазания», ибо в той же фразе говорится, что ежегодные амнистии царь провозглашал двадцать пять раз (а значит, двадцать шестой год еще не завершился).

*Sādhu māṭāpīṭusū susūsā mitasam̐thutanātīkānaṃ ca |
Bambhanasamanānaṃ ca sādhu dāne pānānaṃ anālaṃbhe sādhu ||*

Порядок слов явно продиктован метрикой. В надписях (особенно в версии из Калси, наиболее близкой оригиналу) встречаются лишние долготы гласных, неуместные с точки зрения лингвистики (например, в слове «*ca*»). И причину этого нельзя усматривать в недостаточной грамотности писца. Дело в том, что он следовал за чтецом, за человеком, который произносил текст нараспев. К. Янерт показал, что некоторые особенности орфографии надписей связаны с их устной передачей³.

Надписи Ашоки предназначались для публичной читки. Отсюда постоянные упоминания «глашатая» (*sāvaka* — VI БНЭ), «оглашения» (*sāvane sāvite, sāvāpīte* — Малый наскальный эдикт), «провозглашения дхармы» (*dhammasāvane* — VII Колонный эдикт). Надпись «должна оглашаться» — *lipi sotaviyā* (Особые наскальные эдикты I и II), т.е. произноситься публично под звуки барабана (*bherinā* — Малый наскальный эдикт, ср. IV БНЭ).

В Особых наскальных эдиктах из Калинги указано и время их периодического провозглашения — *anucātummasam*, т.е. в начале каждого «четырехмесячья». Памятники ведийской литературы содержат упоминания ритуалов чатурмасья («четырехмесячья»), которые регулярно совершал царь⁴. Каждый из этих ритуалов был приурочен к наступлению одного из тех сезонов, на которые делится индийский год. Обряды были призваны способствовать смене сезонов, они обеспечивали движение времени.

В поздневедийских текстах брахманической прозы говорится, что совокупность чатурмасья тождественна году. Понятие «года» — одно из важнейших в космологических спекуляциях⁵. Год — это символ времени, годичный цикл представляет собою «колесо времени» (*kāla-sakra*). Все существующее пребывает во времени, и тот, кто с помощью жертвоприношений «овладевает годом», — овладевает всем, ибо «год (*saṃvatsaro*) — это все (*idaṃ sarvaṃ*)», согласно формулировке «Шатапатха-брахманы» (VI. 6. 4. 3, ср. «Тайттирия-брахмана» I. 4. 9. 5: *sarvaṃ vai saṃvatsaro*).

Космическая роль ведийского раджи проявлялась в периодически повторявшихся «царских ритуалах». Одним из важнейших являлся

³ Janert K.L. Abstände und Schlußvokalverzeichnungen in Aśoka-Inschriften. Wiesbaden, 1972.

⁴ См.: Shingo Eino. Die Cāturmāsya oder die Tertialopfer dargestellt nach den Vorschriften der Brāhmaṇas und der Śrautaśtras. Tokyo, 1988.

⁵ Gonda J. Prajāpati and the Year. Amsterdam, 1984, p. 20–21.

обряд, при котором «царь» поворачивал прикрепленное на шесте колесо. Колесо это, несомненно, символизировало солнце, а поворот его — движение времени. Год как бы останавливался в момент солнцестояния, и необходимо было вмешательство раджи, заводившего «космические часы» и обеспечивавшего колдовращение. Эта функция царя казалась чрезвычайно важной для самого существования мироздания. Сама фигура ведийского раджи приобретала значимость постольку, поскольку от него зависело Время. Совершая сезонные ритуалы, раджа овладевал Вселенной⁶.

В том же самом контексте, что и «четырёхмесячья», в эдиктах упоминается день полнолуния под созвездием (накшатра, т.е. знак лунного зодиака) Тиса (Тишья). Во II Особом наскальном эдикте говорится: «Эту надпись надлежит зачитывать каждые четыре месяца при накшатре Тишья» (*iyam ca lipi anucatuṃmāsaṃ tisena nakhatena sotaviyā*), в I Особом наскальном эдикте: «Эту надпись надлежит зачитывать при накшатре Тишья». Переводчики эдиктов нередко выражали недоумение, по какой причине царь выбрал именно этот день — высказывались предположения, будто Ашока либо родился под созвездием Тишья, либо был помазан на царство⁷.

Однако на самом деле Тишья устойчиво ассоциируется с царской властью вообще, а не только с царем Ашокой. В астрологическом трактате Варахамихиры «Брихат-самхита» описывается особый ритуал *Puṣyasnāna*, предназначенный для того «царя, который стремится к верховной власти» (*adhirājyārthino rājñah* — 48. 85). Ритуал этот совершался в полнолуние месяца Пауша, когда луна находится в созвездии Тишья (иначе называемом Пушья). Выбору времени дается мифологическое обоснование — некогда Индра был поставлен на царство среди богов именно в этот день. Эпос свидетельствует о том, что и коронацию земных царей стремились проводить под созвездием Тишья («Рамаяна» II. 14. 43, ср. «Хираньякеши-шраутасутра» 13. 3. 2–3). Вполне возможно, что и Ашока был помазан на царство под созвездием Тишья — однако коронация не случайно припала на эту дату, а была специально к ней приурочена.

Полнолуние месяца Пауша (накшатры Тишья и Пунарвасу) приходится на конец декабря. Это время зимнего солнцеворота, перехода к так называемому «северному пути солнца» (уттараяна), когда день начинает прибавляться. Неудивительно, что обновление года в индий-

⁶ См.: *Armelin I. Le roi détenteur de la roue solaire en revolution (cakravartin)*. P., 1975.

⁷ *Sen A. Asoka's Edicts*. Calcutta, 1956, p. 13–14; *Barua B.M. Inscriptions of Aśoka (Translation and Glossary)*. Vol. 2. Calcutta, 1990, p. 166.

ской космологии становится символом начала времени, точкой отсчета мирового периода⁸. В пуранах («Матсья», «Ваю», «Бхагавата») содержится предсказание⁹, что Новая эра, золотой век индийской космологии (Критаюга) наступит тогда, когда и луна, и солнце, и планета Брихаспати (Юпитер) встретятся в накшатре Тишья.

В свете этих древнеиндийских представлений содержание надписей Ашоки становится более понятным. Царь не просто под влиянием гуманных соображений отпускал преступников из тюрем — он делал это ежегодно и только раз в год (V Колонный эдикт). Запреты кастрировать и клеймить домашний скот, продавать рыбу и убивать всякие живые существа относятся к определенным календарным датам — началу «четырёхмесячья», половине его (т.е. к началу двухмесячного сезона), к ежемесячным дням полнолуния и т.д. И в этой связи вновь появляется упоминание тех самых накшатр Тишья и Пунарвасу (*tisāye punāvasune*), которые символизируют начало года. Это значит, что дхармическая деятельность царя имеет календарную приуроченность. Она приходится на некие критические периоды и призвана обеспечить правильное движение времени.

В эдиктах Ашоки нередко встречается некий зачин с противопоставлением того, что было «прежде» и что появилось «теперь». «В былые времена» (*atikātam aṃtalam* — IV БНЭ, V БНЭ) не соблюдалась дхарма, а сегодня (*aḥa*) наступает царство дхармы, которое продлится до окончания космической эры (кальпы) — *āva kappam*. Провозглашение дхармы царем означает начало Новой эры.

Представляется, что и сам выпуск эдиктов был приурочен к определенной, и значимой, дате — окончанию двенадцатилетнего цикла правления царя¹⁰. Завершение «большого», или «царского», года потребовало особых действий для празднования юбилея и обновления власти. Этому и призвана была способствовать «надпись о дхарме», копии которой высекали на скалах по границам огромной территории — от Океана до Океана, — которую Ашока считал своей «державой».

⁸ Ср. замечание И. Хеестермана: «...основные церемонии коронации приурочены к моменту смены года...» (*Heesterman J. The Ancient Indian Royal Consecration. s'-Gravenhage, 1957, p. 10*).

⁹ *The Purana Text of the Dynasties of the Kali Age. Ed. by F.E. Pargiter. Delhi, 1975, p. 57.*

¹⁰ На связь датировки публикации БНЭ и окончания двенадцатилетнего цикла обратил внимание Я.В. Васильков (см.: *Васильков Я.В. 12-летний цикл в Древней Индии // Сообщения об исследовании протоиндийских текстов. М., 1972, с. 321*). Но мне не кажется, что это символическое обновление царства может быть названо «осуществлением вполне мирских, государственных функций».

Оглашать ее надлежало публично в начале каждого сезона. Для той цели, для которой прежде свершались ведийские ритуалы, отныне звучало слово дхармы. Но сами моральные наставления приобретали церемониальный характер. Их действительный смысл — обеспечить роль Ашоки как «царя дхармы» и оповестить подданных об этой его роли. Большие наскальные эдикты символизировали *digvijaya* царя («завоевание сторон света»), т.е. статус вселенского правителя. Владыки племен и народов, позволявшие высекать эдикты Ашоки о дхарме на своей территории, тем самым признавали его гегемонию. Используя терминологию буддийских текстов, мы могли бы назвать их *padesarāja* (местными правителями). Сам же маурийский царь, несомненно, являлся «чакравартином», который поворачивает «колесо времени», осуществляя дхарму на Земле.

К интерпретации надписей Ашоки: *agabhutisusūṣā*¹

В знаменитых надписях царя Ашоки содержатся наставления о дхарме. Речь идет о послушании родителям, уважении к старшим, милостивом обращении с рабами и слугами и т.п. Среди этих стереотипных и кратких формул, переходящих из одного указа в другой, пожалуй, лишь одно слово до сих пор остается неясным — *agabhutisusūṣā* в XIII Большом наскальном эдикте (БНЭ). Мы воспроизводим его здесь в той форме, в которой оно встречается в серии эдиктов, обнаруженных в Еррагуди². Сходный вид (*agabhutiṣuṣuṣā*) это слово имеет и в серии эдиктов из Калси³. У Шнайдер⁴ доказывает, что надписи из Калси и Еррагуди имели общий протограф и ближе к оригиналу, вышедшему из царской канцелярии, чем эдикты, найденные в Шахбазгархи и в Мансехре. В комплексе надписей из Дхаули и Джаугады XIII БНЭ, как известно, отсутствует; в Гирнаре же не сохранился данный фрагмент.

Понятно, что первая часть сложного слова (*aga*) воспроизводит среднеиндийское *agga* (шрифт брахми не передавал двойных согласных). Оно соответствует санскритскому *agra* (в версиях из Шахбазгархи и Мансехры так и написано — *agra*). Слово это значит «начальный, первый, особый» (ср., например, в VI БНЭ *agena* — «особым старанием»). Нет никаких трудностей с последним элементом: *susūṣā*, *ṣuṣuṣā*, *susumsā*, *suṣruṣa* соответствует санскр. *śuśrūṣā*, т.е. «послушание» (ср. чуть ниже — «послушание отцу с матерью»).

Неясен только средний элемент — *bhuti*. Предлагается⁵ видеть в нем санскр. *bhūti*, хотя долгота в тексте не обозначена, а слово *agrabhūti*

¹ Опубликовано в: ВДИ. 1999, № 2.

² Niklas U. Die Editionen der Aśoka-Inschriften von Erāgudi. Bonn, 1990.

³ Hultzsch E. Inscriptions of Aśoka. Delhi, 1991 (Oxf., 1925).

⁴ Schneider U. Die grossen Felsen-Edikte Aśokas. Wiesbaden, 1978, S. 9.

⁵ Bloch J. Les Inscriptions d'Asoka. P., 1950, p. 126; *то же*. Э. Сенар, Г. Бюлер, В. Смит, Р.Г. Бхандаркар, Б.Н. Баруа, А.Ч. Сен, У. Шнайдер, В.В. Вертоградова и др.

в древнеиндийских памятниках не засвидетельствовано. Обычное значение *bhūti* («благо, преуспевание») кажется в данном контексте неуместным, а потому современными переводчиками игнорируется. Вместо этого выдвигается предположение, будто *bhūti* (производимое от глагола *bhū* — «быть, становиться») употребляется вместо причастия прошедшего времени *bhūta*⁶. В таком случае можно истолковать *agrabhūtiśusrūṣā* как «послушание тем, кто является высшим» (D.C. Sircar⁷: “obedience to superior personages”; A.C. Sen⁸: “respectfulness towards superiors”; S. Dhammika⁹: “respectful to superiors”; R. Thapar¹⁰: “obedience to their superiors”; B.M. Barua¹¹: “respectful attention to high personages”; A. Woolner¹²: “obedience to elders”; V. Smith¹³: “hearkening to superiors”; D.R. Bhandarkar¹⁴: “hearkening to the elders”; J. Bloch¹⁵: “l’obeissance aux superieurs”; В.В. Вертоградова¹⁶: «покорность высшим»). Итак, мы заменяем в сохранившихся версиях текста «и» на «ī» и понимаем *bhuti* как *bhūta* исключительно с той целью, чтобы избавиться от непонятого слова. Ведь *agga/agra* и само по себе может переводиться superior, high, excellent, the best, chief¹⁷ и т.д. Если бы автор XIII БНЭ хотел получить тот смысл, который усматривают переводчики, *agāsūsā* было бы вполне достаточно (и безусловно лучше неуклюжего *agabhūtiśusūsā* или *agabhūtasūsā*!).

Надписи на кхароштки из северо-западного региона Индии — Шах-базгархи и Мансехра — дают чтение не *bhuti*, а *bhūti*. Церебрализацию *t* можно объяснить влиянием *ṣ*, а в этом случае санскритским соответствием является, очевидно, *bhṛti*. Б.М. Баруа¹⁸ возражает на это, указывая, что однокоренное слово *bhṛtaka* в эдиктах Ашоки представлено как *bhaṭaka* (IX, XI, XIII БНЭ), а потому и здесь следовало бы

⁶ См., например: Mukherjee B.N. Studies in the Aramaic Edicts of Aśoka. Calcutta, 1984, p. 3.

⁷ Sircar D.C. Inscriptions of Aśoka. Delhi, 1967, p. 51.

⁸ Sen A.C. Aśoka's Edicts. Calcutta, 1956, p. 98.

⁹ Dhammika S. The Edicts of Aśoka. Kandy, 1993, p. 15.

¹⁰ Thapar R. Aśoka and the Decline of the Mauryas. Delhi, 1983, p. 256.

¹¹ Barua B.M. Inscriptions of Aśoka. Calcutta. Vol. 2, p. 13.

¹² Woolner A. Aśoka. Text and Glossary. Delhi, 1993, p. 53.

¹³ Smith V. Aśoka. The Buddhist Emperor of India. Delhi, 1994, p. 185.

¹⁴ Bhandarkar D.R. Aśoka. Calcutta, 1969, p. 301.

¹⁵ Bloch J. Op. cit., p. 126.

¹⁶ Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1980, ч. 2, с. 114.

¹⁷ Pali Text Society's Pali-English Dictionary, s.u. agga; aggatā = superiority, cf. Pāiasad-damaḥaṇṇavo: agga = pradhān, śreṣṭh.

¹⁸ Barua B.M. Op. cit., p. 151.

ожидать вместо санскр. *bhṛti* не *bhṛti*, но *bhaṭi*. Это замечание не кажется убедительным. Известно, что санскр. *ṛ* в пракритах могут соответствовать различные гласные. В надписях Ашоки систематически встречается форма *vudha* (например, *vudhasusūsā* — IV БНЭ), соответствующая санскр. *vṛddha*, однако однокоренное слово *vṛddhi* превращается (там же, во всех версиях) в *vadhi*.

Гораздо сложнее обстоит дело с возможным значением слова *bhṛti* в данном контексте. Е. Хульцш¹⁹ предлагает понимать его как «жалованье» (*bhṛti* — *Unterhalt, Lohn* от *bhṛ* — «кормить, содержать»). В таком случае буквальный перевод (он и дан Е. Хульцшем) гласит: *obedience to those who receive high pay*. Под «получающими высокое жалованье», очевидно, имеются в виду «высокопоставленные функционеры» — но трудно не согласиться с Ж. Блоком²⁰, что перевод *hauts fonctionnaires* здесь просто абсурден.

Так как из четырех сохранившихся версий эдикта две содержат чтение слова с *t* и две — с *ṭ*, реконструкция первоначального варианта представляется затруднительной. К.Р. Норман в работах 60–70-х годов²¹ придерживался мнения, что в оригинале стояло *t*, но в последнее время²² он склоняется к признанию приоритета *ṭ*. Исследователь полагает, что *bhṛti* по значению соответствует причастию *bhṛta* («получающий жалованье», т.е. «служащий»). Как и *agrabhṛti* у Е. Хульцша, *agrabhṛta* означало бы *a topmost servant = high official*. Первоначальный перевод тем же автором варианта *agrabhūti* был: *being at the top, at the head of*, т.е. *authority*. По смыслу, таким образом, различия между двумя вариантами нет (ср. еще у Э. Сенара: *autorités*). У. Шнайдер²³, солидаризируясь с К.Р. Норманом, переводит *agrabhtusisūsā*: *Gehorsam gegen Hochgestellten*, но он честно признается²⁴, что не понимает, о ком именно идет речь.

¹⁹ Hultsch E. Op. cit., p. 47.

²⁰ Bloch J. Op. cit., p. 126. Этих Spitzenfunktionäre мы вновь видим у У. Шнайдера (указ. соч. С. 157).

²¹ Norman K.R. Notes on the Greek version of Aśoka's Twelfth and Thirteenth Rock Edicts // *Collected Papers*. Vol. 1, p. 152–153.

²² Norman K.R. An Aśokan Miscellany // *Collected Papers*. Vol. VI, Oxf., p. 140. Аргументация автора такова: в высшей степени невероятно, что писцы на северо-западе, получив текст, где слово было написано с *t*, заменили *t* на церебральную. Поэтому следует думать, что *ṭ* имелось в присланном им экземпляре — значит, в оригинале стояло не *bhṛti*, а *bhṛti* (= *bhṛti*). (Ср.: Norman K.R. Notes on the Aśokan Rock Edicts // *Indo-Iranian Journal*, X, p. 166 = *Collected Papers*. Vol. 1, p. 152).

²³ Schneider U. Op. cit., S. 117.

²⁴ Ibid., S. 141.

Данный фрагмент XIII БНЭ воспроизведен в знаменитой греческой надписи, найденной в Афганистане:

- [εὐ]σέβεια καὶ ἐγκράτεια κατὰ πάσας τὰς διατριβάς· ἐγκρατῆς δὲ μάλιστα ἐστὶν ὅς ἂν γλώσσης ἐγκρατῆς ᾖ. Καὶ μῆτε ἑαυτοῦς ἐπα[ι]νῶσιν, μῆτε τῶν πέλας ψέγωσιν περὶ μηδενός· κενὸν γάρ ἐστιν· καὶ πειρᾶσθαι μᾶλλον τοὺς πέλας ἐπαινεῖν καὶ
- 4 μὴ ψέγειν κατὰ πάντα τρόπον. Ταῦτα δὲ ποιοῦντες ἑαυτοῦς αὖξουσι καὶ τοὺς πέλας ἀνακτῶνται· παραβαίνοντες δὲ ταῦτα, ἀκ(λ)εῖστοι τε γίνονται καὶ τοῖς πέλας ἀπέχθονται. Οἱ δ' ἂν ἑαυτοῦς ἐπαινώσιν, τοὺς δὲ πέλας ψέγωσιν φιλοτιμότερον διαπράττονται, βουλόμενοι παρὰ τοὺς λοιποὺς ἐγλάμψαι, πολὺ δὲ μᾶλλον βλάπτου[σι]
- 8 ταυτοῦς. Πρέπει δὲ ἀλλήλους θαυμάζειν καὶ τὰ ἀλλήλων διδάγματα παραδέχεσθαι[ι]. Ταῦτα δὲ ποιοῦντες πολυμαθέστεροι ἔσονται, παραδιδόντες ἀλλήλοις ὅσα ἕκαστος ἀπ' αὐτῶν ἐπίσταται. Καὶ τοῖς ταῦτα ἐπ[α]σκοῦσι ταῦτα μὴ ὀκνεῖν λέγειν ἵνα δει- αμείνωσιν διὰ παντός εὐσεβοῦντες. Ὅγδόαι· ἔπει βασιλεύοντος Πιοδάσσου
- 12 κατέστρ(α)πτὰι τὴν Καλλίγην. Ἦν ἐζωρημένα καὶ ἐξηγμένα ἐκέϋθεν σωμάτων μυριάδες δεκαπέντε καὶ ἀναίρεθήσαν ἄλλαι μυριάδες δέκα καὶ σχεδὸν ἄλλοι τοσοῦ- τοι ἐτελεύτησαν. Ἀπ' ἐκείνου τοῦ χρόνου ἔλεος καὶ οἶκτος αὐτὸν ἔλαβεν· καὶ βαρέως ἤνεργεν δι' οὐ τρόπον ἐκέλευεν ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων σπουδῆν τε καὶ σῦντα(σ)ιν πεποιῆται
- 16 περὶ εὐσεβείας. Καὶ τοῦτο ἔτι δυσχερέστερον ὑπέλιπε ὁ βασιλεὺς· καὶ ὅσοι ἐκεῖ οἴκουν βραμεναὶ ἢ σραμεναὶ ἢ καὶ ἄλλοι τινὲς οἱ περὶ τὴν εὐσέβειαν διατρίβοντες, τοὺς ἐκεῖ οἴκου- ντας ἔδει τὰ τοῦ βασιλέως συμφέροντα νοεῖν, καὶ διδάσκαλον καὶ πατέρα καὶ μητέρα ἐπαισχύνεσθαι καὶ θαυμάζειν, φίλους καὶ ἑταίρους ἀγαπᾶν καὶ μὴ διαψεύδεσθαι,
- 20 δούλους καὶ μισθωτοὺς ὡς κοῦφῶτα χρᾶσθαι, τούτων ἐκεῖ τῶν τοιαῦτα διαπρασσα- μένων εἰ τις τέθνηκεν ἢ ἐξῆκται, καὶ τοῦτο ἐμ παραδρομῇ οἱ λοιποὶ ἤγεινται, ὁ δὲ [β]ασιλεὺς σφόδρα ἐπὶ τούτοις ἐδυσχέρανεν. Καὶ ὅτι ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν εἰσιν

Мы можем шаг за шагом сравнить греческий перевод с пракритской версией: *iyam pi cu tato galumatatale devānampiyaśā* (Калси) — «Но вот что еще тяжелее для Государя»; здесь греческий перевод вполне точен: καὶ τοῦτο ἔτι δυσχερέστερον ὑπέλιπε ὁ βασιλεὺς. Далее следует: *ya tatā vaṣati bābhanā va sama[nā] va* — «Какие живут там брахманы либо шраманы»; и опять близко в греческом: καὶ ὅσοι ἐκεῖ οἴκουν βραμεναὶ ἢ σραμεναὶ.

Пракритский текст продолжает: *ane vā pāsamda gihithā vā ye suvihitā*, в греческом же: ἢ καὶ ἄλλοι τινὲς οἱ περὶ τὴν εὐσέβειαν διατρίβοντες. Во всех современных изданиях принято читать *yesu vihitā*. Однако то, что слог *su* принадлежит *suvihitā*, а вовсе не *yesu*, теперь не должно вызывать никаких сомнений. Достаточно обратиться к версии Еррагу- ди, где совсем нет знака *ye*: *gihathā va suvihitā*. Встречающаяся в изданиях (Д.Ч. Сиркар, У. Шнайдер) реконструкция [ye]su- не более чем дань привычной интерпретации фразы²⁵. Исправление пракритского текста на *ye suvihitā* давно предлагал К.Р. Норман²⁶. Он аргументировал это тем, что чуть ниже автор эдикта вновь употребляет слово *suvihitā*: *yeṣam vā pi suvihitānam*.

Английский исследователь не получил поддержки²⁷, потому что следующее за *suvihitā* слово *eṣa* он трактовал как Gen. Pl. от *yad* (т.е. ис-

²⁵ U. Niklas говорит (S.127): *erwartetes ye fehlt*, но его и «ожидать» не следует.

²⁶ Norman K.R. Notes on the Aśokan Rock Edicts // Indo-Iranian Journal, X, p. 166.

²⁷ Schneider U. Op. cit., S. 141.

правляя его на [y]eṣa[m]). Действительно, отсутствие «у» во всех версиях XIII БНЭ не позволяет интерпретировать это слово как форму относительного местоимения *yad*. Однако, на наш взгляд, в подобном исправлении нет необходимости. Вопреки К.Р. Норману, *teṣam* в конце фразы соотносится не с реконструируемым им *yeṣam*, а с *ye/e/ya*, надежно засвидетельствованным в ее начале. Общая конструкция предложения выглядит следующим образом (К): *ye tatā vaṣati... teṣam tatā hoti upaghāte vā vadhe vā* «какие там живут/жили..., тех там постигают/постигли или страдание, или гибель» (греч.: ὅσοι ἐκεῖ ὄϊκοῦν... τοῦτων ἐκεῖ... εἴ τις τέθνηκεν ἢ ἐξῆκται). Ср. ниже: *yeṣam vā pi suvihitānam... tatā se pi tānamevā upaghāte hoti* «и у каких благочестивых (родичи умирают. — А.В.), для них это тоже страдание».

Грек оставляет без перевода *gihitha / gr̥hastha* «домохозяева». Попытка Э. Бенвениста²⁸ усмотреть «домохозяев» в τοὺς ἐκεῖ οἰκοῦντας не встретила поддержки. Прав К.Р. Норман²⁹, полагающий, что мы имеем дело с повторением прежде сказанного: ὅσοι ἐκεῖ ὄϊκοῦν (*ye tatā vaṣati*). Этот повтор понадобился из-за изменения конструкции фразы, введения ἔδει, требующего объекта в винительном падеже. Для пропуска слова *gihitha*, на наш взгляд, были веские основания. Дело в том, что при чтении пракритского текста возникает некоторое недоумение относительно *pāsaṃḍā gihithā vā*. Чуть ниже, уже после того как обрывается греческий текст, сказано: *nathi cā se janapade yatā nathi ime nikāyā ānatā yoneṣu baṃhmane cā śamane cā nathi cā kuvāpi janapadaṣi yatā nathi manuṣānam ekatalaṣi pi pāśadaṣi no nāma paśāde*³⁰ — «И нет такой страны, за исключением греков, где не было бы подобных разрядов, а именно брахманов и шраманов, и нигде в стране нет (такого места), где люди не принадлежали бы какому-либо вероучению». Но если все люди принадлежат к какой-либо *pāsaṃḍā*, невозможно *pāsaṃḍā* противопоставить *gihitha / gr̥hastha*, разделив их союзом *vā*: «люди, принадлежащие вероучению, или домохозяева».

Чувствуя, что здесь не все в порядке, переводчики иногда опускают это *vā*, рассматривая *pāsaṃḍā* как определение к *gihithā* (householders of different religions). На самом деле, очевидно, имелось в виду то же самое, что сказано в начале XII БНЭ: *śāvāpāsaṃḍāni pavajitāni gahathāni*

²⁸ Benveniste E. Edits d'Asoka en traduction grecque // Journal asiatique, 252, 1964, p. 153.

²⁹ Norman K.R. Collected Papers. Vol. 1, p. 151.

³⁰ Отметим типичное для индийских литературных текстов обыгрывание созвучия *pāsada / pāsaṃḍa* и *pasāda / prasāda* («склонность, принадлежность, вера»), ср.: Christol A. Les Edits Grecs d'Asoka: Etude linguistique // Journal asiatique, 1983, p. 27.

vā «представители всех вероучений — (будь то) отшельники или домохозяева». Таким образом, домохозяева противопоставлены отшельникам, а не *pāsaṃḍa*. Гирнарский писец запутывает смысл и этой фразы, рассматривая приведенные выше слова как однородные: *savapāsaṃḍāni ca pavajitāni ca gharastāni ca* — получается, что *pāsaṃḍa* не включает в себя ни отшельников, ни домохозяев.

Сходный контекст имеется в VII Колонном эдикте: *pavajitānam ceva gihithānaṃ ca savapāsaṃḍesu pi ca*, но здесь различие в падежах подсказывает перевод: «и к отшельникам, и к домохозяевам и (так) среди всех конфессий». А далее понятие *pāsaṃḍa* раскрывается: «и в (буддийскую) сангху... и к брахманам, адживикам... и к ниргрантам... и к отверженцам разных вероучений (*nānāpāsaṃḍesu*)». Автор эдиктов, во всяком случае, не хотел противопоставления «домохозяев» и *pāsaṃḍa*, а потому греческий переводчик совершенно верно передал смысл, во все опустив *ghastha* и дав неопределенное καὶ ἄλλοι τινες.

Pāsaṃḍa он передает как οἱ περὶ τὴν εὐσεβείαν διατριβόντες. Это кажется очевидным, так как в начале XII БНЭ *savapāsaṃḍāni* переведено: κατὰ πάσας τὰς διατριβάς «во всех вероучениях». Εὐσεβεία обычно соответствует *dhamma / dharma* («благочестие» или «богопочитание»), а последнее тесно связано с *pāsaṃḍa* — «вероучением, конфессией», см. в XII БНЭ: *atapāsaṃḍavadhi ca hoti dharmasa ca dīpanā* — «процветание собственного вероучения и воссияние дхармы».

Таким образом, греческий переводчик близко следует оригиналу — присланному из столицы тексту царского указа. Откуда, однако, появляется долженствование εἶδει? Оно, на наш взгляд, связано со следующим далее пассажем относительно почитания родителей и с перечнем норм дхармы. В пракритском же тексте этот фрагмент вводится словом *vihita*. *Vihita* указывает на исполнение *vidhi* — «правил, религиозных наставлений». Практическое *suvihiā* (санскр. *suvihiā*) Pāiasaddamaṇṇavo переводит на хинди как *sadācāri*. К.Р. Норман³¹ дает английское соответствие: carrying out *vidhi* well. Мы бы скорее предложили вариант: «исполняющий верные правила», (ср. Pāiasaddamaṇṇavo: *suvihi* = *sundar anuṣṭhān*, т.е. «благие наставления»).

Чуть ниже, в разбираемом XIII БНЭ говорится о том, что, если даже не сам *suvihiā* гибнет, а его близкие, любимые друзья и сородичи, для него это тоже страдание (*yeṣam vā pi suvihitānam sinehe avipahine e tānaṃ mitasamthutasahāyanātike viyaṣanaṃ pāpunāti tata ṣe pi tānameva upaghāte hoti*). Весьма распространено истолкование слова *suvihiā*

³¹ Norman K.R. Collected Papers. Vol. 1, p. 152.

в данном контексте как «обеспеченный» или «спасшийся, избежавший (сам подобного) несчастья». Е. Хульшш переводит: “although they are (themselves) well provided for”; У. Шнайдер: “von solchen, die gut versorgt sind”; Г. Бюлер: “welche selbst wohl aufgehoben sind”; Ж. Блок: “les chanceux” (французский исследователь признается, что переводит, исходя лишь из своего понимания контекста; буквальное значение, по его мнению, “bien pourvu”); С. Дхаммика: “who are not affected (by all this)”; Р. Тхапар: “who are fortunate to have escaped”, и т.д. Однако, учитывая, что для *suvihita*, встречающегося в предшествующей строке, подобное значение совершенно не подходит, маловероятно оно и здесь.

Речь идет отнюдь не о благополучии этих людей, а об их благочестии. Греческий перевод не оставляет в том никаких сомнений: τοῦτων ἐκεῖ τῶν τοιαῦτα διαπρασσόμενων («тех, кто исполняет все это») — имеются в виду только что изложенные правила дхармы. Еще до открытия греческой надписи Б.М. Баруа³², ссылаясь на употребление *suvihita* в надписи Кхаравелы из Хатхигумпхи, а также в «Тхеригатхе», толковал слово так: those who are well controlled, well established in the Law of Piety or Duty. Эта интерпретация представляется верной (ср. также у А.Ч. Сена³³: who are (themselves) of good conduct). *Suvihita* в том и в другом случае означает «исполняющие благие предписания» (*suvidhi*), т.е. дхарму. В надписях Ашоки это слово встречается еще один раз — в I Особом наскальном эдикте (ОНЭ). На наш взгляд, оно и там (несмотря на традиционный перевод Л. Альсдорфа³⁴: wohlversorgt) значит то же самое: «Смотрите же и вы: исполняете ли дхарму?» (*dekhata / dakhatha hi tuphe: suvihitā pi?*). Эту идею долженствования (*vidhi*) и передает греческий переводчик посредством ἔδει.

Перечень норм, начинающийся со слов *agabhutiṣuṣā mātipiṣuṣā galuṣuṣā*, является стереотипным раскрытием понятия «дхарма» (ср. в III БНЭ, IV БНЭ, VII БНЭ, IX БНЭ, XI БНЭ). Это заставляет нас в *eṣa* (Еррагуди: *esa*), предваряющем данный перечень, усматривать указательное местоимение, соответствующее санскритскому *etad* — «это». Мы встречаем его чуть ниже в том же самом XIII БНЭ: варианты Калси и Мансехра — *eṣa... gulumate*, Еррагуди — *esa... gulumate*, Шахбазгархи — *etam... gurumatam* «это — тяжело» (ср. в IV БНЭ *esa / eṣe / etam... dhaṇṇmacarane*). Таким образом, конструкцию всей фразы мы представляем так: «И вот что еще тяжелее для Государя: какие живут (= жили) там брахманы или шраманы или сторонники иных вероучений

³² Barua B.M. Op. cit., p. 151–152.

³³ Sen A.C. Op. cit., c. 100.

³⁴ Alsdorf L. Aśokas Separatedikte von Dhauri und Jaugada. Wiesbaden, 1962, S. 37.

(или домохозяева), которые преданы дхарме (*suvihitā*) — (а) это (означает = а для этого подобает): *agabhutiṣuṣūṣā*, послушание отцу с матерью, послушание учителю, должное отношение к друзьям (и т.д.), постигает их (= постигло во время Калингской войны. — А.В.) либо страдание, либо гибель».

Формулы самих предписаний о дхарме более или менее точно воспроизведены в греческом переводе. *Mātāpitiṣuṣuṣā galuṣuṣuṣā* («послушание матери и отцу, послушание учителю») соответствует: καὶ διδάσκαλον καὶ πατέρα καὶ μητέρα ἐπαισχύνεσθαι καὶ θαυμάζειν; *mita-ṣamthutaṣahāyanātikesu dāsabhatakaṣi samyapaṭipati diḍhabhatitā* («должное отношение и верность друзьям, близким, сотоварищам, родичам, к рабу и слуге»), по-гречески переведено: φίλους καὶ ἐταίρους ἀγαπᾶν καὶ μὴ διαψεύδεσθαι δούλοις καὶ μισθωτοῖς ὡς κουφότατα χρᾶσθαι.

Попутно отметим, что греческое «любить и не обманывать друзей и товарищей» не оставляет сомнений в том, что *diḍhabhatitā* вовсе не относится к вере («преданность вероучению» в переводе В.В. Вертоградовой, «fermeté dans la foi» у Ж. Блока и т.д.), хотя *bhakti*, конечно, может означать «преданность (богу)». *Kīṭanāta diḍhabhatitā ca* в VII БНЭ также указывает на общие добродетели («благодарность и верность»), которые фигурируют и в эпосе, и в шастрах (см. «Махабхарата» XII. 67. 38: *kṛtajño dṛdhabhaktiḥ syāt*, ср. XII. 68. 56–57). В «Артхашастре» дается пояснение (I. 9. 1–3): *maitratām dṛdhabhaktitvaṃ ca samvyavahārāt... parīkṣeta* «дружбу и верность можно узнать из общения». Речь, безусловно, не идет о «преданности вероучению». Еще яснее в «Агнипуране» 225. 29: «верный, как конь (*dṛdhabhaktis tathāśvavat*)», ср. «Нитисара» IV. 6–7 и IV. 36, КА VI. 1–3: *kṛtajñah... dṛdhabuddhir* (рукописный вариант: *dṛdhabhaktir*) и «Яджнавалкья» I. 309 с вариантом из комментария Вишварупы (*dṛdhabhaktir*).

В пракритском тексте на первом месте стоит еще то самое загадочное *agabhutisusūṣā*, в греческом же перечень начинается со слов: τὰ τοῦ βασιλέως συμφέροντα νοεῖν. Э. Бенвенист³⁵, переводя последнее как avoir dans l'esprit les interets du roi, предполагал, что оно может соответствовать *agabhutisusūṣā*. Напротив, Б.Н. Мукерджи³⁶ отказывается видеть здесь какое-либо сходство, утверждая, что грек оставил *agabhutisusūṣā* без перевода. На такой точке зрения стоит и К.Р. Норман³⁷, уверенный в том, что *susūṣā* всегда должно переводиться только как θαυμάζειν, но не как νοεῖν. Исследователь стремится доказать, что грек передал через

³⁵ Benveniste E. Op. cit., p. 153–154.

³⁶ Mukherjee B.N. Op. cit., p. 37.

³⁷ Norman K.R. Collected Papers. Vol. 1, p. 151–152.

considering the king's interests пракритское *suvihitā*. Нам эта идея кажется весьма сомнительной, поскольку *suvihitā* в обоих уже разобранных случаях относится ко всем комплексу предписаний (*vidhi*) о дхарме, но не содержит в себе какое-либо дополнительное наставление. Достаточно в перевод второго фрагмента XIII БНЭ, где встречается *suvihitā*, поставить предлагаемое английским индологом значение («и у тех, которые имеют в виду интересы царя, умирают любимые родичи и друзья»), чтобы убедиться в его несоответствии контексту.

Несомненно, греческий переводчик старался точно воспроизвести букву и дух царского указа. Утверждение К.Р. Нормана и Б.Н. Мукерджи, будто в греческой версии нет эквивалента для *agabhūtisūsā*, нам не кажется справедливым. В таком случае пришлось бы признать, что грек не только опускает фрагменты эдикта, но еще и сочиняет что-то от имени царя. Обратим внимание на то, что санскритское *śusrūṣā* означает собственно «желание слушать» (см. «Нитивакьямрита» IV. 43: *śrotum icchā śusrūṣā*), т.е. не только повиноваться, но и «знать, понимать» — см. в XII БНЭ: *dhammaṃ ṣuneyu cā ṣuṣuṣeyu cā ti... savapāṣaṃdā bahusutā cā... huveyu ti* «пусть дхарму слушают и повинуются — и люди всех конфессий будут много знать (*suta = śruta*)». Во-вторых, *agalagra* «первый, главный» вполне могло быть интерпретировано как «царь» (в особенности греком, в родном языке которого βασις соответствует и «началу», и «властям»). И наконец, главное: τὰ συμφέροντα (συφέρω — confer a benefit, Liddell-Scott, Greek-English Lexicon) полностью совпадает по значению с *bhūti* (well-being, prosperity — Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary). Уже по этой причине следует отвергнуть недавнюю гипотезу³⁸ о переводе интересующего нас словосочетания как «gli utili precetti del re» — *bhūti* нельзя истолковать как «полезные наставления».

Сама идея о покорности царю в контексте исполнения дхармы не является совершенно чуждой сознанию древних индийцев. В качестве примера можно привести фрагмент из «Махабхараты» XII.65.17, в котором сказано: *mātāpitror hi kartavyā śusrūṣā... ācāryaguruśusrūṣā tat-haiivāśramavāsināṃ bhūpālānāṃ ca śusrūṣā kartavyā... dharmo vidhīyate*, то есть: «Должно оказываться повиновение отцу с матерью... повиновение учителям и наставникам, а также живущим в обителях (отшельникам)... повиновение владыкам земли... — такая предписана дхарма».

Очевидно, что греческий переводчик видел перед собою царское послание, где стояло *bhuti* (но не *bhūti*, как в эдиктах из Шахбазгархи

³⁸ Gallavotti C. I testi greci di Piodasse in Afganistan // Rivista degli Studi Orientali. Vol. 66, 1992, p. 46.

и Мансехры). Возможно, написано оно было шрифтом кхароштки, в котором не передаются долгие гласные (на ближайших к Афганистану территориях использовался именно кхароштки). Во всяком случае, писец считал себя вправе, читая, расставлять долготы по собственному усмотрению. Он понял *bhuti* как *bhūti* (так же как большинство современных переводчиков), но истолковал слово в его обычном значении как «благо, благополучие».

Грек дал, таким образом, свою интерпретацию полученного из Паталипутры текста. Но соглашаться или не соглашаться с ним — наше дело.

То же самое можно утверждать и в отношении версий из Шахбазгархи и Мансехры (возможно, восходящих к одной и той же копии эдикта — субрецензии, как ее называет К.Р. Норман). Мы неоднократно встречаемся с такой ситуацией, когда в местных версиях из Калси, Дхаули или Джагады пишется зубной согласный, а в Шахбазгархи или Мансехре — церебральный. Вероятно, писец получил из столицы копию IV БНЭ и IX БНЭ, в которой стояло *vadhi* и *athāye*. Он догадался, что эти слова соответствуют санскритским *vṛddhi*, *arthāya* и восстановил церебральные (под влиянием исчезнувшего *r* или *ṛ*) *vaḍhi*, *aṭhāye*. Напротив, писец гирнарской версии эдиктов, санскритизируя присланный образец, нередко избавлялся от церебральных, заменяя их зубными (например, в I БНЭ: *kaṭaviye* / *kaṭavo* во всех версиях, кроме Гирнара — в последней же *kataviyo*). При этом возникала возможность различных интерпретаций полученного указа. Так в VI БНЭ мы видим в версии Калси форму *anathesu*. Калинский писец в Дхаули добавляет знак долготы — *anāthesu*, понимая слово как Лос. Pl. от *anātha* «сирота»³⁹. Писец из Шахбазгархи воспринимает его по-другому — *anathesu* (Лос. Pl. от *anātha*, т.е. санскр. *anartha* «бедняк, несчастный»). В данном контексте VI БНЭ обе интерпретации кажутся уместными и выбор сложен как для древних читателей, так и для нас.

К.Р. Норман полагает, что все переводы эдиктов Ашоки осуществлялись в царской канцелярии в Паталипутре. Однако случаи ошибочной интерпретации текста заставляют думать, что переводчики не

³⁹ Нам представляется эта интерпретация верной. Во всяком случае, *anātha* (букв. «лишенный опекуна») очень часто встречается в эпосе и в шастрах именно в данном контексте. См., например, цитату из Кагьяны в «Раджадхармакауштубхе» (84): «царь — опекун тех, кто не имеет другого опекуна»; «Агни-пурана» 225. 25: *kṛpāṇānāthavṛddhānāṃ vidhāvānāṃ ca yoṣitām* — царь должен заботиться об *anātha*, стариках, вдовах и бедняках; КА II. 1. 26; «Чанакья-санграха» 1. 82: *anāthānāṃ daridrāṇāṃ bālavṛddhatapasvinām*. Слова *kṛpāṇa* и *daridra* в подобном контакте также встречаются, но не *anartha*.

имели возможности для консультаций, а следовательно, выполняли свою работу не в царской канцелярии, а на месте, вдали от столицы. Мы часто можем понять побудительные мотивы того или иного писца, но вовсе не обязаны рабски следовать за ним.

Есть возможность предложить совершенно новое понимание слова *agabhuti*. Как известно, на письме брахми двойные согласные не передавались (ср. *aga=agga*), а потому написание *bhuti* может соответствовать среднеинд. *bhutti*. Последнее допустимо истолковать как санскр. *bhukti* от корня *bhuj* (так же как чуть ниже *bhati* передает *bhatti*, восходящее к санскр. *bhakti*). Правда, сочетание *agrabhukti* точно так же не засвидетельствовано словарями, как предлагавшиеся ранее *agrabhūti*, *agrabhṛti* или *agrabhṛta*, но, в отличие от них, достаточно часто встречается близкая форма *agrabhuj* (ср. синонимы типа *agraja* и *agrajāti*, *ūrdhvaga* и *ūrdhvagati* и т.д.).

В «Махабхарате», например, говорится (XIII. 35. 1): *janmanaiva mahābhāgo brāhmaṇo nāma jāyate namasyaḥ sarvabhūtānām atithiḥ prasṛtāgrabhuk* («Брахман рождается великим по самому рождению, для всех существ он — почитаемый гость, поедающий первое приношение»). И ниже (XIII. 62. 22): «Брахман для всех живых существ — это гость, поедающий первое приношение». В таком значении термин встречается уже в ведийской литературе («Тайттирия-араньяка» X. 13. 9). Та же идея в тех же самых словах выражается и в позднейших текстах, к примеру, в «Нарадия-Манусамхите» (XVIII. 34): *agraṇ navebhyaḥ sasyebhyaḥ* «первины от нового урожая (должны даваться брахману)». В словарях мы находим синонимичные варианты от тех же корней: *agrabhogin*, *agrabhogyā*⁴⁰ и т.д. (ср. *agrahāra* — то, что получает брахман от царя; согласно комментарию Нилакантхи: *agraṇ brāhmaṇabhojanam*, «агра — это угощение для брахмана»)⁴¹.

Значение всех этих разновидностей термина вполне прозрачно: речь идет о брахмане, которому положена первая порция еды, как гостю, первины от нового урожая, первое угощение при жертвоприношении и т.п. Брахманов-гостей кормят вместе с богами и предками («Ману-смрити» III. 117; КА I. 3. 9), лишь затем ест сам домохозяин, который именуется поэтому термином *śeṣabhuj* («поедающий оставшееся») — в отличие от *agrabhuj* («тот, кого кормят первым»). Среди почитаемых персон, которые упоминаются в этом контексте наряду с гостями-брахманами мы видим также странника (*bhikṣu*), просящего по-

⁴⁰ Schmidt R. Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung von Otto Böhtlingk. Delhi, 1991, s.v.

⁴¹ Böhtlingk O., Roth R. Sanskrit-Wörterbuch, s.v.

даяние («Ману-смрити» III. 94). Комментируя это место, Медхатитхи говорит, что *prasṛti* (ср. *prasṛta* в указанных выше текстах из «Махабхараты») — не что иное, как «подавание» (*uktam hi prasṛtir bhikṣā*).

Между теми, кто дает, и теми, кто получает подавание, устанавливаются отношения учителя и ученика, а само подавание приравнивается к подношению — дакшине («Ману-смрити» III. 95). Таким образом, *agrabhuj/ agrabhukti*, действительно, является superior или high personage, не будучи при этом ни topmost servant, ни high official. Когда-то Г. Бюлер⁴² высказывал предположение, что *agrabhuti* (по его мнению, = *agrabhūta*) тождественно с *agrajanman* («первый по рождению», т.е. брахман). Отказываясь признать этимологию, указанную знаменитым эпиграфистом, мы близки к нему в оценке самого содержания термина.

Возможно, и писцы версий из Мансехры и Шахбазгархи в своей интерпретации не так сильно отличались от Калси и Еррагуди, как кажется на первый взгляд. *Bhūti/ bhṛti*, производное от глагола *bhṛ* (ernähren), так же близко к *bhuti/ bhukti*, как *bharaṇa* и *bhojana* (то и другое может означать «содержание, пища»).

Совершенно невозможно анализировать термин вне общего контекста предписаний о дхарме. Именно их стереотипность дает основания для восстановления и истолкования темных мест. Воспроизводимый Ашокой перечень норм имеет достаточно устойчивую структуру, определяемую социальным положением лиц, о которых идет речь. Сначала говорится о том, как следует себя вести с высшими, затем с равными и, наконец, с низшими. К первым относятся брахманы и шраманы, отец и мать, учитель и старшие (с некоторыми лексическими вариантами, указывающими на различные оттенки интерпретации: *vudha, thaira, vayomahālaka*, последнее — только старший по возрасту, первые два могут указывать на иные достоинства: старшинство по знаниям, знатности, значимости). Ко вторым причисляются *mitasamthutasahāyaṇāti* — «друзья, знакомцы, приятели, родичи». Наконец, низшую категорию составляют *dāsabhaṭaka* — «рабы и слуги» или *anātha/ kapaṇa* — «сироты» и «бедняки», все вообще живые существа (*pāna, jīva*), вплоть до птиц, рыб и пресмыкающихся.

Следует подчеркнуть, что выделение указанных разрядов диктуется отнюдь не нашими субъективными оценками. Об этом могут свидетельствовать параллельные тексты, например буддийская «Сигаловадасутта». Сюжет названной части «Дигха-никаи» таков: юный домохо-

⁴² Bühler G. Nachträge zur Erklärung der Aśoka-Inschriften, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 37, 1883, S. 592 f. Критикуя Э. Сенара за предложенный перевод "die hohe Obrigkeit", Г. Бюлер заметил: "scheint mir zu europäisch".

зияин по имени Сигала ревностно выполнял ежедневные ритуалы. Он вставал на заре и, совершив омовение, поклонялся сторонам света. Спрошенный однажды Буддой о том, почему он это делает, Сигала ответил, что так научил его покойный отец. И Благословенный объявил своему слушателю, что, согласно его учению, тоже надлежит почитать стороны света. Однако «стороны» эти — совершенно иные. Он пояснил, что Восток, который следует почитать, — не что иное, как отец с матерью, Юг — учителя, Запад — домочадцы, Север — друзья и близкие. Внизу находятся слуги и рабы, а сверху — брахманы и религиозные наставники. Вот какие «стороны света» надлежит почитать! Эта сутта известна как «наставление мирянам» (*gihivinaya*). Такого же рода наставлением являются и эдикты Ашоки — не просто перечень всевозможных этических правил, а изложение четкой социальной ориентации для мирян.

Среди предписаний о дхарме в надписях Ашоки есть списки, очевидно не претендующие на полноту. В IX БНЭ нормы дхармы приводятся лишь для примера и сопровождаются словами «это и другое подобного рода». Иногда же, напротив, к основному перечню добавляются указания на те или иные достоинства или моральные заслуги (как в III БНЭ в конце появляются *apaviyayatā* и *apabhāmdatā* — «мало тратить и малым владеть»). Но, как справедливо указывал еще Б.М. Баруа⁴³, нигде, кроме XIII БНЭ, не пропущено главное — почитание брахманов и шраманов. Наше предшествующее изложение и призвано показать, что этот пропуск — мнимый. Именно их автор имеет в виду под *agabhuti/agrabhukti* = *agrabhuj*. Возможно, причина этой замены — чисто стилистическая. Ведь в начале фразы уже говорится о брахманах и шраманах. Повтор «где живут брахманы и шраматы, а также те домохозяева, которые почитают брахманов и шраманов» сделал бы фразу довольно неуклюжей. Поэтому используется более изысканный оборот: «где живут брахманы и шраматы и те домохозяева, которые почитают высших» (буквально «тех, кого надлежит угощать в первую очередь», т.е. брахманов и шраманов). Выбор необычной формы *agrabhukti* вместо *agrabhuj* мог диктоваться тем, что сочетание последнего с *susūsā* просто произносимо.

Итак, затянувшийся разбор загадочного выражения *agabhūtisusūsā* приводит к разочаровывающему результату. Оказывается, что здесь не скрывается какой-либо оригинальной информации (скажем, о религиозном долге уважать всех тех, «у кого большая зарплата», по Е. Хульцшу, или «высокопоставленных функционеров», по У. Шнайдеру). На самом

⁴³ Barua B.M. Op. cit., p. 151.

деле это всего лишь повторение того, о чем говорится и в других эдиктах: царь-буддист призывает своих подданных особо почитать брахманов.

На этом можно было бы закончить анализ слова, вынесенного в заголовок статьи. Однако его этимология провоцирует на постановку самых общих проблем интерпретации знаменитых эдиктов.

Буквальный смысл *agrabhuj/agrabhukti* — «тот, кому дают первую порцию угощения». Это подводит нас к теме «кормления» (*bhojana*) и приема гостя — важнейшей «дхарме домохозяина» *grhasthadharma* (ср. буддийское *gihivina*). Согласно «Ману-смирти» (III. 116), благочестивые хозяева дома едят сами лишь после того, как накормлены *vipra, sva* и *bhrtya* (*bhuktavatsvatha vipreṣu sveṣu bhrtyeṣu caiva hi bhūñjīyātām tataḥ paścād avasiṣṭam tu dampatī*). *Vipra* — это «жрец», обычное название брахманов, *bhrtya* — общее обозначение рабов и слуг. Под *sva* «своими», очевидно, имеются в виду домочадцы («Ману-смирти» IV. 179) — родственники по отцу и по матери, а также родичи жены. Сюда могут быть включены и «друзья» (*mitra*, см. в «Махабхарате» XII. 66. 7: *jñātiṣaṃbandhimitrāṇi*), вплоть до соседей — все те, с кем возможно социальное общение, совместная трапеза, брачные связи. Это тот же самый широкий и довольно неопределенный (для постороннего взгляда) круг лиц, который указан Ашокой: *mitasaṃthutasahāyanātikā*⁴⁴. Было бы бесплодным педантизмом пытаться точно и однозначно определить значение каждого из элементов сложного слова: чем «друг» (*mita / mitra*) отличается от «товарища» (*sahāya*), о каких именно «знакомцах» (*saṃthuta / saṃstuta*) идет речь и т.д. Они имеют смысл как нечто целое, как совокупность «родных и близких», «лиц своего круга», короче — *sva*. Медхатитхи, комментируя приведенную выше шлоку «Ману-смирти» III. 116, говорит, что это «каста и тому подобное». В палийском каноне встречаются бесчисленные *nātikula, nātisalohita, nātimitta, mittāmacca* и т.д. Н.Н. Вагле⁴⁵ полагает, что некоторые из этих словосочетаний соответствуют касте или подкасте.

Именно в таком, привычном для индийца, идейном контексте воспринимались все наставления маурийского царя о «должном отношении» к брахманам (которым выделялась первая порция еды — *agra*),

⁴⁴ В «Яджнавалкья-смирти» (I.108) сказано: «Следует почтительно давать милостыню нищенствующему (*bhikṣu*) и брахманскому ученику, а также угощать пришедших в надлежащее время (гостей), а именно *sakhisaṃbandhibāndhavāḥ*». «Параскара-грихьясутра» (II.9.11–14) говорит о том, что вначале следует одарить брахмана, затем «нищенствующих» (*bhikṣuka*), гостей, домочадцев.

⁴⁵ *Wagle N.N. Society at the Time of Buddha. N.Y., 1967, p. 108.*

к «сородичам и друзьям», к рабам и слугам. О последних еще в дхармасутре Апастамбы (II. 9. 11) говорилось, что домохозяин может сам голодать, но он не должен мучить голодом своих *dāsakarmakara* («рабов и работников»). Этикет «кормления» отражал основные нормы социальных отношений.

При чтении надписей — именно основного ядра «предписаний о дхарме» — бросается в глаза традиционность их содержания. Дхарма, провозглашаемая царем, отнюдь не является каким-то нововведением, напротив, это «вечный порядок» (*sasvata samaya* в I и II ОНЭ) или «древнее правило» (*porāṇā pakiti* в Малом наскальном эдикте), очевидный аналог выражения *sanātana dharma* в шастрах. Проповедуются по преимуществу то, что вполне очевидно и не может быть оспорено: отца с матерью почитать, старших слушать, родных любить, друзей не предавать, слабых не обижать. Аналогичные пассажи нетрудно обнаружить и в санскритских текстах, например в «Махабхарате» (XII. 65. 17–19): *mātāpitror hi kartavyā śuśrūṣā... ācāryaguruśuśrūṣā... dānāni ca... dvijeṣu... bharaṇaṃ putradārāṇām* — «Надлежит слушать отца с матерью... учителей и наставников... раздавать дары брахманам... кормить жен и детей»; или (там же, II. 5. 90): *kaccin jñātīn gurūn vṛddhān... brāhmaṇāṃsca namasyasi* — «Почитаешь ли ты родичей, наставников, старших... и брахманов?». Зачастую Ашоке нет необходимости даже формулировать, каким собственно должно быть поведение — это и так известно — просто *samyāpaṭipati*, т.е. «как положено». Сами нормы общеприняты — и это сознательно подчеркивается царем.

Конечно, мы можем обнаружить различия между дхамой Ашоки и дхармой, о которой говорится в брахманских шастрах. Ведь Ману не дает никаких рекомендаций о почитании шраманов — адживиков или джайнов, а упомянутый выше *bhikṣu* не тождествен буддийскому *bhikkhu*. Возможно, и *thaira* («старцы»), встречающиеся в некоторых версиях эдиктов, больше похожи на буддийских монахов (палийское *thera*), чем на *vṛddha* («старейших») в литературе смрити. О «непричинении вреда живым существам» (*ahiṃsā*) Ашока повествует охотнее, чем это было принято в среде, где практиковались кровавые жертвоприношения — яджны.

Но все же главное заключается отнюдь не в оттенках интерпретации отдельных терминов или правил. Значительно более важным представляется то, что отчетливо выражено в «наставлении домохозяину» из буддийской «Дигха-никаи»: религии, основным содержанием которой являлась формальная обрядность («почитание сторон света» в «Сигаловадасутте»), противопоставлена социальная мораль. Последняя са-

ма осмысляется в качестве универсальной религии дхармы. Общечеловеческие нормы поведения уподобляются особого рода ритуалам, ведущим к достижению небесного блаженства — конечной цели любого вероучения. Меняются не столько сами нравственные ориентиры, сколько то место, которое они занимают в религиозном сознании. Поэтому и в текстах, изобилующих вполне традиционными понятиями (и специфически индийской терминологией наподобие *agrabhuj* / *agabhuti*), можно разглядеть черты нового мировоззрения.

В эдиктах Ашоки порою усматривают пропаганду определенной религии — буддизма. Несмотря на очевидную близость «наставлений о дхарме» с буддийской *gihivinaya*, мы не видим оснований для подобного утверждения. Провозглашаемая в надписях мораль — как свидетельствуют и приведенные выше ссылки на шастры и эпос — не сводится к какому-либо конкретному вероучению. Их действительное содержание может быть понято с учетом не только того, что сказано, но и того, кто именно говорит. По всей Джамбудвипе начертано было на камне: царь повелел почитать старших, заботиться о близких и быть милосердным к живым существам. А смысл этого послания, очевидно, читался так: царь наш — царь дхармы, истинный владыка Вселенной, он — наш отец, наставник, Спаситель.

Раскаяние царя¹

Одним из наиболее важных событий маурийской эпохи в истории Индии считается Калингская война². Индологи любят писать о том, как после покорения Калинги Ашока, придя в ужас от массовой резни и кровопролития, раскаялся в содеянном и навсегда отказался от завоеваний. Глубоко переживая случившееся, он обратился к буддизму³. Споры велись о том, насколько искренним было это раскаяние⁴, насколько далеко заходил царь в своем пацифизме⁵, какие последствия — добрые или дурные — новая политика имела для судеб империи. Одни авторы считали, что Ашока умело использовал буддизм в качестве «идеологического средства укрепления огромного государства»⁶. Другие упрекали царя в том, что, увлекшись утопическими мечтами о «мире без войн», он способствовал развалу великой державы⁷. Содержание самого понятия «раскаяние» в контексте древнеиндийских представлений не рассматривалось.

Единственным источником, повествующим о Калингской войне и последующем раскаянии Ашоки, является XIII Большой наскальный эдикт (БНЭ). Он полнее всего сохранился в версиях из Шахбазгархи (Ш), Мансехры (М) и Еррагуди (Е), в версиях же из Гирнара (Г) и Калси (К) — с большими лакунами.

¹ Опубликовано в: ВДИ. 2002, № 1.

² *Raychaudhury H. Political History of Ancient India. Delhi, 1996 (1923), p. 273: «Завоевание Калинги было великим рубежом в истории Индии. Оно открывает новую эру: мира, социального прогресса...»* и т.д.

³ *Бэшем А.Л. Чудо, которым была Индия. М., 2000 (1954), с. 62: «Царь нравственно и духовно стал совершенно иным человеком и проводил новую политику»; с. 63: «Основным содержанием реформы Ашоки было человеколюбие во внутреннем управлении и отказ от агрессивных войн».*

⁴ *Бонгард-Левин Г.М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973, с. 66: «Заявляя о своем раскаянии, Ашока преследовал... определенные политические цели».*

⁵ *Бэшем А.Л. Указ. соч., с. 64: «Ашока не был последовательным пацифистом».*

⁶ *Бонгард-Левин Г.М. Указ. соч., с. 67.*

⁷ *Raychaudhury H. Op. cit., p. 309.*

Надпись начинается именно с рассказа о покорении народа калингов на восьмом году после помазания Ашоки на царство. Во время войны погибли мириады живых существ (*prapaśatasahasre* — Ш), в том числе брахманы и странники (*śramaṇe* — М), живущие подаянием, а также благочестивые домохозяева. Страдания людей вызывают у царя чувство сострадания, и он говорит о своей печали или раскаянии (*anusocana* — Ш, *anuṣaye* — К) в том, что явился причиной их смерти. Ведь завоевание того, что прежде не принадлежало завоевателю (*avijītaṃ hi vijīnamano* — Ш), означает смертоубийство (*vadha va maraṇaṃ va* — Ш), и наперсник богов это тяжело, мучительно переживает (*badhaṃ vedaniyamataṃ gurumataṃ ca devanaṃpriyasa* — Ш).

Теперь же, после того как калингяне покорены (*tato paca adhuna ladheṣu kaligeṣu* — Ш, М), царь обращается к дхарме и провозглашает эдикт о дхарме (*dhaṃmakāmatā dhaṃmānuṣathi cā devānaṃpiyaśā* — К). По своему милосердию он готов прощать даже тех, кто действует против него (*yo pi ca apakareyati* — Ш, *e pi aja apakaleya* — Е) — в том случае, если они заслужат прощение (*yaṃ śako ch'amanaye* — Ш, *yaṃ sakiye khamitave* — Е). Провозглашая дхарму, наперсник богов обращается с наставлением и увещанием ко всем, кто находится на его земле, вплоть до варварских лесных племен (*ya pi ca aṭavi devanapriyasa vijitasi hoti ta pi anunayati anunijhapayati* — М).

Далее следует текст, который и станет предметом нашего анализа. Версия Шахбазгархи: *anutape pi ca prabhave devanaṃpriyasa vucati teṣa kiti avatrapeyu na ca haṃṇeyasu*; версия Мансехры: *anutape pi ca prabhave devanapriyasa vucati teṣa ki*; версия Еррагуди: *anutāpe pi ca prabhāve devānaṃpiyasa vucati teṣaṃ kiti avatapeyu no pi ca haṃṇeyu*. Полвека назад Ж. Блок⁸ написал, что нет удовлетворительной интерпретации этого пассажа. Не появилось таковой и до настоящего времени.

Прежде всего необходимо разобраться с грамматикой и синтаксисом. Трудность заключается в том, что падеж, в котором стоит слово *anutāpe* («раскаяние»), может быть истолкован двояко. В надписях, отражающих так называемую «восточную» группу диалектов, *-e* является обычным окончанием именительного падежа единственного числа мужского рода. В надписях же, представляющих западную группу праkritов, *-e* может фигурировать в качестве окончания местного падежа единственного числа мужского и среднего рода. Оригинал эдиктов Ашоки был составлен в Паталипутре на языке безусловно «восточного» типа. В процессе перевода на другие местные диалекты формы, свойственные магадхскому оригиналу, порою сохранялись, порождая

⁸ Bloch J. Les Inscriptions d'Asoka. P., 1950, p. 129.

возможность различных интерпретаций. Например, в III БНЭ правильная форма местного падежа от *vijita* («держава») в восточных надписях — *vijitasi* (К, Дхаули), а в западных — *vijite* (Г, Ш). Именительный падеж от *lajuka* (*rajuka*) в восточных диалектах *lajuke*, а в западных — *rajuko* (Ш). Надписи из Калси и Дхаули последовательно дают восточные формы: *vijitasi... lajuke* («в державе... раджука»), а в надписи из Шахбазгархи — западные: *vijite... rajuko*. Однако надпись из Мансехры сохраняет обе восточные формы: *vijitasi... raju* (окончание не сохранилось, но оно, несомненно, было *-e*, так же как в следующем однородном слове *pradesike*). В надписи же из Гирнара *vijite* (местный падеж в западной диалектной форме) соседствует с *rājūke* (именительным падежом в восточной форме). В Шахбазгархи и Гирнаре *-e* обычно представляет собою окончание местного падежа, но изредка — также именительного (в Гирнаре III БНЭ: *rājūke ca pradesike ca*; VIII БНЭ: *bhāge*; в Шахбазгархи V БНЭ: *dhramaniśite, dhramadhithane, danasayute*; VI БНЭ: *vivade*; XI БНЭ: *dhramasamstave*; XIII БНЭ: *śatabhage, Turatmaye*). Для Мансехры же надо отметить противоположное: десятки раз окончанием именительного падежа является *-e* и только в двух случаях *-o* (по западному варианту) — V БНЭ: *dhramaniśito*; VII БНЭ: *devanapriyo*. Точно так же местный падеж в надписях из Мансехры почти всегда следует восточному варианту и лишь в двух случаях — западному (IV БНЭ: *dhrame śile ca*; VI БНЭ: *orodhane*). Надписи из Еррагуди последовательно воспроизводят восточные формы: *-e* является окончанием именительного падежа мужского рода, и нет ни одного случая местного падежа мужского рода на *-e*⁹.

Те исследователи, которые пытались передать содержание эдиктов на санскрите, обычно воспринимали *anutāpe* как местный падеж¹⁰. На европейских языках, соответственно, появлялся перевод: «несмотря на раскаяние»¹¹. Однако совпадение формы в надписях из Мансехры и Ер-

⁹ Единственный случай, когда можно предполагать местный падеж среднего рода на *-e*, — в слове *vijita* (III БНЭ), но окончание повреждено, и слово выглядит скорее как *vijitā* (см.: Niklas U. Die Editionen der Aśoka-Inschriften aus Erraguḍi. Bonn, 1990, S. 23).

¹⁰ Sircar D.C. Select Inscriptions bearing on Indian History and Civilization. Vol. I, Delhi, 1991 (1954), p. 38: *anutāpe [sati] api ca prabhāvaḥ [asti]*; так же у Sen A.S. Aśoka's Edicts. Delhi, 1956, p. 101 и в кн.: Murti S., Aiyangar K. Edicts of Aśoka (Priyadarśin). Madras, 1950, p. 45.

¹¹ Hultzsch E. Inscriptions of Aśoka. Delhi, 1991 (1925), p. 69: “in spite of (his) repentance”; Bhandarkar D.R. Aśoka. Calcutta, 1955 (1923), p. 292: “though he is repentant”; Mookerji R. Aśoka. Delhi, 1995 (1928), p. 165: “even in his repentance”; Thapar R. Aśoka and the Decline of the Mauryas. Delhi, 1983 (1963), p. 256: “even in his remorse”; Schneider U. Die grossen Felsen-Edikte Aśokas. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Analyse der Texte. Wiesbaden, 1978, S. 117: “Und bei aller Reue”.

рагуди заставляет нас решительно поддержать ее интерпретацию как именительного падежа¹².

Для *pi ca* мы также не можем принять значение «хотя, несмотря на». *Pi ca* нередко встречается в надписях Ашоки и всегда представляет собою соединительный союз (к примеру, I БНЭ: *no pi ca samāje kaṭaviye* «и празднество не следует устраивать» и т.п.). Тождество *pi ca* с простым союзом *ca* наглядно демонстрируется тем, что в местных вариантах эдиктов *pi ca* часто заменяется на *ca* или на *pi* — III БНЭ: *palisā pi ca* (К, М, Дхаули) = *parisā pi* (Г, Ш); IV БНЭ: *putra pi ca* (Ш, М) = *putrā ca* (Г, К); *dhaṃmacalane pi ca* (К, Ш, М) = *dhaṃmacaraṇe pi* (Г); *yaṃ pi ca* (Ш, М, К) = *ya ca* (Г); XII БНЭ: *parapaśadaśa pi ca* (М, Ш) = *parapāsaṃdaśa ca* (Г); *parapaśadaśa pi ca* (М, ср. Г, К) = *parapaśadaśa ca* (Ш). Предположение У. Шнайдера¹³, будто *ca* («и») соответствует санскритскому *ced* («если»), данными маурийской эпиграфики обосновано быть не может.

Эдикты Ашоки представляют собой литературные тексты, автор которых заботился о стиле¹⁴. Его проза — ритмически организована. В том же XIII БНЭ мы встречаем серии типа *hate cā maṭe cā apavudhe cā* (К) или *tive dhaṃmavāye dhaṃmakāmatā dhaṃmānuṣathi cā* — К (обычно с возрастанием количества слогов). Обыгрываются созвучия слов: *pāśadaśi no nāma paśāde* — К (в восточном пракрите эдиктов из Калси сходным образом звучат слова, соответствующие санскритским *pāśaṇḍa* — «секта, школа» и *praśāda* — «вера, преданность»). Хотя издатели (начиная с Е. Хульцша) склонны ставить точку после *anunijhapayati*, ритм требует продолжения текста: *anunayati anunijhapayati anutape pi ca... vucati* (М). Кстати, кажется вероятным, что и созвучие *avatapeyu* (в Е, а следовательно, и в магадхском оригинале эдикта¹⁵) и *anutāpe* не является совершенно случайным.

Поскольку слово *anutāpe* стоит в именительном падеже, то в предложении оно должно играть роль подлежащего при сказуемом *vucati* (санскр. *ucyate*): «раскаяние объявляется» или «о раскаянии им (*teṣā[m]*) говорится». Однако в разбираемой фразе есть и другое слово в том же падеже, а именно — *prabhava / prabhāve*. До недавних пор

¹² Lüders H. *Philologica Indica*. Göttingen, 1940, S. 306; Barua B.M. *Inscriptions of Aśoka* (Translation and Glossary). Calcutta. Vol. 2. 1990, p. 152; Bloch J. *Op. cit.*, p. 129; Вепрозпадова В.В. Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 2. М., 1980, с. 115; Norman K.R. *Aśoka's Thirteenth Rock Edict // Indologica Taurinensia*. Vol. XXIII–XXIV. 1997–1998, p. 473.

¹³ Schneider U. *Op. cit.*, p. 142.

¹⁴ См.: Mette A. *Zum Stil der Aśoka-Inschriften // Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, Hf. 44, 1985.

¹⁵ Schneider U. *Op. cit.*, p. 75.

соответствующий фрагмент был известен лишь по версиям из Шах-базгархи и Мансехры. Обе написаны шрифтом кхароштки, который не способен передавать долготу гласного, а потому интерпретация слова оказывалась особенно затруднительной. Когда-то Ф.В. Томас и В. Смит усматривали в *prabhavē* форму опатива — санскр. *prabhavet*¹⁶, но эта точка зрения давно устарела. Ж. Блок полагал, что пракритское слово соответствует санскритскому *prabhava* («происхождение, причина появления») в именительном падеже. Он переводил интересующий нас отрывок так: «On leur explique même que le remords en est la cause»¹⁷. За ним в основном последовали К.Р. Норман: «And remorse is said to them by His Majesty to be the cause»¹⁸ и В.В. Вертоградова: «Ведь о (своем) раскаянии и о причине (его) Угодный Богам рассказывает им...»¹⁹.

Здесь возникает, впрочем, целый ряд трудностей. Во-первых, в переводе Ж. Блока вовсе не нашлось места для царского титула *devānāmpriya*. Вопреки К.Р. Норману и В.В. Вертоградской *devānāmpriyasa* (родительный падеж) не может быть истолковано в качестве субъекта действия при пассивной форме глагола *vucati* (санскр. *ucyate*). Место слова в предложении не позволяет отнести его к *anutāpe* («раскаяние наперсника богов» — как у У. Шнайдера). Поэтому нет сомнений в том, что *devānāmpriyasa* является определением к *prabhavē*. Но тогда перевод последнего как «причина» становится сомнительным.

Во-вторых, перевод «причина» требует каких-то пояснений. Если имеется в виду «причина раскаяния», составитель эдикта мог бы и сам сказать — «его», не заставляя В. Вертоградову добавлять это слово в скобках. Если же само раскаяние есть «причина» (по Ж. Блоку и К.Р. Норману), то хотелось бы видеть в тексте — причина чего? Ни в одной из версий на это нет и намека.

В-третьих, если *anutāpe* и *prabhavē* являются однородными членами предложения, после второго из них хотелось бы видеть союз *ca* (как, например, в IV БНЭ: *putra pi ca ka natāre ca* — М). В.В. Вертоградской приходится добавлять это «и» от себя — его нет ни в одной из версий. Гипотеза Г. Людерса²⁰ и Б. Баруа²¹, будто *pi* (санскр. *api*) употреблено проклитически («die Reue, aber auch...», «the remorse as well as...»), не находит подтверждений в надписях Ашоки.

¹⁶ Smith V. Aśoka. The Buddhist Emperor of India. Delhi, 1994 (1920), p. 186; Woolner A. Aśoka. Text and Glossary. Delhi, 1993 (1924), p. 115.

¹⁷ Bloch J. Op. cit., p. 129.

¹⁸ Norman K.R. Op. cit., p. 473.

¹⁹ Вертоградова В.В. Указ. соч., с. 115.

²⁰ Lüders H. Op. cit., p. 306.

²¹ Barua B. Op. cit., p. 146–152.

Во времена Ж. Блока данный фрагмент был известен только по версиям из Шахбазгархи и Мансехры, т.е. на кхароштхи. Поэтому французский индолог имел право предполагать здесь слово *prabhava* — «la cause». Однако после открытия надписи на брахми из Еррагуди стало очевидным, что правильная форма слова содержит долгое *a* — *prabhāva*, и К.Р. Норман уже не имел права дать перевод «the cause».

Prabhāva — «мощь, сила», и многие санскритологи предполагали, что Ашока употребляет его в этом значении. Общий смысл фразы получался в таком случае следующий: «Хотя Государь и испытывает раскаяние в связи с калингской войной, у него есть еще силы»²². У. Шнайдер называет это «мотивом угрозы»²³: «Ашока призывает (лесные племена) к раздумью, и думать они должны о его могуществе, которое он даст им почувствовать, если они не одумаются». И далее он комментирует: «Угроза в XIII БНЭ показывает, что Ашока не стал „пацифистом во что бы то ни стало“ — он крепко держит вожжи в руках»²⁴.

Здесь необходимо внимательно рассмотреть контекст и содержание эдикта в целом. Все то, о чем говорилось выше, сообщается царским подданным (живущим в его державе варварам — *aṭavi*) для того, чтобы они «устыдились» (*avatrapeyu* — Ш) и не *hamñeyasu* (Ш; *hamneyu* — Е, ...*neyu* — К). Последний глагол, несомненно, соответствует санскритскому *han* — «убивать», но грамматическая форма вызывает известные затруднения. Слово имеет окончание оптатива третьего лица множественного числа в активном залоге, между тем основа может интерпретироваться как пассивная (санскр. *hanya*). Переводы обычно давались, исходя из пассивной формы (санскр. *hanyeran*): «и не были бы убиты». Однако такое истолкование явно противоречит контексту. После слов *na ca hamñeyasu* стоит: «ибо желает Государь непричинения вреда всем живым существам» (*icchatī hi devanāmpriyo savrabhutaṇa ach'atī* — Ш). Итак, оказывается, будто царь угрожает убивать своих подданных по той причине, что он сторонник ахимсы («доктрины непричинения вреда живому»).

²² Hultzsch E. Op. cit., p. 69: “And they are told of the power (to punish them) which Devanāmpriya (possesses) in spite of (his) repentance”; Bhandarkar D.R. Op. cit., p. 292: “The might of the Beloved of the gods though he is repentant”; Thapar R. Op. cit., p. 256: “he warns them that he has power even in his remorse”; Schneider U. Op. cit., p. 117: “und bei aller Reue des Göttergeliebten wird ihnen (seine) Macht verkündet”.

²³ Schneider U. Op. cit., p. 173. Угрозу «жестокими репрессиями» усматривает здесь и Ж. Фюсман (Fussman G. Pouvoir central et régions dans l'Inde ancienne // Annales 4 (1982), p. 627).

²⁴ Schneider U. Op. cit., p. 175.

Глагольная форма *haṃneyu / haṃṇeyasu* должна по контексту иметь активное значение «и пусть не убивают». Этой точки зрения придерживался Ж. Блок, она отражена и в новейших переводах В.В. Вертоградовой и К.Р. Нормана, цитированных выше. Предлагаются²⁵ две возможные интерпретации лингвистических данных. Во-первых, основа настоящего времени от корня *han* могла быть в праkritах образована по четвертому классу (т.е. *hana-*, ср. палийское *haññati*, ардхамгадхи *hannai*). Во-вторых, можно рассматривать *yā* как второй суффикс опатива, наряду с *i* (случаи такого дублирования суффиксов отмечены в среднеиндийских языках). Следовательно, в разбираемой фразе содержится вовсе не «мотив угрозы» применением силы, а увещание воздерживаться от любого насилия по отношению к живым существам.

Царь, преданный дхарме, говорит о необходимости соблюдения ахимсы (*vihisā* — IV БНЭ, V Колонный эдикт и др.). Он предлагает всем людям — и ныне, и во веки веков — следовать в этом своему примеру. Но в таком случае лишается всякого смысла упоминание о *prabhāva* как военной силе или полицейских мерах. На санскрите разбираемый фрагмент можно передать следующим образом: *anutāpaśca prabhāvo devānāmpriyasyetyucyate tebhyaḥ kimiti te'pyapatrapeyurhimsām ca na kuryuriti*. Выше уже говорилось о том, что два слова в именительном падеже (*anutāpa* и *prabhāva*) вряд ли могут рассматриваться как однородные члены предложения. У нас остается лишь одна возможность интерпретации: «раскаяние и есть *prabhāva* царя».

В санскритских текстах и синонимических словарях *prabhāva* появляется в одном ряду с *pratāpa*, *tejas*, *śakti* и переводится как «могущество, величие или сверхъестественная сила»²⁶. Медхатитхи, комментируя Ману, дважды (I. 84; VII. 7) определяет *prabhāva* как «нечеловеческая мощь» (*alaukikā śaktiḥ*), которая ассоциируется с богами и риши²⁷. Мы можем, наконец, дать перевод всей фразы: «И говорится им, что раскаяние — это величие наперсника богов, дабы они устыдились и перестали прибегать к насилию».

²⁵ Caillat C. Asoka et les gens de la brousse (XIII M–N) “qu’ils se repentent et cessent de tuer” // BEI 9 (1991), p. 9–13; она же. The “double optative suffix” in Prakrit: Asoka XIII (N) *na haṃneyu / na haṃṇeyasu* // ABORI, LXII–LXIII. Poona, 1993, p. 637–645; Norman K.R. An Aśokan Miscellany (RE XIII Sh *haṃṇeyasu*) // Festschrift Klaus Bruhn. Reinbek, 1994, p. 462–464.

²⁶ Böhtlingk O., Roth R. Sanskrit-Wörterbuch, s.v.

²⁷ Ср.: Калидаса. Род Рагху. Пер. В.Г. Эрмана. СПб., 1996 («божественная сила» — о Раме, 12. 21; «волшебное могущество» — о корове Васишти, 3. 40), там же: *ṛṣiprabhāva* — 2. 62, а в «Кумарасамбхаве» (7. 36) *prabhāva* Бога-Творца.

В абсолютном большинстве истолкований XIII БНЭ получалось, будто Ашока указывает на силы, которыми он все-таки располагает, несмотря на свое раскаяние. Таким образом, раскаяние царя рассматривается как проявление слабости. Нет ничего более далекого от истинного смысла его слов! Не случайно именно после темы покаяния автор переходит к утверждению своей «вселенской победы» (*savatra vijayo* — Ш). Правитель Магадхи относится к подданным как отец к детям, он сострадает всем живым существам. Молва о его милосердии уже распространилась по всей Земле до самых крайних ее пределов. Значит, Ашока осуществил заветный царский идеал — завоевание этого мира и иного. Доказательство права на власть над живыми существами — сострадание к ним.

Вся серия Больших наскальных эдиктов была создана одновременно и датирована 12–13-м годами после коронации. Она представляет собою единый комплекс, отдельные части которого могут быть поняты лишь в общем контексте. При этом последний, XIV эдикт играет лишь формальную роль эпилога. В нем говорится о том, как писцы высекают надписи о дхарме и сколь сладостно для Ашоки вновь и вновь повторять свои наставления. Содержательная часть завершается на XIII БНЭ. И в пассаже, рассмотренном выше, нельзя видеть невольный всплеск эмоций четырехлетней давности. Это — кульминация искусно выстроенного повествования. Горькое раскаяние (*anutāpa*) царя сродни аскетическому подвигу (*tapas*), оно свидетельствует о такой сверхъестественной его мощи (*prabhāva* = *pratāpa*), которую только и можно ожидать от Государя. Ашока кается в том, что завоевал Калингу, — и тем самым покоряет Вселенную.

Великое посольство на Запад и хронология династии Маурьев¹

В историографии бытует мнение, будто в середине III в. до н.э. Индия поддерживала «тесные контакты»² со всем эллинистическим миром, вплоть до Эпира и Кирены. Аргументируется этот тезис тем, что в Больших наскальных эдиктах (БНЭ) царя Ашоки из династии Маурьев упоминаются правители далеких государств Средиземноморья. Кажется целесообразным еще раз вернуться к указанным надписям и разобраться те пассажи, где говорится о «царях греков».

II БНЭ начинается такими словами: «Повсюду в державе Государя царя Пиядаси, а также в окраинных землях, как то: Чолы, Пандьи, Сатьяпутра, Кералапутра, вплоть до Тамрапарни, и где царь греков по имени Антийока, а также другие цари, соседи того Антийоки (*aṃṭiyoke nāma yonalājā ye ca aṃne tasa aṃṭiyokasa sāmamā lājāne*)³, — повсюду Государем царем Пиядаси два вида врачеваний устроено: врачевание людей и врачевание скота». В соответствующей части XIII БНЭ говорится: «И эту победу считает главной Государь, а именно победу дхармы. Она же одержана Государем и здесь, и во всех пределах, даже до шести сотен йоджан, где царь греков по имени Антийока и за тем Антийокой четыре царя (*aṃṭiyoke nāma yonalāja palaṃ cā tenā aṃṭiyokenā catāli lājāne*): по имени Туламая, по имени Антикини, по имени Мака, по имени Аликасудара... Чолы, Пандьи, вплоть до Тамрапарни. Таким образом... повсюду следуют наставлению Государя о дхарме».

Фразеология надписей идентична — речь идет о державе (*vijita*) царя Ашоки (Пиядаси) и окружающих ее «окраинных землях» (*anta*).

¹ Впервые опубликовано в кн.: «У времени в плену»: памяти С.С. Цельникера. М., 2000.

² *Sen A.S. Aśoka's Edicts*. Calcutta, 1956, p. 24.

³ *Schneider U. Die grossen Felsen-Edikte Aśokas. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Analyse der Texte*. Wiesbaden, 1978.

В число последних попадают, с одной стороны, тамильские княжества или племенные союзы Крайнего Юга Индостана. С другой же стороны, фигурируют «окраинные земли» на Западе, а именно эллинистические монархии, владения «царей греков» (*yona*, скр. *Yavana* — первоначально обозначение ионийцев). Перечисленные в XIII БНЭ четыре правителя, конечно, и есть те самые «другие цари», о которых во II БНЭ говорится как о «соседях того Антийоки» — *sāmanta* употребляется в широком смысле, означая не только ближайших, но и более далеких «соседей». Само содержание обеих надписей сходно: несомненно, имеются в виду одни и те же лица и события.

Обращает на себя внимание то, что «царь по имени Антийока» явно противопоставлен «другим царям». Последние, хотя и названы в XIII БНЭ по именам, фигурируют лишь в качестве «соседей», глав государств, расположенных «за тем Антийокой». Следовательно, мы не вправе предполагать такие же непосредственные и «тесные» связи Ашоки с царями «Мака/Мага» или «Аликасудара», как с «Антийокой». Речь, очевидно, идет не о пяти различных миссиях к эллинистическим царям, а об одном Великом посольстве на Запад. Основным адресатом его, безусловно, был «Антийока» и лишь после визита в Антиохию индийцы могли посетить дворы других «царей греков».

Имена, приведенные в XIII БНЭ, позволяют идентифицировать этих монархов. Антийока — Антиох II Теос, вступивший на престол державы Селевкидов после смерти своего отца, Антиоха I Сотера, в 261 г. до н.э. Почти все годы правления вел войну с царем Египта Птолемеем Филадельфом (так называемую II Сирийскую войну). Заключив с ним мир в 253 г. до н.э., Антиох изгнал свою жену Лаодику, чтобы вступить в брак с дочерью Птолемея Береникой. Однако через некоторое время Лаодика была возвращена ко двору. После смерти Антиоха в 247/246 г. до н.э. она отомстила сопернице, умертвив ее вместе с сыном. Это послужило поводом к новой — III Сирийской, или Лаодиковой, войне, которую Птолемей III Эвергет вел против Селевка II Каллиника.

Туламая, без сомнения, тот самый Птолемей Филадельф, о котором только что говорилось. Он был соправителем отца, Птолемея I Сотера с 285 г. до н.э., а с 283 по 247/246 г. до н.э. царствовал единолично. Бесконечные войны с Селевкидами (280–279 гг. до н.э. — война за сирийское наследство, 274–271 гг. до н.э. — I Сирийская война, 267/266–261 гг. до н.э. — Хремонидова война, 260–253 гг. до н.э. — II Сирийская война) не мешали его энергичной административно-хозяйственной деятельности, а также служению музам. Под его по-

кровительством творили знаменитые поэты и ученые Александрийского Музея.

Антикини — Антигон Гонат, сын Деметрия Полиоркета, ученик стойка Зенона, вступивший на македонский престол в 277 г. до н.э., а в 60-е годы, после Хремонидовой войны, добившийся гегемонии в Балканской Греции. Во II Сирийской войне принял сторону Антиоха против Птолемея, но уже в 255 г. до н.э. заключил с последним сепаратный мир. В III Сирийской войне (246–241 гг. до н.э.) вновь стал союзником Селевкидов в борьбе с Птолемеевским Египтом.

Мака — Магас, царь Кирены, небольшого государства в Северной Африке. Сосед и сводный брат Птолемея Филадельфа, удержавший власть, несмотря на военное противоборство с Египтом. Известно, что правил Магас необычайно долго и скончался около 250 г. до н.э.

Все эти идентификации бесспорны. Сложнее обстоит дело с Аликасудара. Имя, несомненно, соответствует греческому Александр, но современниками упомянутых выше правителей были два царя Александра. Первый из них — сын знаменитого Пирра, унаследовавший эпирский трон в 273 г. до н.э. и скончавшийся не позднее 255 г. до н.э. Второй — сын коринфского тирана Кратера, ставленника Антигона Гоната. Вскоре после окончания II Сирийской войны (и до освобождения Сикиона стратегом Ахейского союза Аратом в 251 г. до н.э. — Помпей Трог, 26) Коринф отложился от Македонии. Видимо, тогда же Александр принял царский титул⁴. На короткое время «царь Коринфа и Эвбеи» (словарь Суды, s.v. Εὐφορίου) смог стать значительной политической фигурой в Греции и Эгеиде. Скончался он около 244 г. до н.э.

Локализация всех четырех «царей греков» в восточной части Средиземноморья делает вполне понятным их противопоставление «Антийоке». В середине III в. до н.э. из Индии в Средиземное море можно было попасть только через территории, контролируемые Антиохом, — либо по сухопутным дорогам, либо посредством каботажного плавания с заходом в гавани на берегу Аравийского моря. Лишь после того как в конце II в. до н.э. стали использоваться муссонные ветры, появилась возможность проложить маршрут через открытый океан⁵.

Итак, мы приходим к заключению, что говорить об активной дипломатии маурийского царя на Балканах или в Северной Африке нет

⁴ Will E. *Histoire Politique du Monde Hellenistique*, 323–30 a.v. J.C. T. 1. Nancy, 1979, p. 317.

⁵ Thiel J.H. *Eudoxus of Cyzicus, a chapter in the history of the sea-route to India and the route round the cape in the ancient times*. Utrecht, 1966.

никаких оснований. Посольство Ашоки прежде всего направлялось в Антиохию. Между Маурьями и Селевкидами поддерживались регулярные дипломатические отношения, поскольку эти две великие державы древности имели общие границы. Как известно, военное противоборство между ними в конце IV в. до н.э. завершилось династическим браком и мирным договором, связавшим Селевка Никатора и Чандрагупту. От имени Селевка переговоры с Чандрагуптой-Сандрокоттом вел Мегасфен.

Позднее к сыну Сандрокотта был отправлен в качестве посла некий Даимах (или Деимах). Даимах прибыл ко двору индийского царя, имя которого Страбон (II. 1. 9) передает в форме Аллитрохад (с очевидной опiskой в греческом тексте: λλ вместо μ). Амитрохад — эпитет царя, соответствующий скр. «амитрагхата», т.е. «уничтожающий недругов» (ср. *amitrāhan* в «Ригведе» X. 83. 3 и др., *amitrāghāta* в «Махабхашье» III. 2. 88, *amitrāghātin* в эпосе — «Махабхарата» II. 30. 19, 62. 8, VII. 22. 16 и др., «Рамаяна» V. 80. 23; появление *d* вместо *t* объясняется, видимо, обычным для праkritов озвончением интервокального согласного). По данным Афиня (XIV. 67. 652–653), в переписке с Амитрохадом состоял Антиох — надо думать, Антиох I Сотер, сын Селевка. Если доверять сообщению Страбона о том, что Амитрохад — сын Чандрагупты, то имеется в виду Биндусара, отец Ашоки. Посольство Ашоки в столицу Селевкидов было, таким образом, всего лишь продолжением дипломатических контактов, существовавших при его отце и деде. Из Антиохии же участники последней миссии могли проследовать далее, чтобы нанести визит и «соседям того Антийоки».

Обычно полагают, будто в XIII БНЭ упомянут царь Эпира, скончавшийся, как уже было сказано, не позднее 255 г. до н.э. Между тем хронология Маурьев не позволяет отнести посольство к более раннему времени, чем 256 г. до н.э. Поэтому после специальных исследований П. Эггермонта⁶ установилась датировка — 256/255 г. до н.э. Однако, если учитывать маршрут посольства и события в Средиземноморье, указанная дата кажется абсолютно невероятной. В разгар II Сирийской войны, в которую были втянуты все государства эллинистического мира, Антиох не мог пропустить дипломатическую миссию с Востока к своим заклятым врагам на Западе. Остается предполагать, что посольство состоялось лишь после завершения войны в 253 г. до н.э., а Аликасудара в таком случае — не эфирский царь, а коринфский тиран. На возможность подобного отождествления давно уже указывал

⁶ Eggermont P.H.L. The Date of Aśoka's Edict XIII // Acta Orientalia, XVIII, 1940, p. 103–123; *idem*. The Chronology of the Reign of Asoka Moriya. Leiden, 1956.

известный знаток эллинистической истории и античной хронологии Ю. Белох⁷.

Александр Коринфский правил недолго и в последние годы его пребывания на престоле не было в живых ни Птолемея II, ни Антиоха II, ни Магаса Киренского. Поэтому индийское посольство может быть отнесено лишь к очень краткому периоду, когда уже завершилась II Сирийская война и Александр, отложившись от Антигона, принял царский титул, но остальные «цари греков» еще были живы (или, по меньшей мере, в Индию не дошли известия о смерти кого-либо из них), — примерно между 252 и 250 гг. до н.э.

Никогда не обращалось внимания на порядок перечисления имен в XIII БНЭ. Антиох занимает особое место по той очевидной причине, о которой сказано выше. Далее следуют Птолемей (Египет), Антигон (Македония), Магас (Кирена) и Александр (Коринф). Список не имеет никакого отношения к предполагаемому маршруту посольства: нелепо ехать из Египта в Кирену через Македонию, а из Македонии в Коринф — через Кирену. Последовательность диктуется отнюдь не географией, а иерархией эллинистических государств. И если в таком контексте трудно было бы объяснить появление Эпира, то Коринф здесь вполне уместен. Отраженная в индийской надписи политическая ситуация очень точно соответствует недолгому периоду вскоре после окончания II Сирийской войны. Это значит, что в распоряжении царя Магадхи оказалась вполне достоверная и весьма свежая информация о том, что происходило в восточной части Средиземноморья.

После того как Селевк уступил Чандрагупте обширные области Арахосии, под властью маурийских царей оказалось грекоязычное население. К потомкам ветеранов Александра Македонского сам Ашока обращался в надписях на греческом языке (найденных на территории современного Афганистана). Его греческие подданные (*yoṇa*) могли, конечно, поддерживать прочные связи со своими соотечественниками на Западе и своевременно передавать информацию индийскому повелителю. Но возможен и другой вариант объяснения: Антиох, будучи обеспокоен ситуацией на востоке своей державы накануне отпадения Греко-Бактрийского царства, сам мог уведомить восточного соседа о том, что с соседями на западе заключил «всеобщий мир». В любом случае, подтверждений самостоятельных контактов Кирены,

⁷ *Beloch J. Griechische Geschichte. Bd. III. 1. Strassburg, 1904, S. 105: "unter dem Alexander der Aśoka-Inschriften kann ebenso gut und besser der Sohn des Kraterus verstanden werden"*.

Коринфа или Македонии с Индией в нашем распоряжении нет. Очевидно, официальные (или не вполне официальные) гости, появившиеся в Паталипутре, сообщили магадхскому радже о том, какие «цари греков» соседствуют с Антиохом. Отправляя письмо в столицу Селевкидов, Ашока Маурья повелел послам нанести визит и самым отдаленным правителям Запада, о которых ему стало известно. А удалось ли индийцам достичь всех поставленных перед ними целей, мы не знаем.

Датировка XIII БНЭ является одним из краеугольных камней хронологии Маурьев, и потому полезно в связи с вопросом о посольстве на Запад заново рассмотреть комплекс материалов по данной проблеме. Согласно индийским преданиям, сохранившимся в «Паришиштапарване» Хемачандры, «Мудраракшасе» Вишакхатадатты⁸ и других литературных памятниках, в ранней юности Чандрагупта боролся с царем Нандой и, потерпев неудачу, долгие годы был вынужден жить в изгнании. Вполне возможно, что эти годы изгнания приходится на время индийского похода Александра Македонского. Во всяком случае, есть сообщения античных авторов о том, что Сандрокотт (Плутарх, Александр, 62), будучи еще совсем молодым человеком, встречался с Александром и уговаривал его вести войска в долину Ганга. Он будто бы утверждал при этом, что македонцам не составит труда свергнуть с престола правившего там царя «прасиев» (Диодор XVII. 93), ибо последний является лишь узурпатором магадхского престола (Курций IX. 2). Позднее Сандрокотт возглавил вспыхнувшие в Пенджабе мятежи, добываясь своих честолюбивых целей уже не вместе с греками, а против них (Юстин XV. 4).

Успеха это движение не могло иметь до тех пор, пока в одной части Пенджаба находились греческие гарнизоны, а в другой доминировал ставленник Александра — знаменитый царь Пор. Однако на Западе разгоралась борьба между диадохами — наследниками великого завоевателя, и претенденты на престол нуждались в мобилизации своих сторонников. Зимой 318/317 г. до н.э.⁹ Эвдам (или Эвдем) увел остатки греко-македонских войск из Пенджаба на помощь своему другу Эвмену. Тогда же был умерщвлен сатрап восточной части Пенджаба Пор (Диодор XIX. 4). Ранее этой даты Чандрагупта не только не мог

⁸ Trautmann T.R. Kauṭilya and the Arthaśāstra. Leiden, 1971, ch. 2. Caṅakya-Candragupta-Kathā.

⁹ Весной 317 г. до н.э. оба сатрапа уже действовали совместно в Сузиане, см.: Stein O. The Coronation of Candragupta Maurya // Stein O. Kleine Schriften. Stuttgart, 1985, S. 201.

быть помазан на царство в Магадхе¹⁰, но не владел даже отдельным районом Северо-Западной Индии.

Коронация Чандрагупты в качестве царя Магадхи, конечно, не могла состояться до взятия столицы этого государства. Хронология событий выглядит следующим образом: убийство Пора и уход Эвдама, затем успехи Чандрагупты в Пенджабе, далее — его союз с «царем горных индийцев» — Парватакой (предположительно, с вождем кашмирского племени абхисаров), совместный поход в долину Ганга, разгром огромного войска Нанды, осада и захват Паталипутры и, наконец, коронация. Нам кажется, не будет слишком смелым предположение, что между уходом Эвдама из Пенджаба и воцарением первого Маурьи должно было пройти какое-то время, может быть, скорее годы, чем месяцы. К такой хронологической схеме склоняет и указание Юстина (XV. 4), что, захватив престол, Чандрагупта владел Индией в то самое время, когда Селевк закладывал основы своей будущей державы (*adquisito regno Sandrocottus ea tempestate, qua Seleucus futurae magnitudinis fundamenta iaciebat, Indiam possidebat*). Вероятно, речь идет о времени между 317 и 312 гг. до н.э., когда Селевк стал сатрапом Вавилонии.

В генеалогических списках пуран (например, «Матсья-пурана» 272. 22) говорится, что Чандрагупта правил 24 года (следовательно, до 293–288 гг. до н.э.), его сын Биндусара — 25 лет (т.е. до 268–263 гг. до н.э.). Если же доверять палийской хронике «Махавамсе» (V. 18) о 28 годах правления Биндусары, смерть царя придется отнести ко времени не ранее 264/263 г. до н.э.

Если Великое посольство на Запад было отправлено незадолго до 252–250 гг. до н.э. (время публикации Больших наскальных эдиктов в конце 12 — начале 13-го года правления), то помазание Ашоки на царство может быть датировано 264–262 гг. до н.э. (но — вопреки П. Эггермону — никак не 268 г. до н.э.). Такая дата наилучшим образом соответствует приведенным выше сведениям о времени правления его отца и деда.

Для определения хронологии Маурьев порою используется¹¹ еще одно свидетельство, содержащееся в буддийских аваданах. Согласно легенде «Ашокаваданы», почтенный монах (тхера) Яса закрыл рукою солнце, чтобы царь мог построить в один и тот же день и час 84 тысячи буддийских культовых сооружений-ступ по всей Земле. Есть

¹⁰ Вопреки *Schwarz F. Mauryas und Seleukiden. Probleme ihrer gegenseitigen Beziehungen // Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturgeschichte. Gedenkschrift für W. Brandenstein. Innsbruck, 1968, S. 225.*

¹¹ *Eggermont P.H.L. The Chronology..., p. 123 f.*

также другое буддийское предание, будто вскоре некие сверхъестественные существа — якши подняли царя в воздух и помогли ему совершить паломничество по всей Индии всего за одну неделю.

Сохранилась надпись Ашоки из Лумбини, где говорится о паломничестве царя и его приказе соорудить колонну на месте рождения Будды Шакьямуни. Эта надпись датируется 20-м годом после коронации. П. Эггермонт полагал, что в легенде о тхере Ясе отразилось воспоминание о солнечном затмении, произошедшем в 249 г. до н.э. (на 20-м году правления, если принять 268 г. до н.э. за дату коронации). Сюжеты такого типа, как изложены выше, не очень надежная основа для хронологических реконструкций. Но даже если согласиться с тем, что в легенде сохранилось воспоминание о реальном астрономическом явлении — почему им не могло быть крупное солнечное затмение 15 июня 242 г. до н.э.? Известно и о другом паломничестве Ашоки — на 14-м году после помазания, когда он приказал воздвигнуть колонну в честь Будды Конакамуни (в местечке Нигали Сагар). Если оно отразилось в легенде о тхере Ясе и солнечном затмении 249 г. до н.э., вступление Ашоки на престол должно относиться приблизительно к 263/262 г. до н.э.

Об актуальных задачах индийской политики в середине III в. до н.э. мы знаем мало, но те мотивы, по которым Великое посольство на Запад упомянуто в маурийской эпиграфике, вполне очевидны. Для того чтобы их понять, необходимо представить сам характер наскальных эдиктов. Магадхский раджа отправил гонцов по градам и весям, чтобы те объявили «местному люду» (*jana jānapada* — VIII БНЭ), что Пиядаси заботится о них как о родных детях (I, II ОНЭ). Городские и племенные органы самоуправления¹² должны были озаботиться обнародованием этих манифестов. Надлежало записать их на скалах и каменных плитах, запечатлев на веки веков: Пиядаси — царь дхармы, истинный благодетель всех живых существ. Ритмические тексты указов о бесконечном милосердии царя зачитывали народу под барабанный бой (IV БНЭ; I, II ОНЭ). Надписи располагали в тех местах, которые были особо почитаемы: на скалах у места слияния рек, на перекрестках дорог и т.п., а провозглашали их по календарным праздникам.

В надписях Ашоки вся традиционная царская деятельность была переосмыслена в терминологии дхармы — религиозно-этических норм. Царь выступает в них в роли наставника дхармы, Вселенского учителя. Надписи о дхарме он рассылает по четырем сторонам света и распространение дхармы рассматривает как свою «победу». Его «завое-

¹² См. далее статью о паришаде.

вание» (*vijaya*), заключающееся в распространении дхармы, не ограничивалось территорией «державы» (*vijita*). Магадхский царь оповещал «соседей», весь известный ему мир о том, что именно он — Миродержец, от которого зависит благо живых существ. И там, куда доходила эта слава (*kīrti* — X БНЭ) «царя дхармы», он полагал, им тоже была одержана «победа дхармы» (*dhammavijaya*). Посланцы Ашоки привозили с собою не только царские манифесты, но и «лекарства для людей и для скота» или семена полезных растений (II БНЭ) — тем самым они демонстрировали «благодеяния» другим царям и народам. Все, принимавшие от раджи благодеяния, уподоблялись его «подданным» — «детям» (*prajā*), о которых неустанно заботился царь.

Конечно, между Ашокой и Антиохом могли быть вопросы, требовавшие практических решений. Но миссии к «соседям того Антиоки» — в Коринф, Кирену, Македонию, — очевидно, имели чисто ритуальный смысл. Индийцу нужно было продемонстрировать «завоевание мира» (*digvijaya*) до самых его пределов — «до шести сотен йоджан». И эллинистические монархи, принимавшие маурийских гонцов, участвовали в этом «завоевании», вряд ли до конца осознавая уготованную им роль.

Упоминания «царей греков» в эдиктах Ашоки переносят нас в ту эпоху, когда судьбы Индии причудливо сплелись с историей эллинистических монархий. Контакты эти прервались вскоре после описываемых событий. Образование Парфянского царства в начале 40-х годов III в. до н.э. резко изменило политическую карту и характер международных связей. Выше уже цитировалось замечание Юстина о том, что государства Селевка и Чандрагупты возникли почти одновременно. Они и распались одно за другим. После появления Парфии и Греко-Бактрии держава Селевкидов превратилась всего лишь в Сирийское царство. Нечто сходное произошло и в Индии: к концу своего долгого правления магадхский царь вряд ли мог претендовать даже на символическую власть в тех областях, что находились за пределами долины Ганга.

Греко-индийский диалог в середине III в. до н.э.¹

В конце IV и в первой половине III в. до н.э. эллинистический мир простирался от Балкан до Инда. По договору, заключенному около 305 г. до н.э. Селевком Никатором и Чандрагуптой, города, основанные Александром Македонским в Арахосии, отошли к империи Маурьев — таким образом греки стали не только соседями, но и подданными индийских царей. Появились условия для общения народов и взаимодействия культур.

Расцвет Маурийской державы приходится на время правления Ашоки — внука Чандрагупты. О дипломатических контактах Ашоки с эллинистическими монархами сохранились свидетельства в индийской эпиграфике и в античной литературе. Знаменитые «эдикты Ашоки» были переведены на греческий, дабы с ними ознакомилось население северо-западных провинций — потомки тех, кто пришел в Индию с Александром. Благодаря этим источникам мы имеем возможность следить за диалогом древних цивилизаций.

Античные сочинения о походе Александра и последующих событиях датируются преимущественно римской эпохой, однако в основе их лежат значительно более древние тексты. Так, например, Плиний Старший говорит, что при составлении рассказа об Индии он отдавал предпочтение трудам греков, побывавших в этой стране. Среди таких очевидцев он называет помимо соратников Александра двух эллинистических послов к индийским царям — Мегасфена и Дионисия (VI. 58). Первый, как известно, был отправлен в Индию Селевком Никатором на исходе IV в. до н.э., второй — Птолемеем Филадельфом в середине III в. до н.э. Соответствующая часть «Естественной истории», построенная на источниках раннеэллинистического времени²,

¹ Опубликовано в кн.: Поэтика, история литературы, лингвистика. М., 1999.

² *Dihle A. Plinius und die geographische Wissenschaft in der römischen Kaiserzeit // Antike und Orient. Heidelberg, 1984, S. 176.*

дает ясное представление о том, как могло выглядеть греческое описание Индии.

Со времен Александра проводились измерения дорог, по которым шли греко-македонские войска. Дипломатам давались поручения определять расстояния между пунктами в странах их пребывания. Полученные сведения подвергались тщательной проверке, и на их основе составлялось общее «землеописание» — география. Геометрия помогала вычертить схему обитаемой части Земли — Ойкумены.

По всей видимости, в официальном отчете Дионисия, использованном при написании «Естественной истории», была сделана попытка представить этнополитическую карту Индии³. Автор целенаправленно собирал информацию о племенном составе и военных силах местных государств. При этом особое внимание уделялось достоинствам или недостаткам боевых слонов в каждой части страны. Ко времени Плиния эти данные потеряли всякую актуальность, а слоны давно перестали быть основной ударной силой войска. Но римский ученый так дорожил свидетельствами очевидцев, что включил их в свой труд, не замечая явных анахронизмов. А для середины III в. до н.э. подобная направленность интересов кажется вполне понятной. Птолемей Филадельф вел неустанную борьбу с Антиохом Теосом и ему необходимо было знать, какая военно-политическая ситуация складывалась на восточных рубежах державы Селевкидов. Антиох обладал значительным контингентом боевых слонов, и египетский царь также стремился создать у себя этот род войск⁴. Перед посольством Дионисия, направленным к Ашоке, очевидно, были поставлены вполне практические цели.

О дипломатических миссиях Ашоки к эллинистическим царям известно благодаря его двум Большим наскальным эдиктам. В XIII эдикте маурийского правителя говорится о том, что победа дхармы одержана «во всех пределах, даже до шести сотен йоджан, где царь греков по имени Антийока и за тем Антийокой четыре царя: Туламая, Антикини, Мака, Аликасудара, (и) ниже — Чолы и Пандьи вплоть до Тамбапарни... Повсюду следуют наставлению в дхарме. И даже там, куда послы Государя не доходят, (люди), услышав о соблюдении дхармы Государем, (услышав о его) правиле и наставлении в дхарме, следуют и будут следовать дхарме».

³ Вигасин А.А. Карта Индии в «Естественной истории» Плиния Старшего // ВДИ. 1999, № 1.

⁴ Raschke M.G. New Studies in Roman Commerce with the East // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II. 9. 2, 1978, p. 656.

Декларируемая царем цель его миссий на Запад и на Юг вполне очевидна. Речь идет о «победе повсюду» (*vijayo savathā*). В локальных версиях эдиктов⁵ слово «повсюду» порою заменяется синонимичным “*savaputhaviyam*”, т.е. «на всей Земле». Таким образом, Ашока высказывает ту идею, которая нередко встречается в санскритских текстах, где конечной целью царя объявляется «завоевание всей земли» (ср. в «Шатапатха-брахмане» XIII. 5. 14: *vijitya pṛthivīm sarvām*). Царский идеал — *sārvabhauma* («правитель Вселенной») или *viśvajit* («Всепобеждающий»). В ведийском ритуале раджа воплощает центр Вселенной, ось мира, он овладевает пространством — четырьмя сторонами света (*digvijaya*). Очевидно, та же символика отражена и в колоннах Ашоки, на капителях которых мы видим четырех львов или четырех животных, обращенных в каждую из сторон света. Маурийские дипломаты должны были сообщить эллинистическим монархам о том, что далекий правитель Магадхи — «царь дхармы». И для последнего этого оказывалось достаточно, чтобы говорить о своей «победе», одержанной на всей Земле.

Не менее показателен и II Большой наскальный эдикт, который можно воспроизвести полностью: «Повсюду в державе Государя царя Пиядаси, а также в окраинных землях, как то: Чолы, Пандьи, Сатьяпутра, Кералапутра, вплоть до Тамрапарни, и где царь греков по имени Антийока, а также другие цари, соседи того Антийоки, — повсюду Государем царем Пиядаси два вида врачеваний устроено: врачевание людей и врачевание скота. И травы целебные для людей и целебные для скота — где их нет — повсюду приказано привезти и вырастить. И корни, и плоды — где их нет — повсюду приказано привезти и вырастить. И колодцы приказано выкопать вдоль дорог, и деревья посадить — скоту и людям во благо». Понятно, что речь не идет о какой-либо административно-хозяйственной активности магадхского правителя в далеких от Индии странах. Ашока говорит о другом: он — милостивец и благодетель всех живых существ. Отсюда «врачевание людей и скота», устройство колодцев и тенистых рощ вдоль дорог, а все, кто принимают от царя благодеяния, тем самым уподобляются его подданным (букв. «детям» — *prajā*). Результатом этой эвергетической деятельности царя становится символическое превращение его во вселенского владыку.

Исторический контекст и последовательность дипломатических контактов Ашоки с «царями греков» может быть представлена примерно так.

⁵ Schneider U. Die grossen Felsen-Edikte Aśokas. Wiesbaden, 1978, S. 42.

В 253 г. до н.э. закончилась многолетняя II Сирийская война. В нее были втянуты все крупные государства эллинистического мира: Селевкиды и Птолеми, Антигониды и правитель Кирены. Вскоре после войны ставленник Антигона, коринфский тиран Александр, объявив о независимости, принял царский титул. Для Селевкидов противоборство с Птолемеем было довольно успешным. Однако в восточных областях державы начались сепаратистские движения, в результате которых спустя несколько лет образовались самостоятельные царства: Греко-Бактрийское и Парфянское. Возможно, в этой обстановке Антиох (Антийока эдиктов) отправил посольство в Индию и сообщил своему восточному соседу, что на западных рубежах уже заключен «всеобщий мир».

Между тем в 252 г. до н.э. завершился 12-летний цикл правления Ашоки. По случаю юбилея царь повелел начертать на скалах 14 Больших эдиктов, посвященных дхарме. Дхарма — то, на чем держится (*dhr* — «держать») мир. И царь, который предан дхарме, тем самым является Миродержцем. Об этом и должны были свидетельствовать эдикты Ашоки. Индеец воспользовался случаем заявить о себе как о Вселенском правителе. Отправляя посольство к Антиоху, он передал с ним письма и для четырех соседей «того Антийоки»: в Египет Птолемею (Туламая), в Македонию Антигону (Антикини), в Кирену Магасу (Мака) и в Коринф — Александру (Аликасудара). Об этих посланиях царь приказал высечь надписи на камне, ибо он рассматривал их как свидетельство своей «победы на всей Земле».

Миссия Дионисия, о которой уже упоминалось, датируется концом 50-х годов III в. до н.э. Возможно, это был ответ Птолемея Филадельфа на письмо индийского царя. Александрийский астроном Дионисий должен был собрать географическую и стратегическую информацию о соседях Селевкидов на Востоке. Дальнейшего развития эти связи не получили. Образование Парфянского царства вскоре изменило политическую ситуацию в Азии, надолго отрезав Индию от Средиземноморья. Прямые контакты возобновились лишь через полтора века — при Птолемее Эвергете, когда капитан Эвдокс прибыл из Египта в Индию, пользуясь попутным муссонным ветром.

Вполне возможно, что посольство Ашоки к Антиоху решало некие дипломатические задачи. С другой стороны, очевидно, что идея символического овладения Вселенной отнюдь не была чужда эллинистическому сознанию — достаточно вспомнить дионисийское шествие, устроенное самим Александром. Тот же Птолемей Филадельф демонстрировал на «великой процессии»⁶ экзотических животных Востока

⁶ Rice E.E. The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus. Oxf., 1983.

как некий символ всемирного могущества, а один из его преемников именовался Эвергетом — Благодетелем человечества. И все же стоит отметить, что мотивы посольств — индийского и греческого — в сохранившихся источниках выглядят по-разному. Птолемей готовит модернизацию армии для борьбы с Антиохом, и его посланник составляет политическую карту Индии. Ашока же торопится оповестить далеких царей Коринфа и Кирены (о которых, возможно, только что узнал), что именно он и есть истинный «царь дхармы»; само посольство он рассматривает как ритуальную церемонию «завоевания всей Земли».

Отметим любопытную деталь в приведенном выше фрагменте из XIII эдикта: говоря о своем посольстве к «царям греков», Ашока добавляет, что до них целых 600 йоджан (*ā sasu yojanasatesu*). В отличие от греческой литературы, в индийских текстах не бывает сведений об измерениях расстояний между странами — не случайно подобная информация отсутствует и в данном эдикте по отношению к государствам Крайнего Юга Индостана (Чолы, Пандьи, Керала и т.д.). Между тем приведенное число выглядит как вполне правдоподобное, почти точное. Йоджана — дневной переход армии с боевыми слонами; судя по запискам китайских паломников в Индию, она равнялась примерно 12–14 км⁷. 600 йоджан, таким образом, приблизительно соответствуют 45 тыс. стадий или расстоянию от Восточной Индии до Нила и Родосского меридиана, согласно данным Эратосфена (Страбон I. 4. 5). Можно думать, что именно греки сообщили индийцу результаты своих измерений. Но в сознании последнего число перестало быть элементом научной картографии. В соответствии с мифологической картиной мира оно приобрело значение символа — 600 йоджан означали, что слава и власть маурийского царя достигли самых отдаленных пределов Вселенной.

Отношение греков к числу было иным, чем у индийцев, и при передаче сведений, полученных от местных жителей, античные авторы невольно дают им иное истолкование. К каким-то мифическим повествованиям (типа позднейших пуран) восходит известное свидетельство Мегасфена (Арриан, Индия IX. 9), что от «первого царя» (в греческой трактовке — Диониса) до Сандрокотта (т.е. Чандрагупты) прошло 6042 года. Воспроизводя это сообщение, Плиний (VI. 59) добавляет «и еще три месяца» (количество лет у него — 6402). Известно, что большие отрезки времени индийцы измеряли 12-летними и 60-летними циклами планеты Юпитер (др.-инд. Брихаспати)⁸. В пуранических ге-

⁷ Srinivasan S. *Measurement in Ancient India*. Delhi, 1979, p. 27.

⁸ Dikshit Sh.B. *The twelve-Year Cycle of Yupiter // Corpus Inscriptionum Indicarum*. Vol. III. Calcutta, 1888, p. 169 f.; Kielhorn F. *The sixty-year cycle of Yupiter // Kleine Schriften*. Wiesbaden, 1969, S. 471 f.

неалогиях царей поворотным пунктом истории считалось уничтожение местных кшатрийских династий и основание первой Магадхской «империи» Нандов. Согласно рукописной традиции «Ваю-пураны»⁹, первый из Нандов — Махападма правил 28 лет, а его наследники — 12 (после чего к власти пришел Чандрагупта Маурья). Вероятно, Мегасфену было сказано, что «сто» (символ множества) 60-летних циклов Брихаспати отделяет коронацию Нанды от мифического «первого царя». Селевкидский посол отнесся к этой цифре со всей серьезностью, прибавив к неисчислимому множеству годы и месяцы, прошедшие от коронации Нанды до прихода к власти Чандрагупты. Грек с трогательной наивностью усматривает историческую реальность в индийской символике и условностях.

Помимо серии эдиктов Ашоки на среднеиндийских языках (пракритах) историк располагает также фрагментами их греческих переводов¹⁰, и сравнение текстов кажется весьма плодотворным. К середине III в. до н.э., когда были высечены «надписи о дхарме», уже три поколения греков жили на индийской земле. При этом они оставались носителями своей собственной культуры и обращаться к ним надлежало по-гречески. Местный переводчик эдиктов достаточно свободно читал по-индийски, чтобы правильно воспроизводить на родном языке слова царя. Но проблемой для него оставалась передача терминологии.

Знаменитая надпись, найденная в Кандагаре, начинается такими словами: εὐσεβεία καὶ ἐγκράτεια κατὰ λόγους τὰς διατριβὰς — видимо, это почти дословная передача пракритского текста, полученного из Паталипутры. Εὐσεβεία соответствует *dharma* (санскр. *dharma*), ἐγκράτεια — *sayame* (санскр. *saṃyama*), διατριβή — *pāṣaṇḍa* (санскр. *pāṣaṇḍa*). Но διατριβή — философская школа, а *pāṣaṇḍa* — религиозная секта. Греческое слово заставляет вспомнить учеников Платона или Аристотеля, предающихся «любомудрию», а индийское — последователей Джинны Махавиры или Макхали Госалы, ищущих спасения. Εὐσεβεία соответствует латинскому *pietas* — это прежде всего «почтительность», «почитание отеческих богов». Индийская же дхарма есть некая субстанция, накопление которой обеспечивает лучшее перерождение. Переводчик дает чисто греческую интерпретацию терминов.

Может быть, особенно интересно сравнение *saṃyama* с греч. ἐγκράτεια. Грек не ошибся в переводе: и то и другое слово означает «самообладание», но их смысл совершенно разный из-за несходства

⁹ Pargiter F.E. The Purana Text of the Dynasties of the Kali Age. Delhi, 1975, p. 25.

¹⁰ См.: Benveniste E. Edits d'Asoka en traduction grecque // Journal asiatique, 252, 1964, p. 137–157.

культурного контекста. В греческой политической философии понятие *ἐγκράτεια* занимает немаловажное место — его особенно часто употребляют Платон и Ксенофонт. Тот, кто властвует, обязан быть *ἐγκρατής* — «владеющим собою». Это значит, что он, несмотря на властные полномочия, ведет себя так, как подобает свободному человеку и гражданину (см., к примеру: Хен. Мем. II. I. I). *Ἐγκράτεια* есть некая умеренность, приличествующая истинному философу.

Круг ассоциаций, связанных с индийским *saṃyama*, совершенно иной. Когда человек полностью контролирует органы чувств (*saṃyātendriya*), он перестает ощущать грань между собою и внешним миром, сливаясь с Космосом. Такое «самообладание» близко йогической практике (*dhyaṇa, dhāraṇā, samādhi*). В «политической» литературе древней Индии царь уподобляется аскету, который овладевает миром, манипулируя им как частями собственного тела (см., например, «Артхашастра» I. 6. 3; I. 5. 16; «Махабхарата» XII. 63. 29)¹¹.

Для грека «владеть собою» — значит прежде всего не выделяться из среды сограждан, для индийца — скорее Вселенную вобрать в себя. Переводя не слова, а смысл сказанного, мы так воспроизвели бы содержание царского послания: «Каждая секта стремится к аскезе и накоплению религиозной заслуги с целью лучшего перерождения». В обращении к греческим колонистам то же самое приобрело примерно следующий вид: «Каждая философская школа стремится к тому, чтобы воспитать гражданские добродетели — знание меры во всем и почитание отеческих богов».

Со времен Александра и до Ашоки почти столетие индийцы и греки вели диалог, но при этом каждый продолжал говорить на языке своей культуры. И часто им только казалось, будто они понимают друг друга.

¹¹ Романов В.Н. Древнеиндийские представления о царе и царстве // Древние цивилизации. От Египта до Китая. М., 1997, с. 1142.

К интерпретации эдиктов Ашоки: *pariṣad*¹

Маурийский период принято считать эпохой высочайшего развития индийской государственности. В большинстве работ держава Маурьев характеризуется как единая и централизованная империя². Неоднократно делались попытки реконструировать ее сложную бюрократическую систему администрации³. Царь в этой политической системе часто рассматривается как неограниченный владыка, деспот. С другой стороны, в древней Индии находят такой коллегиальный орган управления, как «совет министров» (мантрипаришад)⁴. Не так давно Ж. Фюсман справедливо обратил внимание на то, что средства коммуникации в III в. до н.э. не позволяли осуществлять своевременный и эффективный контроль за ситуацией в отдаленных регионах. Из этого он вывел такое заключение: «представители царя на местах должны были обладать весьма значительными полномочиями»⁵. Р. Тхапар теперь склонна более осторожно, чем прежде, высказываться о структуре империи, полагая, что необходимо проводить различие между государством-метрополией и периферийными областями, сохранявшими

¹ Опубликовано в: ВДИ. 1998, № 1.

² См., например, характеристики, даваемые Р. Тхапар (*Thapar R. Aśoka and the Decline of the Mauryas. Delhi, 1983, p. 5*): “The size and scope of the imperial structure entailed a strong, centralized control... development of... bureaucracy and a properly organized administration... emphasis on governmental machinery and authority... uniform administration of the country”.

³ Например: *Breloer B. Kauṭaliya Studien. Bd. 3. Lpz., 1934.*

⁴ *Бонгард-Левин Г.М. Паришад в системе государственного управления империи Маурьев // Древний мир. М., 1962; он же. Некоторые особенности государственного устройства империи Маурьев // История и культура древней Индии. М., 1963; он же. Индия эпохи Маурьев. М., 1973.*

⁵ *Fussman G. Quelques problèmes asokéens // JA. 1974; idem. The Problem of the Mauryan Empire // Indian Historical Review. 1988. XIV. P. 56.*

большую или меньшую автономию⁶. Однако Р.Ш. Шарма настаивает по-прежнему на том, что Маурьи на всей территории державы осуществляли бюрократический контроль «не менее эффективный, чем римские императоры»⁷.

Основные источники, привлекаемые для решения данной проблемы — «Артхашастра» Каутильи и надписи Ашоки. Я вполне солидарен с Ж. Фюсманом⁸, когда он призывает к осторожности в работе с «Артхашастрой». И дело не только в датировке текста, относимого ныне большинством исследователей к началу нашей эры (отнюдь не время Чандрагупты). Не менее важно учитывать характер памятника. Политическим трактатом традиционная «шастра» может быть названа лишь весьма условно. В отличие от Я. Хеестермана⁹ я не вижу в «Артхашастре» даже утопического плана «универсалистского бюрократического государства». Анализ ее терминологии и концепций показывает, что основой социального устройства Индии являлись традиционные общинные структуры, а политическая власть принадлежала различным группировкам знати¹⁰. Для изучения Маурийской державы необходимо использовать прежде всего сведения эпиграфики. И мне представляется, что анализ эдиктов Ашоки позволяет по-новому поставить вопрос о характере древнеиндийского государства.

Для начала попытаемся разобраться в содержании III Большого наскального эдикта (далее — БНЭ), особенно важного с данной точки зрения. Он посвящен регулярным объездам территории (*anusamyāna*), предпринимаемым по указанию центральной власти некими лицами, именуемыми *yuta*, *rājūka*, *prādesika*. На этот эдикт ссылаются все, кто пишет о Маурьях, его многократно переводили и комментировали ведущие санскритологи, но смысл отдельных фрагментов до сих пор остается неясным. Особенно противоречивы истолкования последнего предложения: *parisā pi yute āpārayisati gaṇanāyām hetuto ca vyamjanato ca* (по гирнарской версии). Еще в начале века Д.Р. Бхандаркар¹¹ написал, что это место — одно из самых загадочных во всей маурийской

⁶ *Thapar R.* The Mauryas Revisited. Calcutta, 1987, p. 4.

⁷ *Sharma R.S.* Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India. Delhi, 1991, p. 399.

⁸ *Fussman G.* Op. cit., p. 46.

⁹ *Heesterman J.* Inner Conflict of Tradition. Delhi, 1985, p. 140: "He wants to achieve a universalistic bureaucratic state".

¹⁰ *Вигасин А.А.* Государство // *Вигасин А.А., Самозванцев А.М.* «Артхашастра»: проблемы социальной структуры и права. М., 1984, с. 145–154.

¹¹ *Bhandarkar D.R.* Aśoka. 3rd ed. Calcutta, 1955, p. 266.

эпиграфике. И относительно недавно У. Шнайдер¹² вновь высказал мнение, что «последняя фраза эдикта... до сих пор понималась совершенно превратно». С рассмотрения ее мы и начнем.

Сейчас никто уже не сомневается, что пракр. *parisā* соответствует санскр. *pariṣad* (а вовсе не *puruṣās* — «царские люди», или «слуги», как предполагал, скажем, Б.М. Баруа¹³). Но значение самого слова «паришад» нельзя назвать вполне определенным, оно варьируется от текста к тексту. Речь идет о каком-либо «совете» или «собрании», будь то в деревне или в городе, в монастыре или в царском дворце. В дхармашастрах обычно говорится о паришаде, состоящем из ученых брахманов, которые призваны определять нормы поведения («должное» — дхарма) и налагать наказание на ослушников¹⁴. В этом смысле когда-то толковал *parisā* Г. Бюлер¹⁵ — крупнейший знаток дхармашастр и один из пионеров изучения индийской эпиграфики.

В начале XX в. была открыта «Артхашастра» Каутильи, в которой встречается термин мантрипаришад — собрание царских советников. В духе модернизаторских построений эпохи термин трактовался как «совет министров». К.П. Джаясвал¹⁶ впервые предложил считать *parisā* в эдиктах Ашоки идентичным мантрипаришаду, и эта идея остается наиболее распространенной в историографии. Воспроизведенный выше фрагмент Е. Хульцш¹⁷, Р. Тхапар¹⁸, Ж. Блок¹⁹ и Д.Ч. Сиркар²⁰ переводят примерно одинаково: «Совет предпишет чиновникам». В тексте или в примечаниях к переводу поясняется, что речь идет о «совете министров».

Между тем уже давно обращалось внимание на то, что в большинстве версий глагол стоит во множественном числе (Калси: *palisā pi ca yutāni ganānāsi anapayisamti*, ср. Шахбазгархи и Еррагуди). Отсюда следует неизбежный вывод: предполагаемое подлежащее тоже должно стоять во множественном числе. Пракритская форма *parisā / palisā* может быть понята и как N. Sg. f., и как N. (или Acc.) Pl. f. Видя это затруднение и пытаясь обойти его, Г.М. Бонгард-Левин предлагал пере-

¹² Schneider U. Die Grossen Felsen-Edikte Aśokas. Wiesbaden, 1978, S. 122.

¹³ Barua B.M. Inscriptions of Aśoka. Vol. 2. Translation and Glossary. Calcutta, 1990, p. 73.

¹⁴ См.: Kane P.V. History of Dharmaśāstra. Vol. II. Poona, 1974, p. 967 f.

¹⁵ Bühler G. Aśoka's Rājukas oder Lajukas // ZDMG, № 47, S. 466 f.

¹⁶ Jayaswal K.P. Rock Edict VI of Aśoka // Indian Antiquary. 1913, № 42, p. 283.

¹⁷ Hultzsch E. Inscriptions of Aśoka. Delhi, 1991, p. 5 (CH. Vol. I).

¹⁸ Thapar R. Aśoka..., p. 251, cf. p. 97.

¹⁹ Bloch J. Les inscriptions d'Aśoka. P., 1950, p. 97.

²⁰ Sircar D.C. Inscriptions of Aśoka. Delhi, 1967.

вод «собрания царских министров»²¹. Мне представляется это абсолютно невозможным по существу дела: собрание царских советников может быть только одно-единственное, а именно то, которое созывается в столице, в Паталипутре.

Именно поэтому Г. Людерс²², возвращаясь к точке зрения Г. Бюлера, переводил «паришады» (во мн.ч.) как «судейские коллегии» (Richterkollegien). Вслед за ним и У. Шнайдер подчеркивает, что речь не может идти об одном царском совете, а следовательно, указанные паришады должны были иметь *местный* характер. Если полагать, что паришад (или паришады) отдает приказы, получателями последних оказываются *yuta*. Форма *yutāni* (встречающаяся в большинстве версий) всегда интерпретировалась как Асс. Pl. (среднего рода или как диалектная форма мужского рода). Практически единодушно (ссылаясь на употребление санскр. *yukta* в «Артхашастре»)²³ в этих *yuta* видят мелких чиновников, каких-то канцеляристов, клерков, исполняющих повеления «совета министров» или местных «судейских коллегий». Г.М. Бонгард-Левин²⁴, правда, предлагает толковать *yutāni* в значении «обязанности». Но он вынужден тут же пояснить, *чи* это обязанности (т.е. кому отдаются приказы паришадом). В скобках добавляется «для чиновников» — таким образом, смысл остается таким же, как и при обычном переводе (official, commis, Beamte и т.п.). В интерпретации концовки фразы (*gaṇanāyaṃ hetuto ca vyaṃjanato ca* — Гирнар) противоречий еще больше, очевидно, из-за того, что так и не выяснено, о каких «юктах» идет речь. Г. Людерс предложил понимать *gaṇanā* в смысле некоей кодификации вопросов дхармы: «Die Richterkollegien sollen auch ihre Delegierten mit der Paragraphierung unter Angabe von Gründen und in festem Wortlaut beauftragen». Е. Хульцш основном следует за Г. Людерсом: «to register (these rules) both with (the addition of) reasons and according to the letter». Мало отличий и в переводе Р. Тхапар: «to record the above making it both manifest to the public and explaining why». Г.М. Бонгард-Левин предлагает целых три варианта перевода: «Собрания царских министров подробно предпишут (выполнять)

²¹ Хрестоматия по истории древнего Востока. М., 1963, с. 417.

²² Lüders H. Philologica Indica. Göttingen, 1940, S. 313 f.

²³ Впрочем, мне кажется, без оснований. *Yukta* в «Артхашастре» имеет самое общее значение — «находящийся на службе», «чиновник» и т.п. Достаточно вспомнить известный пассаж: «Невозможно определить, сколько воды пьют рыбы, которые плещутся в воде. Так же невозможно узнать, сколько присваивают юкты, которым поручено дело». Всем известно, что казнокрадство отнюдь не ограничивается только мелкими клерками.

²⁴ Бонгард-Левин Г.М. Паришад..., с. 405.

эти обязанности, а в случае невыполнения должно объяснить причину»²⁵, «И собрание предпишет регистрировать соблюдение этих правил с изложением причины и с объяснением (в случае их невыполнения)»²⁶, «И собрание (министров царя) предпишет подробно (в деталях) обязанности (для чиновников), согласно духу и тексту (моих указов)»²⁷.

Во всех приведенных примерах корень *gaṇ* в слове *gaṇanā* трактуется в смысле «кодифицировать», «регистрировать», «записывать», «формулировать» и т.п. Но первое и буквальное значение глагола — «считать». И ряд переводчиков пытается истолковать текст именно в этом смысле — счета и отчетности. В слове *gaṇanā* В. Смит²⁸ обнаружил даже целый государственный «департамент финансовой отчетности». По мнению Д.Р. Бхандарка²⁹, чиновники проверяли накопления частных лиц. Ж. Блок полагал, что совет министров приказывал неким канцеляристам представить отчет о личных расходах царя (*s'il est question de contrôler le budget personnel du roi*). Наконец, У. Шнайдер предлагает следующий вариант: «Und die Palisas ihrerseits sollen die Yutas zur Abrechnung anhalten (und zwar) unter Angabe von Gründen [scil. für die Ausgaben] und schriftlich». Таким образом, оказывается, что паришады требуют у своих секретарей финансовые отчеты об их деятельности. Исследователь пытается связать эту фразу с какими-нибудь иными указами Ашоки, предполагая, что речь может идти, например, о расходах на посадку деревьев вдоль дорог (об этих деревьях говорится в предыдущем эдикте). Но он, очевидно, не замечает, что при подобном толковании последней фразы она теряет всякую связь с предшествующим текстом данного указа. Ссылка же на упомянутую выше «умеренность в расходах» вряд ли может считаться убедительной: ведь речь идет об общем принципе дхармы, а вовсе не о практических требованиях к «секретарям совета». В противном случае и почитание родителей следовало бы рассматривать как особую добродетель одних лишь канцеляристов.

Мне кажется, что прежде всего необходимо сопоставить различные версии данного эдикта. Начало последней фразы будет выглядеть следующим образом:

²⁵ Хрестоматия по истории Древнего Востока, с. 417.

²⁶ *Бонгард-Левин Г.М. Паришад...*, с. 405.

²⁷ Там же.

²⁸ *Smith V. Aśoka. Oxf., 1920, p. 163: "The Council also will inculcate (the same) on the officials in the Accounts Department"*.

²⁹ *Bhandarkar D.R. Aśoka, p. 266 f. (см. также: Бонгард-Левин Г.М. Паришад...*, с. 405).

Гирнар: *parisā pi yute āṇapayisati gaṇanāyam*.

Калси: *palisā pi ca yutāni gaṇanassi anapayisaṃti*.

Еррагуди: *palisā pi ca gaṇanasi yutāni [ana]payisaṃti*.

Шахбазгархи: *pari [...] pi yutani gaṇanasi anapeśaṃti*.

Мансехра: *pariṣa pi ca yutani gaṇanasi anapayisati*.

Дхаули: *palisā pi ca [gaṇa]nasi yutāni āṇapayis[...].ti*.

Бросается в глаза, что слово *parisā / palisā / parisā* совершенно не меняет своей формы от версии к версии. Между тем есть явственный параллелизм в сочетаниях глагола и *yute / yutāni*. В Гирнарской версии *yute* сочетается с глаголом в единственном числе, во всех остальных *yutāni* — с глаголом во множественном числе. Я полагаю, что и версия Мансехры не составляет исключения, анусвара здесь просто выпала — так же как во II БНЭ — *sama[m]ta*, в V БНЭ — *anuvatisa[m]ti*, в VI БНЭ — *athrasa[m]tiraṇaye*, в VII БНЭ — *ucavucacha[m]de, kaśa[m]ti* и др. Отсюда с неизбежностью следует принципиально важный вывод: подлежащим является вовсе не *parisā / palisā*, а *yute / yutāni*.

Рассмотрим сначала Гирнарскую версию (*āṇapayisati yute*). Окончание *-e* обычно для N. Sg. п. в восточном диалекте. Правильное окончание для Гирнара было бы *-am*. Но поскольку оригинал эдиктов создавался в Магадхе, магадхизмы время от времени попадали и в Гирнарскую версию эдиктов (а также в Шахбазгархи). Приведем примеры смещения форм, которые можно найти почти в каждом эдикте: IV — *dhammacaraṇe, seṣṭe kaṃme*, VII — *vipule dāne*, VI — *mūle uṣṭānaṃ ca* (колебание между диалектными окончаниями чисто восточными — ср. Калси: *mule uṥhāne ca*, и чисто западными — ср. Шахбазгархи: *mulam... uthanam*), VIII — *dasane ca dāne ca*, а чуть ниже — правильное *daspanam* (ср. аналогичное явление в Шахбазгархи: *draśane*, но зато *danam*), IX *mahāphale maṃgale*, а чуть ниже — правильное *dhammamāṃgalam*, ср. в XIV *mahālake hi vijitam* и типичное колебание в Шахбазгархи XIII: *śatabhage va sahasrabhagaṃ va*.

Окончание *-e* в Гирнарской версии изредка встречается и в N. Sg. мужского рода, как, например в XII БНЭ: *devānaṃpiye* и в том же самом III БНЭ: *rājūke ca prādesike ca* (ср. правильные диалектные формы в Шахбазгархи: *devanaṃpiyo* и *rajuko*). Во всяком случае, *yute* можно рассматривать как N. Sg. и переводить *parisā pi āṇapayisati yutte* как «*пришадам же юкта* прикажет». Если слово *parisā* не является подлежащим, то оно может трактоваться только в качестве Асс. множественного числа (ед.ч. было бы *parisām*, ср. *vihārayātām* — VIII БНЭ).

Теперь мы можем обратиться к иным версиям. *Yutāni* — обычная форма N. Pl. п. Легко ожидаемое возражение, что слово, означающее

человека, «чиновника», не может быть среднего рода, можно парировать, сославшись, например, на *mitra* — «друг» (*mātā mitraṃ pitā ceti*: «мать — это друг и отец — друг») и т.п. Кроме того, в пракритах слова мужского рода иногда имеют окончания среднего рода в N. Acc. Pl. Грамматики в качестве примера приводят *devaim* — «боги» (Хемачандра I. 34)³⁰. В IV Колонном эдикте слово *puruṣa* («человек, мужчина, слуга») употребляется с окончанием Acc. Pl. n. — *pulisāni*. Отдельные слова в эдиктах Ашоки в одних версиях встречаются с окончаниями мужского рода, в других — среднего, например в I БНЭ «живые существа» (*tiṣṇi pānāni* — К, Ер, Дж, Дх; *trī prāṇā* — Г; *trayo praṇa* — Ш). Таким образом, мне кажется, нет препятствий для вывода, что *yuta* — «уполномоченное лицо» — является словом среднего рода (или словом, которое может иметь окончание среднего рода в N. Pl).

Может быть сделано иное возражение: в начале III БНЭ уже есть N. Pl. от *yuta*, и эта форма кажется обычной для мужского рода — *yutā* во всех версиях (например, Калси: *yutā lajūke pādesike... anusamyānaṃ nikhamāntu*). Но дело в том, что в эдиктах Ашоки (так же, впрочем, как в пали и в ведийском языке) употребляются оба варианта окончаний N. Pl. n.: *-āni* и *-ā*. Приведем для примера II БНЭ, Калси: *osadhīni manusopagāni... mulāni cā phalāni cā... hālāpitā cā lopāpitā cā* (в Гирнаре: *osudhāni... mulāni ca phalāni ca... hārāpitāni ca ropāpitāni ca*). Мы могли убедиться в том, что в разбираемой фразе Гирнарской версии III БНЭ *rājūke* и *prādesike* имеют окончания, свойственные восточному, а не западному диалекту (ср. Шахбазгархи *rajuko*). Почему бы и *yuta* в том же самом предложении не рассматривать в качестве N. Pl. среднего рода с окончанием, более привычным для восточных версий? Таким образом, мы приходим к выводу, что различие между Гирнарской и всеми иными версиями заключается в том, что подлежащее и сказуемое в первом случае стоят в ед.ч., а во втором — во мн.ч. Варианты переводов соответственно: Гирнар — «юкта же прикажет паришадам», другие версии — «юкты же прикажут паришадам».

Приказ этот касается «*gānaṃ* в соответствии с *hetu* и *vyañjana*». В санскритских текстах *hetu* и *vyañjana* встречаются как единое сочетание, и потому мне не кажется правильным резко разводить значение этих слов (как делают У. Шнайдер: «с приведением причин — *hetu* и письменно — *vyañjana*», Р. Тхапар или Г.М. Бонгард-Левин: «с изложением причины и с объяснением в случае невыполнения»). То

³⁰ Pischel R. A Grammar of the Prakrit Languages. Delhi, 1981, p. 287 f.; Вертоградова В.В. Праkritы. М., 1978, с. 54 и сл.

и другое может выступать в качестве отличительных черт, достоинств речи. Например, в знаменитом диалоге из «Рассказа о Савитри» в «Махабхарате» Яма восхищается речью героини, отличающейся *vyañjana* и *hetu* — «логикой и выразительностью» (III. 281. 25 — *girā svarākṣaravyatjanahetuyuktayā*). Поэтому не кажутся удачными переводы *vyañjana* в аналогичном контексте у Ашоки как «письменно» или «явственно». Более того, если *hetu* и *vyañjana* рассматривать как достоинства речи, отпадают все переводы *gaṇanā*, связанные с какими-либо финансовыми отчетами (царя — Ж. Блок, его чиновников — У. Шнайдер или горожан — Р. Бхандаркар). Известно также, что палийское *vyatjana* выступает в паре с *attha* и противопоставляется последнему как «выражение и смысл», «буква и дух». *Hetu* — букв. «обоснование», «логика» — в данном случае, по-видимому, примерно соответствует палийскому *attha* («смысл»).

В самих эдиктах Ашоки еще один раз встречается глагол *gaṇ* в так называемом «Эдикте царицы», где *gaṇīyati* я интерпретировал бы как «считается» (варианты имеющихся переводов: *is registered, is recorded, is to be counted to the credit, comptée*). Призыв считаться с буквой и духом царского указа можно было бы сопоставить со словами из I Особого Калингского эдикта о том, что посланцы узнают: «Так ли действуют (местные власти), как царь повелел?». Санскритский глагол *gaṇau* может иметь значение *achten, Rücksicht nehmen*.

Возможен, однако, и перевод, согласно которому речь идет о точном воспроизведении царского указа. В МНЭ из Рупнатха и в надписи из Сарнатха употребляется сходная лексика: выражение *etinā ca vayanjanenā* и *etena vīyaṇjanena* можно было бы переводить «в этих самых словах». Речь идет о буквальной точности записи слов Государя о дхарме — на скалах (*pavatisu*) или каменной колонне (*silāthambhasi*). Здесь же мы видим и требование передачи смысла эдикта (*iya ca aṭhe pavatisu lekḥāpeta* в МНЭ из Рупнатха, *imaṃ ca aṭhaṃ pavatesu likḥāpayāthā* в версии из Сахасрама). Смысл высказывания при том и другом варианте перевода меняется мало: эдикт должен быть начертан и его следует соблюдать. Главный вопрос заключается в том, кто кому об этом отдает приказ.

Теперь мы можем перейти к рассмотрению структуры III БНЭ. Вначале идет короткое вступление: «Вот что мною приказано». Затем следует фраза: «Повсюду в державе моей юкты... каждые пять лет пусть совершают объезд с такою именно целью — ради этого наставления о дхарме». Само наставление о дхарме выглядит как метрические строки.

Калси: *sādhū mātapitisu sususā mitasamthutanātikyānaṃ cā |
 baṃbhanasamanānaṃ cā sādhu dāne pānānaṃ anālaṃbhe sādhu |
 apaviyātā apabhaṃḍatā sādhu.*

Наконец, после приведенной формулы, содержащей изложение основных принципов дхармы, находится та самая фраза, с анализа которой мы начали. Ее теперь можно перевести: «Юкты же прикажут паришадам считаться (т.е. следовать этому правилу или же записать его точно. — *A.B.*) и по смыслу, и по форме». Юкты, названные в конце указа, несомненно, идентичны тем, о которых говорилось в его начале. Это вовсе не какие-то особые клерки из канцелярии паришада, как предполагалось в предшествующих переводах. Таким образом, весь эдикт приобретает известную цельность.

Наряду с *yuta* в начале эдикта перечислены также *rājūke* и *prādesike*. Форма этих слов явственно различна: *yuta* стоит во мн.ч., а *rājūke* и *prādesike* — в ед.ч. Уже по данной причине я склонялся бы к тому³¹, чтобы считать *yuta* обобщающим словом, а не частью перечня, как обычно делается. Перевести пока можно так: «Каждые пять лет пусть отправляются в объезд (территории) юкты, (а именно) раджука и прадешика». Очевидно, последние два термина потому и не упоминаются в последней фразе эдикта, что они включаются в понятие *yuta*.

Мне могут возразить, что в Гирнарской версии за каждым словом в этом перечне стоит союз «и»: *yutā ca rājūke ca prādesike ca*. Но сходную ситуацию мы обнаруживаем также в Гирнарской версии XII БНЭ: «и представителей всех вероучений, и отшельников, и домохозяев» (*savapāsaṃḍāni ca pavajitāni ca gharastāni ca*). Первое слово явно не является однородным членом предложения, ср. далее: *kiti sāravaḍhī asa savapāsaṃḍānam*, где *pāsaṃḍa* включает в себя и *pavajita*, и *gharasta*. Другие версии дают более аккуратное чтение, например Калси: *śāvā-pāsaṃḍāni pavajitāni gahathāni vā* — «представителей всех вероучений, будь то отшельники или домохозяева». Похоже, гирнарский писец порою механически вставлял соединительные союзы при всяких перечислениях (ср. и XIII БНЭ).

Весь эдикт в переводе будет выглядеть следующим образом:

«Государь царь Пиядаси так говорит:

Вот что мною было приказано, когда минуло двенадцать лет после помазания:

³¹ В согласии с идеей, высказанной уже в работе: *Mitra S.N. The Rājūkas and Prādesikas of Aśoka in Relation to the Yutas // Indian Culture. I. 1934.* Так же интерпретирует текст Д.Ч. Сиркар.

Повсюду в державе моей каждые пять лет пусть совершают объезд уполномоченные лица³² — раджука³³ или прадешика³⁴ — с такой

³² *yuta* (санскр. *yukta*) — слово не является термином, имеющим вполне определенное значение. Судя по XIII БНЭ, *yuta* мог быть назван и *dūta* — «посол», «легат» (ср. употребление *dūta* в дарственных грамотах на землю). Согласно I Калинскому эдикту, царь каждые пять лет отправляет для объезда территории лицо, именуемое махаматра. Очевидно, в данном случае махаматра и юкта совершенно идентичны. С другой стороны, в I Колонном эдикте говорится о том, что есть разные виды царских слуг (*pulisa*), а также «махаматры приграничных областей» (*aṃta-mahāmātā*). Правомерно предположение, что здесь термин махаматра имеет примерно то же значение, что и *pulisa*. Далее, в IV Колонном эдикте сказано, что местные власти, хотя они и обладают самостоятельностью (*atapatiye*), «должны повиноваться мне, а также и слугам, знающим мою волю» (*pulisāni pi me chaṃdapnāni*). Таким образом, *pulisa* колонных эдиктов выполняет примерно ту же функцию, что *yuta* III БНЭ.

³³ *rājūka*. Слово *rājūka* встречается в палийских текстах. В гатхе джатаки II. 276 перечисляется среди ближайших к царю лиц — вслед за матерью, главной супругой, наследником престола и домашним жрецом-пурохитой. Там же в прозаическом тексте он упомянут как *rājūgāhaka* (букв. «тот, кто держит веревку») с определением *amacco*, т.е. царский слуга, приближенный. В «Артхашастре» (IV. 13. 10) упоминается *corarājūka* — «раджука, ведающий поимкой разбойников», скрывающихся за пределами поселения, т.е. в лесах. В аналогичном контексте «Нарада-смирти» (XIX. 25) ответственность за поимку воров возлагается на начальников областей (*rāstrika*). В «Артхашастре» (II. 6. 3) *rājū* и *corarājū* перечисляются среди видов податей, взимаемых с сельской местности (*rāstra*). Эти отрывочные данные явно недостаточны для определения подлинного значения слова. Р. Тхапар ссылается на то, что раджуки имели дело с «сотнями тысяч людей» (IV Колонный эдикт). А так как подобного количества преступников просто нельзя вообразить, по ее мнению, раджуки занимались главным образом не судебными делами, а сбором налогов (*Thapar R. Op. cit.*, p. 107). В то же время в эдикте прямо говорится о том, что раджуки налагали наказания. Отсюда исследовательница делает вывод, что в предшествующие годы (до издания IV Колонного эдикта) раджуки не имели подобных функций, принадлежавших чиновникам более высокого ранга (*superior officers*). Ашока, по ее мнению, провел некую реформу, делегировав большие полномочия средним чиновникам. Все эти рассуждения представляются мне совершенно беспочвенными. Контекст, в котором встречается слово раджука в Колонных эдиктах (IV и VII), заставляет предполагать значение «местный управитель».

Раджуки упоминаются и в надписях более позднего времени, например в дарственной грамоте Праварасены II (*Inscriptions of the Vakātakas. Ed. by V.V. Mirashi. CII, t. V, c. 41*). В.В. Мираши (с. XXVIII) высказывает мнение, будто термин раджука со времен Ашоки подвергся сильной девальвации, ибо «раджука Коттадева» фигурирует в этой надписи как лицо, всего лишь записавшее указ царя. Однако сравнение с другими дарственными грамотами Праварасены II (см. там же, с. 51) показывает, что в аналогичной роли выступает и *rājyādhikṛta* — по всей видимости, глава провинциального управления (*rājya* — district or province of a kingdom, см.: *Sircar D.C. Indian Epigraphical Glossary. Delhi, 1966, p. 274-275*).

³⁴ После открытия «Артхашастры» прадешику часто отождествляли с прадешта-ром, о котором говорит Каутилья. Но сходство этих слов мнимое, ибо первое происходит от *pradeśa* — «местность», а второе — от *pra-dis*: «указывать, устанавливать (нака-

именно целью — ради этого наставления в дхарме, как и для иной деятельности:

Доброе дело — послушание матери и отцу и (должное отношение к) друзьям, родным и близким. Доброе дело — даяние брахманам и шраманам. Неубиение живых тварей — доброе дело. Мало тратить и малым владеть — доброе дело.

И паришадам уполномоченное лицо отдаст приказание считаться (с этим) по духу и букве».

Теперь мы вправе, наконец, поставить наиболее важные для историка вопросы, вытекающие из данной интерпретации источника. Какие же «советы» имеются в виду? Из самого эдикта следует, что речь идет о таких паришадах, которым царские легаты доставляют наставления о дхарме. Очевидно, достаточно посмотреть, кому именно адресованы указы, чтобы решить эту проблему. В нескольких надписях есть своего рода сопроводительные письма, которые сознательно или по оплошности писца воспроизведены в камне. Так, мы читаем в надписи из Косама: *devānaṃpiye ānapayati. Kosambiyaṃ mahāmāt[ā] vataviyā* — «Государь говорит: махаматрам Каушамби должно быть сказано». Так же выглядит и начало надписей из Брахмагири (*Isilasi mahāmātā... vataviyā*), и в обеих версиях двух Калингских эдиктов (*To-saliyaṃ mahāmātā... vataviyā* и *Samāpāyaṃ mahāmātā... vataviyā*).

Совершенно ясно, что адресатом эдиктов являются городские власти — махаматры. Но для нас особенно существенно, что слово «махаматры» во всех указанных случаях употреблено во мн.ч. Единственное объяснение этого я вижу в том, что «власти» составляли некий коллегиальный орган управления. Мелкие города типа Исилы и Саманы управлялись *только* этими советами махаматров. Лишь в очень

зании)». На это обращали внимание еще в начале века. Слова *prādesika* и *prādesya* неоднократно встречаются в санскритских и палийских текстах, а также в эпиграфике. Обычно *prādesika* тождественно с *pradeśarāja* (или палийск. *padesissaro*), т.е. «местный царь» (в отличие от вселенского самодержца, см., например, «Махавасту» I. 128. 14; I. 10. 3). В «Каушика-сутре» (94. 120. 126) прадешики упоминаются как самостоятельные правители. В более поздней «Раджатарангини» (IV. 126) это слово (*prādesikesvara*) означает владетельного князя, главу провинции. Нет никаких оснований думать, что в надписях Ашоки слово имеет значение, принципиально отличное от указанных.

Р. Тхапар (с. 108) полагает, что *yuta* — мелкие канцеляристы, и, таким образом, юкты, раджука и прадешика перечисляются по восходящей линии табеля о рангах. Далее следует рассуждение о том, что прадешика, раджука и юкта путешествуют втроем: районный начальник (раджука) показывает областному (прадешике) результаты своей деятельности, а юкта придает этим отчетам письменную форму. Оснований для подобных реконструкций и даже для постановки вопроса о «табели о рангах» я не вижу.

небольшом количестве городов мы видим некое подобие единоначалия. В Тосали, согласно II Калинговскому эдикту, находился кумара, т.е. «царевич». В Уджаини и в Таксиле такие же «царевичи» выполняли функции наместников царя. Именно они, играя роль, аналогичную царской, отправляли юктов для регулярных объездов своих территорий. Вполне возможно, речь идет не просто о титуле, но и о действительных родственных отношениях с царем Магадхи. Во всяком случае, согласно буддийским легендам, сам Ашока был таким «царевичем» в Таксиле. В Суварнагири находилась резиденция «принца», имевшего иной титул — арьяпутра.

Хотелось бы обратить внимание на то, что, видимо, ни один из этих «царевичей» не был единовластным управителем города. Во всяком случае, послание к махаматрам Самапы составлено от имени не только кумары, но и махаматров Тосали. Точно так же послание к махаматрам Исилы составлено от имени арьяпутры и махаматров Суварнагири. I Калинговский эдикт вовсе не упоминает кумару в Тосали, а только городских махаматров. Таким образом, в городе иногда был «царевич», иногда его не было, но махаматры были всегда. Очевидно, в руках коллегии этих махаматров и находилась реальная власть.

Думаю, не будет слишком смелой гипотеза об идентичности обоих институтов, а именно коллегий махаматров (городских властей), которым передавались эдикты, процитированные выше, и тех паришадов, о которых III БНЭ говорит как об адресате «эдиктов о дхарме».

Мы можем убедиться в этом, сравнивая III БНЭ с другими указами, например с I Калинговским. Иногда даже сама фразеология в обоих случаях идентична. В I Калинговском эдикте говорится: *etāye ca aṭhāye hakaṃ paṃcasu paṃcasu vasesu anusayānam nikhāmayisāmi mahāmātaṃ* — «И с этой целью я буду посылать махаматру каждые пять лет для объезда». В III БНЭ сказано сходным образом: *yuta.. paṃcasu paṃcasu vāsesu anusamyānam nikhamaṃtu etāyevā aṭhāye* — «Юкты пусть отправляются каждые пять лет для объезда с этой именно целью». Махаматра, упомянутый в I Калинговском эдикте, явно тождествен с юкта в III БНЭ. Согласно I Калинговскому эдикту, его функция заключалась в том, чтобы проверить, так ли местные власти поступают, как царь повелел в отношении дхармы. А посланец, упомянутый в III БНЭ, должен приказывать местным властям соблюдать царские наставления о дхарме.

Аналогичное впечатление оставляет и фрагментарная версия Малого наскального эдикта, обнаруженная в Еррагуди. В ней говорится: *rājuke ānāpitaviye* — «Раджукэ следует приказать (отправиться с целью объезда территории)». И далее: «Он же пусть прикажет (*ānapayisati*)

народу³⁵ и властям³⁶ (*jānapadaṃ... rāthikān[ī] ca*) (соблюдать наставления о дхарме)» — очевидный аналог разобранному выше *parisā pi ānapayisati yute*. Наставления же о дхарме, которые раджука передает «властям и народу», там и здесь идентичны не только по содержанию, но и по форме: МНЭ, Еппагуди — *mātāpitūsu sususitaviye* и далее, III БНЭ — *mātāpitūsu sususā* и далее.

Термин «паришад» еще один раз встречается в эдиктах Ашоки. В VI БНЭ царь с гордостью заявляет, что его информаторы (*prative-daka*) приносят ему сообщения, где бы он ни находился, во всякое время. Здесь отражается общеиндийский идеал всеведущего царя, который имеет многочисленных осведомителей. По словам Ашоки, царю должны без промедления докладывать о том, как воспринимаются в паришаде его собственные указы (*yaṃ pi ca kiṃchi mukhate ānapayāmi hakam*), касающиеся дарений или манифестов (*dāpakam vā sāvakam vā*), есть ли по этому поводу согласие или возражения (*vivāde nijhati vā*) — или о тех срочных (*atīyāyike*) делах, которые возникают у самих махаматров.

В данном случае мало кто сомневается, что речь идет о «совете министров». Однако это не кажется очевидным. Ведь мы могли убедиться в том, что не только в столице, но и во всех городах — даже весьма небольших — были свои «советы», именовавшиеся словом паришад. И члены этих советов назывались тем же термином «махаматра». Мне кажется, царю важно было убедить провинциалов в том, что он находится в курсе всего происходящего в их собственных органах управления, а вовсе не в кругу своих приближенных. Посланца из центра (как бы его ни называли — *yuta, rājūka, mahāmāta*) местные жители и видели-то лишь раз в пять лет (даже такая периодичность составляла предмет гордости магадхского царя!). И что за дело было жителям глухой Калингской провинции или какой-нибудь Исилы (где выстав-

³⁵ Первичное значение слова *jānapada* в санскрите — «область, населенная территория», вторичное — «сельская территория» (противопоставление «городу»). *Jānapada* в эдиктах Ашоки нередко переводят как «население сельской местности». Но для раннего периода со слабым развитием урбанизации следует предпочесть скорее первичный смысл — «народ, населяющий область», т.е. «провинциаль». *Jana jānapada* (VII Колонный эдикт) противопоставляется скорее «старцам» и брахманам (как в VIII БНЭ), чем «горожанам», которые в эдиктах не упоминаются вовсе. В XIII БНЭ *jānapada*, несомненно, означает регион расселения определенного народа (т.е. *jana*). Очевидно, и другие этнические группы, упомянутые в эдиктах, занимали территории, которые можно определить словом джананапада.

³⁶ *Rāṣṭrika, rāṣṭriya, rāṣṭrapati* — слова, часто встречающиеся в эпиграфике и означающие правителей (или управителей) отдельных областей.

лялись и оглашались эдикты) до дискуссий, происходивших в совете далекой Паталипутры?!

Содержание III БНЭ заставляет обозначить и следующую проблему: а из кого, собственно, состояли городские советы? Их члены именовались термином «махаматра», что обычно трактуется как «министр», «сановник», «вельможа», «высшее должностное лицо» (*jeder hohe königliche Beamte*)³⁷ и т.д. Но что тогда сказать о махаматрах, управлявших каким-нибудь мелким поселением вроде Самапы? Они явно не могли быть ни «министрами», ни «вельможами». Более того, само их назначение вряд ли зависело от магадхского царя или определялось чисто бюрократической карьерой. Но тогда вообще нет оснований считать их *königliche Beamten*. Нет ничего естественнее предположения, что паришады — просто органы самоуправления, а городские власти — махаматры — представляли местную политическую элиту.

Хорошо известно, что в поздневедийской литературе паришад упоминается как «собрание народа/племени» (например, «паришад панчалов» в «Брихадараньяка-упанишаде» VI. 2. 1). Широкие по составу городские органы управления встречаются и в греческих источниках о Северо-Западной Индии. В Нисе, по словам Арриана (Поход Александра. V. 2), «правительство» состояло из 300 наилучших (т.е. знатнейших) граждан. Индийцы называли бы такое «правительство» словом сабха или паришад. Трудно представить, что подобные институты полностью исчезли всего через несколько десятилетий, во времена Ашоки.

Греки могут говорить о членах совета как о людях наилучших и выдающихся. Думаю, что индийское слово махаматра примерно соответствует такому определению. Буквальное значение *mahāmātra* — просто «крупный», «большой» (человек), конкретный же смысл зависит от контекста. В эдиктах мы видим, что царь посылает с миссией своего махаматра (I Калингский эдикт). Последний приходит в город (например, в Суварнагири) и передает царские наставления местному «принцу» и городским махаматрам. Из этого центра указ пересылается в мелкие города тамошним махаматрам (МНЭ). Статус махаматра, очевидно, в каждом случае разный. Махаматры, из которых состоят местные советы, конечно, городские старейшины. Но даже тот махаматра, который был послан из столицы, не может лишь на этом основании безоговорочно считаться «царским чиновником» — даже если его называют «уполномоченным» или «слугою».

В литературе последних лет неоднократно отмечалось, что некоторые из махаматров похожи скорее на *coparceners with the king in the*

³⁷ Lüders H. Op. cit., S. 79.

realm, чем на государственных служащих³⁸. Мне уже приходилось писать³⁹ о том, что в «Артхашастре» слово махаматра отличается крайней расплывчатостью и значит почти то же, что *pradhāna* («выдающийся» или «высокопоставленный» человек). Как синонимы рассматривают эти два слова и санскритские средневековые словари. *Pradhāna* в «Артхашастре» противопоставляется всякого рода «мелкому люду», «людишкам» — *kṣudraka* (I. 13. 26) — и в этом качестве оказывается близким таким словам, как *mahāmātra* (I. 13. 1) и *mahājana* (IX. 6. 3), т.е. «большой человек». Совершенно аналогичную картину можно наблюдать и в маурийской эпиграфике. Слово *khudaka / chudaka* (*kṣudraka*) встречается в эдиктах Ашоки не раз (X БНЭ, МНЭ). Его антонимами выступают *mahata / mahātpa* (санскр. *mahātman*), *udāla* (санскр. *udāra*) или *uṣaṭa*. Все они означают «благородный, выдающийся». Противопоставление «больших людей» и «людишек» отражает деление древнеиндийского общества на знать и простонародье.

Нет ничего более далекого от истины, чем определение Маурийской державы как единого государства с развитой бюрократической структурой и сильной центральной властью. Города, доминировавшие над сельскими регионами (зачастую, видимо, районами расселения того или иного племени), находились в ведении советов или собраний. Центр имел весьма ограниченные возможности для контроля над этими органами самоуправления. Миссии легатов, раз в пять лет совершавших объезды территорий, неизбежно должны были приобретать церемониальный характер. Они были призваны продемонстрировать народу праведность царя и его требования к местным властям проявлять такую же праведность.

При отсутствии профессиональной администрации и бюрократического механизма управления реальная власть, очевидно, находилась в руках знати и осуществлялась ею через традиционные социальные и политические институты. Причинами рыхлости империи являлись не только и не столько ограниченность средств коммуникации, сколько степень развития государственности и сам характер общественных отношений. В свете этих наблюдений более понятными становятся как содержание эдиктов Ашоки, так и общие процессы возникновения и распада первой в истории Индии великой державы.

³⁸ Heesterman J. Op. cit., p. 133; Scharfe H. The State in Indian Tradition. Leiden, 1989, p. 139 f.; Лелюхин Д.Н. Государство, администрация и политика в «Артхашастре» Каутильи // ВДИ. 1993, № 2.

³⁹ Вигасин А. Государство..., с. 148.

Дхармамахаматры в надписях Ашоки

В надписях Ашоки неоднократно встречается слово *dhammahā-māta* (дхармамахаматра), которое переводят¹ как «министр по делам морали». В историографии считается, что речь идет об «особых чиновниках высокого ранга»², ведомство которых было учреждено на 13-м (или 14-м) году правления Ашоки.

Что касается функций чиновников, мнения исследователей по этому поводу расходятся. В. Смит полагал, что они были заняты воплощением в жизнь «эдиктов о дхарме»³. Д.Р. Бхандаркар⁴ писал об административной реформе, согласно которой и была учреждена служба дхармамахаматров. На них будто бы были возложены функции контроля над местной администрацией, а также «гуманитарные акции в отдаленных частях империи». По мнению Б.М. Баруа⁵, дхармамахаматры должны были следить за тем, чтобы в стране возрастало благочестие и почитались все секты, а кроме того, они инспектировали тюрьмы. Р. Тхапар⁶ перечисляет следующие обязанности этого «особого класса чиновников»: проповедовать дхарму и побуждать членов царской семьи к религиозным дарениям, по мере необходимости разъяснять народу царскую политику и заниматься социальными программами помощи низким кастам. Она полагает, что гуманитарная миссия дхармамахаматров выходила и за пределы империи, так как в соседних странах они строили дороги и выращивали лечебные травы⁷. По ее

¹ Stein B. A History of India. Oxf., 2004; ср.: Mookerjee R. Asoka. Delhi, 1995 (L., 1928), p. 54 sq.

² Smith V. Asoka. The Buddhist Emperor of India. Delhi, 1994 (1890), p. 53.

³ Там же; ср.: Hultzsch E. Inscriptions of Asoka (CII, vol. I). Delhi, 1991 (1925), p. 40.

⁴ Bhandarkar D.R. Asoka. Calcutta, 1955 (1925), p. 63–64.

⁵ Barua B.M. Inscriptions of Asoka (Translation and Glossary). Calcutta, 1990 (1943), p. 78–79.

⁶ Thapar R. Asoka and the Decline of the Mauryas. Delhi, 1983 (Oxf., 1963), p. 117–118, 157.

⁷ Ibid., p. 130.

мнению, власть дхармамахаматров все более возрастала, они могли вмешиваться в любые дела, они получали власть большую, чем планировал царь, постепенно превращаясь в некое подобие церкви⁸.

Все это кажется довольно странным: и «министры по делам морали», и целый класс чиновников, созданный для того, чтобы разъяснять царскую политику и выращивать лекарственные травы за пределами страны, одновременно уговаривая членов царской фамилии не скупиться на религиозные пожертвования... Если в старой индологической литературе речь шла о превращении буддизма при Ашоке в государственную религию, то в концепции Р. Тхапар появляется нечто еще более удивительное: какое-то подобие всемогущей государственной церкви с дхармамахаматрами как ее служителями.

Стоит добавить, что ни в санскритской литературе, ни в эпиграфике после Ашоки нет никаких упоминаний о дхармамахаматрах. Сравнение же их со средневековыми дхармадхикаринами совершенно не убедительно, ибо последние были всего лишь придворными брахманами, которые давали советы по решению судебных дел на основе священного предания. Никакой собственной административной властью они не обладали.

Прежде всего следует разобраться с термином «махаматра», который в надписях Ашоки вовсе не означает «министр». Главным образом речь идет о махаматрах, которые управляют тем или иным городом (Каушамби — в «Указе о расколе», Тосали — в I и II ОНЭ, Таксилой — в I ОНЭ и т.д.). Иногда это столичный город (как, видимо, Паталипутра — в «Указе о расколе»), а иногда — такое мелкое местечко, как Исила. К примеру, Малый наскальный эдикт был послан махаматрами регионального центра Суварнагири в Исилу и тоже — к местным махаматрам. Махаматры могут составлять городской совет — *парисад*, о котором идет речь в III и в VI БНЭ. Эти «советы», очевидно, представляли собою органы местного самоуправления, а следовательно, такие махаматры и государственными чиновниками-то не являлись. Махаматрами, таким образом, именуются самые разные представители власти.

Царский легат, отправленный из столицы, тоже может быть назван словом махаматра. «Я пошлю махаматру», — говорит Ашока в I ОНЭ, «а из Таксилы (местные) махаматры будут посылать» (очевидно, тоже махаматру). В других случаях такие же легаты именуются «уполномоченными лицами» (*yuta* в III БНЭ) или же «слугами» (*pulisa* в IV Ко-

⁸ Ibid., p. 199.

лонном эдикте). I Особый наскальный эдикт был доставлен местным махаматрам. В нем говорилось между прочим о том, что надлежит повиноваться тому махаматру, которого каждые пять лет присылает царь. Но из III БНЭ мы знаем, что каждые пять лет объезды территории совершали юкты, раджука, прадешика. Понятно, что речь идет о тех же самых объездах, следовательно, и эти юкты, раджука, прадешика могут быть определены как махаматры. В I Колонном эдикте перечисляются разряды слуг (*pulisa*), а кроме того, говорится о «махаматрах пограничных территорий» (*aṃtamahāmāta*). Очевидно, указанные ранее разряды «слуг» также могут быть обозначены словом махаматра. *Mahāmātra* по значению очень близко к *mukhya* (VII Колонный эдикт), т.е. «начальствующее лицо» — независимо от источника власти и объема властных полномочий.

Дхармамахаматры упоминаются лишь в трех эдиктах (V и XI БНЭ, VII Колонный эдикт). Какие же полномочия были у дхармамахаматров и чем они, собственно, занимались? Р. Тхапар говорит: «Специальный разряд чиновников, занятых осуществлением и распространением дхармы»⁹. Однако указы о дхарме, как мы видим (III БНЭ, IV Колонный эдикт), привозят на места просто махаматры (*yuta*, *rājūka*, *prādesika*, *pulisa* и т.д.). Царские послания в другие страны доставляют послы (*dūta* — XIII БНЭ). В этих случаях вовсе нет речи о «специальном разряде чиновников».

В эдиктах говорится о том, что дхармамахаматры должны были заботиться о сырых, старых и убогих (*anāthesu vudhesu / mahālatesu* — V БНЭ), а также о тех, кто находится в оковах (*baṃdhanabadha* — там же), о спасении их из заточения (*palibodha*). Таким образом, они обладали административной и судебной властью на местах — но в то же время хорошо известно, что такая власть принадлежала просто махаматрам (*rājūka*, *prādesika*, *rāṣṭrika*, *nagalaviyohālaka* и т.д.). Они и обязаны были заниматься «осуществлением дхармы», о чем постоянно говорит царь. В частности, в I Особом эдикте из Калинги царь обращается к городским властям (*nagalaviyohālakā mahāmātā*). Он требует, чтобы была высечена надпись о дхарме и власти приобщились этому «вечному правилу». Местные руководители не должны допускать, чтобы происходило заточение (*palibodhe*) людей без должных оснований или мучительство (*palikilese*), причиняемое им без причины. В IV Колонном эдикте говорится о том, что местные власти (*lajūkā*) вполне самостоятельны (*atapatiye*) в делах суда и наказания. Но они должны заботиться о благе подвластных и соблюдать беспристрастие в разборе

⁹ Op. cit., p. 49.

тяжб и в наказаниях. Раджуки обязаны облегчать участь тех, кто заключен в темницу, дабы у людей возрастала дхарма. Следовательно, именно представители местной власти, а не какой-то «особый класс чиновников» обладали полномочиями в сфере правосудия и наложения наказаний — как и всех мер, обеспечивающих соблюдение дхармы.

Во-вторых, они способствуют процветанию всех конфессий (*pā-saṃḍa* — V и XII БНЭ, VII Колонный эдикт), оказывая им благодеяния (*anugaha*). Но и в этой деятельности нет абсолютно ничего специфического! Идеальный индийский царь, как свидетельствует «Артхашастра» (I. 19. 29), должен проявлять особую заботу о делах всевозможных *pāsaṃḍa* и знатоков вед, а также «малолетних, престарелых, больных, калек, сирот и женщин» (*bālavṛddhavyādhitavyasanyanāthānāṃ strīnāṃ ca*). И сам Ашока ставит себе в заслугу заботу обо всех подданных, соблюдающих дхарму, независимо от принадлежности к той или иной религиозной общине. Он говорит о почитании всех конфессий (VII БНЭ, XII БНЭ, VI Колонный эдикт), о регулярных амнистиях (IV и V Колонные эдикты), о том, что дхармой является милостивое отношение к низшим (*kapanavalākesu* — VII Колонный эдикт), вплоть до рабов и слуг (IX БНЭ, XI БНЭ, XIII БНЭ). Главное, чем занят царь, судя по эдиктам, — это проповедь дхармы (*dhammānusathi*) и ее осуществление (*dhammacarāṇa*) с целью возрастания дхармы (*dhammavādhi*). Именно это, по его мнению, является «наилучшей деятельностью» (*sethe kaṃme* — IV БНЭ).

Все то, что исследователи считают особыми функциями дхармамахаматров, на самом деле осуществляется разного рода представителями власти в государстве Маурьев. В самом деле, «эдикт о дхарме» привозит в тот или иной населенный пункт юкта (махаматра), а приказывает его запечатлеть на камне, очевидно, городской совет (парিশад), состоящий из махаматров (III БНЭ). Местный управитель (раджука) созывает народ (*jana jānapada*) и указ этот приказывает зачитать под бой барабана. Раджуки разъясняют народу дхарму (МНЭ из Ерагуди, VII Колонный эдикт). Раджуки автономны (*atapatiye*) — именно им принадлежит право суда и расправы (*abhihāle va daṃḍe va*). Они же, конечно, вольны и облегчить условия содержания заключенных. А если царь объявляет всеобщую амнистию, то известие об этом, очевидно, доставляет на места тот же самый царский слуга (*pulisa, mahāmāta*). Было бы в высшей степени странно, если бы о сирых и убогих заботу проявляла не местная администрация, а некий особый разряд чиновников высокого ранга, присланных из столицы в каждый город, в каждую деревню и составляющих какое-то подобие церкви.

Когда царь хочет распространить о себе славу за пределами страны, он отправляет послов (*dūta* — XIII БНЭ). Занимаются ли эти послы строительством дорог за границей и выращиванием там трав — оставим это на совести Р. Тхапар. Даже когда правитель пытается регламентировать жизнь какой-либо религиозной общины, он действует через местные власти. Именно поэтому «Указ о расколе» адресован махаматрам Каушамби (и видимо, также Паталипутры), т.е. местным городским советам. Нет никаких оснований думать, будто в данном случае под термином *mahāmāta* имеются в виду не просто руководители города, как обычно в надписях, а какой-то особый «комитет по делам буддийской церкви». Дхармамахаматры Ашоки — не отдельный разряд функционеров, а просто представители власти, которые заботятся о дхарме.

Но как же быть в этом случае с указанием Ашоки о том, что дхармамахаматры впервые появились лишь на 13-м году его правления? Как многое другое в эдиктах, его нельзя понимать слишком буквально. Непосредственно перед данным утверждением царь заявляет (IV БНЭ), что в прошедшие времена (*atikamtaṃ aṅtalaṃ*) в течение многих столетий практиковалось убийство тварей и причинение вреда живым существам, возрастало дурное отношение к родичам и непочтительность к брахманам и шраманам. Но сегодня (*ajā*), когда минуло 12 лет правления Ашоки, все разом переменяется: появилось соблюдение дхармы, т.е. должное отношение к родичам и неубийство живых существ. Именно в продолжение этого пассажа царь заявляет (V БНЭ) о том, что в прошедшие времена и дхармамахаматров не было вовсе (мы принимаем толкование У. Шнайдером *nāta* как усилительной частицы). Теперь же, на 13-м году правления такие дхармамахаматры появились.

Ашока вновь и вновь возвращается к этой теме. В VII Колонном эдикте говорится, что в прежние времена не возрастала дхарма. И вот царь провозгласил дхарму, он приказал возвестить разнообразные эдикты о дхарме, воздвигнуть дхармические колонны (*dhammathambhāni*) и поставить махаматров, которые блюдают дхарму (*dhammamahāmāta*). И сразу все переменяется на Земле — после окончания двенадцатилетнего срока правления царя дарения стали «дарениями дхармы», завоевание — завоеванием дхармы, указы — указами о дхарме и, естественно, махаматры стали дхармическими. Эта новая эра теперь должна продлиться в правление внуков и правнуков царя — и так до конца космического периода, кальпы (*āva samvatakapā* — IV, V БНЭ).

Нет решительно никакого различия между тем, что провозглашает царь в своих эдиктах, и тем, чем призваны заниматься его дхармама-

хаматры. Характерно, что функции дхармамахаматров не имеют никаких пространственных границ: они действуют «на всей Земле» (*savaputhaviyam* — V БНЭ, Дхаули) — точно так же как сам царь, благодетель любой живой твари во Вселенной.

Ассоциации с религией в эдиктах вполне естественны, но они возникают вовсе не только в связи с дхармамахаматрами. Само понятие дхармы — религиозное. И если царь говорит о дхарме как основном содержании эдиктов, а исполнение правил дхармы рассматривает в качестве долга людей, исполняющих его волю, государственные функции как таковые неизбежно превращаются в религиозно значимые. Однако нужно подчеркнуть, что речь не идет о какой-либо особой деятельности «особого класса чиновников». Конечной целью и царя, и всех его слуг, согласно эдиктам Ашоки, является не только благополучие (*hitasukha*) подданных, но и их небесное блаженство (*svaga* — VI БНЭ, IX БНЭ, I и II ОНЭ). Вся терминология, связанная с государственной деятельностью, приобретает религиозный смысл.

Дхармамахаматры облегчают участь и освобождают тех, кто находится в оковах (*bandhanabadha* — V БНЭ). Но «оковы» и «освобождение» (*mokṣa*) — излюбленные темы религиозной проповеди, в частности буддийской. И автор эдиктов сознательно использует образ темницы, говоря о том, что благодаря дхармамахаматрам узник, приобщенный к дхарме (*dhammayuta*), обретает спасение (*apalibodhāye / aparibodhāye*). *Apalibodha* означает «освобождение от уз, из заточения». Но две версии (Гирнар и Шахбазгархи) употребляют слово *aparigodhāya*, что подчеркивает метафорический смысл высказывания, ибо этот термин значит скорее «выход из-под власти желаний», т.е. религиозное освобождение¹⁰. Человек, преданный дхарме (*dhammayute*), идет к освобождению (*mokhāye*). Дхармамахаматры оказываются посредниками между царем и его подданными (детьми — *pajā*) в деле религиозного спасения.

¹⁰ О метафорическом смысле этого фрагмента давно уже писал Е. Хульцш (*Inscriptions of Aśoka*, p. 57): “in freeing (them) from desire (for worldly life)”. Ж. Блок (указ. соч., с. 104) указывает на известный буддийский текст «Кашьяпапариварта», в котором слову *bodha* в стихотворной части соответствует *paligodha* в прозаической. В «Кашьяпапариварте» § 111–112 (см.: *Weller F. Zum Kāśyapaparivarta*, Heft 2. В., 1965, с. 127–128) речь идет о пути спасения от «оков» (*bandhana*) посредством отказа от земных стремлений (*paligodha*). Религиозная интерпретация фрагмента развивается в работе: *Kern H. Asoka*. Bern, 1956, с. 64. Р. Тхапар, как обычно, не проявляет интереса ни к терминологии источника, ни к метафорическому смыслу высказывания. По ее мнению (указ. соч., с. 156), эдикт посвящен чисто практическим вопросам и свидетельствует о прогрессивности социальной политики маурийской администрации.

Дхарма эдиктов Ашоки — не какая-то отдельная сфера государственной деятельности, а основное содержание власти. Поэтому его слуги — махаматры — именуются дхармамахаматрами. Сам же он может быть назван буддийским термином дхармараджа — «царь дхармы».

Царские слуги¹

Несмотря на множество исследований, посвященных анализу надписей Ашоки, некоторые слова остаются загадочными по этимологии и по смыслу.

1. В I Колонном эдикте сказано:

«И слуги (*pulisā*) мои — *ukasā cā gevayā cā majhimā cā* — следуют» дхарме. Понятно, что *majhima* = санскр. *madhyama* «средний», а *ukasa* = санскр. *utkarṣa* в значении *utkrṣta* «высокий» (ср. Панини II. 1. 61: *sanmahatparamotkrṣtāḥ pūjyamānāḥ*). Но что такое *gevaya*? Э. Сенар находил в нем *grāmya* «деревенский», Г. Бюлер возводил его к *glepya* «жалкий» или *gevaka* «слуга», Т. Майкельсон придумал слово *geṽavayas*. Эти интерпретации давно отвергнуты². Большинство исследователей ограничиваются примечанием, что «слово не находит объяснения». Но перевод кажется очевидным — рядом с «высокими» и «средними» должны находиться низкие.

К.Л. Янерт³ считает подобное истолкование «необоснованным и произвольным». Его гипотеза (которую Г. Фальк⁴ признает «заслуживающей внимания») заключается в том, что *gevaya* = санскр. *grāiveya* «für den Hals (*grīvā*) geeignet»). Слово это, по мнению ученого, может означать чиновника, первоначальной обязанностью которого было управлять слоном. Смысл фразы становится странным: почему рядом с общим обозначением «высоких» и «средних» царских слуг появляются конкретные и загадочные «шейные» чиновники? Несколько раз к этой теме обращался К.Р. Норман⁵. Сначала он предполагал лишь небольшую ошибку: *gevaya* вместо реконструируемого *geviya* в значении

¹ Опубликовано в кн.: Ломоносовские чтения 2005. Востоковедение. М., 2005.

² См.: Woolner A. *Aśoka Text and Glossary*. Vol. 2. Calcutta, 1924, p. 84.

³ Janert K.L. *Abstände und Schlussvokalverzeichnungen in Aśoka-Inschriften*. Wiesbaden, 1972, S. 43.

⁴ Falk H. *Das erste Säulenedikt Aśokas // Festschrift D. Schlingloff*. B., 1996, S. 43.

⁵ Norman K.R. *Collected Papers*. Vol. 1. Oxf., 1990, p. 98, 218.

seviya, давая перевод «those who are to be followed», т.е. «leaders». Но в последнее время исследователь склонился к мысли о еще более грубой описке: *gevaya* вместо *otaka*. Идея эта кажется просто жестом отчаяния...

На наш взгляд, возможно более простое объяснение: *gevaya* = санскр. *kevalya*. В западных версиях надписей Ашоки *lya* переходит в *lla / la* (*kalāṇa* в V БНЭ, Гирнар и Шахбазгархи), а в восточных — в *yu / ya* (*kayāna* — Калси, Дхаули, II и III Колонные эдикты). Основной трудностью является то, что в надписях Ашоки нет случаев озвончения начального «*k*»; «*k*» превращается в «*g*» лишь в интервокальном положении (*-loga*, *-logika* в I и II ОНЭ, Джаугада; *adhigica* = *adhikṛtya*, Бхабру). Однако озвончение глухого согласного в надписях время от времени происходит вопреки правилам. К примеру, слово *lipi* встречается многократно, а в VII Колонном эдикте вдруг появляется написание *libi*. В VI БНЭ (Калси) вместо *tose* стоит *dose*, хотя озвончения начального «*t*», так же как и «*k*», не должно было бы происходить. Мы легко реконструируем правильную форму *tose*, так как она стоит во всех прочих версиях VI БНЭ, но с *gevaya* этой возможности мы лишены, ибо колонные эдикты не имеют диалектных вариантов.

Известно, что «формы на *-ya* нередко имеют то же самое значение, что и на *-a*»⁶. В подтверждение этого Я. Вакернагель и А. Дебруннер ссылаются на тождественный смысл слов *citra* и *citrya*, *nava* и *navya* и др. В надписях Ашоки из Калси мы видим несколько таких случаев: IX БНЭ *akālikye* вместо *akālike*, X БНЭ *palatikyāye* вместо *palantikāye*, XII БНЭ *bhunikyā* вместо *bhūmikā*. Слово *kevala* означает «просто, как таковой». Например, ученик не должен называть «просто имя» (*nāma... kevalam*) учителя, без почтительного обращения («Ману» II. 199). Жертвы (*iṣṭih*) дней парван всегда следует приносить как таковые (*kevalāḥ*), не соединяя их с другими, особыми («Ману» IV. 10). Особенно показательны слова Бхишмы в «Махабхарате» XII. 170. 17: *abhijāto smi... nāsmi kevalamānuṣaḥ* «Я — не простой человек, я — знатный», и там же (XII. 200. 46): *puṇḍarikākṣo naiṣa kevalamānuṣaḥ* — «лотосокий — он не просто человек» (ср. Панини II. 1. 49: *pūrvakālai-kasarvajaratpurāṇanavakevalāḥ samānādhikāraṇena* с комментарием *kevalanaiyāyikāḥ*).

Если эта гипотеза правомерна, разбираемый пассаж можно перевести так: «Слуги мои — и высокопоставленные, и простые, и средние...». «Слугами» царя, несомненно, считались все те, кто выполнял его приказы и получал содержание из казны. Но высокопоставленные

⁶ Wackernagel J., Debrunner A. Altindische Grammatik. II. 2. Göttingen, 1954, S. 8.

вельможи противопоставлены здесь собственно слугам, слугам как таковым (ср. толкование *kevaladravyam* в словаре О. Бетлинга: *reiner Stoff, der Stoff an sich*).

2. В VI БНЭ говорится о том, что Ашоке приносят информацию обо всем, что происходит в его царстве, в любое время и где бы он ни был: «когда он принимает пищу (*bhujjamānasa*), находится в гареме (*orodhanasi*), в спальне (*gabhagālāsi*, в Шахбазгархи и Мансехре *grabhagarasi*)... в паланкине (*vinītasi*), в саду (*uyānasi*)». Между «спальней» и «паланкином» стоит слово, истолкование которого не столь бесспорно, как остальных: *vacamhi* (Гирнар), *vacasi* (Калси, Дхаули, Джаугада, Еррагуди), *vracasi* (Шахбазгархи, Мансехра). Переводчики эдиктов Ашоки полагают, что *vraca* / *vaca* соответствует санскр. *vraja*, означающему коровник (cowpen⁷, cattle-shed⁸, royal rancho⁹, a la ferme¹⁰, in den Stallungen¹¹) или стоянку пастухов. Смысл получается странный, ибо непонятно, что же царь делает в коровнике. К тому же порядок перечисления, по всей видимости, не является случайным: он начинается с самых интимных, внутренних помещений и завершается садом. Коровник оказывается почему-то рядом со спальней.

С точки зрения фонетики также не все обстоит благополучно. Глухой «с» вместо звонкого «j» изредка появляется в местных говорах¹²: *vraceyam* вместо *vrajeyam* в VI БНЭ, Шахбазгархи. Однако нет ни одного случая, когда бы оглушение «j» происходило во всех без исключения диалектных вариантах (ср. варианты V БНЭ: *kaṃboja* / *kaṃboca* / *kaṃboya*). С другой стороны, в надписях из Шахбазгархи и Мансехры мы видим регулярное написание *dharma* как *dhrama*, *darśana* как *draśana* и т.д. Рядом в том же эдикте стоит *grabha*- вместо *garbha*-. Поэтому и *vraca* в северо-западных версиях эдиктов, очевидно, соответствует *varca* (что в других версиях закономерно дает *vacca* / *vaca*).

Первые исследователи маурийской эпиграфики Э. Сенар, Г. Бюлер, В. Смит указывали на слово *varcas* и переводили *vacasi* — «в туалете»¹³.

⁷ Hultsch E. *Inscriptions of Aśoka*. Delhi, 1991 (Oxf., 1925), p. 12.

⁸ Basak R.G. *Aśokan Inscriptions*. Calcutta, 1959, p. 35; Thapar R. *Aśoka and the Decline of the Mauryas*. Delhi, 1983, p. 252.

⁹ Bhandarkar D.R. *Aśoka*. Calcutta, 1955 (1925), p. 277.

¹⁰ Bloch J. *Inscriptions d'Asoka*. P., 1950, p. 107.

¹¹ Schneider U. *Die grossen Felsen-Edikte Aśoka's*. Wiesbaden, 1978, S. 109.

¹² Mehendale M.A. *Historical Grammar of Inscriptional Prakrits*. Pune, 1997 (1948), p. 116, 272.

¹³ Связывал *vacasi* с *varcas* и Р.Л. Тернер, см.: Turner R.L. *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*. Vol. I. Delhi, 1999 (1966), p. 660.

Е. Хульцш¹⁴ и Д.Р. Бхандаркар¹⁵ возражали, говоря, что *varcas* означает не «туалет», а нечистоты. Б.М. Баруа¹⁶ утверждает, что в санскрите нет слова *varca* для обозначения туалета. В санскритских словарях действительно отсутствует слово *varca*, однако мы находим его в «Артхашастре» III. 8. 27, где говорится о том, что у соседней хозяйственных помещений и уборная (*koṣṭhāṅganavarcanām*) могут находиться в общем пользовании. Поэтому всего естественнее думать, что в указанном эдикте рядом со столовой и спальней назван вовсе не коровник, а туалетная комната. Помещение, конечно, не очень подходящее для решения государственных дел, но ведь и во время еды, сна и любовных игр с женою не вполне уместно принимать посетителей с докладами.

В этой связи заслуживает внимания фрагмент XII БНЭ, в котором Ашока говорит о том, что с целью процветания всех вероучений он назначил «дхармических сановников»: *ithidhiyakhamahāmātā, vacabhumikyā* и прочих. Слово дхармамахаматра в данном случае следует рассматривать как обобщающее. Лишь в Гирнарской версии после него стоит союз «и» (*ca*), но такая же бессмысленная щедрость на соединительные союзы заметна и в других эдиктах из Гирнара (например, III БНЭ: *yutā ca rājūke ca prādesike ca*; XII БНЭ: *savapāsaṃdāni ca pavajitāni ca gharastāni ca* — ср. VII Колонный эдикт: *pavajitānaṃ ceva gihithānaṃ ca savapāsaṃdesu pi ca*).

Несомненно, *ithidhiyakha* соответствует санскр. *stryadhyakṣa*. Так в эпосе именуется гаремные стражи (Рамаяна II. 16. 3; XV. 29. 20; 30. 12). В слове *vacabhumikya / vacabhumika* первый элемент совпадает с прежде разобранным, второй же происходит от слова *bhūmi* «место». *Vacabhūmi* может быть тождественно *vaccaghara* в пракрите (в словаре Pāiasaddamaṅṅavo с переводом на хинди: *pākhānā*), пали *vaccakuṭi*, санскр. *varcogrha, varcaḥsthāna, varcaḥsadana*¹⁷. Большинство исследователей склонно сравнивать *stryadhyakṣa* с упоминаемыми в «Артхашастре» надзирателями за гетерами (*gaṇikādhyakṣa*), а *vacabhumika* с *vivītādhyakṣa* — «надзирателями за пастбищами» или *godhyakṣa* — «надзирающими за коровами»¹⁸. Но остается совершенно непонятым, каким образом надзор за крупным рогатым скотом и за публичными

¹⁴ Hultzsch E. Op. cit., p. 12.

¹⁵ Bhandarkar D.R. Op. cit., p. 277.

¹⁶ Barua B.M. Inscriptions of Aśoka. Calcutta, 1990, p. 111.

¹⁷ Schmidt R. Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch... Delhi, 1991 (1924).

¹⁸ Inspectors of Cowpens (Hultzsch, p. 66); The Managers of the State Farms (Thapar, p. 255).

домами должен привести к «воссиянию дхармы» и «умножению достоинства всех вероучений»!

Мы можем предложить лишь одно истолкование. Хорошо известно, что в Древней Индии царь уподоблялся хозяину дома, а весь штат его подчиненных назывался термином *amātya*, палийское *amacco*, что буквально значит «домочадцы, домашние слуги» (ср. *pulisa* у Ашоки). Говоря о своих «дхармических сановниках», Ашока, видимо, всего лишь уподобляет их домашней прислуге¹⁹ — тем, кто охраняет женщин гарема, убирает нечистоты (ср. палийское *pulise vaccasodhake* — «Махавамса» 10. 91) или делает иную необходимую работу (аналогичным образом царь в колонном эдикте называет своих провинциальных наместников «кормилицами» — *dhātri*, которым доверены малые дети). Вопреки мнению, установившемуся в научной литературе, он отнюдь не перечисляет разряды служащих по тем функциям, которые они выполняют в системе государственного управления.

¹⁹ См. также в Чуллавагге VII о махаматрах, которые названы слугами (*upacārika*) дворца (*antepura*).

Ашока — царь Магадхи и правитель Вселенной¹

Многочисленные надписи Ашоки являются основным источником для изучения древнеиндийского государства Маурьев. Однако исследователю приходится учитывать, что он имеет дело с религиозными манифестами, составленными в искусственной литературной форме². «Административная терминология» эдиктов о дхарме не может быть понята без учета общих представлений их автора об устройстве мироздания.

В Больших наскальных эдиктах (БНЭ) неоднократно (II, III, V, XIII, XIV) употребляется термин *vijita*. Последний из эдиктов представляет собой некое послесловие ко всей серии. В нем говорится: «Эта надпись о дхарме... бывает (высечена) вкратце, бывает в средней форме, бывает пространная. Ведь не все повсюду высекается. Огромна ведь виджита...». Отсюда мы можем сделать вывод, что те районы, где обнаружена «надпись о дхарме» (т.е. БНЭ), безусловно, принадлежат виджете. Известно, что границы Маурийского государства индологи определяют именно по местам находок эдиктов. Таким образом, виджита — вся держава Ашоки.

Это значение слова подтверждает анализ и других надписей. Так, во II БНЭ сказано: «Повсюду в виджете Государя царя Пиядаси (т.е. Ашоки. — *А.В.*), а также у соседей (*evamapī pasamtesu* — версия из Гирнара), как то: Чолы, Пандьи, Сатьяпутра, Кералапутра — вплоть до Тамрапарни, и где царь греков по имени Антийока, а также другие цари, соседи того Антийоки...». Взглянув на карту Индии, мы обнаружим, что земли перечисленных выше «соседей» располагаются в непосредственной близости от тех мест, где были высечены на скалах

¹ Опубликовано в кн.: Государство на Древнем Востоке. М., 2004.

² См., например: *Mette A. Zum Stil der Aśoka-Inschriften // Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 44, 1985.

эдикты маурийского царя. Владения Чолов и Кералапутра находятся чуть ниже южной группы БНЭ. Государство Антиоха (т.е. Селевкидов) занимало территорию, примыкавшую к тем районам Афганистана, где найдены греческие и арамейские надписи Ашоки. Следовательно, мнение, высказанное в отечественной историографии³, будто виджита составляла лишь одну из частей державы, — ошибочно. За пределами виджиты находились вовсе не провинции, а соседние государства (*paṣānta*) — такие «окраинные земли» (*aṃṭa*), на которые не распространялась власть маурийского царя. Буквальное значение слова *vijita* — «завоеванное» или «побежденное» (от глагола *vi-ji*, ср. в XIII БНЭ: *kaligya vijita* «жители Калинги завоеваны») — также не позволяет ограничивать *vijita* «ядром государства», т.е. той территорией, которая была не завоевана, а получена по наследству.

О *vijaya* («завоевании, победе») царя говорится не только в связи с *vijita*. В этом отношении особенно показателен самый крупный из БНЭ — XIII. Стоит отметить, что совокупность БНЭ представляет, по сути, единый текст. В каждой из региональных серий (Калси, Гирнар, Еррагуди и т.д.) эдикты высечены единым комплексом и отделены друг от друга чертою — наподобие разделов. Деление это осуществляется порою несколько произвольно. Например, V БНЭ явно распадается на две части: первая повествует о «благих делах» (*sukaṭa*), а вторая — о «сановниках дхармы». Вводится эта вторая часть таким же зачином, как предшествующие и последующие эдикты (см. IV, VI и VIII БНЭ: *atikātam aṃtaraṃ* «в былые времена» и т.д.). В IX БНЭ первая часть повествует о «церемониях» (*maṅgala*), а вторая — о «дарениях» (*dāna*). Если бы писец разделил чертою надвое каждый из указанных эдиктов, это вряд ли удивило бы современных исследователей. Однако дальнейшего дробления текста не произошло, и можно предполагать, что число «разделов» в надписи о дхарме не является совершенно случайным.

Как уже было сказано, XIV БНЭ не имеет самостоятельного значения. Он выполняет такую же служебную функцию, как «послесловия» в древнеиндийских шастрах (например, XV книга «Артхашастры», повествующая о тех методах изложения, которые были использованы составителем в предшествующих книгах). Содержание «надписи о дхарме» раскрывается, таким образом, в тринадцати частях. Не связано ли

³ Бонгард-Левин Г.М. Индия в эпоху Маурьев. М., 1973, с. 358: «...эпиграфические материалы показывают, что она (виджита. — А.В.) составляла лишь ядро государства». То же самое повторяется и в кн.: Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985, с. 224.

это обстоятельство с тем, что и высечена она была на тринадцатом году после помазания на царство (V БНЭ)? В поздневедийской литературе встречаются рассуждения о том, что число 13 (тринадцатый, дополнительный, месяц) воплощает в себе все 12 месяцев года и сам год как целое⁴. Поскольку «надпись о дхарме» приурочена к окончанию двенадцатилетнего цикла правления царя⁵, стоит обратить внимание на замечание И. Хеестермана⁶, что число 13 «символизирует рождение Нового года и регенерацию Вселенной».

Как бы то ни было, в XIII БНЭ мы усматриваем кульминационный момент всей «надписи о дхарме». Именно здесь появляется понятие *savatā vijaye* («вселенская победа»). В контексте этой «победы» упоминаются посольства, отправленные Ашокой на Юг, вплоть до Океана и острова Тамрапарни (Ланки), и на Запад — к царям греков до самого края обитаемой Земли⁷. Эти «дипломатические контакты» представляли собою не что иное, как «завоевание сторон света» (*digvijaya*) — символическое овладение Вселенной. Любопытно отметить, что сам термин *vijita* встречается лишь в Больших наскальных эдиктах, т.е. именно в тех текстах, которые были высечены на скалах по границам огромной державы⁸.

Победа царя одержана повсюду, куда дошли его посланцы (*dūta* — XIII БНЭ). И даже там, куда им не удалось добраться, но донеслась слава о соблюдении им дхармы (*dhammavutam*), о правиле (*vidhanam*) и наставлении в дхарме (*dhammānusathi*) — тем самым также одержана победа. Царь ставит своей целью благоденствия⁹ всему человечеству

⁴ Heesterman J. The Ancient Indian Royal Consecration. s'-Gravenhage, 1957, p. 33 f.; ср.: Gonda J. Prajāpati and the Year. Amsterdam, 1984, p. 23.

⁵ См.: Вигасин А.А. Время в эдиктах Ашоки // Антропология культуры. Вып. 1. М., 2002.

⁶ Heesterman J. Op. cit., p. 33–34.

⁷ См.: Вигасин А.А. Великое посольство на Запад // «У времени в плену». М., 2000; статья вошла также в сб.: Бонгард-Левин Г.М., Бухарин М.Д., Вигасин А.А. Индия и античный мир. М., 2002.

⁸ В Калининской версии XIV БНЭ (Дхаули и Джаугада) слово *vijaya* выступает как синоним *vijita* (*mahaṃte hi vijaye* — «велика ведь держава»). Не следует ли и в XIII БНЭ *ṣayakaṣi... vijayaṣi* (Калси) понимать как «в собственной державе», а не в «собственном завоевании», как обычно переводят? (см.: Bloch J. Les Inscriptions d'Asoka. P., 1950, p. 132: “dans leur propre victoire”; Schneider U. Die grossen Felsen-Edikte Aśoka's. Wiesbaden, 1978, S. 119: “in ihrer eigenen Eroberung”; Norman K.R. Asoka's Thirteenth Rock Edict // Indologica Taurinensia. Vol. XXIII–XXIV, Torino, 1999, p. 479: “in (the event of) their own victory”).

⁹ См.: Вигасин А.А. К интерпретации эдиктов Ашоки: правление и праведность // Эпиграфика Востока. XXV. М., 1998.

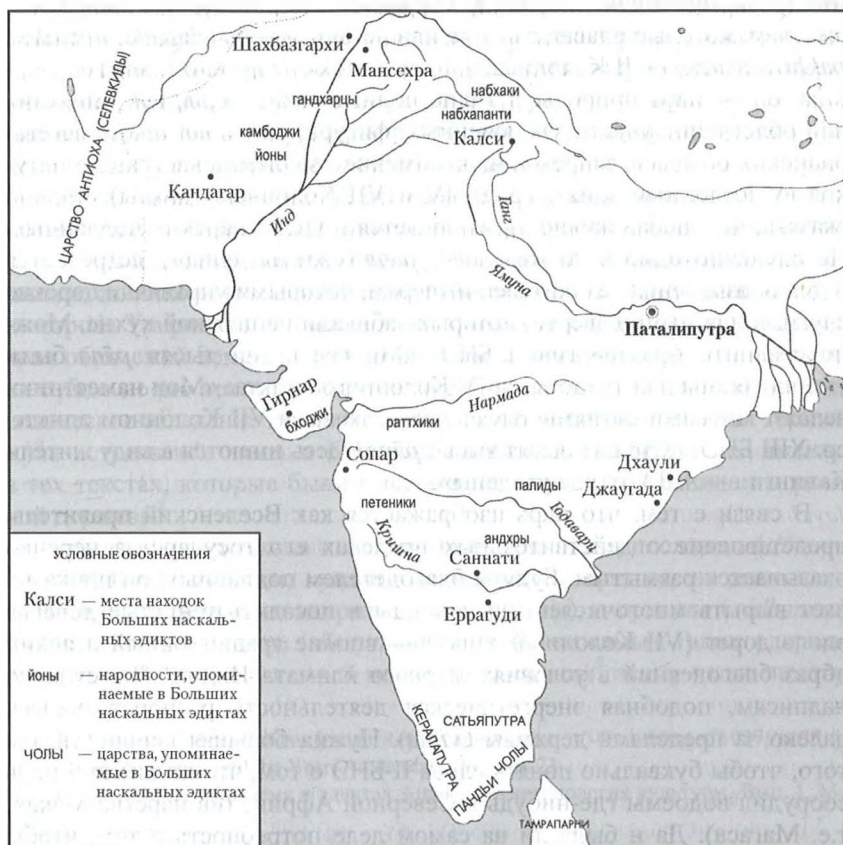
(*savalokahite* — VI БНЭ) — далеко за пределами собственной державы (*vijita*). Более того, он оказывает милость всем двуногим и четвероногим (*pasumunisānam* — II БНЭ, VII Колонный эдикт), тем живым существам, которые плавают в воде или летают в небе (*dupadacatupadesu pakhivālicalesu* — II Колонный эдикт). Ашока не просто глава государства, он — царь природы¹⁰. Такие политические меры, как амнистия или облегчение участи заключенных, фигурируют в контексте вегетарианских обычаев, запретов на клеймение быков или кастрацию петухов (V Колонный эдикт, ср. II, IV и VII Колонные эдикты). Можно сказать, что любая живность включается в число царских подданных. Не случайно одно и то же слово, *pāna* («живая душа»), встречается и для обозначения тех жителей империи, которыми управляли царские слуги, и для птиц и зверей, которых забивали на царской кухне. Можно сравнить фразеологию I БНЭ: «Многие сотни тысяч *pāna* были умерщвляемы для трапезы» и IV Колонного эдикта: «Мои наместники ведают многими сотнями тысяч *pāna*», то же в VII Колонном эдикте, ср. XIII БНЭ: «Сто пятьдесят тысяч *pāna* (здесь имеются в виду жители Калинги. — А.В.) оттуда уведены».

В связи с тем, что царь изображается как Вселенский правитель, представление о действительных пределах его государства нередко оказывается размытым. Будучи благодетелем подданных, он приказывает вырыть многочисленные колодцы и посадить тенистые деревья вдоль дорог (VII Колонный эдикт) — вполне традиционный и яркий образ благодетелей в условиях жаркого климата Индии! Но, судя по надписям, подобная энергетическая деятельность распространялась далеко за пределами державы (*vijita*). Нужна большая наивность для того, чтобы буквально понять слова II БНЭ о том, что индийский царь соорудил водоемы где-нибудь в Северной Африке («в царстве Мака», т.е. Магаса). Да и была ли на самом деле потребность в том, чтобы сажать тенистые деревья вдоль дорог в гористой Македонии у «царя греков Антекини», т.е. Антигона?

Вследствие такого отношения к роли царя проявляется отождествление *savata vijitasi* (как во II БНЭ: «повсюду в державе») и просто *savata* («повсюду», ср. *savatā vijaye* в XIII БНЭ). И там, где в большинстве версий V БНЭ стоит *savatā vijitasi* («по всей державе»), писец Калингской версии из Дхаули — в полном соответствии с духом эдиктов! — ставит *savaputhaviya* («по всей Земле», т.е. во Вселенной).

¹⁰ См.: Вигасин А.А. «Охрана природы» в Древней Индии // ВДИ. 1995, № 2.

Индия в середине III в. до н.э. (Большие наскальные эдикты Ашоки)



В VI БНЭ появляется образ царя, которому в любое время (*savaṃ kālāṃ*) и в любом месте «докладчики» (*paṭivedaka*) сообщают обо всем, что происходит в его державе, — какое бы срочное дело (*atiyāyike*) ни возникло. В основе этого образа лежит идея, хорошо известная индийской традиции: царь должен быть всеведущим. Он обо всем узнает с помощью своих осведомителей (*cāra*). В «Рамаяне» (III. 33. 10) об этом сказано так: «Поскольку цари, даже находясь далеко (*dūrasthāḥ*), видят все дела (*sarvān arthān*, ср. у Ашоки: *janasa aṭhaṃ paṭivedayaṃtu me* — «пусть сообщают мне о делах людей») посредством осведомителей (*cāra*), их так и называют: «те, чье зрение — осведомители (*cāra*»

caḥsus)». В санскритской литературе говорится об этом часто (см. «Ману» IX. 256; «Чанакьясутры» 472; КА I. 19. 27: *durdarśo hi rājā*; «Вишалакша» I. 328: «видящий далеко — победитель (*vijigīṣu*)»; «Матсья-пурана» 215. 90 и др.). Особенно показателен фрагмент «Шукра-нитисары» (1. 335–336) — текста позднего, но передающего старинную традицию: «Относительно членов совета (*sabhya*)... и в деле срочном (*atyayike* — ср. КА I. 19. 29: *ātyayikavaśena*) пусть всегда, даже ночью, выслушивает осведомителей». В «Нитисаре» Камандаки (13. 29–30) говорится, что царь, даже когда спит, на самом деле бодрствует, ибо его люди действуют повсюду. Царь подобен богу ветра, так как он мгновенно облетает весь мир (*jagat kṛtsnaṃ vyāpnuyat*).

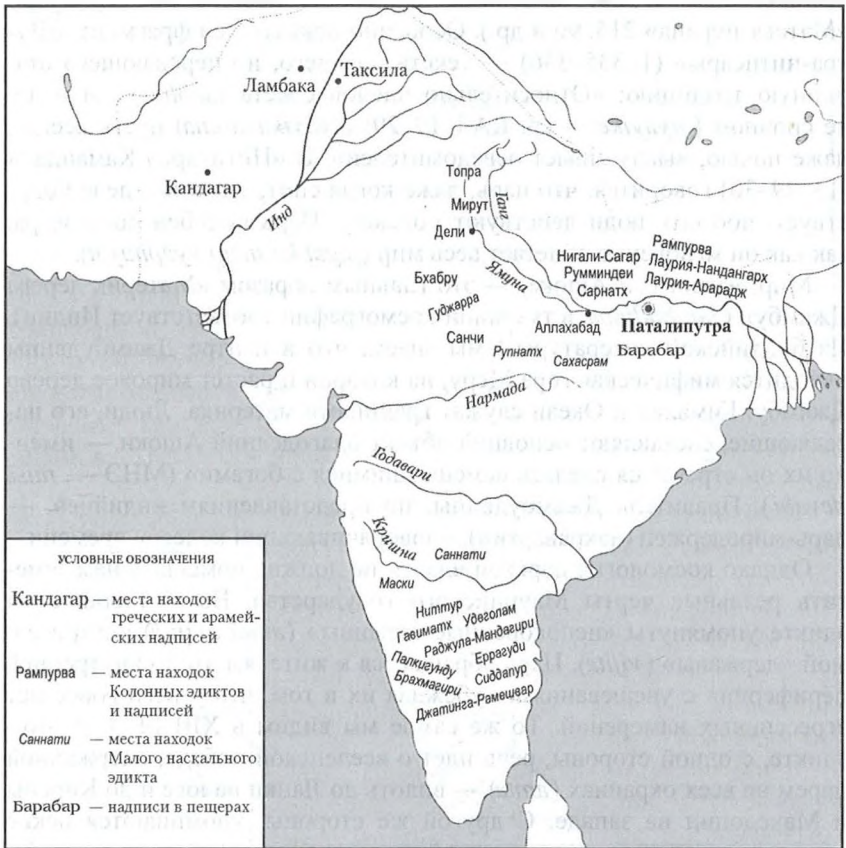
Мир, известный Ашоке, — это главным образом «Материк дерева Джамбу» (*Jambudvīpa*, в туземной космографии соответствует Индии). Из буддийской литературы¹¹ мы знаем, что в центре Джамбудвипы находится мифическая гора Меру, на которой и растет мировое дерево Джамбу. Гималаи и Океан служат границами материка. Люди, его населяющие, составляют основной объект благодеяний Ашоки — именно их он стремится сделать «смешавшимися с богами» (МНЭ — *misā devehi*). Правитель Джамбудвипы, по представлениям индийцев, — царь-миродержец (чакравартин), «поворачивающий колесо» времени.

Однако космология царской власти не должна помешать нам заметить реальные черты Маурийского государства. Во II Калинском эдикте упомянуты «непокоренные окраины» (*amṭā avijitā*) внутри самой «державы» (*vijitā*). Царь обращается к жителям этой «внутренней периферии» с увещаниями, убеждая их в том, что у него вовсе нет агрессивных намерений. То же самое мы видим в XIII БНЭ. В этом эдикте, с одной стороны, речь идет о вселенской победе, одержанной царем на всех окраинах (*amṭa*) — вплоть до Ланки на юге и до Кирены и Македонии на западе. С другой же стороны, упоминаются некие «лесные племена» внутри самой его державы (*yā ca pi aṭaviyo devānaṃpiyasa vijite hoti*) — и эти племена приходится лишь призывать к покорности. Царь-миродержец на самом деле не контролировал полностью территорию собственной страны.

Держава Ашоки состояла из отдельных «земель» (*janapada* — VIII и XIII БНЭ) — тех самых, которые в предшествующий период упоминаются в качестве самостоятельных государств. Каждая из джанапад обозначалась по господствующему народу (*jana*, Плиний вслед за эллинистическими писателями называет их племенами — *gentes*). Центром державы являлся город Паталипутра, и вполне возможно, в тех

¹¹ См.: *Malalasekera G. P. Dictionary of Pali Proper Names. Vol. 1. Delhi, 1995, p. 941.*

Места находок надписей Ашоки (кроме Больших наскальных эдиктов)



случаях, когда в надписях встречается слово «здесь» (*hida, idha*), часто имеется в виду столица. В Гирнарской версии V БНЭ вместо *hida* стоит *Paṭaliputte*. Царь говорит о том, что им сделано «в Паталипутре и во внешних городах» (*bāhilesu nagalesu*). Последнее выражение привлекает наше внимание, ибо встает вопрос о том, «вне» чего, собственно, находятся упомянутые города. «Вне державы» — совершенно невозможно, «вне Паталипутры» — не имеет смысла. Автор не говорит «в других городах», видимо, по той причине, что пространство державы не кажется ему единым. Город ассоциируется с определенной областью (джанападой), на которой осуществляется власть. И когда речь

идет о «Паталипутре», очевидно, имеется в виду не только пространство, ограниченное городскими стенами. Вероятно, «внешние города» располагались за пределами той территории, на которой царь Паталипутры непосредственно осуществлял власть¹², — народа палиботров, как выражается Плиний (VI. 22).

В связи с этим стоит обратиться к тому фрагменту XIII БНЭ, где упоминается *rājavisaya* (букв. «царская земля»). Фраза выглядит следующим образом: «Здесь, в царской земле, у греков и камбоджей, у набхаков и набхапанти, у бходжей и питиников, у андхров и париндов, — повсюду следуют указу Государя о дхарме». Переводчики эдиктов обычно отождествляют понятия «царская земля» и держава¹³. Однако в таком случае перечень народов оказывается излишним — достаточно было бы сказать «повсюду в виджете» (как и говорилось в других БНЭ, например II: *savata vijitasi*). Если рассматривать этот перечень народов как раскрытие понятия «царская земля», то окажется, что основные территории государства вовсе не указаны. Очевидно, *rājavisaya* представляет собой лишь ядро обширной державы¹⁴, а именно наследственные царские владения¹⁵.

В надписи из Бхабру, обращаясь к общине буддийских монахов, Ашока именуется себя «маурийским царем» (*lājā māgadhe*) — наподобие того, как именовались правители индийских государств до образования Маурийской империи. Он — царь Магадхи как одной из джананапад. Все то, что находилось за пределами коренных магадхских земель, должно было рассматриваться владыкою Паталипутры в качестве «внешних» владений и «внешних» (*bāhira*) столичных городов внутри его обширной «державы» (*vijita*).

Приведенный выше список джананапад, содержащийся в XIII БНЭ, включает народности северо-запада (йоны-камбоджи — территория современного Афганистана, где найдены греческие и арамейские надписи), запада (бходжи — области Махараштры и Гуджарата) и юго-во-

¹² Ср.: Лелюхин Д.Н. Структура державы Маурьев по свидетельствам эдиктов Ашоки // ВДИ. 1998, № 2, с. 119–120.

¹³ Bloch J. Op. cit., p. 130: “ici, dans l’empire”; Thapar R. *Aśoka and the Decline of the Mauryas*. Delhi, 1983 (1963), p. 256: “here, in the imperial territories”.

¹⁴ Подобная интерпретация термина уже встречалась в историографии, см.: *Varua V.M. Inscriptions of Aśoka. Translation and Glossary*. Calcutta, 1943, p. 161.

¹⁵ То, что в «Артхашастре» (VII. 16. 22 и др.) носит название *mūla* («коренные земли»). См.: Вигасин А.А. Государство // Вигасин А.А., Самозванцев А.М. «Артхашастра»: проблемы социальной структуры и права. М., 1984, с. 152. В позднейшей эпиграфике термин *viśaya* встречается часто, обычно в значении «а district» (см.: Sircar D.C. *Indian Epigraphical Glossary*. Delhi, 1966, p. 377–378).

стока (андхры и пулинды/палиды — теперешний штат Андхра-Прадеш и южная Орисса). Эти три региона — окраины той державы, центр которой составляет *rājavisaya*. Последняя, таким образом, соответствует почти исключительно долине Ганга. Границы «царской земли» полностью совпадают со страной палиботров, обрисованной по эллинистическим источникам Плинием Старшим¹⁶.

В индийской литературе палиботрам соответствует слово *prāśya* (букв. «восточные народы»). Оно отразилось и в античных свидетельствах о прасиях (в указанном фрагменте Плиния практически не различаемых с палиботрами). Согласно спутникам Александра Македонского, прасии занимали весь бассейн Ганга — их царство, таким образом, было тождественно с Магадхой эпохи династии Нандов.

В V БНЭ содержится список джананад, сходный с тем, что приведен ранее по XIII БНЭ. Однако в данном случае в него включены лишь народности Северо-Западной (*yona-kamboja-gandhāra*) и Западной (*raṭhika-pitinika* «и другие *aparaṃta*») Индии. Можно полагать, что именно данные области жителям Паталипутры (как «восточным» — *prāśya*) представлялись по преимуществу далекими окраинами. В разбираемом фрагменте V БНЭ речь идет о заботе, которую царь распространяет на всевозможных *anātha* («сырых») и *vudha* («престарелых»), а с другой стороны, на целые народы — здесь-то и появляются греки, гандхарцы, а также «жители западных окраин» (*aparaṃta*). Вероятно, эти жители далеких окраин выступают в качестве географических «маргиналов» — подобно тому как «сырые и престарелые» являются маргиналами социальными¹⁷.

¹⁶ См.: Вигасин А.А. Карта Индии в «Естественной истории» Плиния Старшего // ВДИ. 1999, № 1; перевод источника см. в кн.: История Древнего Востока. Тексты и документы. М., 2002. То и другое вошло в кн.: Бонгард-Левин Г.М., Бухарин М.Д., Вигасин А.А. Индия и античный мир.

¹⁷ Ср. параллельный текст из VII Колонного эдикта — о милосердии, проявляемом к «бедным и убогим вплоть до рабов и слуг» (*kapavalākesu āva dāsabhaṭakesu*). Темным в V БНЭ остается выражение *bhaṭamayesu bambhanibhesu*, которое современные исследователи часто оставляют без перевода. *Ibha*, очевидно, соответствует санскритскому *ibhya*, обычно толкуемому как «домохозяин». Чтение *bhaṭamayesu*, содержащееся в версии из Дхаули, заставляет предполагать, что в начале слова стоит существительное *bhṛti* / *bhṛta*, означающее наемную плату или содержание. Мы предполагаем, что речь идет не просто о брахманах, но таких, которые вынуждены идти в услужение за плату (хотя конец остается непонятным, в качестве суффикса *-maya* обычно придает слову значение «состоящий из...»). Если наше предположение справедливо, можно было бы сослаться на те фрагменты дхармашастр, в которых царю предписывается особая забота о брахманах и других домохозяевах из вышших варн, которые попали в кабалу. См. «Ману» VIII. 411–412: брахман может держать в услужении (*karmāpi*

Воспроизводя в камне послания, полученные от Ашоки или от региональных властей, провинциальные писцы порою копировали и сопроводительные документы, своего рода «конверты» с обращением и приветствием адресату. Так, например, из областного центра — г. Суварнагири письмо (с текстом Малого наскального эдикта) было направлено в мелкий городок Исилу. При этом «махаматры Суварнагири», приветствуя «махаматров Исилы», желают им здравствовать (*ārogiyaṃ vaṭaviyā*). Калингские эдикты нам известны в двух сериях, в одной адресатом являются махаматры областного центра Тосали (Дхаули), в другом — мелкого городка Самапы (Джаугада). Но там и здесь послания направлены махаматрам. Из этого следует, что само слово «махаматра» не является обозначением определенного и высокого статуса (вельможи, сановники и т.д.). Махаматры — просто городские власти; это слово может применяться к руководителям города независимо от размера и значимости последнего.

Обращает на себя внимание то, что во всех посланиях речь идет о махаматрах во множественном числе. Объяснение данному факту мы находим в III БНЭ. Система управления городами обрисована здесь совершенно отчетливо. Раз в пять лет царь отправлял своего легата в объезд по территориям. Последний, приезжая в каждый город, знакомил с царскими эдиктами местный «совет» (*parisā*, санскр. *pariṣad*)¹⁸. Так как в III БНЭ адресатом послания является городской совет, а по другим эдиктам мы видим, что письма направлялись городским властям-махаматрам, то не остается сомнений в тождестве этих понятий. Паришады состояли из махаматров. Управление городами Маурийской державы, очевидно, находилось в руках «советов» (примерно так же, как это бывало в эллинистическом мире — греч. «буле»).

Происхождение органов местного самоуправления было связано с политическими институтами более раннего времени (ср. упоминания «племенных» паришадов в поздневедийской литературе: «Брихадараньяка-упанишада» VI. 2. 1; «Чхандогья-упанишада» V. 3. 1). Вполне естественно, что в состав этих советов входили не назначенные из центра чиновники, а представители региональной политической элиты.

kārayet) лиц из других варн, если те обнищали — при этом он должен обеспечить их содержание (*bibhryāt*, т.е. давать им *bhṛti*, ср. Гаутама X. 60: *bhartavyas*). Но дваждырожденных — особенно брахманов — никто не вправе порабощать под страхом сурового наказания (см., например, цитаты из Брихаспати и Катьяны в «Вивадаратнакара», Calcutta, 1931, с. 152). Одно нам кажется очевидным: по контексту речь идет о милосердии к обездоленным.

¹⁸ См.: Вугасин А.А. К интерпретации надписей Ашоки: *pariṣad* // ВДИ. 1998, № 1.

Политическая идеология требовала именовать всех носителей власти — независимо от их ранга — царскими «слугами» (как это делает Ашока в I Колонном эдикте). Однако вполне понятно, что положение большинства городских махаматров определялось отнюдь не царской милостью, а их происхождением и социальной поддержкой на местах. Они составляли тот самый слой «знати», о котором говорит сам автор эдиктов (понятие *udāla* «родовитые», «благородные» в Малом наскальном эдикте противопоставляется *khuddakā* — «людишкам»). Царь может заявлять (IV Колонный эдикт), будто именно он даровал местным властям — вполне доверяя им — право на полную самостоятельность (*atapatiye*) вершить по собственному усмотрению «суд и расправу» (*abhihāle vā damḍe vā*). Но понятно, что реальное происхождение власти было совершенно иным. Декларации центра о даровании провинциям автономии призваны не столько закрепить права последних, сколько, напротив, заявить о собственных притязаниях.

Если посланцы Ашоки с его «указами» появлялись на местах лишь эпизодически, с интервалами в несколько лет, ясно, что они не могли осуществлять повседневный контроль над местной знатью. Вселенская держава на поверку оказывается сложным конгломератом племенных княжеств, а имперская власть имела весьма ограниченные возможности для вмешательства в дела общинных органов самоуправления.

«Здесь Будда родился Шакьямуни»¹

В конце XIX в. возле деревни Румминдеи на границе Индии и Непала была обнаружена каменная колонна с надписью, высеченной по приказу царя Ашоки из династии Маурья:

Devāna[ṃ]piyena piyadasina lājina vīsativasābhisitena atana āgāca mahiyite

hida buddhe jāte sakyamunī ti silāvigaḍabhī cā kālāpita silāthabhe ca usapāpīte

*hida bhagavaṃ jāte ti luṃminigāme ubalike kaṭe aṭhabhāgiye ca*².

Сохранность текста очень хорошая, и общий смысл его не вызывает сомнений:

«Государь царь Пиядаси через двадцать лет после помазания почтил (это место) своим посещением.

„Здесь Будда родился Шакьямуни“ — (с такою мыслью) приказал сделать из камня *vigaḍabhī* и воздвигнуть из камня колонну.

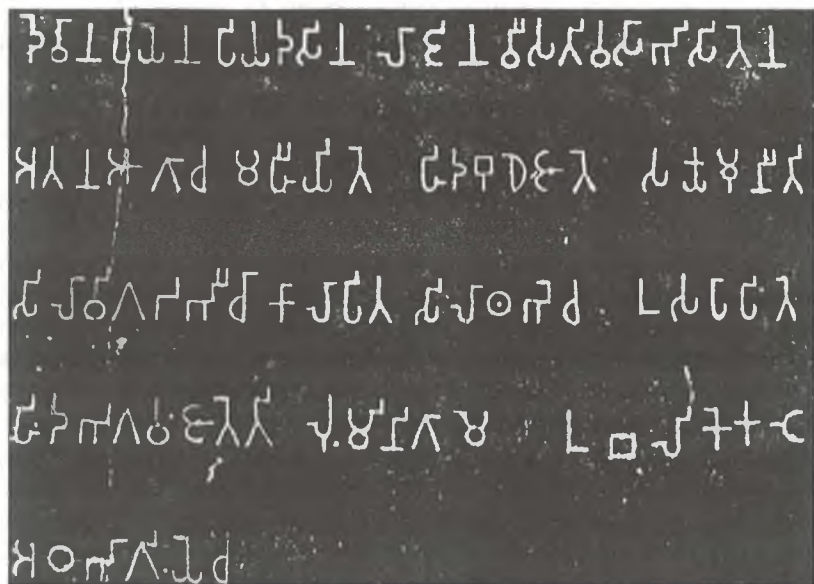
„Здесь родился Благословенный“ — (поэтому) деревня Луммини освобождена от *bali* и (стала) *aṭhabhāgiye*».

Несомненно, речь в тексте идет о той самой колонне, на которой высечена надпись. В палийских текстах местом рождения Будды Шакьямуни считается Лумбини-вана — название явно тождественно праkritскому Луммини. Современное наименование деревушки Румминдеи восходит к Рукмини-деви, и первая часть этого топонима соответствует Лумбини/Луммини.

¹ Впервые опубликовано в кн.: Труды по культурной антропологии. Памяти Г.А. Ткаченко. М., 2002.

² *Janert K.L.* Abstände und Schlussvokalverzeichnungen in Aśoka-Inschriften. Wiesbaden, 1972, S. 142.

Надпись на колонне из Лумбини (Румминдеи)



Формулировка «почтил своим посещением» (*atana āgāca mahīyite*) встречается также в надписи на колонне в Нигалисагаре (Ниглива), неподалеку от Румминдеи:

«Государь царь Пиядаси через четырнадцать лет после помазания ступу Будды Конакаманы приказал увеличить вдвое. И через (...) лет после помазания, почтив своим посещением, приказал (эту колонну) воздвигнуть». Вполне вероятно, в обеих надписях упоминается одна и та же поездка Ашоки — его паломничество (*dhammayāta*) по святым местам буддизма.

Деревню Луммини царь освободил от уплаты *bali* (*udbalika* — ср. *ucchulka* в «Артхашастре» II. 21. 18). Слово «бали» означает религиозные приношения и, в частности, налог, взимаемый государством на религиозные цели. Вполне естественно, что с той деревни, которая сама была местом паломничества, «бали» в казну не взимался.

Менее понятна ситуация с *athabhāgiye*. Пракритское слово *atha* обычно отождествляют с санскритским *aṣṭa*³ (восемь). *Bhāgiye* возводят

³ Как в XIII Большом наскальном и в V Колонном эдиктах. См.: Hultzsch E. Inscriptions of Aśoka. Oxf., 1925, p. 165. Возможна и реконструкция *atha* = *artha* (имущество). Именно так предлагал понимать текст один из первых его исследователей — Г. Бюлер,

к санскритскому *bhāgika*⁴ или *bhāgya*⁵. И то и другое связано с санскритским словом *bhāga*, которое значит «доля». Основной вопрос в таком случае заключается в том, получает ли деревня Луммини некую «восьмую часть» (или «восемь долей»⁶), либо сама должна платить «восьмую долю». В списках налогов, взимаемых с сельской территории (например, в «Артхашастре» II. 6. 3), рядом с *bali* перечисляется и *bhāga* — «(налог в виде) доли (урожая)». Обычная ставка бхаги составляла одну шестую (см. «Артхашастра» II. 15. 3 — *ṣaḍbhāga*, там же, чуть ниже, упоминается и *bali*). Поэтому большинство исследователей склоняются к переводу, согласно которому деревня Луммини получила налоговую льготу и должна была отныне платить не одну шестую, а лишь одну восьмую долю (*aṣṭabhāgika*) урожая. Однако снижение ставки с одной шестой до одной восьмой доли урожая не кажется особенно щедрым, и это дает повод иронизировать относительно скаредной благотворительности царя.

Делаются попытки совершенно иначе интерпретировать текст. Вслед за А. Венкатасуббиа⁷ Г. Фальк⁸ связывает *aṭhabhāgiye* с выражением *aṣṭabhoga* («восемь прав»), которое встречается в средневековой эпиграфике. Последнее означает полноту прав собственника на землю с ее естественными богатствами и кладами, включая возможность отчуждения участка посредством продажи или дарения. Получается, что деревне Луммини предоставлены неограниченные права собственника на принадлежащую ей недвижимость. Данная гипотеза не кажется убедительной: понятие собственности может ассоциироваться с «обладанием» (*bhoga*), но не с *bhāga* (последнее нельзя и перевести словом rights). Неясно даже, каким образом вся деревня в целом могла бы получить по царскому указу права на дарение или продажу земельных владений и как она могла бы реализовать подобные полномочия частного собственника.

полагавший, что деревня Луммини получила долю в царских доходах (*Bühler G. The Aśoka edicts of Paderia and Nigliva // Epigraphia Indica, Vol. V. 1898, p. 5*), см. также толкование у О. Барта: *comblée de biens (Oeuvres de Auguste Barth, vol. IV. P., 1918, p. 331)*.

⁴ *Hultzsch E. Inscriptions of Aśoka. Oxf., 1925, p. 165.*

⁵ *Falk H. The Discovery of Lumbini. Lumbini, 1998, p. 20.*

⁶ Восемь участков земли, как полагал В. Смит (*Smith V. The Rummindei Inscription, Hitherto Known as the Paderiya Inscription // Indian Antiquary. Vol. 34. 1905, p. 1–4*), ср.: *Pischel R. Die Inschrift von Paderiyā // Sitzungsberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 35. B., 1903, S. 734.*

⁷ *Venkatassubbia A. Aṭhabhāgiye // Indian Antiquary. Vol. 60. 1931, p. 168–170, 204–207.*

⁸ *Falk H. Op. cit., p. 19–20.*

Плодотворной нам представляется идея Г. Фалька⁹ о том, что автор надписи сознательно использует созвучие слов «Бхагаван» и «бхага» (черта, весьма характерная для эдиктов Ашоки). Бхагаван («Благословенный») в данном случае — высшее существо, являющееся объектом поклонения. Бхага же служит материальным выражением этого поклонения. В присутствии Бхагавана царь отказывается от того, что ему положено, и преподносит нечто той деревне, где родился последний. В таком контексте естественно ожидать появления слова *bhāgya* (пракритское *bhāgiye*) — «заслуживающий бхаги», а не *bhāgika*, которое скорее ассоциируется с обязанностью платить некую «часть» доходов. С лингвистической точки зрения эта реконструкция не может вызвать никаких возражений — ср., например, *avadhiye* = *avadhya* в V Колонном эдикте.

Возможно, и в интерпретации *atha* целесообразно вернуться к давно предложенному варианту — отождествлению с санскритским *artha* («имущество, дело, смысл, цель»). Последнее слово регулярно встречается в надписях Ашоки именно в этой форме. Тогда мы могли бы дать перевод, пытаясь передать созвучие слов: «Здесь родился Благословенный — (поэтому) деревня Луммини освобождена от уплаты бали и облагодетельствована (царем)».

Если заключительная фраза надписи посвящена сверхъестественному аспекту Будды («Бхагаван»), то в предшествующей говорится о его земном аспекте («Шакьямуни»). Почитание последнего царь воплощает в сооружении каменной колонны (стамбха), а также *vigaḍabhī cā*. Данное выражение многократно обсуждалось в историографии, но так и не получило удовлетворительной интерпретации. Его анализом мы и займемся.

Vigaḍabhī cā порою рассматривается как одно слово, в конце которого стоит *bhīcā*. Р.Г. Бхандаркар¹⁰ считал *bhīcā* пракритской формой от санскритского *bhittiyā* (*bhitti* — «ограда» в Instr. Sg.), однако инструментальный падеж здесь явно неуместен, а подлежащее, с которым должно согласовываться *kālāpita*, при таком толковании исчезает. Поэтому Дж. Флит¹¹ предлагал реконструировать санскр. *bhittikā* (N. Sg.) — «стеночка» с дальнейшей эволюцией: *bhittikā* → *bhittīā* → *bhittiyā* →

⁹ Op. cit., p. 20.

¹⁰ *Bhandarkar R.G. A Peep into the Early History of India... // Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. 20. 1900, p. 366; см.: Woolner A.C. Aśoka Text and Glossary. Vol. 2. Lahore, 1924, p. 145.*

¹¹ *Fleet J. The Rummindei Inscription and the Conversion of Aśoka to Buddhism // JRAS. 1908, p. 471–498; idem. The Rummindei Inscription. Op. cit., p. 823.*

bhityā → *bhiccā* → *bhīcā*. С точки зрения фонетики среднеиндийских языков такое развитие считается крайне маловероятным или совершенно невозможным¹². Ф. Томас выдвинул гипотезу, будто могло существовать санскритское слово *bhityā* с тем же значением, что и *bhitti*, однако обнаружить его в текстах не смог ни он сам, ни последовавший за ним Ж. Блок¹³. К.Р. Норман¹⁴ предполагает, что писец по ошибке пропустил слог *tī* и читать следует *vigaḍabhī cā*. «Стенка», таким образом, сохраняется, но только за счет исправления текста, которое трудно аргументировать. Помимо палеографических и лингвистических возражений все гипотезы, связанные с *bhitti*, наталкиваются еще на одно препятствие — возле колонны в Румминдеи нет ни малейших следов «каменной ограды».

Как известно, в надписях Ашоки союз *ca* нередко повторяется при перечислениях после каждого из однородных членов. Например, во II Большом наскальном эдикте мы видим такой пассаж: «...два вида врачеваний устроено: врачевание людей и врачевание скота (*manusacikisā cā pasucikisā cā*). И травы целебные для людей и целебные для скота (*manusopagāni cā pasopagāni cā*) — где их нет — повсюду приказано привезти и вырастить (*hālāpitā cā lopāpitā cā*). И корни и плоды (*mulāni cā phalāni cā*)...». Поэтому кажется вполне вероятным, что и в разбираемой надписи из Румминдеи мы имеем дело с аналогичной конструкцией: *silāvigaḍabhī cā... silāthabhe ca*. Приведенный выше вариант II БНЭ из Калси показывает, что долгота гласного в слове *cā* отнюдь не препятствует его интерпретации в качестве союза *ca* («и»).

Silā (санскр. *śilā* — «камень») повторено в тексте дважды, и, очевидно, роль его одинакова: *vigaḍabhī* — сооружение из камня, так же как *thabhe* (*stambha* — колонна). Попытки интерпретации, ломающие эту конструкцию, не кажутся удачными (*śilā vigaḍabhī* как отдельные слова в указанной выше статье Я. Шарпантье; *śilāvi gaḍabhī* у О. Барта¹⁵). Еще менее удачна идея, выделив *śilāvi*, возвести его к санскритскому *śrāvya* от корня *śru* — «слышать»¹⁶.

¹² Charpentier J. A Note on the Padariya or Rummindei Inscription // Indian Antiquary, 43. 1914, p. 17; Hultzsch E. Op. cit., p. 163; Bloch J. Les Inscriptions d'Asoka. P., 1950, p. 157; Thieme P. Lexikalische und grammatische Bemerkungen zu den Aśoka-Inschriften, 1. *Vigaḍabhī* // Bruhn K., Wezler A. (ed.). Studien zum Jainismus und Buddhismus. Wiesbaden, 1981, S. 297.

¹³ Bloch J. Op. cit., p. 157.

¹⁴ Norman K.R. A Note on *silāvigaḍabhīcā* in Aśoka's Rummindei Inscription // The Buddhist Forum, III. 1994, p. 232.

¹⁵ Oeuvres de Auguste Barth. Vol. IV, p. 331.

¹⁶ Paranavitana S. Rummindei Pillar Inscription of Aśoka. JAOS 82, 1962, p. 163–167.

Из праkritского слова *vigaḍabhī* Г. Бюлер¹⁷ пытался сконструировать *vikaṭa* — *abhri* (будто бы означающее «огромное солнце»). Р. Писель соединял *vigaḍa* с корнем *bha* и переводил получившуюся конструкцию как «безупречный (камень)»¹⁸. Ни тот, ни другой не смогли дать ссылок на тексты, где встречались бы такие сложные слова или хотя бы их элементы в придаваемых им значениях. Я. Шарпантье¹⁹ предлагал возводить *bhī* к санскритскому *bhṛt* «несущий». Он интерпретировал *vigaḍa* как «конь». Значение *silā vigaḍabhī* получалось такое: «камень, несущий коня», но исследователь ничем не мог подтвердить значение слова *vigaḍa* — «конь». Б. Баруа²⁰ вместо коня усматривает в *vigaḍa* «слоненка», не затрудняя себя аргументацией.

С точки зрения фонетики среднеиндийских языков не может быть никаких возражений против объяснения, предложенного 100 лет назад О. Бартом²¹: *gaḍabhī* = санскр. *gardabhī* («ослица»). Но надпись в таком случае становится совершенно бессмысленной: на месте, где родился Будда, царь якобы приказал установить «каменную ослицу»! Приблизительно так же толкует текст и Р. Басак²², который полагает лишь, что правильнее выделять *silā āvi* (= *āviṣkṛtā*) *gardabhī* («явленная в камне ослица»), а не *silāvī gardabhī* («каменная ослица»), как у О. Барта. Идея В. Смита²³, что можно *vigaḍabhī* толковать буквально «не ослица», понимая под «не ослицею» коня, весьма остроумна, но вряд ли убедительна.

Некоторые ученые в своих рассуждениях исходят не столько из лингвистических соображений, сколько из ситуации: что же именно следовало изобразить на том месте, где родился Будда, — может быть, его мать²⁴? Однако доказать, что мать Будды по имени Майя во времена Ашоки имела другое имя — *vigaḍā*, невозможно. Кроме того, мы не только ничего не знаем об изображениях Майи и ее культе в маурийское время, но имеем все основания сомневаться, что такие изображения были возможны.

П. Тиме²⁵ предлагает *vigaḍa* рассматривать как *vi(ni)gaḍa* от *nigaḍa* в значении «кандалы». Однако слог *ni* в надписи отсутствует, а *gaḍa*

¹⁷ Bühler G. Op. cit., p. 5.

¹⁸ Pischel R. Op. cit., p. 734.

¹⁹ Charpentier J. Op. cit., p. 17.

²⁰ Barua B. Inscriptions of Aśoka. Translation and Glossary. Calcutta, 1990, p. 38.

²¹ Oeuvres de Auguste Barth. Vol. IV, p. 331.

²² Basak R. Aśokan Inscriptions. Calcutta, 1959, p. 150.

²³ Smith V. Aśoka: the Buddhist Emperor of India. L., 1901, p. 145.

²⁴ Hettiaratchi D.E. “*Silāvigaḍabhī*” in Aśokan Inscription // Jayawickrama H.A. (ed.). Parānavitana Felicitation Volume. Colombo, 1965, p. 223–225.

²⁵ Thieme P. Op. cit., p. 297–298.

в значении «оковы» в текстах найти не удастся. *Vigadabhī* П. Тиме переводит так: «(конь), несущий того, кто лишен оков» (имеется в виду Сиддхартха, освободившийся от уз мирской жизни). Его смущает только долгота окончания, указывающая на женский род. Получается, что вопреки известной буддийской традиции о верном коне Кантхаке принц покинул дворец верхом на кобыле.

Настойчивые попытки обнаружить в надписи упоминание о коне связаны с той информацией, которая содержится у Сюань-цзана²⁶. Последний, описывая место рождения Будды, говорит, что здесь по приказу Ашоки была воздвигнута каменная колонна, увенчанная изображением коня. Из дальнейшего текста, однако, следует, что самой колонны паломнику уже не суждено было видеть — ее давно уже разбил молнией какой-то злобный дракон. Таким образом, путешественник в VII в. мог наблюдать немногим более того, что доступно и современному археологу. Он вынужден был довольствоваться слухами, которые к тому же переосмысливал в духе привычных китайцам представлений. Его сочинение не может служить надежным основанием для восстановления того, что именно находилось в Луммини почти за тысячу лет до его визита в эти места. Среди известных колонн Ашоки нет таких, которые были бы увенчаны изображением коня.

Итак, предлагавшиеся до настоящего времени истолкования загадочного выражения кажутся весьма искусственными, так как содержат либо существенные исправления, либо реконструкции слов, не засвидетельствованных реальными текстами. Между тем ситуация вовсе не кажется безнадежной. Надпись действительно требует исправлений, но далеко не таких значительных, как упоминавшиеся выше. Уже говорилось, что, несмотря на долготу гласного, слово *ca* может быть понято как союз «и» (*ca*). *Kālāpita* — форма не совсем корректная, так как отсутствует какое-либо падежное окончание: это может быть *kālāpitam* (ср.р.), *kālāpitā* (ж.р.) либо *kālāpite* (м.р.). Последний вариант предполагал, в частности, П. Тиме²⁷, который ссылаясь на мнение Л. Альсдорфа²⁸: «...то, что пропущена черточка, указывающая на „e“, — грех небольшой и встречающийся в надписях Ашоки». Дейст-

²⁶ *Watters Th. On Yuan Chwang's Travels in India AD 629–645. Vol. 2. Delhi, 1996, p. 14–15.*

²⁷ *Thieme P. Op. cit., c. 298.* Никогда не обсуждалась возможность того, что мы имеем дело с именительным падежом среднего рода. Между тем среди матхурских надписей (*Lüders H. Mathura Inscriptions. Göttingen, 1961, S. 110*) мы видим пример того, что причастие может стоять в среднем роде, не будучи согласовано с подлежащим: *Buddhapratimā pratiṣṭapitam*.

²⁸ *Alsdorf L. Kleine Schriften. Wiesbaden, 1974, S. 500.*

вительно, мы можем указать, для примера, на версии XIII БНЭ из Калси, Еррагуди и Шахбазгархи, где вместо *vadhe* стоит *vadha*. Окончание, которое мы должны придать причастию *kālāpita*, целиком зависит от рода того существительного (*vigaḍabhī*), с которым оно согласовано в предложении.

Анализируя *vigaḍabhī*, П. Тиме²⁹ утверждает, будто слова на *ī* бывают только женского рода. Это неверно, так как есть небольшая группа существительных мужского рода, где *ī* входит в состав глагольного корня — например, *grāmaṇī*, *agraṇī* и т.д. В среднеиндийских языках именительный падеж этих слов мужского рода будет оканчиваться на *ī* (например, в «Глиняной повозке»³⁰ *aggaṇī bhodu*). В рассматриваемом нами случае таким корнем может быть *bhī* («испытывать страх»).

Предшествующий ему элемент *vigaḍa*, очевидно, соответствует санскр. *vigata*. Озвончение *t* в интервокальном положении — явление, часто встречающееся в пракритах, в том числе и в надписях Ашоки. Немного сложнее обстоит дело с церебрализацией зубного. Обычно она объясняется как влияние *r* (или *r̥*): *artha* — *aṭha*, *kṛta* — *kaḍa* и т.п. Однако церебрализация в пракритах происходит порою и без такого влияния. Средневековый санскритский трактат по пракритским диалектам «Пракрита-пракаша» (III. 3. 8), например, говорит, что в пайшачи и шаурасени *gata* произносится как *gaḍa* (*gata uditam gaḍa mānavaiḥ*, ср. «Пракританушасана» Пурушоттамадевы, гл. XX). То же самое происходит и в магадхи: в «Глиняной повозке»³¹ *vane gataḥ* превращается в *vane gaḍe*. Это явление знакомо и надписям Ашоки (например, в надписях в Калси и в пещерах Барабара мы видим *duvāḍasa*, в V Колонном эдикте *paṃṇaḍasam*). Таким образом, мы можем пракритское слово *vigaḍabhī* отождествить с таким, которое реально засвидетельствовано в санскритской литературе — *vigatabhī*.

Vigata (и тождественное с ним *vīta*) чрезвычайно часто встречается как первый элемент сложных слов (в значении «лишенный...», «без...») — не только в санскрите, но и в пали. Достаточно обратиться к XXIV главе «Дхаммапады», где мы обнаружим *vītataṅho* (19), *vītaraṅgo* (23), *vītadoso* (24), *vigaticcho* (26: *vigata* + *icchā*) и т.д. Наряду со страстями, грехами, желаниями, которые отринул муни (монах, мудрец, отшельник), обычно упоминается и «страх» — *bhaya*. Знаменитые

²⁹ Thieme P. Op. cit., p. 298.

³⁰ The Mṛcchakaṭika of Śūdraka. Ed. by M.R. Kale. Delhi, 1982, p. 18. См. также: Pischel R. A Grammar of the Prakrit Languages. Delhi, 1981, p. 383.

³¹ Mṛcchakaṭika, I. 19 (op. cit., p. 28); ср.: Pischel. Op. cit., p. 219.

стихи о муни в «Сутта-нипате» (209) начинаются именно с темы освобождения от *bhaya*.

Сходные контексты можно обнаружить в упанишадах и в «Гите». В «Мандукья-упанишаде» (II. 35), например, говорится, что «муни лишены страстей, страха и гнева» (*vītarāgabhayakrodhair munibhir*). В «Бхагавад-гите» (II. 56) дается следующее определение: «Муни называется тот, кто лишен страстей, страха и гнева...» (*sukheṣu vigatasprahaḥ vītarāgabhayakrodhaḥ sthitadhīr munir ucyate*). И далее снова: *vītarāgabhayakrodhā* IV. 10, *vigatecchābhayakrodho* — V. 28. Обладающий подобными качествами муни обретает покой (*sāntim adhiḡacchati* — II. 71) и Брахма-нирвану (*antakāle 'pi brahmanirvānam* — II. 72). Тот, кто обрел покой (*praśāntātmā*) — «свободен от страха» (*vigatabhī* — VI. 14).

Понятие «страх» играет чрезвычайно важную роль в поздневедийской литературе. «Отсутствие страха» ассоциируется с богами, небесами, с победой над смертью и выходом из цепи перерождений: «на небесах нет страха никакого» (*svarge loke na bhayaṃ kiṃcana* — «Катха-упанишада» I. 12); «боги были свободны от смерти, от страха» (*devā 'mṛtā 'bhayā 'bhavan* — «Чхандогья-упанишада» I. 4. 4); «тот, кто достигает обители, где нет страха» (*abhayaṃ padam aśnute* — «Мандукья-упанишада» III. 78, Шанкара толкует: *punar na jāyata ityarthah*); «тот, кто стремится переплыть на другой берег, туда, где нет страха» (*abhayaṃ tīrṣatāṃ pāram* — «Катха-упанишада» III. 2), по словам Шанкары, «преодолеваемое сансару» (*bhayaśūnyaṃ saṃsārasya pāram*). Понятно, что представления о сансаре, нирване, богах, небесном мире или способах достижения спасения в цитированных текстах могут быть весьма различны. Однако сейчас нас занимает лишь то, что их сближает между собой.

В таком широком идейном контексте становятся понятны формулировки буддийских памятников. Уничтожение «страха» (*bhaya*) и причин «страха» позволяет монаху (*bhikkhu*) достичь нирваны («Дхаммапада» XX. 11). Лишь того можно назвать истинным «брахманом», кто освободился от страха (там же, XXVI. 3: *vitaddaram... tam ahaṃ brūmi brāhmaṇam*). «Милинда-панья»³² ссылается на слова Будды: «Сказано Бхагаваном: „Архаты лишены страха и трепета“» (*bhāsītam... bhagavatā vigatabhayassantāsā arahanto'ti*). *Vigatabhaya* и *vigatajvaro* — так «Махавасту» (II. 237. 14–15) называет самого Будду. Согласно «Махавьютпатти» (I. 62–63), его имена *nirbhayaḥ* и *vītarṣṇaḥ*.

³² Milinda-pañho, ed. by V. Trenckner. L., 1880, p. 208.

Привлекая тексты разных буддийских школ, как ранние, так и поздние, мы приходим к выводу о том, что выражение «лишенный страха» выступает как один из постоянных и наиболее существенных эпитетов мунни вообще и Будды Шакьямунни в частности. Формулировка надписи из Лумбини: «„Здесь Будда родился Шакьямунни“ и потому царь приказал изготовить из камня “Освободившегося от страха“ (т.е. мунни. — А.В.)» — в этом свете становится вполне понятной. Индийская эпиграфика показывает, что слово «изображение» (*pratimā*) может опускаться. В надписях из Матхуры часто говорится «приказано изготовить (*kārito*)» или «воздвигнуть» (*pratiṣṭhāpito*) Бодхисаттву.

Однако при таком истолковании остается весьма существенный вопрос: что же именно царь приказал изобразить в камне? Ведь у нас нет никаких свидетельств того, что во времена Ашоки уже появились антропоморфные фигуры Будды. В первых памятниках буддийского искусства лишь условные символы указывали на его присутствие. Решение этой проблемы нам кажется следующим.

Слово *vigatabhaya* или *vigatabhī* могло прилагаться не только к Будде. Образцом «бесстрашия» служил, как известно, лев, и уже в древнейших буддийских текстах обыгрывалась параллель между «мунни» и «львом», поскольку и тот и другой лишены страха. В «Сутта-нипате», например, говорится: «он как лев, не вздрагивающий от шума... Вот таким мудрые знают мунни» (215 — *sīham va saddesu asantassantam taṃ vāpi dhīrā munim vedayanti*). При этом стоит обратить внимание на то, что именно данная часть палийского канона несомненно была известна Ашоке. Он особо рекомендует ее (под названием *munigāthā*) в надписи из Бхабру как то, что «хорошо сказано Бхагаваном Буддой». В «Дивьявадане» (XXVI, «Ашокавадана») ученик Будды досточтимый Упагупта вступает в противоборство с Марой и уподобляется бесстрашному льву (*siṃha iva nirbhī*³³), восседающему, как сам Благословенный, на львином троне (*siṃhāsana*).

Sīho vigatabhayo упоминается в «Милинда-панье»³⁴. На золотой индийской монете, найденной при раскопках в Тилля-тепе³⁵ и датируемой рубежом нашей эры мы видим типично буддийские изображе-

³³ The Divyāvādāna. Ed. by E.B. Cowell and R.A. Neil. Delhi, 1987, p. 363; The Aśokāvādāna. Crit. ed. by S. Mukhopadhyaya. Delhi, 1963, p. 27. Характерна форма *nirbhī* (не *nirbhīḥ*), указывающая, очевидно, на праkritский оригинал текста.

³⁴ Op. cit., p. 278.

³⁵ Сараниди В.И., Кошеленко Г.А. Монеты из раскопок некрополя, расположенного на городище Тилля-тепе // Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1982, с. 315.

ния и надписи. На одной стороне этой монеты изображен «поворот колеса дхармы» и дана соответствующая легенда: *dharmacakrapravartana*, на другой стороне — фигура льва и *sihavigadabhaya*. Нет сомнений в том, что этот «лев, свободный от страха» символизирует самого Будду.

Хорошо известно, что к последнему может прилагаться эпитет *Sakyasimha* («лев из племени шакьев» — например, в «Махавьютпати» I. 50). Замена имени Шакьямуни на Шакьясимха обеспечивается, очевидно, тем, что лев — синоним муни. Он выступает как воплощение того, кто освободился от «страха» — от пут жизни и смерти.

По-видимому, и в разбираемой надписи из Румминдеи речь идет об изображении льва, помещенном на каменной колонне. Именно такие фигуры чаще всего и встречаются в маурийском искусстве. Более чем правдоподобно, что в Румминдеи находилась скульптура, сходная с теми, что венчают колонны в Рампурве, Лаурия-Нандангархе, Санчи или Сарнатхе. До сих пор всех этих львов в историографии рассматривали в качестве геральдического знака царской власти, происхождение которого связывали с Ближним Востоком. В современной Индии львиная капитель колонны Ашоки (ставшая государственным гербом) воспринимается как демонстрация «имперского величия, мощи и власти»³⁶. Дж. Ирвин³⁷ ссылается на слова И. Хеестермана, что фигура льва в Индии легко могла стать символом царской власти, поскольку она не ассоциировалась с каким-либо религиозным культом. Однако мы могли убедиться в том, что «лев» воплощал идею религиозного спасения, а на воздвигнутых Ашокой культовых памятниках, на «колоннах дхармы» — очевидно, и торжества учения Будды. Это заставляет по-новому посмотреть на проблему древнеиндийской изобразительной традиции как с точки зрения ее символики, так и художественной формы.

Addendum

Анализ надписи из Румминдеи позволяет понять символику капителей колонн Ашоки. Почти всюду мы видим льва, очевидно воплощавшего Будду Шакьямуни (муни — «лишенного страха»). Но на одной из сохранившихся колонн из Рампурвы находится иная фигура —

³⁶ Ray N. Maurya and Post-Maurya Art. Delhi, 1975, p. 28.

³⁷ Irwin J. Aśokan Pillars: a Reassessment of the Evidence // The Burlington Magazine, vol. CXVIII. 1976, p. 747.

не лев, а бык. В упомянутой выше статье Дж. Ирвин высказывает предположение, что этот бык связан с символикой вишнуизма. Бык, конечно, входил в вишнуйтскую (и не только вишнуйтскую) символику. Однако маловероятно, что изображения на колоннах (лев и бык) имели совершенно различный смысл. Я предложил бы иное объяснение.

На той же самой скале в Калси, на которой высечена серия Больших эдиктов Ашоки, как известно, имеется еще рельеф в виде слона с подписью *gajatame. Gaja* — «слон» с суффиксом превосходной степени (*tama*) имеет значение «наилучший из слонов» (букв.: что-то вроде «слониссимум»). Несомненно, имеется в виду Будда. Игра слов основана на том, что родовое имя Будды *Gautama / Gotama*, очевидно, толкуется как *gau / go* («бык») с тем же самым суффиксом превосходной степени.

Но если мы, таким образом, имеем несомненное свидетельство того, что родовое имя Будды Гаутамы получало интерпретацию как «наилучший из быков», кажется, ничто не мешает нам именно его и увидеть на капители каменной колонны из Рампурвы.

**Историческая
география Индии
в свете античных
источников**



Царь горных индийцев¹

Имя первого правителя или основателя империи в народной памяти обычно овеяно легендами. О Чандрагупте, создателе общендийской державы Маурья, существовал цикл преданий — «Чанакья-Чандрагупта-катха». Наше внимание будет привлечено к одному из персонажей этого цикла — царю Парватаке («горному»).

Датировать сюжеты, имеющие фольклорное происхождение, дело неблагоприятное — особенно в Древней Индии, где и для литературных памятников, как правило, отсутствует надежная хронология. Однако стоит отметить, что некоторые мотивы сказаний о Чандрагупте (Сандрокотте) встречаются у римского автора II или III в. Юстина, который пересказывал сочинение Помпея Трога, составленное в эпоху Августа («*Historiae Philippicae*» XV. 4. 10–21). Это значит, что к рубежу нашей эры индийские легенды уже достигли античного Средиземноморья. Следовательно, они складывались и распространялись в последней трети I тыс. до н.э. — вскоре после возникновения самой Маурийской державы.

Индийские источники для реконструкции «Чанакья-Чандрагупта-катха» многочисленны и разнообразны: это и санскритское сочинение джайнского монаха Хемачандры «Паришиштапарван» (XII в.), и «Океан сказаний» (XI в.) кашмирского автора Сомадевы (основанный на утерянном пракритском «Великом сказе» Гунадхьи начала нашей эры), и средневековые комментарии к палийской хронике «Махавамса». Едва ли не самым ранним источником является известная драма Вишакхадатты «Мудраракшаса», датируемая VI–VII вв. Царь Парватака фигурирует практически во всех версиях легенд².

¹ Опубликовано в кн.: Сравнительно-историческое и общее языкознание. М., 2004.

² Имеются русские переводы: *Вишакхадатта*. Мудраракшаса, или перстень Ракшасы. Пер. В.Г. Эрмана. М.–Л., 1959; *Хемачандра*. Повествование о Чанакье и Чандрагупте. Пер. А.А. Вигасина // Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1997; *Сомадева*.

Если следовать Вишакхадатте³, события могут быть реконструированы следующим образом.

Чандрагупта Маурья вместе со своим хитроумным советником Чанакьей собрал войско для борьбы с царем Нандой — властителем Магадхи и всей долины Ганга. Он заключил союз с более сильным, чем он сам (Мудраракшаса V. 54), правителем Парватакой, пообещав ему после победы половину обширного царства Нанды. На стороне Чандрагупты и Парватаки сражались среднеазиатские скифы-шаки, греки, персы, бактрийцы (Мудраракшаса II. 31). Войска Нанды были разбиты и союзники вступили в столицу — «город цветов» Паталипутру. Род Нандов был уничтожен.

Далее советник Нанды по имени Ракшаса строит козни для умерщвления Чандрагупты: он подсылает к нему «ядовитую девушку», одно прикосновение которой несет смерть. Но хитроумный Чанакья устраивает дело так, что девушка достается Парватаке. Претендент на половину царства погибает, и все государство Нанды оказывается в руках Чандрагупты.

Сын Парватаки собирает союзников для борьбы с Чандрагуптой и Чанакьей: на помощь ему приходят правители Кашмира, Синда, Кулуты (долины Кулу), предводитель малаев (*malayanarapati* — V. 88) и персидский шах (*pārasīkādhirāja* — I. 73). Чанакья удается посеять между ними раздор, обвинив царей Кулуты, Кашмира и малаев в том, будто они хотят расширить свои владения за счет земель, принадлежавших покойному Парватаке. Сын последнего, оставшийся без союзников, терпит сокрушительное поражение. Ракшаса же поступает на службу к Чандрагупте, признав его законным наследником Нанды.

В рассказе Хемачандры нет ни Ракшасы, ни сына Парватаки, но сюжетная канва сохранена: Чандрагупта одерживает победу над Нандой вместе с Парватакой, который назван «владыкой вершин Гималаев» (*himavatkūtapārthiva* — VIII. 338). Они должны поделить между собой поровну наследство Нанды. Чанакья сводит Парватаку с «ядовитой девушкой» и, когда тот чувствует действие яда, запрещает Чандрагупте звать лекарей и знатоков заклинаний, говоря: «Тот, кто не убьет союзника, который претендует на половину царства, сам будет убит». Со смертью Парватаки устанавливается единовластие Маурьев.

Другой джайнский автор, Харишена, в сочинении «Брихаткатхакоша» (X в.) изображает дело так, будто Чанакья заключил союз с Пар-

Океан сказаний. Пер. И.Д. Серебрякова. М., 1982; Юстин. Изложение сочинения Помпея Трога «История после Филиппа». Пер. А.А. Деконского и М.И. Рижского // ВДИ. 1954, № 3.

³ *Viśakhadatta*. *Mudrārākṣasa*. Ed. by R.S. Walimbe. Poona, 1948.

ватакой, с его помощью сверг Нанду и посадил «горного царя» на трон (!). Средневековые писатели, очевидно, не всегда представляли, кто в действительности правил в Магадхе и какая династия пришла к власти после Нанды.

Согласно палийской версии, Парватака (Паббата) был сыном Нанды и умер он не от яда, а от меча Чандрагупты.

Легенды о Чандрагупте сохранились в пространных или сокращенных версиях. Все они содержат сказочные детали («ядовитая девушка» и т.п.) и полны анахронизмов («персидский шах» как противник Чандрагупты!). Тем не менее мы склонны согласиться с Т.Р. Траутманом⁴, что голый скептицизм — не лучшая замена исторической критики: в традиции, возникшей еще в древности и получившей самое широкое распространение, вполне могли найти причудливое отражение факты исторической действительности. Происхождение Парватаки и его роль описываются по-разному в сохранившихся преданиях, но его имя устойчиво сопровождает сообщения о том, как Чандрагупта сверг династию Нандов. Нет никаких сомнений в историчности Чандрагупты и Нанды — вполне возможно, и у легендарного «горного царя» был исторический прототип.

Было бы странно относиться с доверием к санскритской драме как к историческому источнику. Вероятнее всего, фигура Ракшасы, например, полностью вымышленная, она нужна для иллюстрации политических интриг. С Парватакой дело, на наш взгляд, обстоит иначе: вопреки мнению В. Рубена⁵, не было никакой необходимости выдумывать образ «горного царя» (о котором лишь упоминают герои пьесы). Очевидно, Вишакхадатта лишь воспроизводил предание, хорошо известное публике. Позднейшие повествования (Хемачандры, Харишены, палийских хроник) слишком отличаются от «Мудраракшасы», чтобы можно было рассматривать драму в качестве их источника. Таким источником должен был быть фольклор.

О событиях, связанных с образованием Маурийской державы, мы, к счастью, располагаем не только индийскими легендами, но и свидетельствами античных авторов. Приход к власти Чандрагупты был обусловлен той ситуацией, что сложилась в Индии после похода Александра Македонского. В историографии⁶ само имя Парватаки нередко

⁴ *Trautmann T.R. Kauṭilya and the Arthasastra. Leiden, 1971, p. 67.*

⁵ *Ruben W. Der Sinn des Dramas "Das Siegel und Rakshasa (Mudrarakshasa)". B., 1956, S. 176.*

⁶ Первые об этом, кажется, писал Ф. Томас (*Cambridge History of India. Vol. I, N. Y., 1922, p. 471*; см. также: *A Comprehensive History of India. Vol. II. Bombay—Calcutta—Madras, 1957, p. 3*); на идентификации Парватаки и Пора основаны многочисленные

сопоставляется с Пором — наиболее известным противником Александра. Идея эта не кажется удачной: этимология обоих слов прозрачна, а фонетическое сходство между ними — мнимое. Греческое Πόρος точно соответствует санскритскому *Pauravas*⁷, т.е. потомок *Pūru*. *Pūru* упоминается уже в «Ригведе» (I. 108 и др.) как одно из славных племен. К царскому роду Пуру принадлежали и главные герои «Махабхараты». Пор — не личное, а династийное имя. Это видно, в частности, из того, что спутники Александра упоминали правившего в Пенджабе «другого Пору», двоюродного брата первого, находившегося с ним во вражде (см. Диодор XVII. 91; Арриан, Анабасис, V. 21).

Происхождение имени Парватаки от *parvata* («гора») систематически обыгрывается в источниках. Парватаку называют также Парвата (палийское *Pabbato*, пракритское *Pavvao*), *Parvatanīpa*⁸, *Parvateśvara*⁹ или *Saileśvara*¹⁰, т.е. «горный царь», «владыка гор». К Пору такое определение вовсе не может относиться, ибо он правил на равнинной местности между реками Джелам и Чинаб.

Между тем, если верить Вишакхадатте, владения Парватаки действительно должны были находиться примерно в той же части Южной Азии, что и царство Пору. На это указывают названия тех народностей, которые перечислены в качестве союзников сначала Парватаки и Чандрагупты, а затем и сына Парватаки. Среди соседей Парватаки, претендовавших будто бы на его земли, удивляет лишь присутствие *Malayanarapati*. Слово *Malaya* обычно означает область Западных Гхатов на крайнем юге Индостана. Можно лишь предполагать, что имеется в виду известное племя малавов, которые в эпиграфике начала нашей эры фигурируют как малаи¹¹. Малавы жили к востоку и юго-востоку от Синда, но в древности, возможно, и севернее (ср. малавакшудраков санскритских источников с маллами¹² и оксидраками, упоминаемыми спутниками Александра).

фантазии Б. Брелера (*Breloer B. Alexanders Bund mit Porus*. Lpz., 1941, S. 159 f.). В настоящее время эта точка зрения встречается лишь у некоторых индийских авторов, а также у Г.М. Бонгард-Левина (*Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности*. М., 1985, с. 207).

⁷ В разговорном языке *au* должно было превращаться в *o* (см.: *Pischel R. A Grammar of the Prakrit languages*. Delhi, 1981, p. 70–71).

⁸ Мудраракшаса II. 36.

⁹ Мудраракшаса I. 19; II. 31; II. 35; V. 54 и др.

¹⁰ Мудраракшаса VII. 25.

¹¹ Надпись Нахананы из Насика (*Sircar D.C. Select Inscriptions bearing on Indian History and Civilization*. Vol. I. Delhi, 1991, p. 169) — впрочем, в санскритском тексте первая гласная должна была бы иметь долготу.

¹² Маллы у античных авторов ассоциируются с кафеями, с которыми незадолго до похода Александра воевал Абисар (Арриан, Анабасис V. 22).

Конечно, легко отвергнуть вовсе свидетельства Вишакхадатты, который в свиту сына Парватаки включил китайцев, персов и гуннов. Но если драматург не считался с хронологией, это не значит, что он не имел никакого понятия о географии. В число друзей и союзников Парватаки включены все те народы, которые для Вишакхадатты ассоциировались с Северо-Западной Индией, но характерно, что только с этим регионом! Между тем у нас нет ни малейших сомнений в том, что поход Чандрагупты против Нандов начинался с территории Пенджаба. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в индийской традиции «горный царь» Парватака и его союзники локализуются именно в этой части Южной Азии. Не противоречит этому и определение Парватаки у Хемачандры как «царя Гималайских вершин». Речь, действительно, идет о западных отрогах Гималаев, обращенных к Пенджабу¹³. Собственно, именно эта часть горной системы и называлась термином *Himavat* (греч. Ἰμωδός — Арриан, Индика II. 3; лат. *Неmodus*, отличаемое от Ἰμαός, *Imaus*, т.е. *Himālaya* — Плиний, Ест. ист. VI. 55).

Греческие авторы, описывавшие поход Александра, единодушно утверждают, что в этой части Индии было три крупных царства, которыми правили Пор, Таксил и Абисар. О Поре уже было сказано выше. Таксилом греки именовали правителя города Такшашила (в районе современного города Равалпинди). Таксил, теснимый своими соседями Абисаром и Пором, добровольно признал власть Александра и принес ему богатые дары. Царство было ему сохранено в качестве сатрапии (Курций VIII. 12. 14 и др.). Пор, напротив, оказал решительное сопротивление завоевателю и лишь после поражения вынужден был сдаться на милость победителя. Он также, заверив македонца в своей лояльности, сохранил и даже упрочил положение.

Ситуация с Абисаром выглядит сложнее. Он намеревался воевать с Александром — и в то же время обменивался с ним посольствами и посылал дары. Хотя с Пором у него была договоренность о совместных действиях, но в решающий момент помощи от союзника Пор так и не дождался. Сразу же после разгрома Пора Абисар прислал своих послов к Александру, но сам отказался явиться, заявив, что не хочет быть на положении пленника (*captivus* — Курций IX. 1. 7). Александр

¹³ Предположение Г. Якоби (*Sthaviravalicarita*. Ed. by H. Jacobi. Calcutta, 1932, p. LXXIII), будто может иметься в виду Непал, кажется совершенно невероятным. Нет никаких оснований думать, что Непал мог играть важную политическую роль в IV в. до н.э. Пабба непальских хроник — личное имя, никак не связанное с эпитетом «горный» — Парватака.

пригрозил, что доберется до него, однако дальнейших шагов не предпринял. В Северо-Западной Индии царство Абисара осталось единственным сильным государством, на территорию которого не ступала нога завоевателя. Более того, так как Абисар формально признал над собою верховную власть македонца и не вступал с ним в открытый конфликт, его владения были объявлены сатрапией и даже расширены за счет княжества его соседа — Арсака¹⁴ (Арриан, Анабасис V. 29. 4).

Имя Абисар, сохранившееся в античных источниках, не является личным — по существу, этот царь столь же анонимен, как Пор, Таксил и Парватака. Абхисара — название индийского племени, населявшего западный Кашмир. В «Махабхарате» (II. 24. 13–18) среди соседей абхисаров названы «герои-горцы» (*pārvatīya*), воины Кашмира и Дардистана, а также царь из династии Пуру (Паурава). В другом месте (Карнапарва 10. 52) абхисары соседствуют с кашмирцами, гандхарцами, жителями Синда и Кулуты¹⁵, в третьем (Карнапарва 51. 18) — с тохарами, греками, дарвами, дардами и шаками. Устойчивая ассоциация абхисаров с кашмирцами сохраняется в пуранах (*abhisārāḥ sakāśmīrāḥ* — «Гаруда» 55. 11–19; «Вишнудхармоттара» 1. 9. 9¹⁶) и в «Брихат-самхите» Варахамихиры (XIV. 29: кашмирцы, абхисары, дарады... кулуты).

Со времен М.А. Штейна¹⁷ и В. Смита¹⁸ принято считать, что область Абхисара (или Дарва-Абхисара) располагалась в юго-западной части Кашмира, в районе современного города Раджаури у отрогов хребта Пир-Панджал¹⁹. Однако свидетельства античных авторов заставляют предполагать, что территория, принадлежавшая Абисару, была значительно больше. Так, по словам Арриана (Индика IV. 12), истоки реки Соан находятся в горах «абиссареев» (Ἀβισσαρέων). Соан (Сохан) течет между Индом и Джеламом, и истоки его находятся севернее современного города Исламабад. Страбон (XV. 1. 28), говоря о том, что государство Таксила располагается между Индом и Гидаспом (Джела-

¹⁴ Этот Арсак, по всей видимости, и ранее был в зависимости от Абисара. Иначе трудно объяснить, почему он явился в составе посольства от последнего вместе с братом Абисара и знатнейшими из его подданных.

¹⁵ См. также: Hilgenberg L. Die kosmographische Episode im Mahābhārata und Padma-Purāṇa. Stuttgart, 1934, S. 24.

¹⁶ Ср.: Kirfel W. Bhāratavarṣa. Stuttgart, 1931.

¹⁷ Stein M.A. Kalhana's Rājatarāṅgini. Vol. I. Delhi, 1989 (1900), p. 32–33.

¹⁸ Smith V. The Early History of India. Oxf., 1957 (1924), p. 62–63.

¹⁹ Возможно, где-то здесь находился тот город абхисаров, который упоминается в надписи на кхароштки начала нашей эры («Шивасена, кшатрап в городе Абхисара-прастха»). — Corpus inscriptionum indicarum. Vol. II, pt 1. Kharoshthi Inscriptions. Ed. by S. Konow. Delhi, 1991, p. 103).

мом), продолжает: «Над этой страной в горах лежит земля Абисара». Очевидно, последняя находилась не за Джеламом, а в том же между-речье, что и Таксила, но севернее. Античные авторы говорят, что царя Таксилы теснят его соседи Пор и Абисар (Курций VIII. 12. 12–13). Царство Пора находилось к востоку от Таксилы; видимо, царство Абисара лежало на северных границах Таксилы.

Ход военных действий также говорит о том, что царство Абисара доходило до Инда. Абисар послал своих варваров к городу Оры на правом берегу Инда (Арриан, Анабасис IV. 27. 7). Город Дирта опустел, поскольку жители страны ассакенов бежали к Абисару (Арриан, Анабасис IV. 30)²⁰. Значит, царство последнего находилось где-то поблизости — на другом берегу Инда²¹. Именно поэтому, когда войска Александра переправились через Инд, оба царя между-речья Инда и Джелама (Таксил и Абисар — Арриан, Анабасис V. 8. 3) вступили в контакт с ним лично либо через послов. Х. Лассен²² давно уже заметил, что само могущество Абисара, о котором говорят античные авторы, заставляет считать, что его царство далеко выходило за границы области, населенной племенем абхисаров.

Между природными условиями царств Таксила и Пора, с одной стороны, и Абисара — с другой, существовало явственное различие, отмеченное спутниками Александра: первые два находились на равнине, а последнее располагалось в горах. Поэтому Абисара Арриан (Анабасис V. 8. 3) называет «царем горных индийцев» (τῶν ὄρειων βασιλεὺς)²³. Можно высказать предположение, что Парватака или Парватешвара («горный царь») индийских преданий о Чанакье и Чандрагупте соответствует «царю горных индийцев» — Абисару, о котором рассказывали спутники Александра Македонского. Оговоримся, что

²⁰ Согласно «Маркандея-пуране» (57. 32 и далее, см.: Kirfel W. Die Kosmographie der Inder. Hildesheim, 1967, S. 73), рядом с дарвами (абхисарами) располагается племя ἴπτα — вероятно, Аорн античных авторов, находившийся возле г. Базиры и неподалеку от Оры (Арриан, Анабасис V. 27. 7).

²¹ Правда, по словам Курция (VIII. 12. 13), Абисар, как и Пор, правил за Гидаспом, но известно, что в географии этот автор весьма небрежен.

²² Lassen Ch. Indische Altertumskunde. Bd. II, Bonn-London, 1849, S. 154.

²³ Этих «горных индийцев» греки неоднократно противопоставляли «равнинным». Диодор (II. 39) и Страбон (XV. 1. 58), например, говорят о том, что «индийцы, живущие в горах» (τῆν ὄρεινὴν τῆς Ἰνδικῆς κατοικοῦντες), почитают и воспевают Диониса. При дворе Абисара (Страбон XV.1.28), по словам Онесикрита, содержали двух огромных змей, которым, очевидно, царь поклонялся. Культ змей отразился и в названии одного из гималайских племен, живших по соседству с абхисарами. Плиний (Естественная история VI. 77) называет их *organagaе*, что соответствует санскритскому *uraganāga* («змеи, драконы»).

речь не идет о тождестве указанных лиц. Царь, который обменивался посольствами с Александром, умер (Курций IX. 1. 20) еще зимою 325/324 г. до н.э. Однако его сын, наследовавший престол, в качестве «правителя горных индийцев» тоже должен был называться Абисаром (очевидно, *Abhisārarāja* — букв. «царь абхисаров»).

Идентификация этого младшего Абисара и Парватаки, на наш взгляд, позволяет представить события следующим образом.

Впервые в истории Южной Азии Александру Македонскому удалось объединить мелкие государства, расположенные в бассейне реки Инд. Цари, признавшие верховную власть македонца, не только сохранили трон, но и расширили свои владения. После ухода основных воинских контингентов завоевателей в индийских городах остались немногочисленные греческие гарнизоны. Тогда население начало бунтовать, а местные царьки, считавшиеся сатрапами, действовали все более самостоятельно. Во главе антимакедонского движения, по словам Юстина (XV. 4. 10–11), встал Сандрокотт, т.е. Чандрагупта Маурья.

После того как последний греческий наместник Эвдам в 318/317 г. до н.э.²⁴, убив царя Пора, увел войска из Индии на помощь Эвмену, власть над Пенджабом перешла к мятежному Чандрагупте. В более северных, горных, районах, принадлежавших Абисару, не было греческих гарнизонов, а вместе с тем и поводов к бунту. Поэтому вполне вероятно, что Чандрагупта не овладел этой территорией, а вступил в союз с местным царем для дальнейшей борьбы за богатые области долины Ганга. Когда была свергнута династия Нандов, Чандрагупта стал правителем первого в истории Индии государства, объединившего территорию от Инда до Ганга. О том, что произошло с его предполагаемым союзником, «владыкой горных индийцев», мы ничего не знаем, кроме легенд. Но территория его государства — Кашмир и прилегающие области в верховьях Инда — входила в состав Маурийского государства. О былой политической значимости этих земель могло напоминать то, что именно здесь, в местечке Мансехра (современный округ Хазара), при внуке Чандрагупты, царе Ашоке, была высечена знаменитая серия Больших наскальных эдиктов.

Если наши соображения верны, стремительное возвышение Чандрагупты и его успех в борьбе с династией Нандов становятся более понятными — он опирался не только на племена Пенджаба, но и на царство абхисаров. Историк может оценить ту роль, которую сыграл Кашмир в создании первой общеиндийской державы.

²⁴ Stein O. The Coronation of Candragupta Maurya // Stein O. Kleine Schriften. Stuttgart, 1985, S. 201.

Карта Индии в «Естественной истории» Плиния Старшего¹

В индологической литературе редко можно встретить ссылки на Плиния. Между тем соответствующая часть «Естественной истории» (VI. 56–106) отнюдь не мала по объему, а содержащиеся в ней сведения, как правило, уникальны. У Плиния нет живых зарисовок природы страны, быта и нравов ее обитателей, вместо этого он предлагает сухие списки — названия мест (*locorum nuda nomina* — III. 1), племен и народностей. Но если приводимые им наименования достоверны, а в перечислении их обнаружится некая система, то в нашем распоряжении окажется бесценный источник по этнополитической карте Древней Индии. Как известно, именно такого рода материалов остро недостает современной науке.

Ж. Филлиоза², комментируя Плиния, пытался найти соответствия этническим и географическим названиям в санскритской литературе, но большинство их идентификации не поддается. На этом основании можно было бы заключить, что индийская лексика в «Естественной истории» искажена до неузнаваемости. Приводимые французским индологом сопоставления порою основаны только на внешнем созвучии с такими санскритскими словами, которые никогда не употреблялись как обозначение народа: *sākha*³ — «ветви», *preta* — «усопшие»⁴ и т.д. Из локализации среднеазиатских скифов (шаков) где-то на вершинах Гималаев⁵, а пенджабского⁶ племени мадров поблизости от устья

¹ Впервые опубликовано в: ВДИ. 1998, № 1.

² Pline l'Ancien. Histoire naturelle. Livre VI. Texte établi, traduit et commenté par J. André et J. Filliozat. P., 1980.

³ Ibid., p. 92.

⁴ Ibid., p. 97.

⁵ Ibid., p. 92.

⁶ Ibid., chéma 3.

Ганга должно было бы следовать, что географ не имел ни малейшего представления о действительном соотношении различных регионов.

Значит, перед нами некий винегрет из имен собственных, заимствованных из самых разных источников, безнадежно испорченных и расположенных в произвольном порядке. Примерно так и определял когда-то труд Плиния известный специалист по древней географии Г. Киперт⁷: «Хаотическая, некритически составленная компиляция». Ему вторит П. Эггермонт⁸, утверждающий, что мы имеем дело с «псевдогеографией». Если данные оценки верны, мы имели бы право и впредь игнорировать «Естественную историю» как источник по географии Древней Индии. Однако я постараюсь показать, что отмеченные нелепости принадлежат вовсе не древнему писателю, а его современным интерпретаторам.

Пытаясь идентифицировать этнические названия, мы должны учитывать два основных обстоятельства. Первое: Плиний, согласно его собственным словам, пользовался преимущественно трудами греческих авторов (*auctoribus graecis* — VI. 58) эллинистической эпохи. Стало быть, за латинской формой имени необходимо угадать греческую. И второе: сами греки получали информацию, расспрашивая индийцев. Следовательно, привлечение санскритской топонимики недостаточно — надлежит принимать во внимание особенности фонетики местных разговорных языков.

Структура фрагмента, посвященного Индии, выглядит следующим образом:

1. Введение, содержащее общие сведения о стране и ссылки на использованную литературу (VI. 56–60).

2. Дистанции от Каспийских Ворот до устья Ганга (VI. 61–63).

3. Перечисление народов и царств Индии (VI. 64–78), включающее, кроме того, краткие экскурсы:

а) о реке Ганг и ее притоках (VI. 65);

б) о сословной структуре индийцев (VI. 66);

в) об особенностях карты звездного неба, наблюдаемого в Индии (VI. 69);

г) о реке Инд и о расстояниях от Ганга до Инда (VI. 71–72).

⁷ Kiepert H. Lehrbuch der alten Geographie. B., 1878; см. также: Dellefsen D. Die Anordnung der geographischen Bücher des Plinius und ihre Quellen. B., 1909, S. 16.

⁸ Eggermont P.H.L. Alexander's Campaigns in Sind and Baluchistan and the Siege of the Brahmin Town of Harmatelia. Leuven, 1975, p. 164.

4. Заключение со ссылкой на другие книги «Естественной истории» (VI. 79), где будет сказано о чудесах животного мира этой страны, о плодородии земли и растениях.

5. Рассказ об островах в Индийском океане — главным образом, о Тапробане (VI. 80–91).

6. Описание земель, лежащих к западу от Инда, а также морского пути, соединяющего Индию с Египтом (VI. 92–106).

Перечисленные фрагменты часто несходны по стилю, характеру сообщаемых сведений и ссылкам на источники информации, но композиция выглядит отнюдь не хаотической, а напротив — весьма продуманной и стройной.

Маршрут от Каспийских Ворот до реки Гипасис (санскр. Випаша, совр. Биас) с точным указанием расстояний между пунктами (VI. 61–62) приведен по данным Диогнета и Бэтона, современников Александра, «измерявших его пути» (*Diognetus et Baeton, itinerum eius mensores* — VI. 61). В остальной части Индии — вплоть до устья Ганга — аналогичная работа была проведена по поручению Селевка Никатора (*reliqua inde Seleuco Nicatori peragrata sunt* — VI. 63) в начале III в. до н.э.⁹

Расстояние между реками Гипасис и Сатледж (*Sydrus*, санскр. Шатадру) автор оценивает в 169 миль. Столько же, по его словам, от Сатледжа до Ямуны, но «в некоторых списках на пять миль больше». «Оттуда до Ганга — 112,5 миль, до Родафан — 569 (варианты рукописей — *rodafan, rodasan*), иные же говорят, что это пространство занимает 325 миль; до города Каллинипаза — 167,5 миль, а другие (говорят) — 265». «Оттуда до слияния Ямуны и Ганга — 625 миль (а многие добавляют еще 13,5), до города Палиботра — 425 миль, до устья Ганга — 635,5 миль».

Различий во мнениях относительно расстояний между городами Праяга (где происходит слияние Ямуны и Ганга) и Паталипутра, а также между последним и устьем Ганга нет. Путешествие здесь возможно лишь по одному маршруту — по реке, и дистанции довольно точно определяются по времени плавания и скорости течения (ср. Страбон XI. 1. 11). Приведенные числа примерно соответствуют действительности. Оценить расстояния между реками по суше значительно сложнее — расхождения могут возникнуть вследствие выбора разных дорог. В любом случае 5 миль на 169 и 13,5 миль на 625 — допустимая погрешность при вычислениях.

⁹ Полагают, что измерения «для Селевка Никатора» проводил Мегасфен. См.: *Detlefsen D. Op. cit., S. 129.*

Сведения о дистанциях между реками Биас, Сатледж, Ямуна и Ганг кажутся более или менее правдоподобными, исходя из маршрута, обычного для средних веков, — через Лудхияну, Амбал, Карнал, Дели¹⁰.

Однако между выходом к Гангу и Прягой происходит нечто странное. Если путешественник добрался до Ямуны или до Ганга и собирается попасть к месту их слияния, он, очевидно, плывет по реке. Но тогда не может быть столь существенных различий в оценке расстояний между пунктами (569 и 325 миль, 167,5 и 265 миль). Ни Родафан, ни «город Каллинипаза» не упоминаются у других античных авторов, и локализация их затруднительна. Однако если мы отсчитаем указанные выше 625 (или 638,5) миль в обратную сторону от Пряги, то окажемся севернее Дели. Добавить еще 500–800 миль в тот же самый маршрут нет никакой возможности. Автор, видимо, не утверждает, будто путь по Ямуне (или по Гангу) проходит через Родафан и город Каллинипаза. «Оттуда до слияния Ямуны и Ганга» может означать: от места выхода к Ямуне (или к Гангу), а не от упомянутой ранее Каллинипазы. Дорога на Каллинипазу в этом случае будет ответвлением от основной. Расстояния (вероятно, по суше) приводятся на основе устно-расспросных сведений, а потому в существенно различающихся между собою вариантах.

Добравшись, наконец, до устья Ганга (VI. 63), автор спустя какое-то время продолжит прерванное путешествие, на сей раз *ab ostio Gangis* (VI. 72). Он заставит нас плыть на запад вдоль морского побережья до устья Инда. При этом, как и ранее, указываются расстояния между пунктами. Чертеж внешних контуров субконтинента, таким образом, получит завершение. Трудно согласиться с мнением А. Диле¹¹, будто этот неизвестный по другим источникам «перипл» у географа появляется «немотивированно» и «неуместно». Как мы вскоре увидим, Плиний сначала (до VI. 70) предлагает описание реки Ганг и племен Восточной Индии. Далее он указывает расстояние между Индом и Гангом по суше и начинает говорить о реке Инд. В таком контексте «перипл», повествующий о плавании вокруг Индии с востока на запад, выглядит вполне уместно. Он предваряет описание народов бассейна Инда и всей Западной Индии.

После приведенного выше списка дистанций от Гипасиса до устья Ганга Плиний возвращается к исходному пункту на северо-западе, чтобы перечислить основные индийские племена (*gentes* — VI. 64).

¹⁰ Verma H.C. Medieval Routes to India. A Study of Trade and Military Routes. Calcutta, 1978.

¹¹ Dihle A. Antike und Orient. Heidelberg, 1984, S. 179.

Первую их группу составляют народности Гиндукуша и Гималаев (*a montibus Hemodis quorum promunturium Imaus vocatur*). Указаны три племени Гиндукуша, а именно *Isari*, *Cosiri*, *Izi*.

Прежде всего, можно сделать попытку определить местоположение племени *Cosiri*. Ранее, при описании Восточного Туркестана, Плиний (VI. 55) назвал обитающие там племена: *Thuni* и *Phocari*. Рядом были упомянуты и *Casiri* — несомненно, тождественные с *Cosiri* (VI. 64). Рукописное *Phocari* (*Focari*) давно — и вполне убедительно — отождествлено с *Tochari* (Тохарот). *Thuni* у Плиния соответствует Θίνοι греческих географов (Птолемей, «Перипл Эритрейского моря» и др.). В индийских источниках это *cīna*, т.е. китайцы (Цинь). «Ману-смити» (X. 44) перечисляет чина рядом с греками, шаками, парфянами, киратами и дарадами/дардами. Иногда в аналогичных контекстах речь идет еще о кашмирцах, гандхарцах и бактрийцах/бахлика («Брихат-самхита» V. 77–78; XIV. 30 и др.). В пуранах («Матсья» 114. 34; «Маркандея» 57. 34 и др.) есть случаи совместного упоминания чина и тукхара/тушара: *cīnāścaiva tuṣarāśca bahulā bāhyato narāḥ* — «многочисленные китайцы и тохары за пределами (индийского мира)»¹².

Плиний говорит, что касиры (в отличие от китайцев и тохаров) принадлежат уже к индийским народам (*iam indorum* — недаром они в качестве косиров упоминаются далее среди племен Индии!), хотя и обитают в приграничной области Центральной Азии. В описываемый район Туркестана проникают также индийские кочевники (*nomades quoque Indiae vagantur huc*). Следовательно, касиры/косиры живут в Восточном Гиндукуше, с обеих сторон прохода, соединяющего Индию с Туркестаном. Речь должна идти о территории современного Нуристана. Племя «касиров» считалось более примитивным и диким, чем другие «индийцы», — Плиний говорит, что они едят человечину (ср. каннибальские мотивы в кафирском фольклоре)¹³. Возможно, употребляемое им выражение *introrsus ad Scythas versi (humanis corporibus vescuntur)* нужно понимать как сравнение со скифами — незадолго перед тем географ говорил о скифах как о северных дикарях, которые питаются человеческим мясом (VI. 53: *anthropophagi Scythae insident humanis corporibus vescentes*). Район возле Хайберского перевала являлся той зоной, где можно говорить об «уже индийцах», но еще не цивилизованных племенах. Этнографические детали, приведенные римским писателем, напоминают описания путешественников кон-

¹² *Sircar D.C. Studies in the Geography of Ancient and Medieval India. Delhi–Varanasi–Patna, 1960, p. 25.*

¹³ *Йеттмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986, с. 62, 252.*

ца XIX в.: о том, как кочевники со своими семьями ежегодно проходят в Индию и обратно по дороге между Лунди Котал и Джалалабадом¹⁴.

Сравнение слова *Casiri* с санскритским *khasīra* выглядит правдоподобно, ибо племя кхаширов помещено в Махабхарате («Вульгата» VI. 10. 66: *khasīrāśca tukharāśca*) рядом с тохарами, дардами и кашмирцами.

Следующий этноним в разбираемом списке населения Гиндукуша у Плиния (VI. 64) — *Izi* (варианты рукописей — *Izzi*, *Izigi*). Кажется вполне вероятным, что речь идет о народности йидга, обитающей в районе Читрала (Мунджан). Как и следовало ожидать, движение идет по Гиндукушу на северо-восток — к Гималаям, к «горе, называемой Имаем, что на языке местных жителей значит Снежная» (VI. 64).

Раз это так, то предшествующее косирам племя *Isari* надлежит искать в противоположной стороне — к юго-западу от Кафиристана. Неудачной представляется попытка¹⁵ отождествить район, где жили исары, с Исамом, который Страбон (XI. 11. 1) считал пределом завоеваний Менандра в Индии. В противном случае пришлось бы констатировать, что знаменитый поход греко-бактрийского царя был остановлен еще у рубежей Индии. Ведь Плиний прямо говорит, что *Isari* живут в горах Эмода, т.е. Гиндукуша; с них, как пограничных, он начинает свой перечень индийских племен.

Далее по горному хребту (*per iuga*) Гималаев живут *Chirotosagi*. Несомненно, первый элемент в этом названии составляют кираты, которые часто упоминаются в индийской литературе как горцы и жители Гималаев. Сложнее дело обстоит с *-sagi*. Ж. Филлиоза¹⁶ склонен усматривать в них саков (шаков). Но непонятно, каким образом среднеазиатские кочевники-скифы могут быть локализованы на вершинах Гималаев. Между тем к востоку от киратов, на территории современного Непала, обитало известное племя шакья (палийское *sākiyo*, пракритское *sakkia*). Очевидно, родина Будды Шакьямуни здесь и имеется в виду.

Далее маршрут явно спускается с гор к Гангу в районе его устья, ибо речь идет о народах, «ближайших к морю» (*mari proximi*). Здесь обитает племя *Maccocalingae* (рукописный вариант — *Mactocalingae*). Наименование это получило различные истолкования в научной литературе. Ж. Филлиоза¹⁷ находил в нем дравидийское слово, но непонят-

¹⁴ См., например: *Holdich T.H. The Indian Borderland. L., 1909, p. 243.*

¹⁵ *Пьянков И.В. Средняя Азия в античной географической традиции. М., 1997, с. 71.*

¹⁶ *Pline l'Ancien, p. 92.*

¹⁷ *Ibid., p. 97.*

но, каким образом лексика Крайнего Юга Индостана могла появиться на Крайнем Севере у предгорий Гималаев. Б.Ч. Лоу¹⁸ и Б.Н. Мукерджи¹⁹ сравнивали *Macco* с *Mekala* — одной из областей Декана. Однако мы увидим, что этот этноним Плиний называет позднее и совсем в иной форме. У Плиния постоянно встречаются чередования *c* и *g*: *bractanae* / *bragmanaе*, *Calingae* / *Galingae* и т.д. Не следует ли предполагать, что в греческом оригинале стояло μαγγοι?

Греческое «γγ» читается, как известно, «нг». А чуть ниже мы увидим, что индийский информатор автора, использованного Плинием, произносил губные звуки («п, б») как «м» (вместо «пулинда» у него получалось «молинда»). В среднеиндийских языках, прежде всего в ардхамагадхи, «м» появляется вместо «п», «б» и «в»²⁰. Это не индивидуальная особенность артикуляции, а диалектная черта, свидетельствующая о том, что информация собиралась где-то в Восточной Индии (очевидно, в Паталипутре). Допустимо предполагать, что в основе разбираемого этнонима *Macco* (*Maggo*?) лежит *Baṅgo* / *Vaṅga*, т.е. древнее название Бенгалии (по преимуществу Восточной). Тогда в качестве отправной точки для *Maccocalingae* появляется этноним, хорошо засвидетельствованный санскритскими текстами, — *vaṅgakaliṅga* («Махабхарата» VII. 10. 15; VI. 10. 46, ср. *kaliṅgavaṅga* — VIII. 12. 59; 49. 79). Во всяком случае, согласно Плинию, загадочные «маккокалиинги» населяли отнюдь не дравидоязычные районы и не Мекалу, а низовья Ганга по левому берегу реки — Восточную Бенгалию. Древнейшая локализация страны Ванга/Банго очень точно соответствует данному определению²¹.

Где-то поблизости следует искать и «две судоходные реки — Принас и Каиннас, что впадают в Ганг» (*flumina Prinās et Cainnas, quod in Gangen influit, ambo navigabilia*). Судя по контексту, речь должна идти о двух рукавах Брахмапутры. Нет ни малейших оснований полагать (вслед за О. Штейном²²), будто автор из Восточной Бенгалии внезапно переносит нас на запад Индии, в Раджастан, к реке Банас (древнее название которой, Парнаша, почему-то ученому кажется созвучным с *Prinās*).

«Калинские племена, — говорит Плиний, — ближайšie к морю. А далее» (*et supra*), т.е. вдали от побережья, на востоке Гималаев, оби-

¹⁸ Law B.Ch. Historical Geography of Ancient India. Delhi, 1984, p. 157.

¹⁹ Mukherjee B.N. The Import of the Term *Maccocalingae* // J.N. Banerjea Volume. Calcutta, 1960, p. 320.

²⁰ Pischel R. A Grammar of the Prakrit Languages. Delhi, 1981, p. 248, 250.

²¹ Law B.Ch. Tribes in Ancient India. Poona, 1973, p. 263.

²² Stein O. Megasthenes // PWRE. S. 291.

тают *Mandaei* и *Malli*. Согласно буддийским источникам, Малла — одна из 16 «великих стран» (махаджанапад). В палийских текстах маллы локализируются на востоке Гималаев, неподалеку от шакьев, личчавов и ваджи/вриджи. В джатаках (IV. 438, 439) встречается и *Mallagiri* — та самая «гора Малла»²³, о которой говорит Плиний (*quorum mons Mallus*). Последняя фраза разбираемого фрагмента (VI. 64) гласит: «А граница этого региона — Ганг» (*finisque tractus eius Ganges*).

Закончив с левобережьем Ганга, Плиний рассказывает о самой реке, ее 19 притоках, быстроте течения и многоводности (VI. 65). Он утверждает, что «самым последним из гангских народов» (*novissima gente Gangaridum*), т.е. ближайшим к устью реки, являются калинги. Речь идет уже о правобережье (ибо Ганг как «границу этого региона» мы только что миновали). Аналогичную картину мы встречаем в «Рагхуванше» (IV. 36–40): Рагху, разгромив вангов и воздвигнув триумфальные колонны на островах в устье Ганга, ведет войска на юг — против царя калингов. Собственно калинги населяли территорию современного штата Орисса. О них и идет речь.

В связи с калингами Плиний впервые сообщает о военных силах местного правителя — черта, которая вскоре становится типичной для всех его описаний Индии: 60 тыс. пеших воинов, 1 тыс. конников и 700 боевых слонов. Видимо, тема состава армии провоцирует его на особый экскурс (VI. 66) о социальной структуре индийцев. Основу ее, по Плинию, составляют четыре разряда (*genus*): земледельцы, воины, торговцы и царские советники. Первые «возделывают землю», вторые «несут военную службу», третьи «свои товары вывозят, а иноземные ввозят», а последние — «знатнейшие и богатейшие» — «управляют, судят и помогают царям». Это не что иное, как традиционная схема четырех варн. Безусловно, автор излагает не результаты собственных наблюдений, а информацию, полученную от образованного индийца.

После этого замечательного социологического экскурса географическое описание Восточной Индии продолжается: «Есть остров на Ганге огромного размера, где живет одно (лишь) племя, называемое модогалинга». Маршрут до сих пор пролегал вдоль Бенгальского залива в южном направлении. Поэтому следует думать, что «модогалинга» находится южнее собственно Калинги/Ориссы. *galinga*, естественно, соответствует *Calinga*, т.е. *kalinga*. Мы увидим чуть ниже, что в латинском тексте нередко *o* соответствует греческому *ou*, а в конечном счете восходит к санскритскому *u*. Например, санскр. *pulinda*

²³ Law B.Ch. Historical Geography, p. 21.

в греческом дает $\mu\omicron\lambda\iota\nu\delta\alpha\iota$ (Птолемей VII. 1. 64), а у Плиния преобразуется в *Molindae*. Поэтому можно предполагать, что этноним (*Mologalinga*) начинался на *mudu*. Но давно уже было указано²⁴, что *mudu* на языке телугу значит «три» и потому санскритским эквивалентом для Модогалинги является *Trikalinga*. Последнее название хорошо известно по эпиграфическим источникам как обозначение территории нынешнего штата Андхра-прадеш²⁵, языком которой и является телугу.

Мы можем предполагать наличие некоего информатора, использовавшего местную разговорную форму географического названия. На индийский источник, возможно, указывает и то, что Плиний говорит об «острове» (*insula*). На санскрите слово *dvīpa* (букв. «остров») нередко употреблялось для обозначения страны, области (например, Курудвипа — «страна Куру» в междуречье Ганга и Ямуны). В «Брахманда-пуране» (53. 140) говорится: *dvīrapastvāt smṛto dvīpaḥ* — «словом „двипа“ называется междуречье»²⁶. Трикалинга (Телингана) располагалась между реками Годавари и Кришна. Грек, очевидно, просто не понял собеседника, истолковав *mudukalingadvīpa* как некий «остров». Плиний же добавляет еще *in Gange* в прямом противоречии с предшествующим текстом, согласно которому маршрут давно уже минновал долину Ганга. Нелепое *in Gange* демонстрирует отсутствие ориентации на местности автора «Естественной истории». Напротив, выражение «огромного размера, где живет один народ» хорошо соответствует историко-географической реальности — обширности земли андрхов.

Плиний говорит (VI. 67), что «далее располагаются» (*ultra siti sunt*) такие народности, как *Modubae, Molindae... Modressae, Praeti, Calissae, Sasuri, Passalae, Colobae, Orumcolae, Abali, Thalutae*. Первая пара в этом перечне, несомненно, соответствует санскритским наименованиям *mutiba* и *pulinda*. Локализация племен мутибов и пулиндов не вызывает особых затруднений — они жили неподалеку от андрхов и потому упоминаются вместе с последними уже в брахманической прозе («Айтарея-брахмана» VII. 18: *andhrāḥ... pulindā mutibāḥ*). Андрхы ассоциируются с пулиндами и в эдиктах Ашоки (XIII БНЭ: *aṃdhra-palidesu*). Пулинды обитали несколько севернее андрхов, и, таким образом, своим *ultra* автор обозначает вектор движения на север.

²⁴ Pline l'Ancien, p. 97; Campbell A.D. A Grammar of the Teloogoo language. Madras, 1820.

²⁵ Sircar D.C. Op. cit., p. 85.

²⁶ Sircar D.C. Cosmography and Geography in Early Indian Literature. Calcutta, 1967, p. 37.

Modressae вызывает ассоциации с индийским «мадра» (мадрака). Если Плиний имел в виду мадров Пенджаба, то с географией Индии дела у него обстояли совсем плохо. Однако в санскритских текстах мы встречаем и другое племя — мадраков, которые жили в Декане неподалеку от андрхов и пулиндов. Достаточно указать на рукописи «Махабхараты» (XII. 200. 39), где племена Декана перечислены следующим образом: «Все обитатели Дакшинапатхи: ...андрхы... пулинды... вместе с мадраками» (*daṣṣināpathajanmānaḥ sarve ... andhrakāḥ ... pulindāḥ ... madrakaiḥ saha*). В надписи Киртивармана I из династии Чалукьев²⁷, очевидно, именно эти мадраки, а не пенджабские мадры указаны рядом с племенами Восточной Индии (такими, как калинги и ванги, магадхи и анги).

Следующая пара — *Calissae, Sasuri*. Если информация в конечном счете восходит к какому-то уроженцу Восточной Индии (откуда начинается маршрут), нам следует учитывать диалектные особенности фонетики данного региона — в частности, появление / вместо г. Так как в калингских эдиктах Ашоки *pulisa* соответствует санскритскому *puruṣa* (*purisa* в надписях из Западной Индии), мы вправе реконструировать на основе пракритского *kalisa* (*Calissae*) санскритское *karuṣa*. Племенное название *karuṣa* или *kāruṣa* часто упоминается в «Махабхарате».

Можно пойти и несколько далее. Арриан (Инд. 8. 5) вслед за Мегасфеном говорит о том, что в области Сурасена на берегах реки Иоманес находятся два крупных города — Метора и Клейсобора. Почти все эти названия легко идентифицируются: Сурасена — санскритское Шурасена, Иоманес — река Ямуна (Джамна), Метора — знаменитый город Матхура. Остается лишь одна проблема — с Клейсоборой. Еще в прошлом веке указывалось на то, что *-bora* соответствует санскритскому *pura*, «город», и это кажется вполне очевидным (ср. Παλιβοῦρα от санскр. *Pāṭaliputra*). Но многочисленные попытки истолковать²⁸ *Kleisobora* как *Kṛṣṇapura* («город Кришны», предположительно Вриндаван или Гокула) не выдерживают критики. Среднеиндийской формой от *Kṛṣṇa* было бы *Kaṅha*, а не *Kliso*. Новейшая гипотеза А. Далквиста²⁹ о том, что это вариант от придуманных им названий *Herculespura* (?) или *Śakrasyapura* (?), вовсе не имеет права на существование.

²⁷ A Comprehensive History of India. Vol. III. Delhi, 1981, p. 415; ср.: Law B.Ch. Tribes, p. 164.

²⁸ Pline l'Ancien, p. 100.

²⁹ Dahlquist A. Megasthenes and Indian Religion. Delhi, 1977, p. 131–133.

Именно Плиний проливает свет на эту давно дискутируемую проблему. Его текст (VI. 69) выглядит следующим образом: *amnis Iomanes in Gangen per Palibothros decurrit inter oppida Methora et Charisobora*. *Charisobora* должно восходить к праkritскому *karisapura*, санскр. *Karuṣapura*, т.е. «город Карушей». Плиний, пользуясь двумя разными источниками, употребляет обе диалектные формы: когда говорит о городе, то западную — *Charisobora* (от *karisa*), когда о племени — восточную: *Calissae / Kalisa*. Вариант же, избранный Аррианом, очевидно, восходит к восточному диалекту: Κλεισόβορα из *Kalisapura / Karuṣapura*. Название *Karuṣapura* не засвидетельствовано санскритскими источниками, однако оно полностью соответствует обычной для Древней Индии практике — ср. «город пулиндов», «город калингов» и т.п.

Благодаря Плинию мы можем определить местонахождение города. Слова «река Иоманес несет свои воды в Ганг по земле палиботров между городами Метора и Карисобора» достаточно определены. Матхура не находится у места слияния Ганга и Ямуны, поэтому истолкование «впадает в Ганг между двумя городами» невозможно. Выражение «по земле палиботров»³⁰ кажется лишним и совершенно бессмысленным, если речь идет просто о том, что города находятся на противоположных берегах реки. Следовательно, возможна лишь одна интерпретация данного пассажа: область вдоль Ямуны по направлению к Гангу, которая находится между городами Матхура и Карисапуре, принадлежит палиботрам, т.е. тому народу, чьей столицей является Паталипутра.

Очевидно, Матхура — один из последних, пограничных городов, принадлежащих магадхскому царю Паталипутры. И понадобилась эта фраза именно для того, чтобы очертить границы царства палиботров=прасиев. Следовательно, Карисапуре должна быть расположена восточнее, ниже по течению Ямуны. И если Плиний говорит, что Ямуна течет по земле Магадхского царства («через палиботров») на пространстве между этими двумя городами, значит, «город карушей» находился возле впадения ее в Ганг (район Праяги и Каушамби). Эти построения находятся в полном соответствии с локализацией карушей по санскритским источникам. Данное племя обычно ассоциируется с чеди, каушамба и магадха, а порою также с ядава и бходжа (последнее заставляет думать о правобережье Ямуны). Б.Ч. Лоу³¹ полагал, что каруши занимали приблизительно дистрикт Рива (южнее Праяги). Здесь и следует поместить *Calissae* Плиния с их столицей — *Charisobora*.

³⁰ *per Palibothros*, вопреки А. Далквисту, отнюдь не значит through Pataliputra.

³¹ *Law B.Ch. Tribes*, p. 88.

Близкими соседями карушей к северу, как известно, были шурасены/сурасены с центром в Матхуре. По всей видимости, они и представлены у Плиния под именем *Sasuri* (вместо *Surasa*=*Surasena*, перестановка слогов типа *Garganidum*/*Gangaridum* в рукописях Плиния VI. 65).

Следующая пара: *Passalae*, *Colobae* (рукописный вариант — *Colebae*). Первое без труда идентифицируется как известная народность *Pañcāla* в междуречье Ганга и Ямуны (ср. Παζάλα у Арриана, Инд. 4, Πασσάλα у Птолема VII. 1. 50). Таким образом, закончив с описанием правобережья Ямуны, автор переходит к левобережью, вновь начиная от места впадения ее в Ганг. Панчалы обычно ассоциируются с их соседями — куру. Потомки рода Куру — кауравы, праkritский вариант имени — *korabbo*. Так как мы уже убедились, что все названия приводятся в восточной диалектной форме (очевидно, передавая речь одного и того же информанта), последнее должно приобрести вид *kolabbo*. Конечно, они и имеются в виду под *Colobae* Плиния.

Далее следуют *Orumcolae*. Если *Colobae* соответствуют *kaurava*, то *Colae*, очевидно, не кто иные, как *kuru*. Есть все основания полагать, что *Orumcolae* Плиния — санскр. *uttarakuru* («северные куру»). В этом слове произошли, видимо, такие же изменения, как в санскр. *Pataliputra*, превратившемся в Παλιπόβρα (Арриан, Инд. 2): выпадение «*ta*» и назализация гласного. В самих древнеиндийских источниках употребление термина „уттара-куру“ двойственно: иногда это северная ветвь племени куру, а в других случаях — мифологизируемая народность где-то на севере за Гималаями³². Интересно отметить, что Плиний уже упоминал (VI. 55) последних уттара-куру как народ, сходный с гиперборейцами греческих преданий. Используя иные источники (а именно труд Амомета), чем те, на которых строится разбираемый фрагмент, он называл их *Attacori*. В данном же случае имеется в виду конкретная историческая область — крайний север страны Куру-Панчала, междуречья Ганга и Ямуны.

Последние два племени в этом списке — *Abali* и *Thalutae*. Если вновь вспомнить о том, что *l* часто заменяет собою *r*, *Abali* сопоставимы с *Ambara*. Они упоминаются в географических главах «Брихат-самхиты» (XIV. 27) где-то между Пенджабом (Таксила, Пушкалавати), с одной стороны, и Раджастаном — с другой (очевидно, современный округ Амбала). Я не решаюсь идентифицировать *Thalutae* вовсе. Ясно лишь, что вектор движения на север сохраняется, а стало быть, их сле-

³² Ibid., p. 21.

дует искать в предгорьях Гималаев (может быть, в районе страны Кулута/Каулута, т.е. долины Кулу).

После этого длинного списка народов — от Андхры до предгорий Гималаев — Плиний говорит о военных силах «их царя» (*rex horum*). Совершенно ясно, что речь не может идти о царе всех перечисленных выше племен — от пулиндов Декана до панчалов, куру, уттара-куру и пр. Автор просто возвращается к царству Андхры, которое он называет «модогалинга». Если верить его информации, оно, действительно, было обширным (*magnae amplitudinis*), имея армию в 50 тыс. пехотинцев, 4 тыс. всадников и 4 тыс. слонов.

А продолжение этого пассажа таково: «Но еще сильнее (*validior deinde*) народ андары (*gens Andarae*), с многочисленными селениями и 30 городами, окруженными стенами с башнями. Царю поставляет 100 тыс. пехотинцев, 2 тыс. всадников, 1 тыс. слонов. Дарды очень богаты золотом, а сеты — и серебром». Андара, как правило, индологами отождествляется с Андхрой. Но, во-первых, мы видели, что Андхра уже упомянута под именем Модогалинга (и это отождествление подтверждается приведенным выше списком племен, который начинается именно с района севернее Андхры). Во-вторых, совсем не просто вывести латинское *Andara* из *Andhra*. В-третьих, нет никаких сомнений в том, что названные здесь же дарды — жители Дардистана (инд. *Darada*). Сам Плиний в другой книге (XI. 111) говорит: «золото... в области северных индийцев, которые именуются Дардами» (ср. Страбон XV. 1. 44; Арриан, Инд. 15). По мнению Дж. Туччи и П. Эггермонта³³, сеты могут быть идентифицированы с обитателями долины Сват (Σουάστος у Птолемея VII. 1. 26; Σοῦαστος у Арриана, Инд. 4). Это кажется вполне вероятным — во всяком случае, спутники Александра рассказывали о множестве серебра в государстве Таксила, расположенном в этом регионе (Арриан, Анаб. V. 3. 5; Курций VIII. 12. 15).

Но упоминание Дардистана и предположительно долины Сват в связи с Андхра-прадешем было бы совершенно бессмысленно. Плиний явно возвращается на северо-запад Индии, сравнивая Андхру-Модогалингу с другим царством — (Г)андара, т.е. с Гандхарой. Описание страны, покрытой множеством деревень и укрепленных городов, типично для образа Гандхары у античных писателей (ср. Страбон XV. 1. 29). Обратим внимание и на то, что если Андару не считать Гандхарой, то вся Северо-Западная Индия у Плиния не получит никакой политической характеристики. Он говорит (VI. 70) о том, что бас-

³³ Eggermont P.H.L. Op. cit., p. 181; Tucci G. On Swat // EW, NS. 27, 1-2, 1977.

сейн Инда не принадлежит «прасиям», но никакого другого государства в районе Таксилы не называет.

Если же мы примем отождествление с Гандхарой, то следующее затем сравнение ее с царством прасиев окажется просто общим местом в античной исторической традиции. Ведь еще современники Александра писали, что царь далекой Паталипутры — самый могущественный из правителей Индии (Арриан, Инд. 5), а войск у него намного больше, чем у Пора. В «Естественной истории» (VI. 68) говорится: «Прасии превосходят по могуществу и славе почти все народы в Индии, а не только в этой области, обладая крупнейшим и богатейшим городом Палиботрой, по которому и сам народ иногда называют палиботрами — и даже целую страну начиная от Ганга. У царя их на содержании пехотинцев 600 тыс., всадников 30 тыс., слонов 9 тыс., из чего можно сделать заключение, что средства его бесчисленны». Как известно, слово «прасии» воспроизводит санскритское *Prāśya*, т.е. «восточные». К «восточным» народам причислялись прежде всего магадхи, столицей которых являлась Паталипутра. О политическом положении Магадхи мы скажем позднее.

Плиний продолжает: «За ними в глубине страны» (*ab his in interiore situ*) находятся *Monaedes* и *Suari*, у которых есть гора *Maleus*, где тени зимою падают на север, а летом на юг — по шесть месяцев». Последнее указание весьма ценно для локализации региона. Тени падают на юг в течение какого-то времени повсюду южнее Северного тропика (23°21'). Период этот тем продолжительнее, чем ближе пункт к экватору. Лишь на самом экваторе он длится ровно полгода. Так как вся Индия расположена севернее экватора, сведения о шести месяцах ошибочны. Однако они близки к действительности для Крайнего Юга Индостана (современные штаты Керала и Тамилнад).

«По свидетельству Бэтона, в той стране, — продолжает Плиний, — Большая Медведица показывается один раз в год, и то лишь на пятнадцать дней. По словам Мегасфена, то же самое свойственно многим районам Индии. Южный полюс индийцы называют Дамаса». Ссылки на Бэтона и Мегасфена показывают, что информация восходит к концу IV в. до н.э. Вопрос этот горячо обсуждался в географической литературе раннего эллинизма. Деимах оспаривал утверждение Мегасфена, будучи человеком «несведущим в астрономии» (Страбон II. 1. 19). И напротив, Эратосфен склонен был доверять свидетельствам «Неарха и его последователей» (Страбон II. 1. 20) о том, что «в Индии обе Медведицы заходят».

Для греческих ученых проблема заключалась в определении широты наиболее южной оконечности Индостана. Полемика, в частности,

разгоралась по вопросу о том, находятся ли южные области Индии ближе к экватору, нежели Мероз (Страбон II. 1. 20). Сообщение Страбона позволяет уточнить слова Плиния о Мегасфене; последний говорил о «многих районах» не вообще в Индии, а именно в южной ее части. Однако все авторы, на которых даются ссылки по этому вопросу (Бэтон, Неарх, Мегасфен), сами не плавали вокруг Индии. Информацию они могли получить только от индийцев. Неарх и Бэтон должны были расспрашивать моряков где-то в районе Синда. Мегасфен же, видимо, проверял достоверность этих сведений, беседуя с индийцами в Паталипутре. Именно поэтому у Плиния о народах Юга говорится в соотношении с прасиями (*ab his in interiore situ*). Индийское слово, означающее Южный полюс, появляется, очевидно, в связи с определением широты местности на Крайнем Юге по звездному небу. Заключительная фраза приведенного фрагмента, несомненно, указывает на индийский источник.

Название *mons Maleus* (рукописный вариант — *Malaeus*) напоминает гору Malaya санскритских источников, т.е. Кардамоновы горы в Керале (см. в «Рагхуванше» IV. 46 о горе Малая, покрытой зарослями перца и кардамона). Д.Ч. Сиркар³⁴ пишет: «Нет ни малейших сомнений, что *Malaya* — это Кулапарвата, южные отроги Западных Гхатов» (ср. «Махамаюри» 40: «в Малае... среди Кералов» — *malaye keraleśu*)³⁵. *Malai* — слово, по-тамилски означающее гору. Бессмысленно вслед за П. Эггермонтом³⁶ искать эту гору где-то в Белуджистане. По мнению бельгийского индолога, Плиний имел в виду мыс Малан на северном побережье Аравийского моря и отождествлял его с упомянутой прежде «горой Малла» в Бенгалии. Однако вся эта путаница и «псевдогеография» не имеет ни малейшей опоры в тексте римского писателя — она целиком принадлежит современному исследователю!

В другой книге «Естественной истории» (II. 184), цитируя тот же источник, Плиний говорит: «У индийского народа *Oretum* есть гора, называемая *Maleus*, подле которой тени ложатся летом на юг, а зимою на север». Племя «оретов» не находит соответствия в индийских источниках. Предположение А. Клотца³⁷, что некие переписчики превратили «монедов» в «оретов», ничем не может быть аргументировано. Между тем еще Х. Лассен³⁸ понимал, что в греческом источнике Пли-

³⁴ Sircar D.C. *Cosmography and Geography*, p. 189.

³⁵ Lévi S. *Le Catalogue géographique des Yakṣa dans la Mahāmayūrti* // JA. 1918, p. 41.

³⁶ Eggermont P.H.L. *Op. cit.*, p. 160.

³⁷ Klotz A. *Questiones plinianaе geographicae*. В., 1906, p. 189.

³⁸ Lassen Ch. *Indische Altertumskunde*. Bonn, 1849, Bd. II, S. 667.

ния стояло ὄρεων, т.е. «горцев». Латинский же автор дал транслитерацию греческого слова, приняв его за имя собственное — *Oretum*. Мы можем сделать и следующий шаг в их отождествлении: слово «малаялам» — этноним населения Кералы и значит «горцы».

Не представляют загадки и *Suari*. Они соответствуют Σῶραι у Птолемея (VII. 1. 68) (ср. Плиний VI. 75: *Suaratta* как передача пракр. *Soraththa*). σ в данном случае воспроизводит индийское с (так же как в словах *Pañcāla* — Πασσάλα, *Cīna* — Σίνοι, *Prācyā* — Πράσιοι, *Can-drugupta* — Σανδροκόπτος и т.д.). Σῶραι Птолемея — несомненно, Чолы, населявшие Коромандельский берег (*Coramaṇḍala* — «страна Чолов»).

На этом экскурс о Крайнем Юге завершается, и Плиний возвращается к прасиям. Здесь-то и появляется рассмотренный прежде пассаж о Ямуне, которая от Матхуры до *Charisobora* течет по земле прасиев/палиботров. От Ямуны автор ведет нас к Инду, замечая при этом (VI. 70), что на широтах южнее Ганга народы — смуглые от солнца, иногда даже темные, хотя и не такие «обугленные», как эфиопы. Но чем ближе к Инду, тем народ светлее. Инд находится сразу же за границами «народа прасиев». Следовательно, царство прасиев/палиботров занимает лишь Гангскую долину. Это соответствует предшествующим утверждениям, что палиботры владеют «всей страной, начиная от Ганга (*tractum universum a Gange*)» и что Матхура расположена на ее рубежах.

Изложение становится обрывочным и конспективным. По словам Плиния, «говорят, что в горах их живут пигмеи (*quorum in montanis Pygmaei traduntur*)». По всей видимости, *traduntur* — глухая отсылка на Мегасфена. Страбон (XV. 1. 57) ссылается именно на Мегасфена, рассказывая о диковинных людях ростом в три или пять пядей. Некоторые из этих дикарей были доставлены к Чандрагупте из мест их обитания — откуда-то с Гималаев, «от истоков Ганга». Сообщение античного автора находит соответствие в санскритских источниках. По свидетельству Артхашастры (I. 21. 1), при царском дворе держали «киратов — горбунов и карликов» (*parigrhyeta... kubjavāmanakirātaiḥ*). Об индийских пигмеях, живущих далеко в горах (*extrema in parte montium Trispithami Pygmaeique narrantur*), Плиний говорит еще раз в другой книге (VII. 25), не только пересказывая Мегасфена, но и прямо ссылаясь на него.

Очертив горы как северные пределы страны прасиев, автор со ссылкой на Артемидора сообщает о расстоянии между Индом и Гангом в 2100 миль. Дистанции от Инда до Гипасиса, Иомана и Ганга уже

были даны (VI. 62–63), и здесь эта информация кажется лишней. Кроме того, приводимое число намного больше суммы указанных выше интервалов. Оно появилось в результате какой-то математической операции. Речь идет, по-видимому, не о кратчайшем расстоянии между реками по торговым дорогам (о чем речь шла ранее), а о конфигурации всего субконтинента.

После экскурсии о бассейне реки Инд (VI. 71) Плиний вычерчивает внешний контур страны: «от устья Ганга до мыса Калингов и города Дандагуда — 625 миль, до Тропина — 1225, до мыса Перимула, где находится знаменитый порт Индии, — 750, до города на острове Патала, о котором мы уже говорили, — 625 миль». Таким образом, вдоль морского побережья, между устьями Инда и Ганга он насчитывает всего 3225 миль. Названные прежде 2100 миль могут быть расстоянием между теми же точками (устьями рек) по суше и по прямой линии. Действительно, 2100 миль соответствуют примерно 19–20 тыс. стадий — именно так греческие географы определяли протяженность Индии с запада на восток (Страбон XI. 1. 11; II. 1. 2).

Затем описание этнополитической карты продолжается, причем автор возвращается примерно в тот район, где он прежде остановился, — в предгорья между Индом и Ямуной (VI. 73 — *gentes montanae inter eum*, т.е. Индом, — *et Iomanem*). Но теперь он направляется на юг, перечисляя следующие народы: *Caesi*, *Caetriboni*, *Siluestres*, *dein Megallae* — и далее: *Chrysei*, *Parasangae*, *Asmagi*.

Можно с большой долей уверенности утверждать, что *Caesi* соответствуют *khaśa* / *khasa*. При этом никакого отношения к слову «волосы» (*keśa*) этноним, вопреки В. Томашеку³⁹, не имеет. В действительности *khaśa*, скорее всего, — «горные народы» (*gentes montanae*, т.е. *parvatāśrayiṇaḥ*). Они жили на севере Индии, поблизости от киратов и даравов (см., например, «Сабхапарва» 48. 3, «Удьогапарва» 158. 20, «Дронапарва» 97. 36; «Брихат-самхита» перечисляет кхасов между долиной Кулу и Кашмиром).

Caetri- сопоставимо с *Catriei* в латинских рукописях Птолемея⁴⁰ (VII. 1. 64). Греческий оригинал последнего дает Χατριάιοι (вероятно, связано с *ksatriya* / *khattiya*). Речь должна идти примерно о районе Курукшетры. *Siluestres* у Плиния — видимо, не эпитет к предшествующему, а отдельное племенное наименование («лесные племена» — *jāṅgala* в Бхишмапарве 10. 3, *aṭavi* или *vanarāstra* в «Брихат-самхите» XIV. 29, отсюда, может быть, и *-boni* = санскр. - *vana*).

³⁹ Pline l'Ancien, p. 103.

⁴⁰ La géographie de Ptolémée: L'Inde (VII. 1–4). Texte établi par L. Renou. P., 1925.

На твердую почву мы встаем, лишь переходя к следующему названию. *Megallae* точно соответствует санскритскому *Mekala*. Последнее надежно локализуется благодаря тому, что река Нармада именуется «дочерью Мекала» (*Mekalasutā* — «Падма-пурана» 6). Следовательно, страна Мекала находилась у верховьев Нармады. Согласно Плинию, местный царь имеет 500 слонов, число же пехотинцев и всадников неизвестно.

После загадочных хрисеев (может быть, просто перевод местного этнонима — «золотые»?) и парасангов следуют асмаги, которых нетрудно отождествить с санскритским «ашмака». Как и в слове *Megallae*, происходит озвончение: *k-g*. Из буддийских источников известно, что страна эта (палийское *Assaka* — одна из махаджанапад) располагалась на берегах реки Годавари⁴¹ и столицей имела город Пратиштхана (Пайтхан, Потана). Плиний утверждает, что у местного царя 30 тыс. пехотинцев, 300 слонов и 800 всадников. Об ашмаках у Плиния имеется добавление, что страна их изобилует тиграми. Это хорошо согласуется с эпико-пуранической традицией. «Адипарва» «Махабхараты» (ср. «Вишну-пурана», «Брихан-Нарадия-пурана» и др.) содержит предание, согласно которому отцом эпонима народа ашмаков был Калмашапада (букв. «Пятнистоногий»). Этот Калмашапада, одолеваемый злым демоном-ракшасом, как тигр бродил по джунглям в поисках человечины (*vyaghraḥ paśumiva* — «Махабхарата» I. 166. 36). Очевидно, ашмаки возводили свою родословную к тигру.

Ашмака — крайняя южная область в данном списке стран, и это не случайно. То же самое мы наблюдаем и в грамматике Панини, датированной примерно маурийским временем. По словам В. Агравала⁴², Ашмака — предел его географического горизонта на юге.

Отсюда Плиний начинает движение на север и северо-запад: из Махараштры в Раджастан и Гуджарат. «Для тех (народов), окруженных цепью гор и пустынями, границей является Инд (*hos Indus includit montium corona circumdatos et solitudinibus*)». Это, конечно, определение Западной Индии (того, что называлось термином Апаранта) — между рекой Инд, обширной пустыней Тар и отрогами гор Аравалли, Виндхья и Сатпура. «625 миль ниже по пустыням *Dari* и *Surae*, и снова через пустыни — 187 миль, (где) большею частью пески обнимают (оазисы), наподобие островов в море (*DCXXV infra solitudines Dari, Surae, iterumque solitudines per CLXXXVII, plerumque harenis ambi-*

⁴¹ *Malalasekera D.P.* Dictionary of Pali Proper Names. Vol. 1. Delhi, 1995, p. 222.

⁴² *Agravala V.* India as known to Panini. Lucknow, 1953, p. 38.

bus haud alio modo quam insulas mari)». Речь, несомненно, идет о некоем караванном пути, дистанции на котором были измерены.

Surae могут быть отождествлены с народностью *Sūra*, которая в пуранах перечисляется среди «западных народов» наряду с саураштра, абхира, арбуда, марука, малава и обитателями гор Париятра («Брахма-пурана» XIX. 17: *tathāparāntyāḥ surāstrāḥ sūrābhirās tathārbudāśḥ mārukā mālāvāścaiva pāriyātranivāsinaḥ*). В рукописях *śūra* часто смешивали с более знакомым *sūdra*⁴³. В «Махабхарате» IX. 36. 1, несомненно, *sūdra* следует исправить на *sūra*: *tato vinaśanam rājannajagāma halāyudhamḥ sūrābhirān prati dveśad yatra naṣṭā sarasvatī* — «Река Сарасвати в районе Винашаны исчезает в песках из-за ненависти к шурам и абхирам». Абхиры жили в районе Качского Ранна (’Αβηρία в «Перипле Эритрейского моря» 41, ’Αβηρία у Птолемея VII. 1. 55). Шура, очевидно, чуть севернее — в районе Винашаны.

Расстояние в 625 миль до *Surae* настолько велико, что заставляет предполагать в качестве отправной точки некий пункт в Пенджабе. Отсчет, видимо, идет от реки Инд, упомянутой в предшествующей фразе. Об этом же может говорить и употребляемое Плинием слово *infra* (в отличие от обычно используемого при поступательном движении вперед *ultra*). Маршрут до *Dari* и *Surae* мог идти вдоль русла реки Сарасвати.

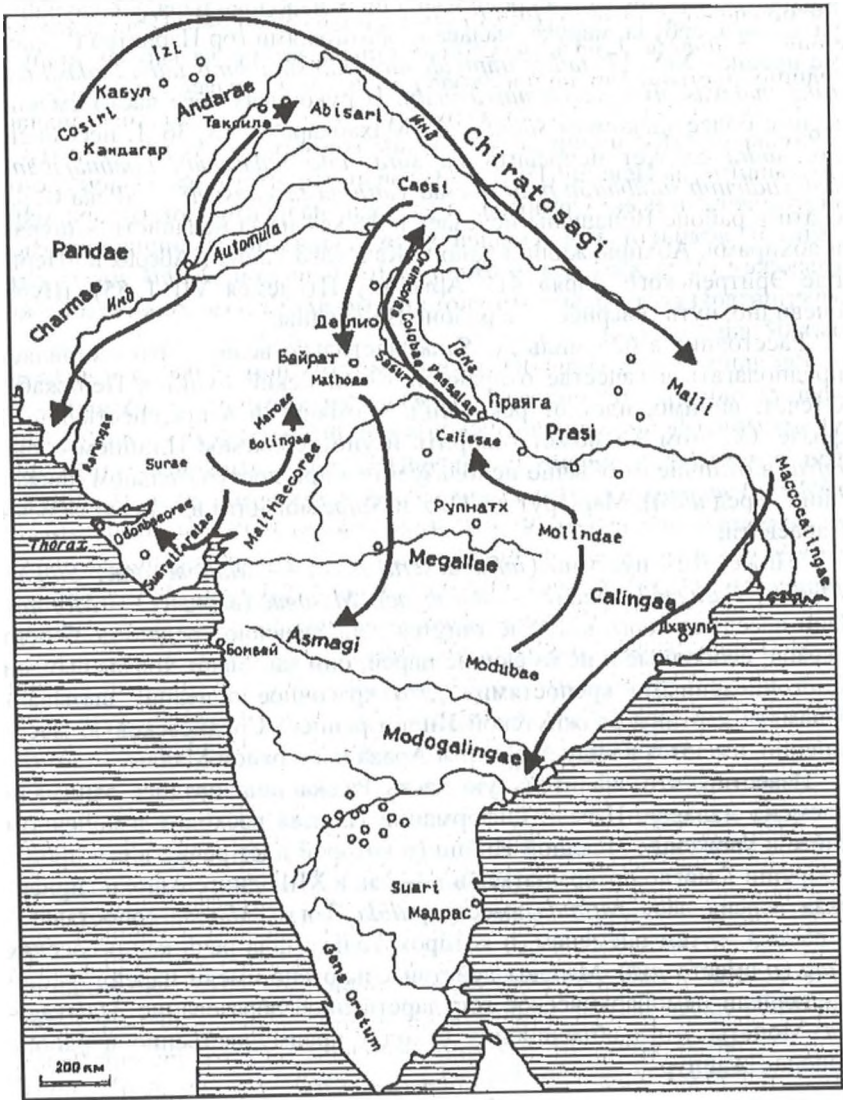
«Ниже этих пустынь (*infra deserta haec*) — *Malthaecorae, Singae, Maroae, Rarugae* (вариант — *Rarungae*), *Masugae* (вариант — *Morum*). Они населяют горы, которые тянутся непрерывною чредою до берега океана; свободные и не имеющие царей, они занимают холмы своими многочисленными крепостями». Это красочное описание вызывает в памяти картины раджпутской Индии раннего Средневековья. Несомненно, имеются в виду предгорья Аравалли и район Малвы.

Известно, что значительную часть Раджастана позднее занимали племена малавов. И если информация Плиния восходит в конечном счете к уроженцу Западной Индии (о которой идет речь), в его произношении *l* могло превращаться в *r* — как в XIII эдикте Ашоки гирнарская версия дает *parimda* вместо *palida*. Тогда *Maroae* сопоставимо с *mālava* — тем племенем, о котором только шла речь как о соседях *Sura* (о вместо *ava*). Малавы действительно «не имели царей» — они составляли немонархическое государственное образование *Mālavagana*. Монеты этого объединения находят преимущественно в районе города Джайпур⁴⁴.

⁴³ *Law B. Tribes...* p. 79 (Vi. P. II. 3; Bhag. P. XII. 1. 36).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 62–63.

Карта Индии по сведениям Плиния Старшего



Загадочное *Masugae* (вариант — *Morum*), вероятно, соответствует *māruka* — племени, которое, согласно пуранам, соседствовало с малавами (исходной формой в латинском тексте было, видимо, *Marugae* с озвончением *k*, как в *Aśmaka* и *Mekala*). Упомянутые здесь же *Rarugae* можно сопоставить с *Roruka* — столицей саувинов⁴⁵. Правда, в этом случае придется думать, что автор описывает не только восточную границу пустыни Тар, но и юго-западную, где жили саувиры.

Значительной этнической группой Раджастана являлись шалвы («Рамаяна», «Кишкиндха» 42. 23, «Махабхарата» V. 54. 18 и др.). В «Кашике» на Панини (IV. 1. 173) говорится, что союз шалвов состоял из шести племен: удумбара, тилаххала, мадракара, югандхара, бхулинга и сарадатта. По меньшей мере, два из них Плиний называет здесь же (VI. 75 и VI. 77) — *Bolingae* (бхулинга) и *Odonbeorae* (удумбара). Вероятно, и только что упомянутые *Malthaecorae* соответствуют мадракарам.

Ряд племен не удается найти в индийских источниках. Но вряд ли следует ожидать, что обо всех — даже самых мелких — группах могли сохраниться сведения в санскритской литературе. А сложная этническая история региона не позволяет надеяться, что соответствующие имена продолжали употребляться спустя много веков после Плиния.

Далее (VI. 74) речь идет о народе *Nareae*, обитающем вплоть до «самой высокой горы у индийцев — *Capitalia*; на противоположном ее склоне жители устраивают многочисленные рудники для добычи золота и серебра». Несомненно, имеется в виду гора Абу (т.е. Арбуда, ср. сказанное ранее о племени арбудов по соседству с малавами), современное название Гуру. Любопытна ее характеристика как «самой высокой из индийских» гор. На Крайнем Юге Индостана есть горы и выше — но древние не всегда рассматривали дравидийские земли (Лимирику) как часть «Индии».

Отсюда маршрут пролегает на запад — к царствам *Oratae* (у местного правителя всего 10 слонов, но множество пехотинцев) и *Suarattaratae*. Последнее легко сопоставляется с Сураштрой — речь идет о полуострове Катхиявар. По сведениям римского географа, местные цари не используют боевых слонов, ограничиваясь пешим и конным войском — VI. 75. На память приходит утверждение «Артхашастры» (II. 5. 15–16), что слоны в Сураштре очень плохи.

Северная часть полуострова в индийских источниках называется *ānarta* — сравнимо ли это с латинским *Oratae*, сказать трудно. Рядом находятся *Odonbeorae* (т.е. удумбары) и *Sarabastrae*. Особенно инте-

⁴⁵ *Malalasekera D.P. Op. cit. Vol. II, p. 758.*

ресно в этой связи упоминание «прекрасного города», в который можно попасть лишь по мосту надо рвом, кишашим крокожадными крокодилами (VI. 75). Название этого города у Плиния — *Thorax*, что может соответствовать санскритскому *Dvārakā*, часто упоминаемому в эпосе. Полагают, что город *Dvārakā* (*Dwarka*) находился в северо-западной части Сураштры, т.е. поблизости от удумбаров. Плиний же выражается так: *Suarattaratae... Odonbeorae, Sarabastrae Thorace* (вариант — *Torace*) *urbe pulchra*.

Дварака известна как столица сатватов, или ядавов, резиденция Кришны. В «Махабхарате» (III. 16) она описывается как славный город, защищенный глубокими рвами, заполненными водой, так что попасть в него можно лишь по мосту. Богатство исторической Дварки, вероятно, связано с торговлей, ибо она находилась на морском побережье и могла быть важным портом на пути из Южной Аравии.

Описание этого «прекрасного города» заставляет Плиния вспомнить еще об одном процветавшем торговом центре. В «Естественной истории» его название воспроизводится как *Automula* (VI. 75). Однако сообщаемые о нем сведения не оставляют сомнения в том, что он не может быть локализован в Гуджарате (Сураштре): «И другой у них город пользуется славой — *Automula* — со знаменитым рынком, расположенный там, где пять рек сливаются воедино (*Et aliud apud illos laudatur oppidum Automula, impositum litori quinque amnium in unum confluyente concursu, emporio nobili*)». Никакого «слияния пяти рек» на полуострове Катхиявар нет (да и просто судоходных рек не имеется). Речь, безусловно, идет о Пенджабе (санскр. *Pañcanada*, т.е. «Страна пяти рек»). В том районе, где эти реки соединяются, действительно находится знаменитый центр международной торговли — город Мултан, древнее название которого Муластхана (*sthāna*, как известно, значит «место»). Следует думать, что в греческом оригинале Плиния было два слова, из которых лишь последнее — название города. В латинском тексте в результате ошибки они срослись в одно — *Automula*.

Плиний и здесь, как обычно, называет военные силы царя: 1600 слонов, 150 тыс. пехоты и 5 тыс. всадников. У соседнего князька племени Хармов или Кармов (*pauperior Charmorum*, вариант: *Carmarum* — *rex*) всего 60 слонов и немного иных войск (*paruasque reliquas vires habet*). Рядом он помещает известное по Мегасфену царство *Pandae*, управляемое женщинами (ср. Арриан, Инд. 8). У них 300 городов, 150 тыс. пехотинцев и 500 боевых слонов. Речь, видимо, идет о Восточном Белуджистане, ибо чуть позже (VI. 94), описывая правобережье Инда, Плиний говорит, что судоходная река *Potanus* находится в Гедросии,

«на границах пандов». В санскритских источниках упоминается *Paṇḍudeśa* к югу от Камбоджи (район Кандагара) и к западу от Индрапастхи (на широте Дели)⁴⁶.

Затем следует (VI. 76) длинный перечень названий племен: *Derangae, Posingae, Butae, Gogoraei, Umbrae, Nereae, Brangosi, Nobundae, Cocondae, Nesei, Palatitae, Salobriasae, Orostrae*. Так как этот список завершается упоминанием острова Патала в устье Инда, следует предполагать, что и порядок их перечисления — от Мултана вниз по течению реки до океана. Вероятно, речь идет о каких-то мелких народностях Синда. Вряд ли все их когда-либо удастся полностью идентифицировать.

Более прозрачна ситуация в следующем фрагменте, где также присутствует длинный список: *Mathoae, Bolingae, Gallitalutae, Dimuri, Megari, Ardabae, Mesae, Abisari, Silae*. Во-первых, здесь Плиний сам указывает направление — «отсюда же вдоль Инда против течения обитают (VI. 77: *hinc deinde accolunt Indum, adverso eo scandente demonstratione*)». Во-вторых, некоторые из имен вполне узнаваемы. *Mathoae* — очевидно, соответствуют Μάθηα у Арриана (Инд. 4). Последнее же — не что иное, как санскритское *Matsya*, пракритское *Maccha*. Племя Матсья локализуется в районе «города Вираты» (Берат, к западу от Матхуры и Дели). Следовательно, римский географ начинает свое перечисление, вернувшись к исходному пункту — примерно к границе Раджастана и Харианы, на широте Мултана. По-видимому, *Bolingae* жили где-то поблизости, ибо это название соответствует *bhulinga*, одному из племен Раджастана (Βολίγγα у Птолемея — VII. 1. 69).

В конце списка находятся *Abisari*, локализация которых в Западном Кашмире не вызывает сомнения (ср. «горный народ абиссареев» у Арриана, Инд. 4). Санскритская форма этого племенного названия — *abhisāra* — встречается в ряде древних и средневековых источников (например, «Махабхарата» II. 24. 18). Царь «горных индов» Абисар во времена Александра был северным соседом Таксила и Пора. Стало быть, и остальные народности следует искать в Пенджабе — между Мултаном и Кашмиром. Не все они могут быть надежно идентифицированы, как и следующие далее *Organagae* (=санскр. *Uraganāga?*), *Abortae, Brasuertae, Sorofages, Arbae, Marogomatrae, Umbridae, Cae* и т.д. Однако мы без труда можем ориентироваться на карте региона, ибо время от времени встречаются вполне знакомые имена: *Asini* с их столицей — городом Букефала, основанным Александром Македон-

⁴⁶ *Sircar D.C. Cosmography and Geography*, p. 94, со ссылкой на «Шактисангаматантру».

ским; таксилы со знаменитым городом; «четыре народности», начиная с певколитов (т.е. Пушкалавати — совр. Чарсада), и т.д. (ср. «Брихатсамхита» XVI. 26: *takṣasīlā... gāndhārapuṣkalavatakāh*).

Завершая свое описание Индии, Плиний, таким образом, вернулся в тот район, с которого начал, — в области, пройденные спутниками Александра. В этой связи упоминается и Ниса, и священная гора Меру, и всякие чудеса растительного и животного мира Индии. Пообещав рассказать о последних в иных книгах «Естественной истории», он переходит к острову Тапробане (т.е. Ланке/Цейлону).

Фрагмент о Тапробане у Плиния строится следующим образом: Сначала (VI. 81) автор передает сведения, сохранившиеся у Онесикрита и Мегасфена, а затем подводит итог: «до сих пор — то, что сказано древними (*hactenus a priscis memorata*)». А далее воспроизводится информация, полученная неким вольноотпущенником Анния Плокама, корабль которого «недавно, во времена принципата Клавдия», прибило к цейлонскому берегу. Знания «древних» не исправляются по новейшим данным, сообщенным этим мореходом, и не смешиваются с ними. Это очень характерно для античного географа: основой его труда служила старинная традиция, а сведения современников — купцов и путешественников — фигурируют лишь в качестве некоего добавления к устоявшемуся литературному канону⁴⁷.

То же самое мы наблюдаем и в описании Индии. В конце рассматриваемого раздела (VI. 104–105) Плиний рассказывает о плаваниях в Индийском океане — до знаменитого портового города Музирис, а также Бекара и Коттонара. Он упоминает царей *Caelobothras* (Кералапутра) и *Pandion* (Пандья) со столицей в *Modura* (Мадураи). Эти данные легко сопоставимы с теми, что содержатся в «Перипле Эритрейского моря», они относятся к той же эпохе — I в. н.э. Но в разобранный прежде основной очерк об Индии они включены не были — там ученый использовал совершенно иные источники.

Время от времени уже приходилось называть эти источники: Бэтон и Диогнет (VI. 61), еще раз Бэтон (VI. 69), посланцы Селевка Никатора и читавшие их труды эллинистические географы III — начала I в. Эратосфен (VI. 56; VI. 81), Артемидор (VI. 70), Посидоний (VI. 57). Их сочинения упоминаются исключительно в связи с измерениями расстояний и определением географического положения Индостана — подавляющее большинство данных о народностях Индии к ним восходить не может.

⁴⁷ *Dihle A. Plinius und die geographische Wissenschaft in der römischen Kaiserzeit // Antike und Orient, S. 176.*

Автор порою пересказывает сообщения спутников Александра (VI. 59) о северо-западном регионе. Именно у них содержалось, например, утверждение, будто в этой части Индии 5 тыс. городов — и каждый не менее Коса (ср. Страбон XV. 1. 3). Однако, во-первых, македонские войска зашли не далее Гипасиса. Во-вторых, даже повествуя о северо-западе, Плиний не ограничивается записками этих *Comites Alexandri* — географические названия в центральных главах фрагмента воспроизведены в иной форме, нежели там, где говорилось о знаменитом походе: ср. *Taxilla, Peucolatis* — VI. 62 и *Taxilae, Peucolidae* — VI. 78.

Подробно рассмотренный выше фрагмент «Естественной истории» (VI. 64–78) кажется очень цельным. Его особенностью является обилие племенных названий, указанных в определенной последовательности по всем регионам Индии. Каждый раз, когда заходит речь о государствах, перечисляются военные силы местных царей. Приводимая «военно-разведывательная» информация имеет односторонний характер — автора не интересует ни вооружение, ни тактика, ни даже крепостные сооружения. Он говорит только о численности войск: пехоты, конницы и боевых слонов. Перечни племен можно найти и в других главах «Естественной истории», но данная черта присуща исключительно описанию Индии. Это заставляет предполагать, что в основу последнего положен единый источник.

Такова вообще была манера работы знаменитого естествоиспытателя. Начиная раздел о географии, Плиний (III. 1) говорит, что никто из людей не обладает всеведением, а потому нельзя следовать одному какому-либо авторитету во всех книгах своего труда. Для каждого предмета приходится выбирать того автора, который кажется именно для нее наиболее надежным. Данные последнего сопровождаются лишь отдельными добавлениями, заимствованными из других книг.

География Индии в «Естественной истории» нарисована с поразительной точностью. Немецкие филологи первой половины XX в. пытались расчленить текст на мелкие фрагменты, заимствованные из разных источников (Варрона, Агриппы, Сенеки, Муциана и т.д.⁴⁸). При этом оказывалось, что автор основывался, вопреки своим собственным утверждениям, не на греческих, а на латинских трудах. У нас нет ни малейших оснований полагать, будто естествоиспытатель сам отчетливо представлял карту страны и мог умело соединить информацию, заимствованную из разных сочинений. Цельность и достоверность нарисованной картины скорее объясняется тем, что Плиний

⁴⁸ Kroll W. Plinius der ältere // PWRE. XLI Hbhd., S. 307.

удачно выбрал основной источник и воспроизвел его достаточно близко к тексту.

Высказывалось предположение, будто важнейшим источником Плиния являлся Сенека, который написал («Естественная история» VI. 60), что в Индии 118 народов. Но нет никаких оснований полагать, что Сенека самостоятельно собирал названия индийских племен и насчитал их именно 118. Данное утверждение является всего лишь повторением аналогичного сообщения Мегасфена (Арриан, Поход Александра — VII. 1). У самого же Мегасфена, безусловно, воспроизводятся слова какого-то индийца: 100 и 18 не точные числа, а некие символы (ср. в хронологии палийских хроник: 100 лет от первого до второго буддийского собора, 118 — от второго собора до коронации Ашоки, 18 — от коронации до третьего собора). Составитель «Естественной истории» называет греческие источники, а затем лишь добавляет: «также и у нас предпринято сочинение об Индии, в котором Сенека...». Это скорее долг вежливости по отношению к соотечественнику, чем ссылка на основной источник информации.

Плиний (VI. 58) очень четко говорит о том, что именно лежит в основе данного раздела: труды «греческих авторов, которые пребывали у индийских царей, как Мегасфен и Дионисий, посланный Филадельфом, и по этой причине рассказали о множестве народов» (*auctoribus Graecis, qui cum regibus Indicis morati sicut Megasthenes et Dionysius a Philadelpho missus, ex ea causa vires quoque gentium prodidere*). Мы принимаем пунктуацию критического издания Д. Детлефсена⁴⁹. Перевод Ж. Андре и Ж. Филлиоза: «посланный Филадельфом по этой (т.е. по той же самой, что и Мегасфен. — А.В.) причине», не кажется удачным, так как никакой общей причины для обоих посольств быть не могло. В приведенном выше переводе мы следуем также за Д. Детлефсеном: *vires gentium = populorum multitudinem innumeram*. Интерпретация «и рассказали о силах (*vires*) народов» возможна (ср. VI. 75: *amplae vires peditum, paruasque reliquas vires* и т.д.), но сама тема «военных сил» в данном контексте не кажется уместной.

Итак, в основе описания Индии, по словам самого автора, лежат два труда — Мегасфена и Дионисия. Когда-то крупные фрагменты «Естественной истории» помещали в изданиях Мегасфена (Шванбек, К. Мюллер, Маккриндл). Д. Детлефсен⁵⁰ утверждал, что соответствующая часть труда Плиния может рассматриваться как выдержка из сочинения Ме-

⁴⁹ Die geographischen Bücher der Naturalis Historia des Plinius. Hrsg D. Detlefsen. B., 1904.

⁵⁰ Detlefsen D. Die Anordnung..., S. 126, 131.

гасфена (als Auszug aus seiner Schrift anzusehen sein). Однако сейчас к этой проблеме относятся значительно осторожнее — Ф. Якоби, например, почти не включает в свою подборку «Фрагментов греческих историков» цитаты из римского географа. Очевидно, он не видит достаточных оснований для того, чтобы приписывать их Мегасфену. У Плиния есть несколько ссылок на Мегасфена (VI. 58; VI. 69; VI. 81). Кроме того, отдельные его утверждения близки к сохранившимся фрагментам последнего (о темнокожих пигмеях, живущих в горах; о дочери Геркулеса и родоначальнице народа пандов). Но все это — не более чем попутные замечания; даже сами ссылки показывают, что речь идет о дополнениях к основному тексту.

Сочинение посла Селевка Никатора ко двору Чандрагупты (конец IV в. до н.э.) хотя и не сохранилось, но неплохо известно по цитатам у Диодора, Страбона, Арриана и иных авторов. Там, где Плиний упоминает Мегасфена, соответствующие пассажи у этих авторов отыскиваются без труда. Значительную часть «Индики» составляло знаменитое перечисление семи разрядов населения Индии. Но разряды эти — совершенно иные, чем те, о которых говорит Плиний⁵¹. Источник, использованный Плинием, значительно точнее воспроизводит индийские представления о варнах, он не смешивает разного рода святых отшельников с брахманами как варной и т.д. Этот источник помогает правильно оценить Мегасфена и увидеть в труде последнего чисто греческий подход к чуждой социальной действительности (а не точное воспроизведение индийского социального строя в конце IV в. до н.э.).

Мегасфен писал о народностях Индии, смешивая этнографию с мифологией. Со слов индийцев он рассказывал о людях безротых, безногих, одноглазых, с ушами до пят и т.д., за что и заслужил у Страбона (II. 1. 9) прозвище «лжец». Эта черта абсолютно чужда рассмотренному выше описанию Индии, сохранившемуся у Плиния. Здесь автор «Естественной истории» избегает всяческих баснословий, зато дает длинные перечни реальных народов. Подавляющее большинство племен, очевидно, не упоминалось у Мегасфена — во всяком случае, никто из тех, кто, несомненно, пересказывал его, таких названий не приводил.

Реки Индии, города и народы, которые имеются у Арриана (следующего за Мегасфеном), как правило, отсутствуют у Плиния. Список

⁵¹ Это давно показано в работе: *Breloer B. Megasthenes über die indische Gesellschaft // ZDMG, 88, 1934, S. 163.* Но точка зрения Б. Брелера о том, что источником Плиния было описание «конституции Таксилы» Онесикритом, не подкреплена серьезными аргументами.

их, составленный О.Штейном для статьи «Мегасфен» в энциклопедии Паули–Виссова, весьма показателен: совпадений названий у Плиния с другими авторами практически нет. А в редких случаях, когда говорится об одном и том же, — несходна форма передачи имен собственных. Плиний, например, говорит о пигмеях, живущих в горах. Этих карликов Мегасфен видел при дворе Чандрагупты. Пересказывая труд селевкидского посла, автор «Естественной истории» называет (VII. 25) пигмеев скиритами (*Sciritas*, ср. Элиан, *Nat. Anim.* 16. 23). Имелась в виду гималайская народность — кираты. Рисуя карту Индии, Плиний также называет киратов, но он явно пользуется иным источником, предлагая форму *Chirato* и не замечая тождества их с пигмеями-скиритами, взятыми у Мегасфена.

Таким образом, есть основания полагать, что основным источником Плиния являлась отнюдь не «Индика» Мегасфена, а по-видимому, второй упомянутый им труд Дионисия. Если же мы будем предполагать нечто третье, то должны объяснить две загадки: почему Плиний не использовал автора, которого назвал, и почему не назвал автора, которым активно пользовался?

Официальный характер дипломатической миссии Дионисия как нельзя лучше соответствует сухому и деловому стилю разбираемого фрагмента. Содержащаяся в нем информация не похожа на чисто научное сочинение. Автора интересуют главным образом взаимное расположение племен и военные силы государств. Лишь попутно он отмечает торговые города или судоходные реки. Физическая география занимает его значительно меньше, чем политическая, что было отмечено еще О. Штейном. А отсюда следует, что самый жанр использованного источника — скорее деловой отчет, чем ученый трактат.

В научной литературе можно встретить утверждение, будто об этом Дионисии мы ничего не знаем, кроме того, что сказано Плинием⁵². Однако ситуация не кажется столь безнадежной. Астроном Клавдий Птолемей ссылался на те наблюдения за планетами, которые проводились неким Дионисием в 272–241/240 гг. до н.э. (*Ptol. Synt.* IX. 168, 169, 170, 187; X. 236; XI. 263). Деятельность последнего, таким образом, относится ко времени правления Птолемея Филадельфа и его наследника. Этот Дионисий ввел новую эру, начальной точкой которой была дата 26 июня 285 г. до н.э. Именно в том году Филадельф вступил на престол (сначала как соправитель отца); и 26 июня — день не случайный, начало летнего солнцеворота. Кажется весьма вероятным,

⁵² *Detlefsen D. Op. cit., S. 126: sonst völlig unbekannt.*

что посол в далекую Индию и придворный астроном — одно и то же лицо⁵³.

В таком случае мы можем попытаться определить дату посольства. Самое последнее наблюдение за планетами, которое упоминает Клавдий Птолемей, относится к 241/240 г. до н.э. Это значит, что Дионисий выпустил свой труд не ранее 30-х годов. Так как этому предшествовали 30 с лишним лет научной деятельности, годы жизни ученого должны быть приблизительно 300–230 до н.э. Птолемей Филадельф мог отправить посольство к одному из двух маурийских царей — к Биндусаре или к Ашоке. Первый из них правил в 290–260-е годы до н.э., когда Дионисий был еще молод. Поездка к Ашоке представляется более вероятной.

Вероятно, более ранних дипломатических контактов не только с Киреной, Коринфом или Македонией, но и с птолемеевским Египтом у Маурьев не было — во всяком случае, свидетельств о таких связях у нас нет. Однако известно, что энергичный Птолемей Филадельф настойчиво искал возможности для участия в восточной торговле: он строил портовые города на Красном море. Кроме того, царь был крайне заинтересован в импорте слонов — основной ударной силы в битвах середины III в. до н.э.⁵⁴ По его приказу была отправлена экспедиция за слонами в Эфиопию⁵⁵. Несмотря на то, что заключенный «всеобщий мир», он должен был со всей серьезностью отнестись к перспективе налаживания отношений с соседом своего вечного врага Антиоха. Дипломатическая миссия неизбежно приобретала черты военной разведки.

Такая канва событий представляется наиболее правдоподобной, хотя уверены мы можем быть только в одном: посольство Дионисия посетило Индию до смерти Птолемея Филадельфа в 246 г. до н.э. и, очевидно, до образования Парфянского царства в 247 г. до н.э. — события, коренным образом изменившего расстановку сил на Востоке. После того как Парфия отрезала греческие государства Средиземноморья от Индии, сообщения о военных контингентах и количестве слонов у индийских правителей должны были потерять всякую актуальность.

Итак, мы приходим к выводу о том, что посольство Птолемея Филадельфа посетило Индию около 250 г. до н.э. Официальный отчет Дионисия содержал политическую карту страны, сохраненную для нас

⁵³ Dionysios // PWRE, IX Hlbbd., 1903.

⁵⁴ Raschke M.G. New Studies in Roman Commerce with the East // Aufstiege und Niedergang der Römischen Welt (ANRW). II. 9. 2, S. 656.

⁵⁵ Dihle A. Op. cit., S. 109.

Плинием. Труд этот остался не замеченным другими писателями — совпадения с Плинием имеются лишь у Солина (III в. н.э.), но тот сам использовал «Естественную историю».

Сочинение Дионисия, видимо, резко отличалось от предшествующих. Мегасфен имел весьма смутные представления по географии Индии. Он посетил незначительную часть страны, а индийцы не могли рассказать ему ничего, кроме мифов и эпических преданий. Возможности получения достоверной информации об Индии у автора середины III в. до н.э. были несравненно шире. После мира, подписанного Чандрагуптой и Селевком, к маурийскому царю отошли территории, где находились города, основанные Александром. Греки стали подданными индийского царя. Так как был заключен династический брак, они должны были появиться даже при магадхском дворе. Эдикты Ашоки переводились на греческий язык, а культура его времени явно испытала эллинистическое влияние. Дионисий мог общаться не только с брахманами, рассказывавшими небылицы о безротых людях, спящих на своих огромных ушах, но и с греческими купцами, представлявшими реальную географию страны.

Перечни народов, воспроизводимые Плинием, иногда напоминают итинерарии и могут служить основой для реконструкции торговых путей. Однако было бы неосторожно сделать вывод, будто речь всегда идет о реальных маршрутах. В ряде случаев видно, что это не так — например, когда после правобережья Ямуны (каруши, шурасены) последовательно описывается левобережье (панчалы, кауравы и утгаракуру). Такой зигзаг можно сделать, водя пальцем по карте, а не в реальном путешествии по местности.

Общий вывод, согласно которому источник Плиния относится к эпохе, на несколько веков более ранней, чем составление «Естественной истории», отнюдь нельзя назвать сенсационным. Напротив, в историографии давно установилось мнение, что писатель опирался в основном на традицию, сложившуюся в период раннего эллинизма⁵⁶. Главная задача заключается в том, чтобы правильно оценить значение этого факта для индологии. Политическая карта страны в середине III в. до н.э. оказывается существенно иной, чем рисуется в современных исследованиях по истории «империи Маурьев». Вместе с тем на ней неожиданно обнаруживаются детали, хорошо известные по текстам и надписям позднейшего времени.

⁵⁶ Ibid., S. 178–188; ср.: ANRW. II. 9. 2, S. 556: «то, что в главах об Индии у Плиния не восходит к раннеэллинистическому времени и композиционно выглядит как дополнение»; ср.: *Dellefsen D.* Op. cit., S. 126.

Самым крупным государством Индии в середине III в. до н.э. было царство со столицей в городе Паталипутра, т.е. Магадха. Оно охватывало весь бассейн Ганга — от Матхуры до Бенгалии. Здесь жили различные племена, но все они — куру, панчалы, шурасены и пр. — подчинялись палиботрам и могли быть названы единым «народом прасиев» (VI. 70). Ближайшие соседи Магадхов — кошалы и анги — даже не упомянуты Плинием. Очевидно, они полностью растворились вместе с магадхами в понятии «прасии». Выражение (VI. 68), согласно которому прасии «по силам превосходят почти все остальные народы Индии», означает сравнение не с каждым племенем по отдельности, а со всеми вместе взятыми. Об этом свидетельствуют приводимые автором размеры воинских контингентов, заимствованные, очевидно, из единого источника. Магадха в эпоху расцвета являлась единственной великой державой Индии.

Бассейн Инда магадхскому царю не принадлежал — здесь располагались самостоятельные царства: Гандхара на севере, Мултан в центре, царство пандов в Восточном Белуджистане. Судя по упоминаниям многочисленных народностей Северо-Западной Индии, этнический состав крупных государств был весьма пестрым, а политические структуры, очевидно, сочетались с племенными. На территории Гуджарата находились два небольших княжества — Сураштра и *Ogatae* (Анарта?). В Раджастане обитали «свободные» племена, «не имеющие царей», в частности воинственные кланы малавов и шалвов. В центральной части Декана располагались государства Мекала (юг штата Мадхья-прадеш) и Ашмака (Махараштра). На побережье Бенгальского залива — два крупных царства: Калинга (Орисса) и Трикалинга (Андхра-прадеш).

На Крайнем Юге жили чолы и «горцы»-малаялам. О монархической власти у тамильских племен не упоминается. Ситуация изменилась лишь на рубеже нашей эры, когда с развитием римско-индийской торговли у того же Плиния появились сведения о местных царях — Пандья (Пандион) и Кералапутра (Келоботрас). Последовательно перечисляя области Индии с севера на юг, автор заходит не далее Андхры. Это точно соответствует району распространения Больших наскальных эдиктов Ашоки. Четыре страны юга: Чола, Пандья, Сатьяпутра, Кералапутра — находились в ином, пограничном для Маурьев, мире.

Империи в привычном для нас смысле слова автор источника, использованного Плинием, не обнаружил. Дионисий рисует многоплеменную Индию, наиболее крупными народностями которой управляли

собственные цари. Им иногда удавалось подчинить соседей и создать обширные объединения в географически определенной зоне — между реками, в долине или на полуострове. На обширных пространствах сохранялась племенная периферия — как внешняя, так и внутренняя.

Наиболее богатым и густонаселенным районом была долина Ганга, подвластная правителю Паталипутры. Границы этого царства, очерченные Плинием, примерно совпадают с той территорией, где найдены колонные эдикты Ашоки, высеченные на 26/27 г. его правления. Более или менее реальный контроль «царь Магадхи» (как называл себя Ашока) осуществлял только здесь. Для всей остальной «земли от Западного до Восточного океана» он являлся лишь гегемоном, но отнюдь не единственным законным монархом. Можно предполагать, конечно, что местные царьки и племенные вожди временами соглашались признать безусловное превосходство его военной мощи. Но имперской административной системы, безусловно, не было.

Образованный грек, посетивший Индию в середине III в. до н.э., не заметил той «общеиндийской державы», о которой говорится в современных учебниках. Очевидно, этот факт следует учитывать при реконструкции древней истории страны.

Плиний Старший

«Естественная история»

Книга VI

Фрагменты¹

XX. За Каспийским морем и Скифским океаном наш маршрут сворачивает к Восточному морю, идя вдоль побережья, обращенного к востоку. Первая часть берега, за Скифским мысом, необитаема из-за снегов, а следующая — не благоустроена из-за дикости местных народов. Там живут антропофаги — скифы, едящие человечину; а поблизости — обширные пустыни и множество хищников, которые нападают на людей, не менее свирепых, чем они сами. Далее снова скифы и снова пустынные области с дикими зверями — и так вплоть до гор, называемых Табис, выходящих к самому морю; лишь примерно с середины всей протяженности этого берега (когда последний обращен в северо-восточном направлении) земля становится обитаемой.

Первые из народов, о которых есть сведения, — серы, известные своим растительным руном; они вычесывают кудель из замоченной в воде зелени — отсюда и двоякого рода занятие для наших женщин: распускать нити и вязать снова. Сколько же требуется разнообразных трудов, в какие отдаленные края предпринимаются путешествия — и все для того, чтобы матрона могла появиться в обществе в прозрачных одеждах!

Серы кротки и, подобно неприрученному животным, избегают общения с прочими смертными, но в торговле они заинтересованы. У них первая река, о которой известно, — Пситарас, следующая — Камбари, третья — Ланос, затем полуостров Хрисе, залив Кирнаба, река Атианос, залив аттакоров и народ их, от любых вредоносных ветров защищенный горными вершинами, открытыми солнцу; они живут в таком же климате, как гипербореи; о них отдельную книгу написал Амомет — как Гекатей о гипербореях.

¹ Впервые опубликовано в кн.: История Древнего Востока. Тексты и документы. М., 2002.

За аттакорами — туны и тохары и (уже из индийцев) касиры, внутри обращенные к скифам, — они едят человечину; сюда же приходят кочевники Индии. По утверждению некоторых авторов, с севера с ними граничат киконы и брисары.

XXI. А отсюда — племена, относительно которых нет разногласий. Здесь возвышаются горы Хемода и начинается народ индийцев, прилегающий не только к Восточному морю, но и к Южному, которое мы называем Индийским. Та часть Индии, что обращена к востоку, по прямой линии тянется до поворота и начала Индийского моря на 1785 миль, после чего поворачивает и по южной стороне простирается, по словам Эратосфена, на 2475 миль, вплоть до реки Инд, которая служит границей Индии на западе.

Многие определяли всю длину ее в 40 дней и ночей плавания под парусами, а с севера на юг — в 2850 миль. Агриппа говорит, что длина ее 3300 миль, а ширина — 2300 миль. Посидоний очертил ее границы с северо-востока до юго-востока, полагая, что она расположена симметрично Галлии, граница которой идет с северо-запада на юго-запад, а вся она открыта западному ветру; из этого он заключил, не без разумного основания, что благодаря дуновению ветра с противоположной стороны климат Индии становится благоприятным и здоровым.

Иной у них вид небосвода, иные рожденья светил, два теплых сезона в году и дважды пора урожая, а между ними зима, когда дуют пассаты, а в то время когда у нас самая стужа, здесь лишь легкое дыхание ветров и море свободно для плаваний. Народности и города ее бесчисленны, если кто-то и захотел бы все их учесть. Открыта же она не только благодаря воинам Александра Великого и тех царей, которые наследовали ему (Селевк с Антиохом и адмирал их флота Патрокл путешествовали также по Гирканскому и Каспийскому морю), но и благодаря другим греческим авторам, которые побывали у индийских царей (как Мегасфен и Дионисий, посланец Филадельфа) и по этой причине рассказали о множестве народов. Однако точности здесь быть не может — сообщения их различны и невероятны.

Спутники Александра Великого писали, что в той стране, которую он покорил, было 5 тысяч городов, каждый не менее Коса, а народов 9 тысяч, что Индия составляет третью часть Ойкумены, что население ее бесчисленно. И последнее вполне вероятно, ведь индийцы (едва ли не единственный из всех народов) никогда не переселялись из пределов своей страны.

Со времен Отца Либера и до Александра Великого у них насчитывается 153 царя, правивших 6451 год и три месяца. Реки их удиви-

тельной величины; говорят, что Александр, спускаясь по Инду и делая не менее 600 стадий в день, не смог добраться до устья реки, ранее чем через пять месяцев и несколько дней — а между тем Инд меньше Ганга! В том сочинении, которое и у нас появилось об Индии, Сенека говорит, что рек в этой стране 60, а народов 118. Равным образом было бы трудно перечислить и горы: друг за другом следуют Имав, Хемод, Паропанис — части Кавказа, с которых вся страна спускается, образуя равнину бескрайнюю и похожую на Египет.

Но, чтобы землеописание стало наглядным, мы пойдем по следам Александра Великого. Диогнет и Бэтон, измерившие путь его походов, пишут, что расстояние от Каспийских Ворот до парфянского города Гекатомпилон составляет столько, сколько мы указали выше, оттуда до Александрии ариев, города, который был основан царем, 575 миль, до города Профтсасии дрангов — 199, до города арахосиев — 565, до Ортоспана — 175, а оттуда до крепости Александра 50 миль (в некоторых списках встречаются другие числа). Этот город находится у самого подножия Кавказа, от него до реки Кофет и города индийцев Певколлати 237 миль, оттуда до реки Инд и города Таксилла — 60, до знаменитой реки Гидасп — 120 миль. И это был предел походов Александра, хотя он, переправившись через реку, на противоположном берегу ее принес жертвы на алтарях.

С этим согласуются и письма самого царя.

Остальное обследовано для Селевка Никатора: до Сидра 169 миль, столько же до реки Иомана (в некоторых списках на 5 миль больше), отсюда до Ганга — 112,5, до Родофа — 569 (другие говорят, что в этом отрезке 325 миль), до города Каллинипаза — 167,5 (а другие говорят — 265), отсюда до слияния рек Иомана и Ганга — 625 (а многие считают, что на 13,5 мили больше), до города Паталипутра — 425, до устья Ганга 637,5 мили.

Народы, которые стоит вспомнить, начиная от гор Хемода (отрог которых называется Имай, что на языке местных жителей означает «Снежная»): исары, косиры, изы и — по хребту — хиротосаги; а у многих народностей есть еще дополнительное имя брагманов, в числе которых маккокалинги; реки Принас и Каиннас, что впадает в Ганг, — обе судоходны; племена калингов у самого моря, а выше — мандеи, маллы, у которых гора Малл; граница же этой страны — Ганг.

XXII. Одни говорят, что истоки его неизвестны, как у Нила, и он таким же образом орошает окрестные земли; другие же утверждают, что он зарождается в Скифских горах и принимает 19 притоков, из которых судоходными, кроме уже названных, являются Кренакка,

Эрамномбова, Касуаг, Сон. Некоторые рассказывают, что у самых своих истоков он с сильным шумом вырывается наружу и низвергается сквозь стремнины и скалы, а как только достигает открытой равнины, находит прибежище в некоем озере, откуда уже вытекает спокойным потоком шириною не менее 8 миль, в среднем же — 100 стадий, и глубиною не менее 20 футов.

А последний из гангских народов — калинги; столица их зовется Перталис. У их царя 60 тысяч пеших, 1 тысяча всадников и 700 слонов в полной боевой готовности. Дело в том, что у более цивилизованных народов Индии население делится на несколько групп по образу жизни: одни пашут землю, другие несут военную службу, третьи свои товары вывозят, а чужеземные привозят, знатнейшие и богатейшие руководят общественными делами, суд вершат и заседают с царями. Лица пятого разряда, преданные той мудрости, которая у них пользуется почетом и превращена почти в религию, часто завершают жизнь, добровольно восходя на костер, который сами же предварительно и зажигают. А кроме того, есть еще один разряд людей: полудиких и занятых бесконечным трудом (прежде названные индийцы его сторонятся); они охотятся на слонов и приручают их; пашут на слонах, на них ездят (это самый распространенный вид домашних животных), сражаются и охраняют границы. Для военного дела из них отбирают самых подходящих по силе, возрасту и величине.

Есть на Ганге остров огромного размера, населенный одним лишь народом модогалингга. Далее находятся модубы, молинды, уберы с великолепным городом того же названия, модрессы, преты, калиссы, сасуры, пассалы, колобы, орунколы, абалы, талуты. У царя их в войске 50 тысяч пеших, 4 тысячи всадников, 4 тысячи слонов.

Еще сильнее народ андары, с многочисленными селениями, с 30 городами, которые укреплены стенами и башнями; царю он поставляет 100 тысяч пеших, 2 тысячи всадников и 1 тысячу слонов. Дарды особенно богаты золотом, а сеты — также и серебром.

Но почти всех в Индии, а не только в этой земле, превосходят мощью и славой прасии с городом Палиботрой, обширнейшим и богатейшим, по которому и сам народ называют палиботрами, более того — даже всю страну, начиная от Ганга. У царя их на содержании 600 тысяч пеших, 30 тысяч всадников, 9 тысяч слонов — отсюда можно представить, сколь обширно его богатство!

За ними, во внутренних областях, монеды и суары, у которых есть гора Малей, на которой тени зимою падают на север, а летом на юг — и так по 6 месяцев. По словам Бэтона, в той стране звезды Большой

Медведицы показываются только один раз в году — и то лишь на пятнадцать дней; Мегасфен же утверждает, что то же самое бывает во многих местах Индии. Южный полюс индийцы называют Диамаса.

Река Иоман течет к Гангу по земле палиботров между городами Метора и Хрисобора. В области к югу от Ганга обитают народы, кожа которых окрашена солнечными лучами, довольно смуглые, хотя и не обугленные наподобие эфиопов; но чем ближе к Инду, тем чаще они имеют естественный цвет тела. Инд находится сразу же вслед за народом прасиев, в горах которых, говорят, живут пигмеи. По словам Артемидора, между этими двумя реками расстояние в 2100 миль.

XXIII. Инд, который местные жители называют Синд, течет с того хребта Кавказа, который носит имя Паропанис и обращен на восток; он принимает в себя 19 притоков, самые известные из них — Гидасп, у которого еще четыре притока; Карнаба, у которого три притока, а также Акесин и Гидасп, которые сами по себе судоходны. При довольно медленном течении Инд нигде не бывает шире 50 стадий или глубже 154 футов; он образует обширный остров, называемый Прасиана, и другой, поменьше, — Патала.

На реке судоходство идет, по словам наиболее умеренных авторов, на протяжении 1240 миль; несколько сопутствуя солнцу в западном направлении, Инд сливается с Океаном. Я укажу размеры морского побережья вплоть до данного пункта, шаг за шагом, те, что знаю, хотя сообщения об этом между собою не сходятся: от устья Ганга до мыса Калинин и города Дандагуда 625 миль, до Тропина — 1225, до мыса Перимула, где находится знаменитейший торговый порт Индии, — 750, до города на острове Патала, о котором мы сказали выше, — 620 миль.

Между ним и Иоманом — горные племена кесы, кетрибоны лесные, потом мегаллы (у царя которых 500 слонов, а количество пеших и всадников неизвестно), хрисеи, парасанги, асмаги, страна которых изобилует дикими животными — тиграми (они выставляют пеших 30 тысяч, слонов 300, всадников 800). Инд является границей территории этих народов, окаймленной также цепью гор и пустынями. Вниз по пустыням на 625 миль — дары и суры, и снова пустыни на 187 миль, большею частью среди песков, окружающих поселения, как острова в море.

Ниже этих пустынь — мальтекоры, синги, марои, рарунги, масуги. Они обитают в горах, что непрерывною чередою тянутся вдоль берега Океана; будучи свободны и независимы от царей, племена эти занимают горные вершины своими многочисленными крепостями. Далее нареи, за которыми Капиталиа — высочайшая из гор Индии. Те, кто

живут с обратной стороны ее, широко пользуются золотыми и серебряными рудниками.

За ними ораты, у царя которых лишь 10 слонов, но множество пешего войска; суараттараты — и в этом царстве не держат слонов, полагаясь на всадников и пешее войско; одонбеоры и арабастры, у которых есть прекрасный город Торак — он защищен рвами, заполненными водой, и крокодилы, жадные до человечины, не позволяют проникнуть в город иначе, как по мосту.

И другой у них славится город — Аутомула, находящийся там, где сливаются воедино пять рек, рынок здесь знатный. У царя их 1600 слонов, 150 тысяч пеших и 5 тысяч всадников.

Царь хармов — беднее: слонов у него 60 и остальные военные силы немногочисленны.

За ними народ пандов — единственный в Индии, царская власть в котором принадлежит женщинам. Рассказывают, что у Геркулеса не было детей, кроме единственной дочери, которую он поэтому очень любил, — ей-то он и передал по завещанию царство. Ее потомки управляют 300 городами; пеших у них 150 тысяч, слонов 500. За этой совокупностью 300 городов идут деранги, посинги, буты, гогареи, умбры, нереи, брангосы, нобунды, коконды, несей, палатиты, салобриасы и оростры — вплоть до острова Патала, от дальнего берега которого до Каспийских Ворот, говорят, 1925 миль.

С того же места и далее по берегам Инда, — показывая вверх, против течения, — матои, болинги, галлиталуты, димуры, мегары, ардабы, месы, абы, суры и силы; затем пустыни на 250 миль; а пройдя их — органаги, абарты, бассуерты и за ними пустыни такого же размера, как и предыдущие. Потом сорофаги, арбы, марогоматры, умбри-ты и кеи — у них 12 родов, по два города у каждого; асины в трех городах, столица их — Букефала, основанная царем Александром на месте погребения его коня, носившего это имя.

Над ними народы предгорий Кавказа — сосеады, сондры; а переправившись через Инд и спускаясь по его течению — самарабии, самбракены, бимсамбриты, орсы и андисены, таксилы со своим знаменитым городом.

Уже спустившись на равнину, в страну, которая носит общее название Аменды, четыре народа: певколиты, арсагалиты, гереты, ассы; в действительности многие не считают реку Инд западной границей Индии, но прибавляют еще четыре сатрапии: гедросов, арахосиев, ариев, паропанисов с границами по реке Кофету — все то, что другие авторы рассматривают как часть Ариии.

Многие еще относят к Индии город Нису и гору Меру, посвященную Отцу Либеру (откуда и возникла легенда о том, будто он появился из бедра Юпитера), то же самое в отношении племени аспаганов, страна которых изобилует виноградною лозою, лавром, самшитом и разнообразными плодами, что рождаются и в Греции.

То, что рассказывают (будь то достойное памяти или почти баснословное) о плодородии земли и о видах плодов и деревьев, а также о диких зверях и птицах и о прочих живых существах, — все будет упомянуто в соответствующих местах этого труда; и о четырех сатрапиях — чуть позже, ибо мы спешим к острову Тапробана.

Но сначала другие острова: Патала, которую мы обозначили в самом устье Инда, — остров, треугольный по форме, с шириною 220 миль; за устьем Инда — Хриса и Аргири, богатые соответствующими металлами, как я думаю, мне ведь нелегко поверить тому, будто сама земля их из золота и серебра, как утверждают другие; в 20 милях за ними — Крокала, а от него в 12 милях — Бибага, где полно устриц и морских улиток; затем Кораллиба в 8 милях от вышеназванного острова и еще много незначительных островов.

XXIV. Тапробана давно уже считалась антимиром под названием Антихтонум. Но эпоха и деяния Александра Великого позволили обнаружить, что это остров. Онесикрит, капитан его флота, писал, что слоны здесь рождаются крупнее и воинственнее, нежели в Индии; по словам Мегасфена, страну делит надвое река, а жители называются палеогонами, и они богаче золотом и крупным жемчугом, чем индийцы. Эратосфен же сообщил и о размерах острова: 7 тысяч стадий в длину и 5 тысяч в ширину, городов нет, а селений 700.

Начало его — от Восточного моря, и он вытянут с востока на запад напротив Индии; когда-то считалось, что он отстоит от народа прасиев на 20 дней плавания; сейчас же, поскольку туда плавают на тростниковых лодках и со снастями, как на Ниле, это расстояние оценивают промежутком времени в 7 дней хода наших кораблей. Море между островом и Индией мелководное — не больше 6 футов, но в некоторых протоках такое глубокое, что никакие якоря не достают дна: из-за этого на кораблях носовая часть находится с обеих сторон, чтобы не было нужды разворачиваться в тесном русле; размер их — до 3 тысяч амфоров. Навигация по звездам невозможна — Большая Медведица не видна; но моряки берут с собою птиц и, время от времени выпуская их, следуют в том же направлении, что и они, ибо те летят к суше. Плавают они не более чем в течение 4 месяцев в году, но особенно опасаются 100 дней после летнего солнцестояния, пока море штормит.

До сих пор излагалось то, что было известно древним. Но во время принципата Клавдия у нас появились более точные сведения, когда прибыли даже послы с острова. Произошло это следующим образом: у Анния Плокама, который имел подряд от казны на сбор податей в Красном море, вольноотпущенник во время плавания вокруг Аравии был подхвачен северными ветрами в районе Кармании и на пятнадцатый день занесен к порту Хиппурос на острове Тапробана. Благодаря любезному гостеприимству местного царя он за 6 месяцев достаточно ознакомился с языком, чтобы отвечать на его вопросы, а после доложил обо всем римлянам и Цезарю.

Самым примечательным из всего, что услышал тот царь, показалась ему приверженность законности, ибо денарии в имуществе пленника были одинаковы по весу, в то время как различие в изображениях на монетах показывало, что чеканил их не один и тот же правитель. И это особенно склонило его к установлению дружественных связей, ради чего он и отправил четырех послов во главе с Рахией.

От них стало известно следующее.

На острове 500 городов, гавань находится на юге, поблизости от Палесимунда, города столичного и самого известного из всех, население его составляет 200 тысяч человек. Внутри — озеро Мегисба, 375 миль в окружности, с островами, изобилующими только пастбищами; из него вытекают две реки — Палесимунд, который тремя потоками вливается в гавань поблизости от одноименного города, ширина реки — от 5 до 15 стадий; другая же река, называемая Кидара, течет на север и в сторону Индии. Ближайший к Индии мыс, который называется Колиак, находится на расстоянии четырех дней плавания, причем посреди пути находится остров Солнца. Море здесь ярко-зеленого цвета, а кроме того, заросшее деревьями, и весла кораблей задевают их кроны.

Они с изумлением созерцали у нас Большую Медведицу и Плеяды — как будто на незнакомом небе — и рассказывали, что у них даже луна видна над землею лишь с восьмого по шестнадцатый день месяца, а по ночам светит Канопус — звезда большая и яркая. Но самым удивительным для них было то, что тени падают в сторону нашего — северного — неба, а не их и что солнце восходит с левой стороны, а заходит с правой, а не наоборот. Они же рассказывали, что ширина той части острова, что лежит напротив Индии, составляет 10 тысяч стадий в юго-восточном направлении.

Они говорили еще, что за горами Хемода собственными глазами видели серов, известных им также и по торговле: отец Рахии путешествовал туда, и серы выходили навстречу тем, кто к ним прибыл; что

те выше ростом, чем другие люди, волосы у них русые, глаза голубые, звуки речи грубые, языком для общения не пользуются. Остальное — все то же самое, что сообщают и наши торговцы: товары раскладываются на противоположном берегу реки, рядом с тем, что предлагается на продажу — если обмен устраивает, они их уносят. Насколько естественнее кажется ненависть к роскоши, когда мысленно отправишься туда и поймешь, что добывается, как и для чего!

И сама Тапробана, природою занесенная на край света, не обходится без свойственных нам пороков: золото и серебро здесь тоже в цене, в почете мрамор, похожий на панцирь черепахи, жемчуга и драгоценные камни; вся масса роскоши намного больше нашей. Они говорили, что богатств у них больше, но у нас из состоятельности извлекают больше пользы: у них ни у кого нет раба, они не спят ни после восхода солнца, ни в полдень, их строения над землею возвышаются умеренно; не бывает дороговизны продуктов; не случается тяжб и собраний на форуме; почитают они Геркулеса; царь избираем народом по зрелости лет и по мягкости характера — и только в том случае, если у него нет детей, буде же таковые родятся, он отказывается от престола, чтобы не появилось наследственной власти.

Народ выделяет для него 30 управителей, и казнить кого-либо можно только по приговору большинства их; но даже и в этом случае есть право апелляции к народу и тогда назначаются 70 судей — если же они освободят обвиняемого, к тем 30 не будет более никакого уважения, ибо это для них крайний позор.

У царя — одежда Отца Либеры, а у остальных — арабская. Если царь совершит преступление, за которое положена смертная казнь, никто не приводит ее в исполнение, но все отворачиваются от него и отказываются обменяться с ним даже словом.

Праздники проводят в охотничьих забавах, самая излюбленная — с тиграми и слонами. Поля они обрабатывают старательно, виноградной лозы не имеют, но фруктов — изобилие. И к ловле рыбы они имеют склонность, но особенно черепах — они встречаются такого размера, что под их панцирем можно укрыть целые семьи жильцов. Сто лет они считают средним сроком человеческой жизни. Вот что стало известно о Тапробане.

XXV. Четыре сатрапии, рассказ о которых мы перенесли сюда, располагаются следующим образом.

После народов, ближайших к Инду, идет гористая область: Каписена, в ней был город Каписа, который разрушил Кир; Арахосия с рекою и одноименным городом, который был основан Семирамидой,

некоторые называют его Куфис; река Эриманд течет у города Парабеста арахосиев. Ближе всего к ним с юга, в стороне арахов, помещают дексендрусов, с севера — паропанисадов, в предгорье Кавказа — город Картана, который впоследствии стал называться Тетрагонис. Эта область — напротив Бактрии; далее — область Ариев, город которых Александрия назван по имени основателя; сидраки, дангалы, парапины, катаки, мазы; у Кавказа — кадруссы, город, основанный Александром. Ниже этих — все области более равнинные.

За Индом — область Ариана, опаленная зноем и окруженная пустынями, но там, где разлита густая тень, теснятся земледельческие поселения, в особенности между двумя реками — Тонберос и Аросапес. Город Артакоана, река Ариус, которая течет возле Александрии, основанной Александром, — город простирается на 30 стадий; а намного более красивый и древний город Артакабене, заново укрепленный Антиохом, — на 50 стадий.

Народ дорисдорсигов, реки Фарнакотис, Офрадус, Профтасия, город Зараспадум, дранги, эвергеты, заранги, гедруссы, города Певколис, Лифорта, Меторгум, пустыни, река Манаин, народ акутров, река Эорум, народ орбов, судоходная река Поман на границах пандов; также Кабир на границах суаров — с устьем, удобным в качестве гавани; город Кондиграмма, река Кофет. У нее судоходные притоки: Саддар, Паросп, Содам.

Некоторые считают, что Даритис — часть Арианы, и так оценивают размеры той и другой области: 1950 миль в длину, а в ширину — вдвое меньше, чем Индия. Другие помещают гедруссов и сиров на пространстве в 138 миль, а затем «рыбоедов» оритов, говорящих не на индийском языке, а на своем собственном (всем «рыбоедам» Александр запретил питаться рыбой).

Затем помещают народ арбиев на пространстве в 200 миль, далее — пустыни, потом Кармания, Персида и Аравия.

XXVI. Но прежде чем мы в деталях расскажем об этих районах, надлежит сообщить о том, что говорит Онесикрит, который с флотом Александра совершил плавание из Индии в центральные области Персиды (об этом недавно подробно написал Юба). Затем надо очертить этот морской маршрут, открытый в те годы и который используется до сих пор.

Описание плавания Онесикрита и Неарха не содержит ни названий стоянок, ни расстояний; и с самого начала нет ясного определения, где и у какой реки находился город Ксилинеполь, основанный Александром, откуда они отплыли. Однако они перечисляют места, достойные

упоминания: город Арбис, основанный Неархом во время плавания, река Арбиус, по которой могут плавать суда, и остров напротив, на расстоянии 70 стадий; Александрия, основанная Леоннатом по приказу Александра на территории этого племени; Аргенус с удобной гаванью, судоходная река Тонберус, вокруг которой живут пасиры; затем «рыбоседы» на таком значительном пространстве, что плыть мимо них приходится 30 дней; остров, который называется островом Солнца, и другой — Ложе Нимф, красноватого цвета, на котором любое живое существо погибает по непонятной причине; племя оров, река Кармании Гиктанис с удобной гаванью и богатая золотом.

Они заметили, что за нею впервые стали видны звезды Большой Медведицы, Арктур же — не каждую ночь и не всю ночь; до этого места были владения Ахеменидов; разрабатываются здесь рудники меди, железа, мышьяка и киновари. Затем — мыс Кармании, от которого до аравийского народа маков на противоположном берегу — переправа длиною в 5 миль; три острова, из которых обитаем только Оракта, где есть питьевая вода, — 25 миль от материка; четыре острова уже в заливе перед Персидой — возле них к кораблям подплывали морские змеи длиною в 20 локтей и наводили страх на моряков; острова Атотадрус и Гаурата, на которых обитает народ гианы; река Гиперис по центру Персидского залива, пригодная для плавания грузовых кораблей; река Ситтиоганус, от которой семь дней плавания до Пасаргад; судоходная река Фрестимус, безымянный остров.

Река Гранис, по которой могут плыть корабли небольшого размера, течет по Сузиане, на правом ее берегу живут дексимонтаны, которые изготавливают битум; река Заротис, устье которой труднопроходимо для тех, кто его не освоил; два маленьких острова. Затем плавание по мелководью — будто в болоте, однако можно плыть по нескольким каналам; устье Евфрата; озеро, которое образуют Евлей и Тигр возле Харакса, затем по Тигру — Сузы.

Здесь после трехмесячного плавания и через семь месяцев после того как Александр расстался с ними в Патале, они встретили его в тот самый момент, когда он совершал празднество. Так плыл флот Александра.

Но впоследствии оказалось, что самый надежный маршрут для путешествий — от мыса Сиагра в Аравии до Паталы (расстояние оценивается в 1332 мили) с помощью западного ветра, который здесь называют Гиппалом.

А следующий период показал, что более подходящий и безопасный путь, если от того же мыса направляться в индийскую гавань Зигерус;

и долго именно так и плавали — до тех пор пока торговец не нашел возможности для экономии и жажда наживы приблизила Индию к нам. Плавания совершают ежегодно, когорты лучников берут на борт — ведь пираты стали особенно опасны.

Нелишне будет описать весь маршрут из Египта, поскольку теперь впервые об этом появились точные сведения. Это важная тема, ибо каждый год Индия вычерпывает из нашей империи не менее 50 миллионов сестерциев, в обмен доставляя товары, которые у нас продаются в сто раз дороже.

В двух милях от Александрии находится город Юлиополь. Отсюда плыть по Нилу 309 миль до Копта, путь этот занимает 12 дней, когда дуют пассаты. От Копта передвижение на верблюдах, и стоянки устроены для водопоя: первая называется Гидревма на расстоянии в 32 мили; вторая — в горах, через день пути; третья в следующей Гидревме, 85 миль от Копта; затем — в горах; далее — Гидревма Аполлона, 184 мили от Копта, и опять в горах; затем Новая Гидревма, 236 миль от Копта. Есть и еще одна, Старая Гидревма (она называется Троглодитской) — там на расстоянии 2 миль находится военный пост, от Новой Гидревмы — 7 миль.

Затем город Береника, где находится гавань Красного моря, 257 миль от Копта. Но так как из-за жары большей частью идут по ночам, а дневное время проводят на привалах, весь путь из Копта в Беренику совершается за 12 дней. Навигацию открывают в середине лета, перед восходом созвездия Пса или в самом начале его восхода, а примерно на тридцатый день достигают Окелиса в Аравии или Кане в стране благовоний. Есть и третья гавань, которая называется Муза, куда не ходят корабли во время плавания в Индию — только те, что торгуют аравийскими благовониями и ароматными маслами. Внутри страны — столичный город, который называется Сафар, и еще один — Сава.

Но для тех, кто путешествует к индийцам, лучше всего отправляться из Окелиса; плыть отсюда, когда дует Гиппал, — 40 дней до первого портового города Индии — Музириса. Однако он не является желанной целью, поскольку рядом пираты, которые занимают район, называемый Нитриа, а потому здесь нет изобилия товаров; перед ним же на побережье долго нет никакой стоянки для кораблей, и грузы привозят и увозят на лодках. Правил здесь в то время, о котором я говорю, Келоботр.

Более удобная гавань — у другого народа, неакиндов, она называется Бекара. Здесь правил Пандион, город его Модура находится далеко от порта, в глубине страны; область же, из которой перец достав-

ляют в Бекару на выдолбленных из дерева лодках, именуется Коттонара. Но все эти названия народов и гаваней или городов не встречаются ни у кого из прежних авторов, откуда явствует, что местная ситуация меняется.

В обратное плавание из Индии отправляются в месяце тиби по египетскому календарю, а по-нашему — в декабре или, по меньшей мере, до шестого дня египетского месяца мехир, то есть до наших январских ид; так поступают для того, чтобы вернуться в том же самом году. Из Индии плывут при юго-восточном ветре — Волтурне, а когда входят в Красное море, то дует юго-западный — Африканец, или же южный.

«Перипл Эритрейского моря» и политическая карта Индии¹

Историческая география Древней Индии и хронология политических событий, происходивших в этой стране, известны плохо. Памятники классической индийской литературы демонстрируют такое равнодушие к обстоятельствам места и времени, что их использование в качестве исторических источников становится затруднительным. Исследователям приходится снова и снова перечитывать античных авторов, пытаясь интерпретировать их скудные сообщения об Индии в свете последних данных археологии, нумизматики, эпиграфики.

Среди греческих сочинений об Индии особое место занимает «Перипл Эритрейского моря»². Маршрут, который описывает безымянный автор перипла, начинается в гавани Миос Гормос на египетском побережье Красного моря. Далее следуют Береника, Птолемаида, Адулис и города Африканского Рога. Вернувшись в Беренику, повествователь переходит к восточному Красноморью, огибает Аравию и движется к Персидскому заливу. Он предлагает обстоятельный рассказ о Западной Индии — от устья реки Инд до мыса Коморин, а в заключение упоминает морские пути, соединяющие крайний юг Индостана с устьем Ганга и Юго-Восточной Азией, а также сухопутную дорогу из «Тины» (Китая) в Бактрию.

На некоторых участках маршрута составитель перипла ограничивается перечислением гаваней. Но иногда его изложение становится более подробным: он сообщает о расстояниях между пунктами — по количеству стадий или дней пути, упоминает царские резиденции, в которые поступают товары из портовых городов. В этой связи затрагивается местная политическая ситуация — благоприятная или неблагоприятная.

¹ Впервые опубликовано в: ВДИ. 2001, № 1.

² The Periplus Maris Erythraei. Text with Introduction, Translation and Commentary by L. Casson. Princeton, 1989.

гоприятная для международной торговли. Характерной чертой повествования являются перечни предметов импорта и экспорта.

Как и другие специальные сочинения, периплы не имели широкой популярности и редко переписывались в средние века. Сохранились лишь две рукописи «Перипла Эритрейского моря», причем доказано, что лондонский манускрипт XIV в. является копией гейдельбергского X (или IX) в. Таким образом, в тех случаях, когда текст испорчен, мы лишены возможности проверить чтение по другим спискам.

Известно, что старинные ученые, активно пользуясь трудами предшественников, смешивали информацию, восходящую к разным эпохам. Слишком часто мы имеем дело скорее с устойчивым литературным образом страны, нежели с достоверными свидетельствами современников. И с этой точки зрения «Перипл Эритрейского моря» заслуживает особого внимания историков — он совсем не похож на компиляцию. Нет даже уверенности в том, что его составитель был хорошо знаком с книжной традицией о тех странах, которые описывает.

Х. Фриск³, подготовивший в 20-е годы критическое издание памятника, указал на своеобразие его языка и стиля. По этим признакам можно говорить о «Перипле» как об авторском сочинении: каких-либо дополнений, сделанных другой рукой, обнаружить не удастся. Нет оснований и для того, чтобы выделять в тексте цитаты, принадлежащие иным источникам. Конечно, составитель «Перипла» не был вовсе чужд литературному творчеству — об этом говорит и сам замысел, и некоторые обороты, претендующие на изысканность. Однако он, безусловно, не был ученым писателем и свой предмет знал по опыту, а не из книг. Автор «Перипла» свободно владел специальной терминологией как в области мореходства, так и коммерции. Его язык напоминает язык деловых папирусов из Египта эллинистическо-римского времени.

Вполне очевидно, что «Перипл» не описывает какую-то конкретную экспедицию. В нем приводятся разные маршруты морских путешествий в Красном море и в Индийском океане, от Африки до Индокитая. И характер изложения неоднократно меняется по ходу повествования. Путь из Египта в Индию, а также побережье Индостана, в особенности между Баригазой и Музирисом, представлены подробно и с такими красочными деталями, которые выдадут очевидца (см., например, 46 — о шуме моря во время прилива в гавани Баригазы, 55 — о черных змеях, подплывающих к кораблю возле Бакары, и т.п.). Ско-

³ Frisk H. Le Périples de la Mer Érythrée, suivi d'une étude sur la tradition et la langue. Göteborg, 1927.

рее всего, безымянный александрийский капитан сам странствовал именно в этих местах. Напротив, ответвления от основного маршрута на юг вдоль африканского берега, на север, к Персидскому заливу, на восток, в Бенгалию, обрисованы бегло, порою невнятно, с пропусками и неточностями. Здесь автор мог пользоваться слухами.

Так как составитель «Перипла» пытается дать общую панораму торговли в Индийском океане, а не рассказ о своем путешествии, то постановка вопроса о дате плавания была бы некорректной. Приводимая информация может не полностью совпадать по времени. Вместе с тем внимание читателя привлекает историческая конкретность повествования. Постоянно употребляя слова и обороты «теперь», «незадолго до нашего времени» и т.п., автор явно ориентируется на современность.

Ценность источника состоит не только в богатстве сведений практического характера о торговле и мореплавании. «Перипл Эритрейского моря» дает уникальную возможность синхронизировать историю отдельных регионов древнего мира. Вопрос лишь в хронологии!

Датировке текста посвящена огромная литература⁴. Основные материалы по этому вопросу сводятся к следующему:

1. Без сомнения, автор жил после Птолемея, хотя эпоха ἐπὶ Πτολεμαίων (3) могла не быть для него слишком глубокой древностью.

2. Об одном из правителей Южной Аравии, Харибаэле, говорится (23) как о «друге императоров» (φίλος τῶν αὐτοκρατόρων). Употребление множественного числа позволяет предполагать, что римских императоров было уже не менее двух (Октавиан Август и Тиберий). Но весомость этого аргумента несколько ослабляется тем, что, судя по «Иудейским древностям» Иосифа Флавия (XVIII. 2. 2), счет императоров могли начинать и с Юлия Цезаря.

Гипотеза о том, что множественное число указывает на одновременность правления (а как известно, институт соправителей в Риме отмечен лишь со II в.), не кажется убедительной. Выражение φίλος τῶν αὐτοκρατόρων для александрийского грека должно было ассоциироваться с известным эллинистическим титулом φίλος τῶν βασιλέων (ср. Страбон XVII. 1. 6), употреблявшимся безотносительно к тому, сколько было носителей высшей власти.

3. В «Перипле» отражена та же самая стадия в развитии римско-индийской торговли, что и в «Естественной истории» Плиния (VI. 101–106), написанной в 70-е годы I в. Торговля с Крайним Югом Индостана

⁴ Raunig W. Die Versuche einer Datierung des Periplus Maris Erythraei // Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, 1970. Bd. 100, S. 231 f.

на сосредоточивалась на Малабарском берегу — согласно «Периплу», в Музирисе и Нелькинде (53). Между тем археологический материал свидетельствует о том, что уже во II в. ведущую роль играли те гавани Коромандельского берега, о которых автор «Перипла» имел смутное представление.

4. Для абсолютной датировки текста особенно существенным кажется упоминание (19) «дороги в Петру к царю набатеев Малиху». Как известно, Nabatea стала римской провинцией в 105/106 г.⁵, и после этой даты в Петре уже не могло быть собственных царей. Названный Μαλίχας может быть идентифицирован как Малику II, сын Аре-ты, брат первой жены Ирода Антипы, тетрарха Галилеи. Он правил в Петре после 40 г., а в 71 г. на престол взошел его сын. Следовательно, сведения «Перипла» относятся ко времени до 71 г. Не противоречат такой дате и упоминания в тексте других царей Аравии⁶, таких, как Χαρίβασις, «законный царь двух племен — гомеритов и сабеитов» (23), правивший в городе <Σ>αφάρ (он отождествляется с царем Сабы и dhu-Raidan, т.е. Химьяра, Karib'il Watar II); Χόλαυβος в Σαυή, тиран страны Μαφάρ<ι>τις (22), т.е. Kulayb из Ma'afir; Ἐλεάζος (27) в «стране благовоний» со столицей в городе Σαυβαθά (Iliazz Yalut, царь Хадрамаута). Приблизительно в это же время (судя по эфиопским хроникам, в 70-е годы по Р.Х.⁷) в Аксуме правил Za Haskale, который в «Перипле» (5) упомянут как Ζωσκάλης, царь «благородный и сведущий в эллинских книгах».

Итак, мы можем реконструировать политическую историю, в частности Индии, исходя из датировки источника примерно 60-ми годами I в. н.э.

Говоря о плаваниях через океан в Южную Азию, автор «Перипла» (57) делит последнюю на три основных региона: корабли плывут либо в «Скифию», либо в Баригазу, либо в Лимирику.

«Скифия» представлена прежде всего устьем реки Синт, т.е. Инда (38). Она приблизительно соответствует современному штату Синд (возможно, захватывая также часть Раджастана). Главная гавань «Скифии» — Барбарикон, а столица — Миннагар. Правят в «Скифии» парфяне. Как далеко на север простираются их владения — неизвестно. Противопоставление путей, идущих через «Скифию» и через «Проклаис» (т.е. через город Пушкалавати в Пенджабе), свидетельствует о том,

⁵ Ср.: Шифман И.Ш. Nabateyское государство и его культура. М., 1976, с. 27.

⁶ Robin Ch. L'Arabie du Sud et la date du Périples de la mer Érythrée // JA. 1991, p. 1–30.

⁷ Rodinson M. Ethiopien et Sudarabique // Ecole pratique des Hautes Etudes. Annuaire 1974–1975.

что эта часть Пенджаба, видимо, не включалась в «Скифию» и была независима от парфянских царьков Синда.

Собственно индийская земля начинается южнее «Скифии», после залива Эйринов (40 — *Εἰρινόν*), который в «Географии» Клавдия Птолемея называется *Κανθικός* (VII. 21. 2; 55; 94). Имеется в виду Кач и Качский Ранн на севере Гуджарата. Прибрежная полуостровная территория Катхиявара в «Перипле» (41, 44) названа *Συραστρήνη* — индийская Сураштра. Чуть далее, в глубине материка, располагается *Ἀβήρια* (инд. Абхира). Последняя граничит со «Скифией» (в индийских источниках абхиры соседствуют с малавами Южного Раджастана — см.: «Камасутра» II. 5. 24).

«Вся Индийская земля» (45 — *πᾶσα μὲν ἡ Ἰνδικὴ χώρα*, 41 — *ὅλη Ἰνδική*) делится на Ариаку (41) и Лимирику (47, 53 и др.). Первая ассоциируется главным образом с областью Баригады и царством Манбана, который владеет этим портовым городом (41). Ариака — область с обширными «внутренними районами» (6, 14), крупнейший город ее — Уджаин (48).

Границы Лимирики обозначены вполне определенно: к югу от гавани Наура, за которой следуют Тиндис, Музирис, Нелькинда (53–54). *Τύνδις* и *Μουζίρις* принадлежат царству Керобота (в «Перипле» — *Κητροβότου*), а Нелькинда — царству Пандиона в районе *Κομάρ* (58–59). Комар, несомненно, Каньякумари, т.е. мыс Коморин, Керобота — Кералапутра, а Пандион — Пандья. Речь идет, таким образом, о Керале и частично Южном Тамилнаде.

Очень похожую картину рисует Клавдий Птолемей⁸ (VII. 1. 8–9): город *Τύνδις*, порт *Μουζίρις*, затем *Μελκῶδα*, «мыс и город *Κομαρία*», страна Пандиона и далее — города и селения Коромандельского берега. Кералапутра и Пандья упоминаются в эдиктах Ашоки за 300 лет до «Перипла» и в качестве названий династий не могут дать точной хронологии. Но стоит обратить внимание на то, что автор «Перипла» значительно хуже Птолемея ориентируется в географии Тамилнада. Видимо, в его время римская торговля с Южной Индией еще ориентировалась преимущественно на Музирис.

Название «Лимирика» (Димирика на Певтингеровой карте) связано с индийским этнонимом «дравида» (*draviḍa / ḍamila*), от которого происходит современное «тамил». В санскритских источниках «страна дравидов» (*draviḍaviṣaya*) локализуется «южнее области Карната» (*karṇāṭaviṣayād dakṣiṇena* — *Jayamaṅgala* II. 5. 31), что очень точно соответствует границе Лимирики у греческих географов. Любопытно,

⁸ La Géographie de Ptolémée: L'Inde (VII. 1–4). Texte établi par L. Renou. P., 1925.

впрочем, что автор «Перипла» (60) говорит о плаваниях из Лимирики в гавани Коромандельского берега. Это значит, что основную часть современного Тамилнада он не причисляет к Лимирике.

У Птолемея (VII. 1. 4) Западная Индия фигурирует как Ларика (Λαρικῆ, вариант Ἀρικῆ, латинское Larichae), что часто⁹ пытались связать с областью Лата, известной по средневековым надписям. Ларика начинается за Сураштрой (VII. 1. 2) и Индо-Скифией (VII. 1. 62). Судя по VII. 1. 62, город Баригаза принадлежит этой же области. Исходя из этого, я полагаю, что описание Ларики не заканчивается параграфом VII. 1. 4, оно продолжено в следующем параграфе: после устья реки Махи речь идет о заливе Баригазы (ср. параллелизм фразеологии: «в Сураштре у залива Кача» — VII. 1. 2 и «в Ларике... у залива Баригазы» — VII. 1. 4–5). Следовательно, границей Ларики оказывается город Супара, а фрагмент, где перечисляются такие города, как Уджайн и Насик, тоже описывает часть территории Ларики. В таком случае совпадение последней со страной Лата исчезает, зато появляется замечательное совпадение с Ариакой «Перипла».

Очевидно, именно Ἀρικῆ и является правильной передачей названия, которое последовательно искажается в рукописной традиции: Ἀρικῆ — Ἀρικῆ — Λαρικῆ. Ариака же естественным образом ассоциируется с санскритским словом *ārya* (в среднеиндийском варианте *āriya*). Имеется в виду та территория, которую населяют арии — народности, говорящие на индоарийских языках (в противоположность южноиндийским дравидам Лимирики). Подобного рода географическая терминология не чужда древнеиндийской литературе — достаточно вспомнить знаменитую Арьяварту. В «Перипле» Махараштра безусловно причисляется к Ариаке, в отношении же южного Декана полной ясности нет.

Наряду с этнополитическим членением страны в «Перипле» отражена индийская номенклатура физической географии. Автор говорит (50), что южнее Баригазы простирается «Дахинабад», называемый так потому, что δάχωνος по-индийски значит «юг». Вполне очевидно, что речь идет о Декане — индийское *Dakṣiṇāpatha* от *dakṣiṇa* — «юг» (в разговорной, пракритской, форме — *dakhina*). Дакшинапатха (*dakhinavadha*, *dakhināpaha*¹⁰) в индийских источниках определяется как страна, лежащая к югу от реки Нармады, на которой и находится Баригаза.

⁹ *Bhattacharya N.N. The Geographical Dictionary. Ancient and Early Medieval India. Delhi, 1991, p. 202.*

¹⁰ *Prakrit Proper Names. Compiled by M. Mehta and K.R. Chander. Pt 1. Ahmedabad, 1970, p. 353.*

Согласно Птолемию (VII. 1. 6–7), между Лимирикой и Баригазой находятся две страны: «Ариака Саденов» (Ἀριακὴ Σαδηνῶν — уточнение относительно того, кому принадлежит эта Ариака, может быть, понадобилось именно для того, чтобы противопоставить страну другой «Ариаке», Саденам не принадлежащей, т.е. упомянутой выше Ларике) и «пиратская» (ἄνδρῶν λειρατῶν).

На территории последней располагаются такие гавани, как Мандагара, Византион, Херсонес, Армагара. В «Перипле» (53) соответствующий перечень выглядит так: «за Каллиеной следуют другие местные торговые пункты: Семилла, Мандагора, Палайпатмы, Мелизейгара, Византион... а далее так называемые Сесеикрейенские острова и остров Айгидиев, и остров Кайнейтов, и так называемый Херсонес — в этих местах пираты; а за ним остров Левка». Сходство приведенных списков позволяет использовать «Географию» Птолема для интерпретации «Перипла Эритрейского моря». Информация того и другого источника относится приблизительно к одной и той же эпохе.

Птолемей не оставляет сомнения в том, что под пиратами имеются в виду не разрозненные шайки морских разбойников, а целое государство. Столицей «страны пиратов» (VII. 1. 84) он называет город Μουσὸβαλλίς. Локализуется эта страна в южном Конкане и в Карнатаке. У берегов Карнатака нет сколько-нибудь крупных островов, и потому остается думать, что в «Перипле» речь идет о группе Лаккадивских островов к югу от Конкана и к западу от Малабара. Греческое Λευκὴ νῆσος (Белый остров — название для греков привычное), вероятно, и является попыткой передать индийское «остров Лакка» (*Lakkadīpa*, санскр. *Lakṣadvīpa*)¹¹. Пример переосмысления индийского топонима мы видим и чуть ранее: Византион соответствует индийскому Виджаядург (Крепость Виджая — название одной из лучших гаваней Западного побережья)¹².

Особый интерес вызывает та часть Ариаки, которой, по Птолемию, владели Садены. Здесь располагается портовый город Σεμόλα (в «Перипле» Σήμυλλα). Он легко идентифицируется как *Cemula*, упоминаемый в индийских надписях начала нашей эры¹³ (инд. с регулярно воспроизводится в греческом как σ: Чандрагупта — Сандрокотт и т.д.). Город этот соответствует современному Чаулу, расположенному к югу от Бомбея. Чаул и в средние века был известным морским портом — именно сюда (Чевиль, Чювиль) приплыл Афанасий Никитин.

¹¹ Не соответствует ли и греческое название «остров Αἰγιδίων» совр. Agatti?

¹² Schoff W. The Periplus of the Erythraean Sea. Delhi, 1995, p. 201.

¹³ Gokhale S. Kanheri Inscriptions. Pune, 1991, p. 66, 77, 152.

К северу от Мумбаи находится (52) другой крупный портовый город — Σούπλορα (пракр. *Sopāra*, пали *Suppāraka*, санскр. *Śūrpāraka*). У историка не может быть никаких сомнений в том, какое именно государство в начале нашей эры имело выход к морю в городах Суппар и Чаул. Саены Клавдия Птолемея, несомненно, тождественны Сатаваханам¹⁴.

Представляется, что и с лингвистической точки зрения мы можем прийти к тому же выводу. Эпиграфические памятники Сатаваханов регулярно демонстрируют озвончение интервокального *t*, в том числе и в названии самой династии — *Sādavāhana*¹⁵. Тексты на махараштри, т.е. именно на местном диалекте (см.: Хемачандра I. 8. 211), передают название династии как *Sālāhana*. *L*, конечно, представляет зубной *t/d*¹⁶, и, кроме того, как нередко в махараштри¹⁷, происходит выпадение интервокального *v* (ср. *lāvanya* — *lāṇṇa*). При передаче же индийских слов по-гречески, как правило, исчезает *h*, в том числе и в «Перипле»: Μᾶς из *Mahī* (42), γράα из *graha* (38) и т.д.¹⁸. Таким образом, не только локализация страны, но и передача ее названия на греческом языке позволяет отождествить Саенов (варианты у Птолемея: Σαδανῶν, Σαδηνῶν; лат. *Sandanogum*) с Сатаваханами. В надписи из Нанагхата¹⁹ сатаваханский царь именовал себя «владыкой Декана» (*dakṣiṇapadhapati*) — согласно Птолемею, по крайней мере, западный «Дахинабад» действительно находился под властью Саенов.

В «Перипле» (52) говорится, что город Каллиена (Καλλιένα), находящийся южнее Σούπλορα, прежде был законным портом международной торговли (ἐμπόριον ἔνθεσμον). Однако для этого появились серьезные препятствия (ἐκωλύθη ἐπὶ πολύ), с тех пор как город оказался под контролем Сандана (μετὰ γὰρ τὸ κατασχεῖν αὐτὴν Σανδάνην). И теперь эллинские корабли, которые случайно заходят в эти края, приходится под охраной сопровождать в Баригазу (καὶ γὰρ τὰ ἐκ τύχης εἰς τοὺτους τοὺς τόπους ἐσβάλλοντα πλοῖα Ἑλληνικά μετὰ φυλακῆς εἰς Βαρυγάζαν εἰσάγεται).

Ситуация может быть реконструирована следующим образом.

¹⁴ *Sircar D.C. Cosmography and Geography in Early Indian Literature. Calcutta, 1967.*

¹⁵ *Sircar D.C. Select Inscriptions bearing on Indian History and Civilization. Vol. 1. Delhi, 1991, p. 189.*

¹⁶ *Pischel R. A Grammar of the Prakrit Languages. Delhi, 1981, p. 244.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 186.

¹⁸ *Bloch J. Sur quelques transcriptions de noms indiens dans le Périple de la mer Érythrée // Recueil d'articles de Jules Bloch 1906–1955. P., 1985, p. 38–53.*

¹⁹ *Sircar D.C. Select Inscriptions, p. 193.*

Эллинские корабли лишь «случайно» могут быть занесены в районы Суппары и Каллиены — купцы ориентируются на торговлю с царем Баригазы. В прежние времена можно было вести торг с этим государством как в самой Баригазе, так и южнее — в городе Каллиене. Но сейчас это стало затруднительно из-за действий Сандана. Именно в результате его вмешательства Каллиена перестала функционировать как «законный порт». Невозможно согласиться с мнением М. Рашке²⁰, будто мы имеем дело с обычной практикой сосредоточения международной торговли в одном из портовых городов. Пока не появился Сандан, необходимости в подобном сосредоточении царь Баригазы не видел. Далее, вопреки Л. Кассону²¹, Сандан, препятствующий торговле Каллиены, никак не мог быть наместником царя Баригазы — он выступает в качестве его противника. Флот царя Баригазы господствует на море, но эллинским кораблям приходится обеспечивать охрану — видимо, также из опасения, что они могут быть перехвачены тем же Санданом.

Обычный перевод в приведенной выше фразе *κατασχεῖν* в смысле «захвата» не является единственно возможным. Основное значение *κατέχω* — «крепко держать, контролировать, содержать под арестом». Возможно, речь идет о блокаде города. Но даже если Каллиена была полностью оккупирована Санданом, то о находящейся поблизости Суппаре ничего подобного не говорится. Вполне возможно, там и находились сторожевые корабли. В любом случае царь Баригазы располагал достаточными силами «в этих краях», чтобы обеспечить охрану заблудившимся грекам и проводить их в безопасную гавань²². Однако такой гаванью не могла стать Суппара — корабли приходилось вести намного дальше, в Баригазу. Значит, дело не столько в оккупации одного из городов, сколько в том, что торговля через «эти края» стала невозможной или небезопасной.

Город Каллиена соответствует современному Кальяну (санскр. *Kalyāna*, в эпиграфике *Kaliyaṇa*). В древности и в средние века торговые пути вели из Кальяна в Джуннар и в Насик, а оттуда далее на восток — в Пратиштхану. Однако в «Перипле» (51) говорится, что во внутренние области Декана, в города Πάϊθανα (пракр. *Paiṭhāna*, санскр. *Pratiṣṭhāna*) и Ταγάρα (пракр. *Tagarā*), купцам приходится везти товары

²⁰ *Raschke M.G.* New Studies in Roman Commerce with the East // ANRW. II. 9. 2. S. 673–674, 984.

²¹ *Casson L.* Op. cit., p. 215.

²² *Casson L.* Saka versus Andhras in the Periplus Maris Erythraei // JESHO XXVI. 2. 1983, p. 164–177.

из далекой Баригазы — и притом по страшному бездорожью (πορείαις... καὶ ἀνοδίαις μεύισταίς). Очевидно, обычные пути в Пайтхан из Кальяна и Суппара перерезаны²³, и виною тому мог быть лишь тот же Сандан.

Вполне естественным кажется предположение, что Σανδάνης принадлежал к одноименной династии Σαδανῶν, Σαδηνῶν (Sandanogum), или Сатаваханов, о которой говорит Птолемей. Появление носового призвука — явление, хорошо известное в фонетике индоарийских языков. И совпадение имен в данном случае дает лишь дополнительный аргумент в пользу предлагаемой реконструкции событий.

Следовательно, в «Перипле Эритрейского моря» речь идет об экспансии Сатаваханов в Северной Махараштре. Клавдий Птолемей относит Суппару к царству Сатаваханов — очевидно, захват этого морского порта ко времени составления его источника был уже свершившимся фактом. При этом знаменитый географ вовсе не упоминает Кальян в перечне городов Западной Индии — вполне возможно, что в результате военных действий торговые пути сместились, и этот город пришел в упадок²⁴.

Соседом Сатаваханов, у которого они, собственно, и отобрали области Северной Махараштры, был царь Баригазы. Его резиденция располагалась в глубине страны, в городе Μινναγάρρα (41), а в прежние времена столицей был город Ὀζήνη — Уджаин (48). Βαρυγάρρα, как известно, соответствует санскритскому *Bhrgukaccha*, праkritскому *Bharukaccha* (совр. Бхаруч). Предложенная в «Перипле» локализация страны (Гуджарат, север Махараштры) соответствует государству Западных Кшатрапов. Имя местного царя приводится (41) как Μανβάνος, и давно уже доказано²⁵, что оно соответствует индийскому Нахапана (*Nahapāna*). Происходит озвончение интервокального согласного *p* → *b*, назализация, исчезновение *h* в греческом — все те явления, которые были отмечены выше в связи с превращением *Sātavāhana* в Σανδάνης.

Заметим, что завоевание Сатаваханами районов вокруг Суппары и Кальяны произошло незадолго до составления «Перипла». Его автор утверждает, что «во времена старшего Сарагана» (52 — ἐπὶ τῶν Σαραγάνου τοῦ πρεσβυτέρου χρόνων) Кальян еще был «законным портом международной торговли». Видимо, тогда между Западными Кшатрапами и Сатаваханами поддерживались мирные отношения. Имя

²³ Palmer J.A.B. *Periplus Maris Erythraei: the Indian Evidence as to the Date* // *Classical Quarterly*. 1947, p. 137–140.

²⁴ Johnston E.H. *Two Notes on Ptolemy's Geography of India* // *JRAS*. 1941, p. 208 f.; Palmer J.A.B. *The Identification of Ptolemy's Dounga* // *JRAS*. 1946, p. 172–173.

²⁵ Boyer A.M. *Nahapana et l'ère Śaka* // *JA*. 1897, p. 120–151.

Σαραγάνης соответствует санскритскому Шатакарни. В среднеиндийской форме оно должно передаваться как *Sadagan̄ni* (где *d* может произноситься как *ḍ*, фонетически сходное с *ṛ*).

К сожалению, это имя не дает нам хронологической определенности. «Шатакарни» называли себя многие (если не все) цари из династии Сатаваханов. Эпиграфика свидетельствует о том, что даже в тех случаях, когда, согласно генеалогическим спискам пуран, царь носил другое имя, он называл себя также и Шатакарни. Поэтому мы не можем идентифицировать того царя Сатаваханов, который был предшественником Сандана — современника автора «Перипла».

Однако в нашем распоряжении имеются эпиграфические памятники, свидетельствующие о том, что южные области государства Западных Кшатрапов были захвачены Сатаваханами. Речь идет о знаменитых надписях из Насика царя Готамипуты Сири Сатакани, в которых говорится о дарениях земель, принадлежавших ранее Ушабхадате²⁶. Там же найдены и надписи этого Ушабхадаты, который именуется зятем царя Нахапаны, кшатрапа из династии Кшахаратов²⁷. Эпиграфика, таким образом, показывает, что область Говардхана, где расположен город Насик, находилась под властью Нахапаны и Ушабхадаты, а затем была завоевана Сатаваханами при Шри Шатакарни Гаутамипутре. В Насике обнаружено множество монет Нахапаны с надпечатками от имени Гаутамипутры Шатакарни — свидетельство тех же самых событий.

После войны порт Шорпарака/Сопарака (Суппар), о котором Ушабхадата говорит как о городе, входящем в ту же страну, что и Бхарукачча (Баригаза)²⁸, был, по меньшей мере, отрезан от торговых путей, шедших через Насик. Не лучше оказалось и положение Кальяна, который располагался еще южнее. Несомненно, об этих событиях и говорится в «Перипле Эритрейского моря» — ведь после завоеваний Гаутамипутры Говардхана уже не находилась в зависимости от «царя Баригазы».

В таком случае мы можем идентифицировать Сандана как царя из династии Сатаваханов по имени Гаутамипутра. В качестве его предшественника пураны называют Шивасвати²⁹ — вероятно, он и был «старшим Сараганом». Мать Гаутамипутры, царица Готами Баласири,

²⁶ *Sircar D.C. Select Inscriptions*, p. 197 f.

²⁷ *Ibid.*, p. 164 f.

²⁸ *Ibid.*, p. 168.

²⁹ *Pargiter F.E. The Purana Text of the Dynasties of the Kali Age*. Delhi, 1975, p. 42. Ср. там же, с. 37: имена Свати(карна), Свати(варна) и т.п. кажутся лишь вариантами санскритизации пракритского имени Сатакани (Шатакарни).

приказала высечь надпись на 19-м году правления своего внука Сири Пулумави³⁰. Так как к этому времени прошло более сорока лет после коронации Гаутамипутры, последний к моменту восшествия на престол был, видимо, совсем еще молодым человеком. Уж не этим ли мотивируется обозначение его предшественника как «старшего»? Согласно генеалогическим спискам пуран, Шивасвати правил 28 лет, а Гаутамипутра 21 год. Впрочем, пураны не вполне надежны: упомянутые выше надписи Гаутамипутры датированы 18-м и 24-м годами — следовательно, он был на престоле не менее 24 лет.

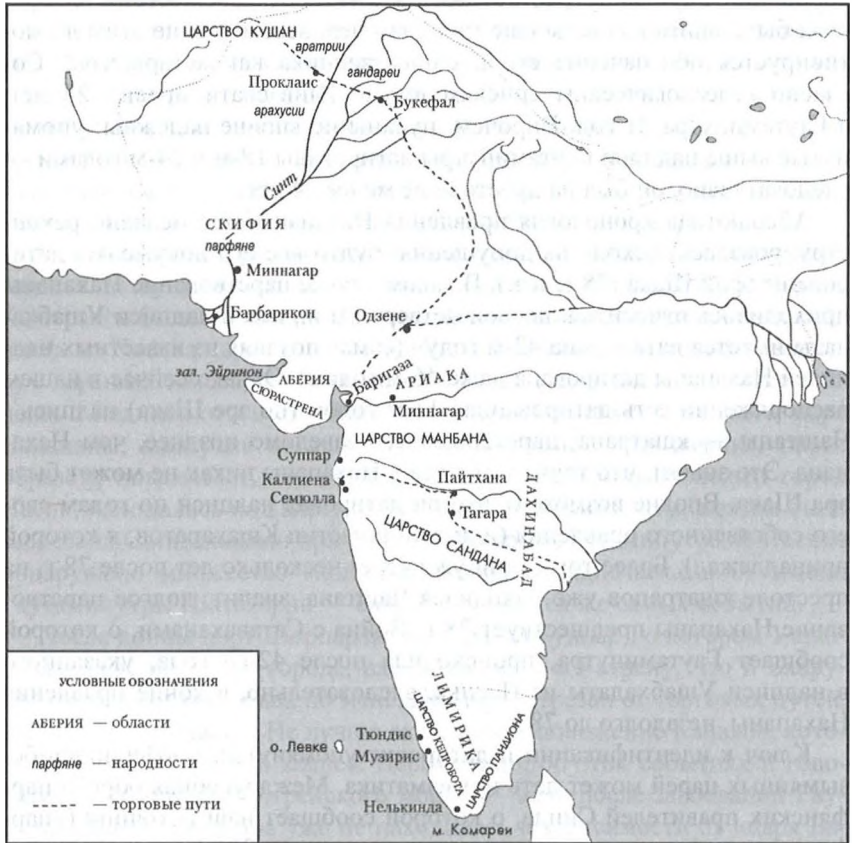
Абсолютная хронология правления Нахапаны еще недавно реконструировалась, исходя из допущения, будто все его документы датированы эрой Шака (78 г. н.э.). В таком случае царствование Нахапаны приходилось относить к первой четверти II в., ибо в надписи Ушабхадаты имеется дата — «на 42-м году» (самая поздняя из известных надписей Нахапаны датирована даже 46-м годом). Однако сейчас в нашем распоряжении есть датированная 11-м годом (по эре Шака) надпись³¹ Чаштаны — кшатрапа, царствовавшего заведомо позднее, чем Нахапана. Это значит, что точкой отсчета у Нахапаны никак не может быть эра Шака. Вполне возможно, что он датировал надписи по годам своего собственного правления (или той династии Кшахаратов, к которой принадлежал). Более того, если уже через несколько лет после 78 г. на престоле кшатрапов уже находился Чаштана, значит, долгое царствование Нахапаны предшествует 78 г. Война с Сатаваханами, о которой сообщает Гаутамипутра, происходила после 42-го года, указанного в надписи Ушабхадаты из Насика, следовательно, в конце правления Нахапаны, незадолго до 78 г.

Ключ к идентификации и датировке упомянутых в «Перипле» безымянных царей может дать нумизматика. Междоусобная борьба парфянских правителей Синда, о которой сообщает наш источник («парфян, которые все время друг друга изгоняют» — 38), происходила после смерти Гондофара. Последний датировал одну из своих надписей (в Тахт-и-бахи) 103-м годом по эре Викрама (начало которой относится к 57 г. до н.э.) и указал при этом, что она составлена на 26-м году его правления. Таким образом, хронология Гондофара устанавливается достаточно надежно: начало правления — 20 г., конец — не ранее 45 г. (что, заметим, не противоречит известной легенде о пребывании при его дворе апостола Фомы).

³⁰ *Sircar D.C. Select Inscriptions*, p. 203 f.

³¹ *Pauli F. NAHAPANA/MANBAN.Σ vor 78 n. Chr. // Studien zur alten Geschichte. Bd. II. Roma, 1986.*

Индия по сведениям «Перипла Эритрейского моря»



За Гондофаром следуют мелкие индо-парфянские царьки, в частности Сасан³² и Сатавастр, которых сменяют Кушаны. Дж. Крибб³³ указал, что встречаются монеты Нахапаны с надпечатками Сасана и Сата-

³² Сасан был племянником Аспавармана, сына Индравармана, правление которого относится ко второй декаде I в. Следовательно, его собственное царствование должно относиться к началу второй половины I в.

³³ *Cribb J. Numismatic Evidence for the Date of the Periplus // Indian Numismatics, History, Art and Culture. Essays in Honour of Dr. P.L. Gupta. Delhi, 1992, p. 131–145; Voparachchi O. Indo-Parthians // Wieschoefer J. (ed.). Das Partherreich und seine Zeugnisse. Stuttgart, 1998, S. 402–403.*

вастра, а также и напротив — надпечатка Нахапаны на монете Сатавастра³⁴. Это является надежным доказательством синхронности их правлений и свидетельством того, что в «Перипле» отражена эпоха примерно третьей четверти I в.

Политическая ситуация в Индии этого времени характеризуется следующими чертами.

Сатаваханы с юга и востока теснят Западных Кшатрапов (Нахапану), добываясь контроля над всей Дакшинапатхой. В низовьях Инда парфянские царьки, наследники Гондофара, ведут бесконечную борьбу друг с другом, следствием которой является их взаимное ослабление и потеря власти над народностями Пенджаба. Последние в «Перипле» перечислены безотносительно к «Скифии» и парфянам — лишь в связи с торговым путем, идущим в глубине материка (47) из Баригазы в Центральную Азию.

Среди племен Северо-Западной Индии грек называет (47) жителей Гандхары (Γανδαραίων) и Арахосии (<A>ραχουσι<i>ών), область Προκλαίης (Pukhalāvati, санскр. Puṣkalāvati), где находится город Βουκέφαλος Ἀλεξάνδρεια, а также аратриев (Ἀρατρίων), т.е. народ ārāstra / āraṭṭa, который в индийском эпосе ассоциируется с Пенджабом и Балхом и рассматривается как чуждый арийским обычаям³⁵. Крайняя политическая раздробленность региона делала его легкой добычей для завоевателя.

И завоеватель этот тоже указан автором «Перипла». Последний говорит (47), что к северу от тех племен, которые только что были названы, находится «очень воинственный народ бактрийцев во главе с царем» (καὶ τούτων ἐπάνω μαχνητάτων ἔθνος Βακτριανῶν ὑπὸ βασιλέα). Под царем может иметься в виду лишь правитель Кушан. Речь, несомненно, идет о том времени, когда бактрийские племена только что объединились под его властью. А в следующий момент этот «очень воинственный народ» начал завоевания в Северной Индии.

Образование Кушанской державы обрисовано в китайской хронике «Хоуханьшу», которая воспроизводит сведения, полученные от полководца Бань Чао, посетившего Западный край в конце I в. Согласно его информации, один из пяти уделов племени, которое китайцы называли «Большими юэцжи», а именно Гуйшуан, стал ядром объедине-

³⁴ Есть также надпечатки Куджулы Кадфиза на монетах Гондофара, показывающие, что основатель Кушанской державы был младшим современником индо-парфянского царя.

³⁵ См.: «Карнапарва», 30: в стране пяти рек (т.е. в Пенджабе), где уничтожена дхарма, бахлики, зовущиеся араттами, и т.д.

ния. Князь этого удела по имени Киодзюкю принял царский титул («объявил себя государем под названием Гуйшуанского»), как переводит Н.Я. Бичурин³⁶). Он начал завоевания окружающих стран, а его сын Яньгаочжень покорил Индию. Объединение бактрийских племен и воинственная политика царя уже известны автору «Перипла Эритрейского моря». А та обстановка в Северной Индии, которую он рисует, делает вполне понятными успехи сына Киодзюкю.

Китайское Киодзюкю передает имя первого из кушанских царей Кудзулаки (Куджула Кадфиз). Иногда он именовал себя и просто Кушан (например, в надписях, датированных 122 и 136 гг.³⁷ — видимо, по зре Викрама). Обозначение отдельного удела (Гуйшуан в китайской передаче) стало чем-то вроде тронного имени, после того как местный князь (ябгу, Kuṣāṇayavagu) превратился в государя всех «Больших юэцжи». Сын Куджулы Кадфиза Вима называл себя Kuṣāṇaputra («сын Кушана»)³⁸.

В этом контексте следует понимать и приведенный выше пассаж из «Перипла Эритрейского моря» (47). Истолкование его концовки ἴδιον τόπων давно вызывает споры. Нет сомнений в том, что текст неисправен — греческое οὐσαν здесь вовсе неуместно. Однако предлагаемое издателями (в том числе и Х. Фриском) исправление οὐσαν на οὐτων кажется совершенно произвольным. Объяснить подобную опisku невозможно, а правка содержит переосмысление текста (подбирается наиболее подходящая форма от того же корня, что и οὐσαν).

К тому же эта правка не решает проблему, ибо ἴδιον τόπων трудно увязать с предыдущим. Поэтому некоторые исследователи (в том числе и Х. Фрикс) просто вычеркивают лишнее, по их мнению, слово τόπων, переводя ἔθνος Βακτριανῶν ὑπὸ βασιλέα οὐτων ἴδιον как «народ бактрийцев, находящихся под началом собственного царя». Но в таком случае фраза остается странной: какая необходимость в разъяснении, что бактрийский царь — их собственный, а не чужой?

Другие, начиная с К. Мюллера, пытались сконструировать слово ἰδιότητος и даже вносили его в словари (Liddell-Scott-Jones: of their own district). Но и это решение трудно признать удовлетворительным, ибо указанный царь правил всеми бактрийцами, а не только отдельным

³⁶ Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 2. М.—Л., 1950.

³⁷ Konow S. Kharoshthi Inscriptions, with the Exception of Those of Asoka. Calcutta, 1929, p. 67–77.

³⁸ Lüders H. Mathura Inscriptions. Göttingen, 1961, p. 136.

дистриктом. Если же под district понимать всю Бактрию, то ἰδιότητων становится синонимом ἴδιον и таким же тавтологическим утверждением, что бактрийцы управляемы царем, который является местным (а не чужеземным) правителем.

Некоторые исследователи, освободившись от τόπων, шли еще дальше и пытались угадать имя собственное царя бактрийцев, исправляя ἴδιον (или ἰδιότητων) на Диодота³⁹ или Герая⁴⁰.

Наиболее простой вариант исправления текста давно уже был предложен Дж. Кеннеди⁴¹: <Κ>ούσαν — пропуск буквы часто встречается в рукописи, особенно в именах собственных (ср. чуть выше <Α>ραχουστ(ί)ων). Категорическое возражение Ж. Фюсмана⁴², согласно которому винительный падеж имени должен был бы выглядеть как Κούσανον или Κούσαναν, не кажется убедительным. Во-первых, отнюдь не всегда восточные имена собственные в греческом склоняются (в том числе и в «Перипле»). Во-вторых, значительно проще понять возможную ошибку переписчика: <Κ>ούσαν вместо <Κ>ούσαναν⁴³, чем исправлять, как предлагалось в историографии, ούσαν на οντων, ον, οντα, ἦσαν, ἔχον, οἰκοῦν и т.д. Под единым бактрийским царем, во всяком случае, может подразумеваться только Куджула Кадфиз. И поскольку известно, что он именовал себя просто Кушаном (Kusana, Gusana), наличие <Κ>ούσαν в тексте «Перипла» кажется вполне правдоподобным.

За исключением дополнения в виде <Κ>, текст не требует каких-либо исправлений (разве что, соглашаясь с Ж.Фюсманом, добавить окончание винительного падежа). Но, как справедливо заметил Б. Палмер⁴⁴, основная проблема заключается в понимании выражения ἴδιον τόπων. На наш взгляд, оно вполне может быть интерпретировано в качестве accusativus relationis. В этом случае ὑπὸ βασιλέα <Κ>ούσαν ἴδιον τόπων приобретет следующий смысл: «во главе с царем (который именуется) Кусан по собственному его уделу». Добавление, предлага-

³⁹ Palmer J.A.B. *Periplus Maris Erythraei*, Remarks on Chapter 47 // *Classical Quarterly*. 1949, vol. 43, pt 1–2, p. 61 f.

⁴⁰ Macdowall D.W., Wilson N.G. The References to the Kusanas in the Periplus and Further Numismatic Evidence for its Date // *Numismatic Chronicle*. 1970; Macdowall D.W. Implications for Kushan Chronology of the Numismatic Context of the Nameless King // *Центральная Азия в Кушанскую эпоху*. Т. 1. М., 1974, с. 246.

⁴¹ Kennedy J. A Passage in the Periplus // *JRAS*. 1913, p. 127.

⁴² Fussman G. *Documentes epigraphiques kouchans* // *BEFEO LXI*. 1974, p. 48.

⁴³ Явление, хорошо известное текстологам. См.: Лухачев Д.С. *Текстология*. Л., 1983, с. 77: «Особенно часты пропуски повторяющихся слогов».

⁴⁴ Palmer J.A.B. *Periplus Maris Erythraei*, p. 61.

шеся Дж. Кеннеди, <ἄρχοντα> ἴδιον τόπων оказывается не только лишним, но и искажающим смысл: τόπος — не вся территория Бактрии, а «Гуйшуанский» удел. В подобном значении слово τόπος встречается в «Перипле» (см., например, 16: «в каждом τόπος есть свой тиран, но все они подчиняются царю», или 14: «каждый τόπος управляется собственным тираном, а общего царя они не имеют», и т.д.).

При данном истолковании ἴδιον τόπων оказывается и понятным, и необходимым. Автор, назвав бактрийского царя Кушаном, должен был объяснить, почему тот носит это имя: как и в китайской хронике, правитель всех «Больших юэчжи» именуется Гуйшуанским по своему собственному уделу (одному из пяти уделов юэчжи).

Несколько лет назад в Афганистане была сделана сенсационная находка, проливающая свет на ряд дискуссионных проблем кушанской истории. Большая бактрийская надпись из Рабатака, датированная первым годом правления Канишки⁴⁵, содержит генеалогию кушанских царей. Сын Куджулы Кадфиза носил имя Вима, видимо соответствующее Янь в тексте «Хоуханьшу». Этот Вима (второе его имя плохо читается — Такту, Такаду?) изображен на монументальной статуе в Матхуре⁴⁶, и поэтому можно думать, что он владел данным городом. Тем самым подтверждаются сведения Бань Чао о том, что сын «Киодзюкю» завоевал Индию. Этому Виме наследовал внук Куджулы — Вима Кадфиз, а последнему — его сын Канишка, который претендовал на власть над всей Северной Индией вплоть до устья Ганга.

По данным «Хоуханьшу», Киодзюкю умер 80 лет от роду. Вполне возможно, что сын его вступил на престол уже в преклонном возрасте и царствование его не было продолжительным. Но в любом случае между концом правления прадеда (эпоха накануне завоевания Индии, отраженная в «Перипле») и коронацией правнука должно было пройти несколько десятилетий. И если составление «Перипла» относится примерно к 70 г. (судя по ситуации в Аравии и Индии — война с Гаутамипутрой в конце правления Нахапаны и т.п.), то «дату Канишки», о которой так долго ведутся дискуссии, необходимо относить к первой четверти II в.

Данная хронологическая схема получает дополнительное подтверждение после обращения к «Географии» Клавдия Птолемея. По сведениям последнего, резиденция Западных Кшатрапов находится не в Миннагаре, как при Нахапане, а там, где она была когда-то, — в Уджаине.

⁴⁵ Sims-Williams N., Cribb J. A New Bactrian Inscription of Kanishka the Great // Silk Road Art and Archaeology. IV, 1995/96.

⁴⁶ Lüders H. Op. cit., p. 134 f.

Здесь правил царь Τιοστανής (VII. 1. 63), т.е. Чаштана, представитель династии Кардамака, сменившей Кшахаратов (к которым принадлежал Нахапана). В Пайтхане же (Βαρθάνα) власть принадлежала Σίρι Πολεμοίος (VII. 1. 82) — царю из династии Сатаваханов Шри Пулума-ви (в эпиграфике *Siri Pulumayi*). Согласно пуранам, этот *Puloma / Pulomavi* являлся сыном того самого Гаутамипутры, который воевал с Нахапаной. На троне он находился 28 лет.

В надписи, датированной 19-м годом правления «Сири Пулумайи», его отец Готамипута Сири Сатакани назван «царем царей, сокрушившим род Кшахаратов и восстановившим славу рода Сатаваханов». Военные успехи Гаутамипутры в Западном Декане, очевидно, способствовали тому, что династия Кшахаратов пришла в упадок и уступила гегемонию Кардамакам Уджаина. Чаштана правил необычайно долго. Наиболее ранняя его надпись датирована 11-м годом, а самая поздняя — 52-м годом (когда соправителем его был внук — кшатрап Рудрадаман). Отсчет, несомненно, шел по эре Шака, которая, скорее всего, Чаштане и обязана своим возникновением. Указание на правление в Уджаине Чаштаны, а в Пайтхане Шри Пулума-ви показывает, что источник Клавдия Птолемея отражает ситуацию на поколение позже, чем «Перипл Эритрейского моря».

Ж. Фюсман⁴⁷ датирует «Перипл» значительно более ранним временем — около 40 г. Но единственным мотивом этого является желание французского индолога спасти предлагавшееся когда-то отождествление «даты Канишки» с эрой Шака (78 г.). Конечно, если бы коронация Канишки относилась к 78 г., то время правления его прадеда Куджулы Кадфиза не могло быть позднее 40 г. Однако, если принять подобную датировку «Перипла», появится столько явных несообразностей, что сама идея об отождествлении обеих эр будет выглядеть столь же странно, как всерьез предлагавшееся еще недавно отнесение даты Канишки к 278 г.

⁴⁷ Fussman G. Le Périple et l'histoire politique de l'Inde // JA. 1991, p. 34.

Индия в «Географии» Клавдия Птолемея

Литературные памятники Древней Индии имеют большей частью устное происхождение и отражают мифологическую картину мира. Поэтому для восстановления исторической географии страны перво-степенное значение приобретают иноземные источники, в частности «География» Клавдия Птолемея¹, знаменитого александрийского астронома II в. Этот текст содержит несколько сотен географических названий Индии, значительно больше, чем во всей остальной античной литературе. К тому же каждое наименование сопровождается детальным указанием координат — широт и долгот. Воистину неисчерпаемый клад информации!

Однако используется «География» редко, а специальных работ, посвященных анализу сведений Птолемея об Индии, почти нет². Равнодушие исследователей объясняется тем, что приводимые имена собственные, как правило, трудно идентифицировать, а сообщаемые координаты явно ошибочны. Карта Индии сильно искажена, а тем самым все данные античного географа кажутся бессмысленными. Но индолог не вправе пренебрегать таким источником, который может помочь реконструировать древнюю карту субконтинента и осветить малоизученную эпоху его истории.

Птолемей с самого начала (I. 1) четко определяет свою задачу: «обозреть всю землю в одной картине (μίμηςις διὰ γραφῆς), подобно тому как мы можем обозревать небесный свод в его вращении над нашей

¹ Раздел «Географии» Птолемея, посвященный Индии, используется по критическому изданию: *La Géographie de Ptolémée: L'Inde* (VII. 1–4). Texte établi par L. Renou. P., 1925.

² Едва ли не основным сочинением по теме все еще остается кн.: *McCrinkle J.W. Ancient India as depicted by Ptolemy*, впервые изданная в конце XIX в. (последняя перепечатка — Delhi, 2000).

головой»³. География, в отличие от описательного «страноведения» (хорографии), по его мнению, должна представить Ойкумену как целое, используя для этого математические расчеты относительно величины всей земли. Автор пытается с помощью измерений расстояний, а также астрономических наблюдений установить соотношение тех частей, из которых состоит обитаемая земля. Одной из таких частей является Индия.

По справедливому замечанию Э. Полашека⁴, александрийский ученый писал «исключительно для картографа (nur für den kartenzeichnenden Geographen)». Его конечной целью являлось воспроизведение карты мира, и само название труда Γεωγραφικὴ ὑφήγησις может быть истолковано как «картографическое руководство». Клавдий Птолемей является одним из самых ярких представителей античной науки, стремившейся опираться на эмпирические наблюдения и математические методы. Вселенский охват его сочинения под стать всемирному масштабу Римской империи.

Основную часть «Географии» составляют списки пунктов, помещаемых на карте. Последовательность их перечисления в разделе об Индии выглядит следующим образом:

1. Очерчиваются общие контуры страны: Арахосия и Гедросия на западных ее границах; Имай, т.е. Гималаи, на севере; река Ганг на востоке; а с запада и с юга — Индийский океан. Морское побережье описано детально от устья Инда до устья Ганга: дан перечень портовых городов и местечек, заливов и мысов, устьев рек, упомянуты границы владений правителей (§ 1–18).

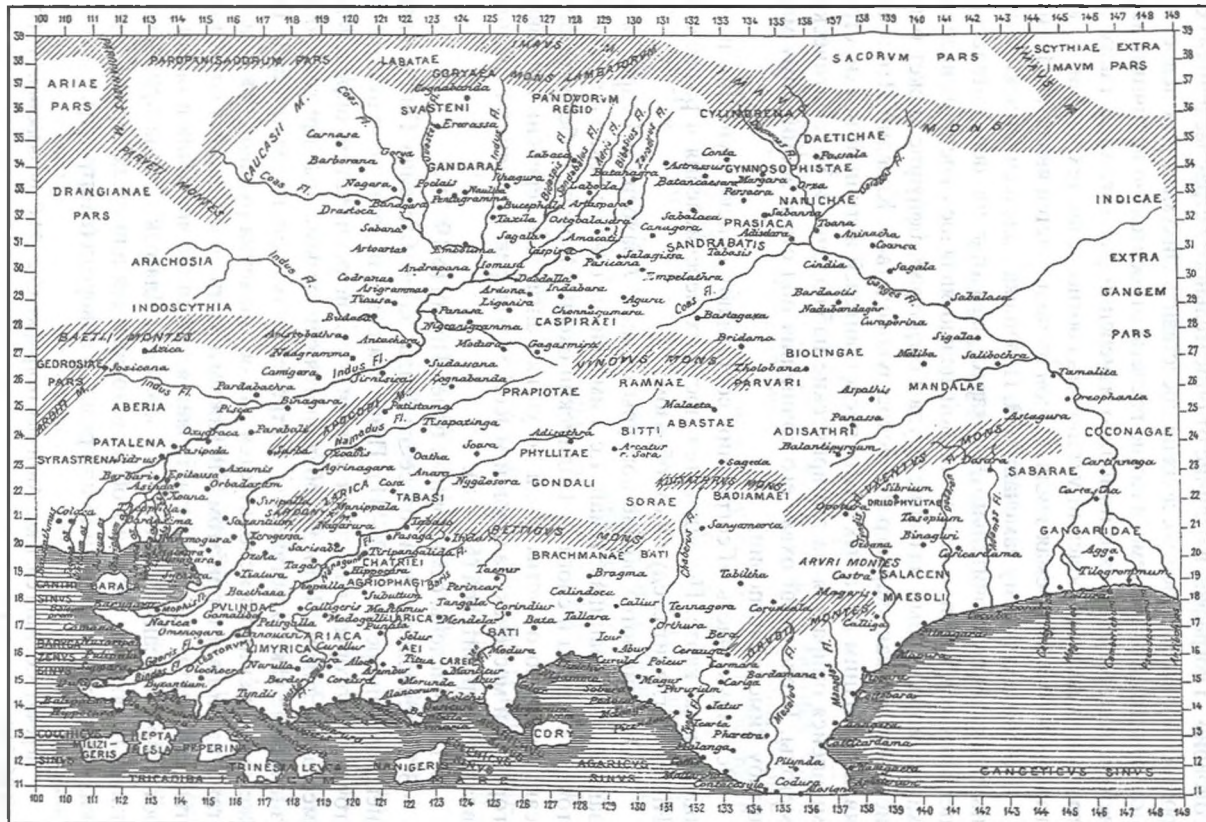
2. Перечислены семь горных цепей Индии (§ 19–25).

3. Перечислены реки бассейна Инда, затем бассейна Ганга, наконец, «прочие реки» (§ 26–41). При этом сначала даны координаты тех точек, в которых находятся истоки каждой реки, затем определены места их слияния. Иногда добавляются еще безымянные притоки, обозначаемые как «ответвления» (ἐκτροπή) от основного русла реки. Тот же термин ἐκτροπή используется для обозначения рукавов рек в дельтах Инда и Ганга, при этом для каждого из них сообщаются координаты того места, где река разветвляется (места же впадения в океан даются при описании морского побережья). Для рек Декана приводятся главным образом сведения об их истоках в тех или иных горах и в редких случаях места слияний или резкого поворота (ἐπιστροφή).

³ Перевод К.С. Апта см. в кн.: Античная география. Сост. М.С. Боднарский. М., 1953, с. 286–318.

⁴ Polaschek E. Ptolemaios als Geograph // Pauly-Wissowa Real-Enzyklopaedie (PWRE). Supplementband X. 1965.

Карта Южной Азии в «Географии» Клавдия Птолемея



4. Основную часть текста занимает последовательное перечисление (ἡ τάξις) территорий (τῶν χωρῶν) и находящихся в них городов и деревень (§ 42–93). Перечень начинается с северо-западной части Пенджаба: народностей, обитающих в верховьях Инда и его притоков, а также с населенных пунктов, которые им принадлежат. Завершается он областями восточной Индии, прилегающими к устью Ганга.

5. В конце приводится список мелких островов у берегов Индии, начиная с областей, наиболее близких к устью Инда (§ 94–96).

Формулируя общие принципы географического описания, Птолемей (II. 1. 4) говорит о том, что северную часть Ойкумены он помещает в верхней части карты, а восточную — в правой. Такая последовательность перечисления позволяет ему видеть уже заполненную часть карты. Рука картографа движется, как при чтении книги, слева направо, переходя от того, что уже нанесено на карту, к тому, что еще предстоит нанести.

При описании внутренней Индии географ вначале называет те области, которые, по его представлениям, расположены на северо-западе, а в самом конце — те, что на юго-востоке. Тому же принципу он следует и при перечислении населенных пунктов каждой местности. Однако делается это отнюдь не механически. Анализируя раздел по Центральной Азии, И. Ронка⁵ отмечает, что из двух пунктов, расположенных по соседству, иногда первым может быть назван тот, что находится чуть южнее или чуть восточнее — в нарушение сформулированного выше общего правила. Автор «Географического руководства» исходит из расположения объектов на карте, а не просто из чисел, которые сообщены в качестве координат широты и долготы. Нередко картограф как бы забегает вперед и перечисляет целый ряд населенных пунктов по течению реки независимо от их координат. Это дает нам право сделать существенный вывод о методе составления источника. Свои перечни пунктов Птолемей переносил с нарисованной карты. Отсюда и возникает такое странное выражение, как ἐκτροπή — «ответвление» от реки, которое описывается против ее течения: от места впадения к истоку. Таким видится мелкий приток на рисунке и так изображает его картограф. Текст «Географии» был призван служить инструкцией для тиражирования уже составленной карты.

В этой связи следует обратить внимание на используемые автором выражения: его ὑπέρ (букв. «над, выше») значит «севернее», а ὑπὸ (букв. «под, ниже») — «южнее». Соответственно, ἀπὸ δὗσεως (букв.

⁵ Ptolemaios. Geographie 6. 9–11. Ostiran und Zentralasien. Th. 1. Griechischer Text hrsg. und ins Deutsche übertragen von I. Ronca. Roma, 1971, S. 4.

«с запада») означает, собственно, «слева» (на карте), ἀπ' ἀνατολῶν (букв. «с востока») — «справа», πρὸς ἀνατολάς — «направо». Каждый раз имеется в виду не просто ориентация по сторонам света, но главным образом расположение пунктов на карте. Птолемей утверждает, к примеру, будто город Баригаза находится с западной стороны от реки Намадес (VII. 1. 62: ἀπὸ μὲν δὴσεως τοῦ Ναμάδου ποταμοῦ). Это вполне соответствует его карте, на которой Намадес течет с севера на юг. Однако в действительности река Нармада течет с востока на запад. Никакого города не может быть к западу от этой реки, ибо там находится Индийский океан. Тем не менее соотношение города и реки указано верно: город Бхарукачча располагается на правом берегу, а не на левом, как те города, что географ поместил «к востоку от реки Намадес». Таким образом, указание античного автора должно получить новую формулировку для того, чтобы дать нам вполне достоверную информацию.

Птолемей никогда не предлагает приблизительной локализации какого-либо пункта — все широты и долготы указаны с точностью до минуты. И это вполне понятно, ибо на карте каждая точка строго фиксирована. Между тем невозможно представить, что координаты десятков и сотен городов и деревень далекой Индии появились в результате измерений на местности. Для подавляющего большинства их координаты просто списаны с рисованной карты, на которую нанесена была градусная сетка. Данные о широтах и долготах, таким образом, вторичны и не могут служить надежной основой для реконструкции исторической географии Индии. Там, где мы в состоянии идентифицировать тот или иной пункт, ошибки в его локализации составляют несколько, а порой и десятки градусов.

Одним из основных методов Птолемея для определения географических координат являлся перевод в градусы широты или долготы тех сведений о расстояниях, которые содержались в записках путешественников. Однако попытки некоторых исследователей⁶ осуществить обратную процедуру и перевести градусы в мили не кажутся убедительными. Во-первых, мы почти никогда не знаем, какие именно расстояния были действительно измерены в стадиях или днях пути. Во-вторых, для самих путешественников и древних географов, использовавших эти данные, огромную проблему представляла ориентация на местности. Маршруты редко проходили по прямой линии, а поправки, которые в этой связи был вынужден вводить картограф, имели абсо-

⁶ См. прежде всего кн.: *Berthelot A. L'Asie centrale et sud-orientale d'après Ptolémée*. P., 1930.

лютно произвольный характер. Сама деформация контуров Южной Азии на карте Птолемея делает невозможной локализацию на ней городов и деревень при помощи математических операций с его данными относительно широт и долгот.

Огромное значение имеет вопрос о характере первоисточников Птолемея. Можно констатировать, что в «Географии» очень мало совпадений с античной литературной традицией. Современник Птолемея Флавий Арриан составил сочинение, посвященное описанию Индии. На основе данных Мегасфена и других старинных авторов он упоминает, например («Индия», 4), целый ряд притоков Ганга: Καινάς, Ἐραννοβόας, Κοσσοβανος, Σῶνος, Σιττόκατις, Σολόματις, Κονδοχάτης и др. Эти названия отсутствуют в «Географии» Птолемея. Плиний Старший, живший на несколько десятилетий раньше Птолемея, приводит в своей «Естественной истории» (VI. 56 и далее) огромный список индийских народностей — почти никаких соответствий с данными Птолемея нет. Вместо этого автор «Географии» называет целый ряд племен, которые Плинию не были известны, и реки, отсутствующие в сочинении Арриана.

Птолемей подробно освещает географию Северо-Западной Индии, описанную спутниками Александра Македонского. Он мог бы многое заимствовать из их сочинений. Однако его транслитерация названий крайне редко совпадает с той, что обычно воспроизводится в греческой литературе (у Диодора Сицилийского, Страбона, Арриана и др.): Βιδάσπης (VII. 1. 26; 27; 42; 45; 46), ср. Ὑδάσπης (Арриан, «Анабасис» V. 3. 6; Страбон XV. 1. 3); Βίβασις (VII. 1. 26; 27; 42), ср. Ὑφασις (Арриан, «Анабасис» V. 24. 8) или Ὑπανις (Страбон XV. 1. 3); Ἀροβαδῖς (VII. 1. 26; 27; 42), ср. Ὑδραώτης (Арриан, «Анабасис» V. 21) или Ὑάρωτις (Страбон XV. 1. 21), Δαρᾶδραι (VII. 1. 42), ср. Δέρραι (Страбон XV. 1. 44) и др. Зачастую форма названия, избранная Птолемеем, довольно точно передает особенности местных индийских говоров⁷. Например, санскритское *Vipāśā* превращается в Βίβασις вследствие озвончения интервокального и диалектного смешения *v* и *b*. Название реки Διασοῦνας (VII. 1. 29; 42) соответствует *Yamunā* (Джамуна, совр. Джамна) — δια, очевидно, передает индийское *ja* (ср. Τιαστανής VII. 1. 63 = инд. *Caṣṭana*, Τιμουλα I. 17 = инд. *Cemula*). Это ближе к оригиналу, нежели Γωβάρης⁸ у Арриана (Индия, 8), а тем более Οἰδάνης у Страбона (XV. 1. 72) или Diardines у Курция Руфа (VIII. 9. 9).

⁷ Vogel J.Ph. Ptolemy's Topography of India: his Sources // Archaeologia orientalia, in memoriam Ernst Herzfeld. N. Y., 1952, p. 227.

⁸ Видимо, -βάρης в этом слове соответствует санскритскому *vāri* — «вода», т.е. река.

Птолемей игнорирует суждения предшественников о форме Индии. Вопреки Страбону (XV. 1. 11) на его карте страна не выглядит ромбоидальной, а мыс Коморин не выдается в море на три тысячи стадий. Автор «Географии» не обращает внимания на приводимые Плинием (VI. 70) данные Артемидора о расстоянии между Индом и Гангом. Пропускает он и такие замечания (сохраненные Плинием), которые могут свидетельствовать о том, что южные области Индии расположены поблизости от экватора⁹. «География» практически независима от той старинной литературы, которая нам известна.

В то же время сам колоссальный объем географической информации, содержащейся в этом труде, свидетельствует о том, что в распоряжении автора были тексты, не сохранившиеся до нашего времени. Клавдий Птолемей (I. 5) четко говорит о своих источниках: «При составлении карт необходимо обращать внимание главным образом на самые поздние сведения, отличая современные сообщения от сообщений прошлого». Он ссылается на информацию, полученную от «тех, кто плывал от нас в те места и очень долго там путешествовал, а также тех, кто прибыл к нам оттуда... От них же мы узнали более подробно и по отдельным областям внутреннюю часть Индии». В «Географии» приведены даже имена некоторых из этих путешественников: Диодор Самосский (I. 7), моряк Диоген (I. 9), некий Александр (I. 14), а также торговые агенты македонского купца Маеса Титиана (I. 11).

В нашем распоряжении имеется образец подобных источников — анонимный «Перипл Эритрейского моря», составленный приблизительно в 70 г. Между «Периплом» и «Географией» Птолемея можно заметить ряд совпадений в описании побережья Западной и Юго-Западной Индии. Но есть и расхождения в передаче географических названий: Βαληράτνα у Птолемея (VII. 1. 6) и Παλαιράτναι в «Перипле» (53), Μελκύδα (VII. 1. 9) и Νέλκυδα (54) и др. Сходство перечней прибрежных городов и местечек в том и другом тексте объясняется не заимствованиями, а прежде всего тождеством объекта описания и хронологической близостью сочинений.

Сведения об Индии у Птолемея в конечном счете восходят к запискам моряков и торговцев эпохи принципата. Именно по этой причине индийские географические названия в «Географии» (так же как в «Перипле») воспроизводятся в форме, далекой от греческой литературной традиции, но близкой к фонетике местных наречий — пракритов. Од-

⁹ По словам Плиния (VI. 68; II. 184), в районе горы *Maleus* (соответствует Βιτιγώ у Птолемея) тени зимою падают на север, а летом на юг — по шесть месяцев (см. в настоящей книге статью: Карта Индии в «Естественной истории» Плиния Старшего).

нако способ организации материала в «Географии» не имеет ничего общего с итинерариями — он подчинен задачам научного сочинения. Порядок перечисления пунктов не связан с теми маршрутами, по которым шли составители древних «дорожников».

Птолемей (VII. 1. 6, ср. I. 19) не скрывает того, что основную работу по сбору материала первоисточников выполнил не он сам, а его старший современник Марин Тирский: «Последним, кто в наше время занимался этим делом, и притом со всяческим старанием, был, как нам кажется, Марин из Тира. Он открыл больше географических описаний, чем было известно прежде, и старательно разобрал сочинения почти всех своих предшественников...». Известно, что сведения, содержащиеся в «Географии» Птолемея, за весьма немногочисленными исключениями, заимствованы у Марина Тирского¹⁰. Труд последнего представлял собою списки географических пунктов, сгруппированные по провинциям и странам¹¹. В тех редких случаях, когда автор оспаривает мнение Марина, он ссылается на «описания наших современников» (I. 17), плававших в те края. Используются, таким образом, источники того же самого типа, что и находившиеся в распоряжении Марина, но появившиеся после публикации его труда.

Зависимость Птолемея от Марина может быть продемонстрирована на примере с локализацией индийского города Семюла (старинное название Чемула, совр. г. Чаул). Марин помещает этот важный морской порт на долготе западнее, чем устье Инда. Птолемей в первой книге «Географии» (I. 17) оспаривает эту точку зрения, указывая, что, по мнению моряков, от устья Инда к Семюле плыть приходится к югу, а не к западу. Попутно он замечает, что и само название города должно звучать как Тимула. Между тем в VII книге, где дается последовательное описание Индии, сохранено как название Семюла, так и координаты города — более западные, нежели устье Индии (ср. VII. 1. 6. и VII. 1. 2–3). На эту непоследовательность ученого обратил внимание даже средневековый схолиаст одной из рукописей «Географии»¹². Как бы ни были принципиальные возражения Марину, при изложении фактического материала Птолемей практически не отклонялся от текста своего предшественника.

Характерной особенностью концепции Марина является то, что ученый, следуя вычислениям Посидония, сильно преувеличивал протяженность обитаемой земли (от «островов Блаженных» до «Сины

¹⁰ PWRE. Hlbbd. XXVIII. 1768, 1784; Der kleine Pauly. Bd. 3. Stuttgart, 1969, 1027.

¹¹ Der kleine Pauly. Bd. 3, 1027.

¹² PWRE. Hlbbd. XXVIII, 1788.

и Серы»), которую он оценивал в пятнадцать часовых поясов (т.е. 225°). Птолемей во введении к своему труду (I. 11–13) оспаривает это суждение и предлагает вносить поправки в расчеты, основанные на данных о продолжительности путешествий. По его мнению, необходимо учитывать как сложные линии маршрутов, так и неравномерность переходов. Он приходит к выводу (I. 12), что длина Ойкумены составляет примерно двенадцать часовых поясов (точнее, 177°). На самом же деле и эта цифра существенно больше расстояния от западной оконечности Канарских островов до восточного побережья Китая. Вычисления Марина и Птолемея были основаны на приблизительно установленных фактах и довольно произвольных расчетах. Математическая картография римского времени в некоторых отношениях давала еще менее удовлетворительные результаты, чем описательное страноведение. При всей ограниченности знаний в эпоху эллинизма общие представления того времени о размерах и форме Индии в большей мере соответствовали действительности.

Ошибки в расчетах привели к тому, что побережье Индостана на карте Птолемея выглядит как почти прямая линия с запада на восток, а полуостровная часть практически исчезает. Это не было следствием несовершенных наблюдений или измерений на местности. Моряки не могли не заметить, что плавание вдоль западного берега Индии совершалось в ином направлении, чем вдоль восточного берега. Основной причиной деформации явилось стремление ученых максимально растянуть территорию субконтинента, с тем чтобы общая длина Ойкумены соответствовала их теоретическим выкладкам. Таковы были драматические последствия математического подхода к картографии.

Искажение контуров Индии, естественно, повлекло за собой существенные сдвиги в содержании карты. Все расстояния в северной части Индии, вытянутой с запада на восток, оказались преувеличены. Еще хуже обстояло дело с Южной Индией, которая была буквально втиснута в пределы Северной. Из-за ложной конфигурации всего региона данные о дистанциях — будь то в градусах, стадиях или милях — почти теряют смысл. То, чем особо гордился автор: всемирный масштаб карты и математический аппарат, использованный при ее составлении, — можно рассматривать как крупное достижение науки. Однако для индолога, который пытается использовать «Географию» в качестве исторического источника, грандиозные реконструкции Клавдия Птолемея скорее помеха, чем помощь. Главный интерес для него представляет не величественное здание, сооруженное античным ученым, а тот материал, который был использован при строительстве. Историк

был бы счастлив обнаружить подлинные описания путешествий, которыми пользовался Марин из Тира. Но раз они утеряны, мы стараемся отыскать их следы и остатки в сочинении Клавдия Птолемея.

На наш взгляд, наиболее достоверной должна быть информация двух видов. Во-первых, данный в «Географии» обзор морского побережья, несомненно, восходит к описаниям каботажного плавания. Последовательность населенных пунктов, расположенных на берегу, не может содержать грубых ошибок — во всяком случае, относительно тех краев, в которых регулярно бывали греческие моряки. В этой связи должны были упоминаться границы государств — сведения первостепенной важности для международной торговли. Поэтому и сообщениям о политической географии можно доверять. Что касается внутренних областей Индии, ситуация выглядит более запутанной. В самих «дорожниках» локализация населенных пунктов и целых народностей могла быть довольно неопределенной, а картограф встречал непреодолимые препятствия в попытках реконструировать общую картину. Однако данные о том, какой именно город являлся «царской резиденцией» или «столицей», безусловно, восходят к записям путешественников. Сообщения подобного рода представляют второй пласт достоверной информации — не менее существенный, чем первый.

Отождествление большинства географических наименований, приведенных Клавдием Птолемеем, либо ненадежно, либо совершенно невозможно. Порою угадывается их этимология (индийская или греческая), но в целом можно сказать, что созвучия лишь дразнят исследователя, внушая ему несбыточные надежды. В древнеиндийской литературе содержится не так уж много материала для сравнений, да и локализацию тех мест, что упоминаются в эпических преданиях и буддийских легендах, трудно назвать вполне определенной. Если же обращаться к современной топонимике, то в Индии, как и повсюду, лишь в виде редкого исключения встречаются населенные пункты, сохранившиеся под тем же названием в течение тысячелетий.

Однако самые важные, в особенности политические, центры Древней Индии нам хорошо известны. При всех чудовищных искажениях конфигурации субконтинента сохраненные Птолемеем списки наиболее известных городов (*καὶνότες τῶν σεμείων πτόλεω*) каждой из областей Индии могут дать ценную географическую информацию. А сами эти области мы в состоянии нанести на карту, не обращаясь к тем цифрам широт и долгот, которыми снабжает нас александрийский географ. Мы попытаемся проделать эту работу, соединяя данные о побережье с теми, что относятся к внутренним районам Индии.

Первая область на побережье у Птолемея носит название Сюрастрена (VII. 1. 2). Она включает в себя Кантхийский залив, дельту Инда и три населенных пункта (один из которых именуется Сюрастра). Речь идет, конечно, о Сураштре (совр. Гуджарат), однако помимо полуострова к Сюрастрене причислены район Синда и Качский Ранн (ср. также ниже I. 55). Сюрастрена не имеет столицы и, следовательно, не представляет собой отдельного государства. Она входит в обширную область Индо-Скифии (VII. 1. 62).

Река Мофис (т.е. Махи) служит границей страны, носящей название Ларика (VII. 1. 62). Другая ее граница проходит за рекой Намадес — лишь два населенных пункта находятся на левобережье этой реки (Нармады). В междуречье Махи и Нармады центральное место занимает залив Баригады (названный по древнему портовому городу Бхарукачча/Бхригукачча, совр. г. Бхаруч). Этот город (72° в.д. — 21,7° с.ш., здесь и далее приблизительные современные координаты) расположен на правом берегу Нармады (VII. 1. 62), а еще девять населенных пунктов указаны в левобережной части страны. Столицей (VII. 1. 63) государства Ларика является Одзене, т.е. Уджени/Уджаяни (совр. г. Уджаин, 76° в.д. — 23° с.ш.). Речь, безусловно, идет о государстве Западных Кшатрапов. Название Ларика обычно связывают¹³ со средневековым топонимом Лата (*lāṭikā* из древнего *rāṣṭrika*). Однако территория Ларики значительно обширнее, чем исторический район Латы. По сообщению Птолемея (VII. 1. 63), царю этой страны подчинялся даже город Насик (совр. г. Нашик, 74° в.д. — 20° с.ш.). Вместе с тем границы Ларики проведены так, что полуостров Сураштра оказался полностью за ее пределами.

Следующая область на побережье принадлежит Саденам; безусловно, имеется в виду династия Сатаваханов. Территория этой державы начинается от города Суппара (древняя Шурпарака/Соппарага, совр. г. Сопар, 72,8° в.д. — 19,3° с.ш.). Между Суппарой и Семюлой названы устья двух рек: Гоарис и Бенда (или Бинда — чтение, содержащееся во многих рукописях «Географии»). Ясно, что название Гоарис соответствует реке Годавари (выпадение интервокального и стяжение *ava* вполне ожидаемо в местном диалекте махараштри¹⁴). Бенда/Бинда — это река Бхима. Бхима-нади произносилось, видимо, как Бхимнади (ср. р. Манда VII. 1. 16 — из Маха-нади).

¹³ *Sirkar D.C. Cosmography and Geography in Early Indian Literature. Calcutta, 1967, p. 131.*

¹⁴ *Pischel R. A Grammar of the Prakrit Languages. Delhi, 1981, § 154.*

Проблема, однако, состоит в том, что в указанном районе находятся вовсе не устья, а истоки этих рек. Очевидно, что никакой мореплаватель, посетивший Западную Индию, не мог бы спутать устье реки с ее истоком. В сообщении путешественника, очевидно, просто упоминались реки, а направление их течения представляет собой догадку картографа, который исходил из общей конфигурации Индии. Так как на его карте отсутствует полуостровная часть страны, никакие реки не могут брать начало поблизости от морского побережья. Между Годавари и Бхимой указан загадочный пункт Дунга (Δουγγα) — в районе современного города Мумбаи (Бомбея)¹⁵.

От Чаула до южных границ Сатаваханов названы лишь два населенных пункта. Внутренняя же часть державы обширна: перечисляются семь городов и селений «к западу от реки Бенды», включая царскую резиденцию город Байтхан (древняя Пратиштхана, совр. г. Пайтхан — 75,5° в.д. — 19,5° с.ш.) и город Тагара (древняя Тагарapura, отождествляемая по археологическим находкам как совр. г. Тер, 76,5° в.д. — 18,2° с.ш.).

Интересно, что о «внутренних городах и селениях» (μεσοβυεῖοι πόλεις καὶ κῶμαι) державы Сатаваханов автор говорит как об «остальной части Ариаки» (λοιπὸν δὲ τῆς μεν Ἀριακῆς VII. 1. 82). Имеется в виду явно не противопоставление этой «остальной части» тому району, что был назван прежде на побережье. Дело в том, что каждая из стран, выходящих к морю, описывается дважды (побережье и внутренние районы), но никогда более это выражение не употребляется. Следует думать, что в данном случае речь идет об упомянутой выше «Ариаке Саденов» (VII. 1. 6). Таким образом, «остальная часть Ариаки», находящаяся под властью Сатаваханов, противопоставляется основной Ариаке. Подобное истолкование выражения подтверждается текстом «Перипла Эритрейского моря» (41). Там сказано, что царство Манбана (Нахапаны, известного правителя из числа Западных Кшатрапов) является началом Ариаки (ἀρχὴ... τῆς Ἀριακῆς χώρας) и всей Индии (τῆς ὅλης Ἰνδίας). Под Ариакой здесь имеется в виду Махараштра, основную часть которой занимало государство Западных Кшатрапов (сначала при Нахапане из династии Кшахаратов, а затем при Чаштане из династии Кардамаков). Итак, Ларикой у Птолемея (Арикой в рукописи С птолемеевой «Географии») называется государство Западных Кшатрапов, а держава Сатаваханов обозначена как «остальная Ариака» или же «Ариака Саденов».

¹⁵ Palmer J.A.B. The Identification of Ptolemy's Dounga // JRAS. 1946, 3–4, p. 165–173.

По уже отмеченной особенности текста выражение «к западу от реки Бенды» следует понимать как указание на левобережье реки Бхимы (которая, по мнению автора, не только течет с севера на юг, но и сливается с Годавари). Как бы то ни было, города Пайтхан (на берегу Годавари) и Тер действительно находятся в левобережной части страны, к северу от реки Бхимы.

Трудности вызывает определение границ государства Сатаваханов на правобережье Бхимы, за рекою «Бенда». Здесь мы видим 11 городов и селений, а среди них — «царскую резиденцию Белеокура». Так как прежде не упоминалась страна этого Белеокура, неясно, какие из пунктов принадлежали ему, а какие — царю Саденов. Возможно, проблема эта мнимая, так как речь идет о *Vilivāyakura* — династе, зависимом от Сатаваханов¹⁶. Монеты его находят приблизительно в том районе, который указан в «Географии» — возле города Колхапура (74,5° в.д. — 16,5° с.ш.). Видимо, там и располагались его владения. В названии столицы Белеокура — Гиппокура (Ἰπλόκουρα) — угадывается греческое слово, означающее «конь», возможно, калька с местного топонима. Еще одну Гиппокуру Птолемей помещает у южных границ побережья державы Сатаваханов.

Следуя вдоль побережья, автор далее переходит к «стране пиратов». Ее начальной точкой является Мандагара (Μανδαγάρα, ср. Μανδαγώρα в «Перипле», 53), расположенная на побережье вслед за последним сатаваханским пунктом — Балепатной (Βαληπάτνα)¹⁷. С другой же стороны граница «страны пиратов» проходит между «портовым городом» (ἑμπόριον) Нитрайя и городом Тюндис, принадлежащим уже стране под названием Лимирика. Νιτραία (VII. 1. 7) упоминается и у Плиния Старшего (VI. 104) как место, которым владеют пираты (*piratas qui optinent locum nomine Nitrias*). В «Перипле» (53) ему соответствует, видимо, Νάουρα — портовый город, принадлежащий Лимирике и расположенный неподалеку от Тюндиса.

«Страна пиратов» представляется отдельным государством с собственной столицей в городе Мусопалис (Μουσόπαλλις μητρόπολις — VII. 1. 84). Вероятнее всего, она была вытянута вдоль морского побережья современного Карнатака (в глубине страны назван помимо столицы лишь один населенный пункт, а на побережье — пять). Наименование главного города напоминает *Motupalle*, однако последний то-

¹⁶ A Comprehensive History of India, ed. by Nilakanta Sastri. Vol. II. Bombay, 1957, p. 314.

¹⁷ Угадывается второй элемент слова: санскр. *paṭṭana* — «пристань, город».

поним встречается лишь в документах XV в. и относится не к юго-западному, а к юго-восточному Декану — Андхре¹⁸.

Когда-то делались попытки¹⁹ в самом обозначении ἀνδρῶν πειρατῶν («народа пиратов») обнаружить указание на династию Андхрабхритья, т.е. Сатаваханов. Утверждалось, что греческое ἀνδρῶν здесь лишнее и является лишь переосмыслением индийского слова Андхра. Однако с этим трудно согласиться: в греческом языке ἀνήρ нередко сопровождает профессиональное или этническое обозначение (к примеру, φοίνικες ἀνδρες у Геродота IV. 42, или ἀνδρες λοχίται). То, что речь идет именно о пиратах, подтверждается приведенными выше текстами «Перипла» и Плиния. Совершенно неочевидно также, что «народ пиратов» причисляется к Ариаке²⁰, о которой выше шла речь. Родительный падеж от названия народности обычно употребляется Птолемеем безотносительно к стране (ср. далее: Αἰῶν, Καρέων и т.д.). К тому же, если слово «Ариака» связано с ариями, оно не должно было применяться к дравидоязычной области Карнатака.

Крупнейшим портом Лимирики являлся город Музирис (Μουζήρις ἐμπόριον VII. 1. 8). Он упоминается и у других античных авторов, а также в древней тамильской литературе (*Muciri*²¹). Локализуется Музирис в *Muyirikotta* = Кодунгалур (Кранганор, 76,1° в.д. — 10,1° с.ш.). По сведениям «Перипла» (54), упомянутый выше Тюддис (т.е. *Tondi*) находился в 500 стадиях выше Музириса (около 100 км). По словам Птолемея, Лимирика принадлежит царю Кероботру (VII. 1. 86), резиденция которого находится в городе Каруре (78° в.д. — 13° с.ш.). Понятно, что Кероботр соответствует Кералапутре. Птолемея Лимирика (Дамирака, т.е. «страна тамиллов») охватывает основную часть современного штата Керала и западную часть Тамилнада.

Посреди этой страны, как утверждает Птолемей, течет река Псевдостом, а ее южные границы обозначены рекою Барис. Псевдостом упоминался прежде в качестве южной границы государства Сатаваханов (VII. 1. 83) — там, видимо, имелся в виду один из притоков реки Кришны. Здесь же речь идет скорее о реке Перияр, ибо именно эта река находится в непосредственной близости от Музириса=Кранганора (VII. 1. 8). Что же касается реки Барис, то имеется в виду какая-то из мелких рек Крайнего Юга, остающаяся для нас безымянной (*vāri* —

¹⁸ *Bhattacharya N.N.* The Geographical Dictionary. Ancient and Early Medieval India. Delhi, 1991, p. 223.

¹⁹ См.: *McCrinkle J.W.* Op. cit., p. 46–47.

²⁰ Как полагал *McCrinkle*: там же, с. 45.

²¹ *Meile P.* Les Yavanas dans l'Inde tamoule // JA. 1940; A Comprehensive History of India. Vol. II, p. 548, 674 sq.

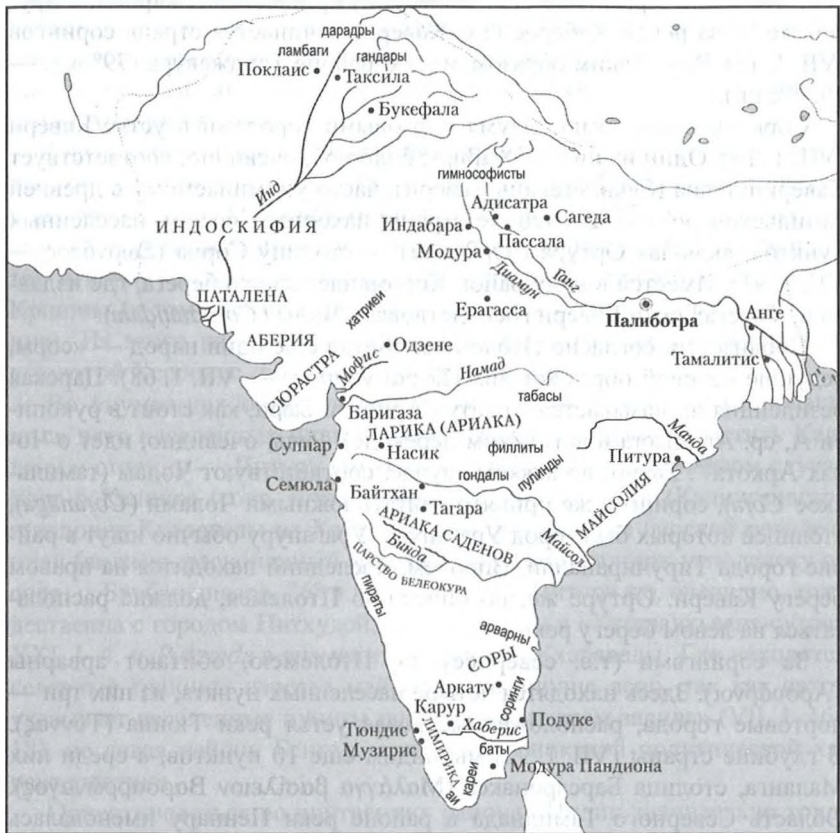
просто «вода, река», как уже было сказано выше). В ее локализации мы можем исходить из того, что за нею находится город Мелкюда (Μελκῦδα VII. 1. 9). Плиний называет его Неакюндом и отождествляет с Бекаре (VI. 105 *alius utilior portus gentis Neacyndon qui vocatur Becare*). У Птолемея, впрочем, Бакаре (Βακάρη — VII. 1. 8) располагается на другом берегу реки Барис. «Перипл» (54) сообщает о том, что расстояние между Музирисом и Нелкюдой (Νέλκυδα) составляет 500 стадий, т.е. около 100 км. Таким образом, город находился в районе Алеппи, и возможно, под выражением «по реке» (διὰ τοῦ ποταμοῦ) имелась в виду лагуна. Лимирика (т.е. царство Кералапутра — *Caelobothras* у Плиния VI. 104) включает в себя семь населенных пунктов до «Псевдостома» (т.е. в северной части страны) и 15 «между Псевдостомом и Барис» (VII. 1. 86). Однако ориентация здесь явно неверна, ибо в последнюю группу попал, к примеру, Карур (78° в.д. — 13° с.ш.).

Территорию между Мелкюдой и мысом Комариа (Κομαρία — VII. 1. 9) занимает страна айев. Комариа, несомненно, Каньякумари (Κόμαρ, Κομαρεῖ в «Перипле», 58–59) — крайняя южная точка Индостана. Главный город (μητρόπολις) айев — Коттиара (Κοττιάρα — VII. 1. 9, ср. *Cottonare* у Плиния VI. 105, *Cottiare* на *Tabula Peutingeriana*, Κοτταναρική в «Перипле», 56), очевидно, тамильское *Kuḍḍanāḍu*. Страна славилась перцем, во времена «Перипла» и Плиния она принадлежала Пандиону, т.е. царству Пандья. Птолемей упоминает лишь один населенный пункт вдали от моря; по-видимому, страна айев была вытянута по морскому берегу. Греческое Αἶοι соответствует Ау — наименованию местной династии, прославленной в древней тамильской поэзии (где представители ее выступали в качестве вассалов или союзников Черов — правителей Кералы²²).

Сразу же за мысом Коморин (Каньякумари) находится земля, принадлежавшая кареям (κάρεοι VII. 1. 10). В Колхском заливе ведется ловля жемчуга, здесь же есть торговый порт (ἐμπορίον). Птолемей указывает (VII. 1. 88) четыре поселения кареев и говорит, что там же находится устье реки Солен. Речь идет о южной части Тамилнада, расположенной возле залива Манар при впадении в океан реки Тамрапарни. О ловле жемчуга сообщает и «Перипл» (59). Он называет местное население колхами (κόλχοι), что соответствует тамильскому *Korkei*. Само слово «кареи» в тамильском значит «берег». По сообщению «Перипла», эта территория принадлежала царю Пандиону. Птолемей рассматривает ее отдельно от государства Пандья, но не называет ни имени местного правителя, ни его резиденции.

²² A Comprehensive History of India. Vol. II, p. 528.

Реконструкция карты Индии по данным «Географии» Клавдия Птолемея



Пандиону принадлежали два города на побережье залива, названного Аргарикос (VII. 1. 11), и шесть населенных пунктов в глубине страны, включая царскую резиденцию Модура (Μοδοῦρα βασιλείου Πανδίωνος — VII. 1. 89), современный город Мадураи (78° в.д. — 10° с.ш.). Границу Пандья с «кареями» обозначает мыс Корю (Κόρυ); несомненно, Рамешвар (ср. *Coliasum* у Плиния VII. 86 — мыс, ближайший к острову Тапробане, т.е. к Ланке).

Далее располагается область Батов с главным городом (μητρόπολις) Нисамма (Νισάμμα) на морском побережье (VII. 1. 12). Судя по приводимым координатам, остальные населенные пункты (два на берегу

и три — внутри страны, VII. 1. 90) расположены на очень небольшой территории. Границы вдоль побережья обозначены, с одной стороны, тем, что залив Аргарикос (т.е. Полкский) принадлежит кареям, с другой же — за рекой Хаберос (т.е. Кавери) начинается страна сорингов (VII. 1. 13). Речь, таким образом, идет о районе Танджавура (79° в.д. — 10,7° с.ш.).

Соринги располагают двумя портовыми городами в устье Кавери (VII. 1. 13). Один из них — Χαβηρίς ἐμπόριον, очевидно, соответствует Каверипаттана (букв. «гавань Кавери), часто упоминаемому в древней тамильской поэзии. В глубине страны находится восемь населенных пунктов, включая Ортура ("Ορθουρα) — столицу Сорна (Σορνάτος — VII. 1. 91). Имеется в виду район Коромандельского берега, где издавна на берегах реки Кавери господствовали Чолы (*Coramaṇḍala*).

Поблизости, согласно Птолемию, обитал еще один народ — «соры, ведущие кочевой образ жизни» (Σῶραι νομάδες — VII. 1. 68). Царская резиденция их называется Аркату ('Αρκατοῦ Σῶρα, как стоит в рукописи А, ср. Arcatisora в латинском переводе). Речь, очевидно, идет о Чолах Аркота²³. Σῶραι, во всяком случае, соответствуют Чолам (тамилское *Coḷa*), сорингов же принято считать южными Чолами (*Coḷanāga*), столицей которых был город Урагапура. Урагапуру обычно ищут в районе города Тиручирапалли. Впрочем, последний находится на правом берегу Кавери. Ортура же, по описанию Птолемея, должна располагаться на левом берегу реки.

За сорингами (т.е. севернее), по Птолемию, обитают арварны ('Αρουάρνοι). Здесь находятся четыре населенных пункта, из них три — портовые города, расположенные возле устья реки Тюнна (Τύννας). В глубине страны (VII. 1. 92) мы видим еще 10 пунктов, а среди них Маланга, столица Барсаронакса (Μαλάγγα βασιλείου Βαρσαρρόναγος). Область Северного Тамилнада в районе реки Пеннару именовалась *Aruvānāḍu*. Говорившие на телугу жители Андхры всех тамилы называли *aruvar*²⁴. Их, конечно, и следует видеть в «арварнах». Давно уже считалось, что город Подуке должен был располагаться в районе Путтучерри (Пондишери). Вероятно, он тождествен с Арикамеду²⁵, где найдены остатки римской фактории начала нашей эры. Во всяком случае, плотность гаваней, упомянутых у Птолемея, заставляет думать об активной морской торговле в этом районе.

²³ Обычно 'Αρκτοῦ рассматривается как родительный падеж имени царя, однако Птолемей всегда ставит название города перед словом βασιλείου.

²⁴ A Comprehensive History of India. Vol. II, p. 542.

²⁵ Begley V. a.o. The Ancient Port of Arikamedu. Vol. I. P., 1996, p. 1–2.

Реку Тюнна некоторые исследователи²⁶ отождествляют с Кистной (Кришной). Однако это кажется маловероятным, так как Птолемей называет два населенных пункта арварнов за рекой. Поэтому следует думать, что имеется в виду река Пеннару. В этом случае царство Барсаронага (неизвестного по другим источникам) простиралось до Кришны. Оно занимало, таким образом, всю южную часть современного штата Андхра-прадеш.

Следующая страна — Майсолия (Масалия в «Перипле» 62) начинается от реки Майсол (VII. 1. 15), в устье которой расположен морской порт. Речь идет о Мачилипатнаме (82° в.д. — 16,5° с.ш.). Под Майсолом, следовательно, имеется в виду река Кришна. Устье Годавари автор игнорирует, потому что оно практически соединяется с рукавами Кришны (к тому же он еще ранее запутался с направлением ее течения). Из этого района, по словам Птолемея, отправляются корабли в Золотой Херсонес, т.е. в Юго-Восточную Азию.

Во внутренних областях царства майсолов (VII. 1. 93) располагаются пять населенных пунктов, среди которых можно отметить Каллигу и столицу — Питуру (Πιτοῦρα μητρόπολις). Речь в первом случае идет о Калинге (совр. штат Орисса). Город Калинга (Калинганагара в надписи Кхаравелы из Хатхигумпхи) был некогда царской резиденцией (видимо, раскопанный археологами Шишупалгарх неподалеку от совр. г. Бхубанешвара, 26° в.д. — 21° с.ш.). Питура же, очевидно, тождественна с городом Питхудой, упоминаемым в «Уттарадхьяяна-сутре» XXI. 1–4, и *Pithunda* в знаменитой надписи Кхаравелы. Где находятся северные границы царства майсолов, не вполне ясно, так как автор указывает населенные пункты просто в «Гангском заливе» (VII. 1. 16–18), не давая району Бенгальского залива никакой политической характеристики.

Ориентироваться во внутренних районах Индии значительно труднее, нежели в прибрежных. Следует к тому же принимать во внимание, что помимо названий династий и царств географ предлагает нам и другие надписи на карте, прежде всего племенные наименования.

В верховьях бассейна Инда он помещает (VII. 1. 42) народности ламбагов (т.е. Лампака, район совр. пров. Лагман в восточном Афганистане) и дарадров (дарды, Дардистан), области Суастене (долина Свата) и Каспирия (очевидно, Кашмир). Между реками Сват и Индом находится Гандхара (Γανδῆραι) с городом Поклаис (Ποκλαίεις, древнеиндийское Пуккалайти/Пушкалавати, совр. Чарсада, 71,5° в.д. — 34,1° с.ш.).

²⁶ *McCrinkle J.W.* Op. cit., p. 66.

Между Индом и Бидаспом (р. Гидасп, совр. Джелам) — Уарса (инд. *Urasā*) с городом Таксилой (Такшашила, 72,5° в.д. — 33,8° с.ш.). Вдоль Бидаспа лежит страна Пандовов (Пандавов?) с городом Сагалой, называемым также Эвтидемией (инд. Шакала/Сагала, 74° в.д. — 32,5° с.ш.). Все эти районы Пенджаба и Кашмира не имеют царских резиденций и, следовательно, не являются самостоятельными государствами.

Напротив, следующая обширная область каспиреев (VII. 1. 47–50) имеет главный город (μητρόπολις), называемый Ерагасса, и еще 17 городов. Неясно, чему соответствует название каспиреев, но территория, которую они занимают, может быть очерчена с уверенностью. Среди населенных пунктов этой страны упомянуты «священный город Модура» (Μοδοῦρα ἢ τῶν θεῶν), т.е. Матхура (77,5° в.д. — 27,5° с.ш.), и Индабара (несомненно, Индрапрастха, в среднеиндийской форме ожидается *Indapaṭṭha* с фонетической близостью *t* и *r*). С. Леви²⁷ отождествил город Ерагасса с индийским *Erakaccha*; он полагал, что это современный *Erach* (79° в.д. — 25,7° с.ш.). По мнению составителей словаря пракритских имен собственных²⁸, этот город (*Elagaccha*, *Elakaccha*, *Eḍakākṣa*) идентичен с *Dasarṇapura* (*Dasārṇapura*), а последний, как столица Дашарны, должен быть локализован в Видише (78° в.д. — 23° с.ш.). Однако это значило бы, что столица каспиреев находится возле современного Бхопала, недалеко от Нармады, что противоречит другим указаниям Птолемея. Во всяком случае, речь идет о государстве на правом берегу Ямуны, а столица его находилась в юго-западной части современного штата Мадхья-прадеш.

Автор переходит далее к описанию междуречья Ганга и Ямуны, начиная это описание с севера. Нагомудрецы (гимнософисты), упомянутые в самом начале (VII. 1. 51), очевидно, могут быть локализованы в верховьях Ганга, возле священных мест паломничества Хардвара и Ришикеша. Неясно, кто такие датихи, но город Пассала, очевидно, старинная столица известного народа панчалов, т.е. город Кампилья (79° в.д. — 27,5° с.ш.). Судя по словам Птолемея, панчалы (как и датихи) в это время не были самостоятельным государством.

Сразу же за рекою, т.е. за Гангом, начинается страна прасиев (как и в санскритских источниках — *prāśya*, т.е. «жители Востока»). Первый их город, Самбалака, очевидно, соответствует современному городу Самбхал в Рохилкханде (78,2° в.д. — 28,2° с.ш.). Следующий,

²⁷ Lévi S. Le Catalogue géographique des *Yakṣa* dans la *Mahāmayūri* // JA. 1915, p. 94 (*Mahāmayūri* 51. 1; 69. 1).

²⁸ Prakrit Proper Names. Compiled by M. Mehta and K.R. Chander. Pt. I. Ahmedabad, 1970, p. 137, 361.

Адисдара (I. 53 — в рукописи B: Adisatra), может быть идентифицирован как знаменитый в древности город Ахиччхатра (в эпиграфике Адхиччхатра²⁹, совр. Рамнагар, 79° в.д. — 28,3° с.ш.). С Ахиччхатрой происходит нечто странное, ибо она, по-видимому, еще раз появляется на карте под названием Адисатра (VII. 1. 67) — при этом посреди народностей Декана. Такая локализация может быть вызвана тем, что, как говорилось выше, на карте Птолемея Индия растянута с запада на восток и сплющена, при этом народности Южной Индии втиснуты в Индию Северную. Подтверждением может служить то, что автор называет главным городом адисатров город Сагеду (VII. 1. 71). Несомненно, имеется в виду знаменитая Сакета, столица государства Кошалы в Авадхе (возможно, тождественна Айодхье, 82° в.д. — 27° с.ш., на р. Сараю/Гхагра).

Восточнее «адисатров» находится государство с царской резиденцией в городе Палиботре. Имеется в виду, конечно, Паталипутра (совр. Патна, 85° в.д. — 26° с.ш.). Речь, таким образом, идет о Магадхе, которую Птолемей называет Μαγδάλαι. Возможно, имеется в виду санскритское слово *mandala*, которое означает империю, «круг земель». Отметим также, что у Птолемея Магадха начинается с того же названия Самбалака (VII. 1. 73), что и упомянутая выше (VII. 1. 53) страна прасиев (для авторов эпохи Александра Македонского царство прасиев было тождественно с Магадхой, или страной палиботров). К Магадхе автор причисляет и город Тамалитес (Ταμλίτης), т.е. город Тамралипти/Тамалити (совр. Тамлук в устье Ганга, 88° в.д. — 22° с.ш.). Путаница северных и южных областей приводит к невероятным искажениям. Сразу же после Тамралипти он говорит о горе Биттиго, возле которой живут брахманы-маги³⁰.

В дельте Ганга упоминается еще одна царская резиденция — Ганге, центр государства Гангаридов. Если следовать чтению рукописей R и V, название этого города — Ἄγγη, что вызывает в памяти государство Анга, располагавшееся к востоку от Магадхи. Столицей Анги был город Чампа, он находился в низовьях Ганга, у самого его устья.

Огромная территория Синда и Гуджарата (Паталена в устье Инда, Сюрастрена у Качского Рана и далее в глубь материка — Аберия,

²⁹ Law B. Ch. *Pañcalas and their Capital Ahicchatra*. Delhi, 1999, p. 4.

³⁰ Сходный текст мы встречаем у Плиния (VI. 21), который в низовьях Ганга, на левом берегу реки помещает народность *mandaei* (*mandali*?). Рядом с ними находится гора Малл (индийское *Mallagiri*). Упоминаемая у Птолемея Биттиго соответствует горе *Maleus* (Плиний VI. 22) в совершенно ином регионе — это Западные Гхаты в Керале. Согласно Плинию (VI. 21), неподалеку от горы Малл живут *Maccocalingae*, имеющие *cognomen Bragmanae*. Не отсюда ли появились *βραχμῶναι μάγοι* Птолемея?

т.е. область Абхиры) обрисована автором (VII. 1. 55–61) детально, с перечислением десятков городов, но среди них нет столицы или царской резиденции. За государством Западных Кшатрапов географ упоминает диких пулиндов (πουλίνδοι ἀγριοφάγοι), а далее хатриеев (χατριάοι). Племена пулиндов действительно населяли Центральный Декан. Сложнее дело обстоит с хатриями. Возможно, имеются в виду кшатрии (*kṣatriya*, пракр. *khattiya*). Рукописная традиция Птолемея, видимо, не вполне исправна — в любом случае речь не может идти «об обоих берегах Инда». Значительно правдоподобнее чтение рукописи X: Ναμάδου, т.е. на берегах Нармады. Область хатриеев включает шесть городов, названия которых порою можно истолковать, но сами города трудно идентифицировать.

Там же, в верхнем течении Нармады, упомянуты «табасы, народ магов» (τάβασοι ἔθνος μάγων). Имеется в виду вовсе не «народ», а аскеты — санскр. *tāpasa* (с озвончением интервокального *p*). «Магами» они названы из-за творимых ими аскетических подвигов. Южнее автор (VII. 1. 66) помещает филлитов, т.е. племена бхиллов и затем гондалов. Название «гондалы» ассоциируется с областью Кунтала в южной Махараштре. В пуранах кунталы упоминаются рядом с андхрами³¹, и один из правителей Сатаваханов именовался Кунтала Шатакарни. Здесь же (VII. 1. 66) присутствуют амбасты — очевидно, амбаштхи, которых «Брихат-самхита» (XIV. 7) помещает в район Мекала у самых истоков Нармады. У гор Виндхья Птолемей (VII. 1. 69) размещает племя болингов (Βολίγγοι) с двумя городами и рядом порваров (Πωρούαροι) — с тремя. Болинги соответствуют бхулингам — одному из подразделений союза племен шалвов. Судя по индийским источникам, жили они несколько севернее, на территории Раджастана³². В то же время необходимо отметить, что в эпосе шалвы обычно ассоциировались с упомянутыми выше амбаштхами³³.

Подводя итоги, мы можем утверждать, что все районы Индии без исключения были известны тем путешественникам, записки которых использованы Марином Тирским. Большинство областей обрисовано им довольно точно, и, во всяком случае, общие контуры их очевидны. Районы Декана и Крайнего Юга Индостана представляют весьма сложную и дробную картину, включающую многочисленные племена и мелкие княжества. Границы государства Сатаваханов рисуются несколько иначе, чем принято в современной историографии.

³¹ *Sirkar D.C. Studies in the Geography of Ancient and Medieval India. Delhi, 1971, p. 40.*

³² *Law B.Ch. Tribes in Ancient India. Poona, 1973, p. 66–67.*

³³ *Ibid.*

На территории долины Ганга мы видим несколько племен, которые не поддаются идентификации, и три царские резиденции. Она делится, таким образом, на три государственных образования: со столицей в Сагед/Сакете, в Паталипутре и устье Ганга. Это точно соответствует политическому членению, существовавшему в домаурийскую эпоху (Кошала, Магадха и Анга). На правом берегу Ямуны простирается еще одно государство, главный город которого находится в районе Джханси или Видиши (Еракачча). На берегах Нармады к югу от Видиши и к востоку от Уджаина располагается область неких «кшатриев».

Для всей западной части Северной Индии — от верховьев Инда почти до устья Нармады — нет никаких указаний на царские резиденции. Области Северо-Западной Индии получают лишь этническую, а не политическую характеристику. Географические наименования Паталена, Сюрастрена и т.д. также не свидетельствуют о наличии отдельных государств. Причина этого вполне очевидна — столица так называемой Индо-Скифии находится за пределами Индии. О ней говорится в главе по Центральной Азии (VII. 11. 9) — это город Бактра (116° в.д. — 41° с.ш.). Без сомнения, имеется в виду Кушанская держава.

В таком случае мы вправе ожидать, что «География» Клавдия Птолемея может представлять определенный интерес для установления кушанской хронологии, которая до сих пор вызывает оживленные дискуссии. Известно, что «География» была написана Птолемеем позднее, чем знаменитый «Альмагест». Она датируется приблизительно 150 г., так как в «Альмагесте» отражены результаты астрономических наблюдений 127–141 гг. Однако содержащиеся в «Географии» сведения относятся отнюдь не к середине II в., а к значительно более раннему времени — тому, когда Марин Тирский собирал материал для своего сочинения. Датировка этого материала может быть установлена довольно точно. Судя по «Географии», Марин упоминал многочисленные названия населенных пунктов, включавшие имя императора Траяна, но он не знал аналогичных названий, данных Адрианом. Это позволяет считать, что Марин завершил свой труд после войны Траяна с даками (107 г.) и до парфянских войн Адриана (114–116 гг.).

К сходным выводам приводит и анализ информации об Индии. Город Одзене (Уджаяни) у Птолемея (VII. 1. 63) назван резиденцией (βασιλείου) царя Тиастана. Речь идет о Чаштане — правителе государства Западных Кшатрапов из династии Кардамаков. Надписи Кардамаков датированы по эре Шака (= 78 г.). Наиболее ранняя надпись Чаштаны (из Андхау) датирована 11-м годом, а самая поздняя —

42-м годом (когда соправителем Чаштаны был его внук Рудрадаман). Таким образом, Чаштана вступил на престол не позднее 89 г. и правил, по крайней мере, до 120 г. Чуть ниже у Клавдия Птолемея (VII. 1. 82) сказано, что в городе Байтхане находится резиденция Сириполема³⁴. Имеется в виду царь из династии Сатаваханов — Сири Пулумаи (Шри Пуломави), сын и наследник Шри Шатакарни Гаутамипутры. Мы можем довольно точно определить годы его правления. В известной надписи царицы Готами Баласири из Насика³⁵ говорится о том, что Сири Сатакани Готамипута «искоренил род Кшахаратов (*khakharātavasani-ravasesakara*). Произошло это, видимо, незадолго до 78 г., когда с приходом к власти Кардамаков (правивших на той же территории, что и Кшахараты) началась эра Шака. Об этих событиях свидетельствует и другая надпись из Насика³⁶, согласно которой землей, принадлежавшей прежде Ушавадате, зятю Нахапаны — последнего представителя династии Кшахаратов, — распорядился Готамипута Сири Сатакани. Надпись датирована 18-м годом правления Готамипуты, общий же срок его царствования, по данным «Матсья-пураны» (гл. 273), составлял 21 год. На самом деле Готамипута находился на престоле по меньшей мере 24 года, ибо этим годом датирована еще одна его надпись из Насика³⁷. Следовательно, Сири Пулумаи вступил на престол в начале 80-х годов. Правил же он, согласно «Матсья-пуране», 28 лет, т.е. приблизительно до 110 г. Таким образом, сведения об Индии, содержащиеся в «Географии» Клавдия Птолемея, относятся к тому же времени, что и составление труда Марина Тирского — не позднее 110 г.³⁸

³⁴ Мы принимаем чтение рукописи Z: Σιριπολεμαίου, ср. другие варианты: Σιριπολεμίου, -πελεμίου, -πελεμίου, лат. Siripolomei. Мотивы для появления ошибочного чтения Σιριπολεμαίου, принятого в современных изданиях, вполне очевидны.

³⁵ Sirkar D.C. Select Inscriptions bearing on Indian History and Civilization. Vol. I. Delhi, 1991, № 86.

³⁶ Ibid., № 83.

³⁷ Ibid., № 84.

³⁸ Существовавшие прежде в индологической литературе более поздние датировки правления Нахапаны и Гаутамипутры были основаны на ошибочном предположении, будто надписи Нахапаны датированы по эре Шака (см.: Pauli F. NAHAPANA/MANBAN.Σ vor 78 n.Chr.? Ein epigraphischer Neufund aus Indien und seine Bedeutung für die antike Südasiens-Chronologie // Studien zur alten Geschichte. Bd. II. Roma, 1986, S. 745–753). Исходя из этого, О. Штейн (Stein O. Zur Datierung von Ptolemaios' Geographie // Philologus. 1925, № 81, S. 117–123) пытался и данные Птолемея отнести к середине II в. Он высказывал предположение, что Птолемей делал некие дополнения к данным Марина. Для этого предположения информация об Индии в его труде не дает оснований.

Хорошо известно, что в китайской хронике «Хоуханьшу» имеется информация о государстве великих юэцжи, которое отождествляется с Кушанским царством. Князь удела Гуйшуань (Кушан) объединил под своей властью всю Бактрию, а его сын начал завоевания в Индии. Информация составителя хроники может быть точно датирована, так как она восходит к официальному отчету о походе Бань Чао в Западный край на рубеже 80–90-х годов. Таким образом, в последнее десятилетие I в. часть Северо-Западной Индии могла оказаться под властью Кушан.

Совсем недавно была обнаружена большая бактрийская надпись из Рабатака, датированная началом правления Канишки — самого знаменитого из кушанских царей³⁹. В ней говорится о том, что Канишка овладел всей Индией: страной кшатриев, городом Каундина (?), городом Уджаином (?), городами Сагеда, Каушамби, Паталипутра и Шри-Чампа. Очевидно, что здесь перечислены все основные политические силы Северной Индии — Арьяварты. При этом области Северо-Западной Индии, весь бассейн Инда не входят в перечень, видимо, потому что они принадлежали еще предшественникам Канишки.

Список, предлагаемый в надписи из Рабатака, кажется весьма сходным с тем, что содержится у Клавдия Птолемея: Сагеда и Паталипутра, Уджаин (если слово правильно восстановлено) и Чампа (если Ганге/Анге у Птолемея относится к столице Анги). Возможно, и страна кшатриев (*ṣatriayūṣaḥ*) надписи из Рабатака тождественна с загадочными хатриями (*ḥatriāḥ*) Птолемея. Кундина, впрочем, локализуется в Видарбхе, южнее современного города Бхопала, а Каушамби (древняя столица государства Ватса) у Птолемея (VII. 1. 17 — *Κῶσαῖβα*) не имеет столичного статуса и ошибочно помещена на берегу Бенгальского залива.

Почти все перечисленные Птолемеем государства присутствуют на границах Кушанского царства накануне широких завоеваний Канишки. Те греческие путешественники первого десятилетия II в., записки которых были использованы Марином Тирским, рисуют нам карту Индии непосредственно перед вступлением на престол Канишки. Отсюда следует немаловажный вывод для индийской хронологии. Как известно, «начальная дата Канишки» до сих пор является предметом дискуссий. Ряд исследователей придерживается точки зрения, согласно которой Канишка вступил на престол в 78 г. Датировка сведений, содержащихся у Клавдия Птолемея, не вызывает сомнений — около

³⁹ *Sims-Williams N., Cribb J. A New Bactrian Inscription of Kanishka the Great // Silk Road Art and Archaeology. IV, 1995/96.*

110 г. Если бы начальная дата Канишки совпадала с эрой Шака, то в «Географии» должна была отразиться ситуация двумя поколениями позже. Но картина, рисуемая Марином Тирским, абсолютно этому не соответствует. Она согласуется с точкой зрения о том, что правление Канишки началось во втором (или третьем) десятилетии II в.

Труд Марина Тирского, основанный на записках греческих путешественников и датируемый самым началом II в., содержит довольно полный список индийских государств этого времени. И несмотря на серьезные искажения карты, его сведения, сохраненные Клавдием Птолемеем, могут служить основой для реконструкции политической географии страны.

माश्रमाणां सधर्मस्य प्रतिभूः स्मृतः॥ दंडः
शास्ति प्रजाः सर्वा दंड एवाभिरस्सति। दंडः सु
पेषु जागर्ति दंडं धर्मविदुर्बुधाः इत्यादि। स
च दंडः र... राधं देशं
कालं ब... मंच दंडं
दंडेषु प... दंडनं
स्वर्गकी... तु दंडनं
राज्ञः स्व... त् योरे
द्वान्दंडयेद्राजा सम्यग्वध्यांश्च घातयेत् इष्टं
स्यात् क्रतुभिस्तेन समाप्तवर्दक्षिणैरिति व
चनाच्च। नन्वत एव फलश्रवणादंडप्रणयनं

शास्त्र्य
и социальная
действительность



Дхармашастра Нарады и средневековые комментарии¹

Дхармашастра Нарады («Нарада-смрити») представляет особый интерес для изучения древнеиндийской литературы о дхарме. В отличие от «Ману-смрити» и «Яджнавалкья-смрити», сохранилось несколько редакций этого памятника, что позволяет поставить вопрос об истории текста². Известно, что некоторые поздние дхармашастры (такие, как «Брихаспати», «Катьяяна», «Питамаха») сохранились лишь в виде цитат в средневековых комментариях. Для выработки научной реконструкции утраченных сочинений важно сравнить цитаты из «Нарады» у комментаторов с рукописными редакциями памятника.

Существует два средневековых комментария на дхармашастрю Нарады: Асахаи и Бхавасвамина. Комментарий Асахаи считается древним, однако он был «исправлен и дополнен» неким Кальянабхаттой и потому не может считаться аутентичным. Относительно древности комментария Бхавасвамина существуют значительные разногласия: оценки колеблются от VIII до XVII в. От решения вопроса о датировке Бхавасвамина зависит определение времени появления той редакции памятника, которую он комментировал. И здесь существенную роль может сыграть текстологический анализ версии, известной Бхавасвамину, и цитат из «Нарады», приводимых комментаторами других шастр.

Среди рукописей дхармашастры Нарады есть довольно ранние, прежде всего найденные в Непале (некоторые из них датируются концом XIV в.). Но большинство рукописей относится к XIX в. Комментарии

¹ Впервые опубликовано на англ. яз.: *Vigasin A. Nāradaśmṛti and Mediaeval Commentaries* // *Vāṇijyotih. Vol. II. Bhubaneshwar, 1987.*

² См.: *Vigasin A. Nārādīyamanuśaṃhitā and its relation to Manusmṛti* // Prof R.V. Joshi Felicitation Volume. Delhi, 1988; *Larivière R. The Nāradaśmṛti. Critically edited with an Introduction, annotated Translation and Appendices. Pt. I–II. Philadelphia, 1989*; *Вигасин А.А. Первое критическое издание памятника древнеиндийского права* // Восток, 1992, № 3; *он же. Памятник древнеиндийского права — дхармашастра Нарады* // Дхармашастра Нарады. М., 1998.

и так называемые нибандхи (тематические сборники цитат) на несколько веков древнее даже самых ранних рукописей памятника, а потому изучение содержащихся в них цитат имеет большое значение с точки зрения текстологии. Дхармашастра Нарады пользовалась большим авторитетом у средневековых индийских правоведов, и ее активно цитировали. Множество таких цитат было отмечено уже первым исследователем памятника Ю. Йолли, который издал и перевел его. К переводу, помещенному в XXXIII томе «Священных книг Востока» (1889), Ю. Йолли приложил также собрание стихов, которые цитировались комментаторами под именем Нарады, однако не встречаются в сохранившихся рукописях дхармашастры. Предполагалось, что наличие цитаты из «Нарады» (или «Брихаспати», «Катьяяны» и т.д.) у средневекового комментатора свидетельствует о том, что ему была доступна рукопись соответствующей дхармашастры, включавшая данный фрагмент.

Уже такие ранние комментаторы, как Медхатитхи и Вишварупа (VIII–IX вв.), цитировали десятки стихов «Нарады». Но наибольшее количество цитат содержится в огромных сводах XI–XII вв.: около 200 — в «Митакшаре» Виджнянешвары, около 450 — в комментарии «Апарарка» на «Яджнавалкья-смрити», около 750 — в нибандхе «Критья-кальпатару» Лакшмидхары. Последнее число близко всему объему дхармашастры Нарады, и, таким образом, можно было бы думать, что в виде цитат в нашем распоряжении имеется еще одна — и наиболее древняя! — рукопись памятника. Однако есть обстоятельства, которые препятствуют подобной оптимистической оценке. Для того чтобы определить ценность тех цитат, которые сохранились в средневековых комментариях (и тех истолкований текста, которые предлагаются комментатором), необходимо исследовать эти памятники как особый литературный жанр.

Проблема отношения к комментаторской традиции — одна из наиболее важных в индологии. В классических переводах дхармашастр Г. Бюлер и Ю. Йолли не только воспроизводят истолкования комментаторов, но часто непосредственно вводят их в текст. Теперь, конечно, принципы перевода изменились. Например, А.М. Самозванцев³ следует лишь тем интерпретациям комментаторов, которые кажутся ему убедительными, а остальные добросовестно отмечает в своих пространственных примечаниях. Таким образом, он не столько полагается на авторитет комментаторов, сколько рассматривает их как своих предшественников по истолкованию текстов. В целом это, конечно, совершенно справедливо. Однако если мы сами не хотим уподобиться средневеко-

³ Самозванцев А.М. Книга мудреца Яджнавалкьи. М., 1993.

вому книжнику, то и к нему не можем относиться как к современному ученому. В этой связи встает целый комплекс проблем исследования комментариев: в какой мере они могут быть использованы не только для интерпретации текстов, но и в качестве исторических источников для своего собственного времени, как на их основе можно реконструировать утерянные шастры, можно ли полагаться на них в анализе лексики и вносить соответствующие истолкования в словари и т.д.?

Р. Айянгар, например, реконструируя дхармашастру Брихаспати⁴, старался с максимальной полнотой собрать все фрагменты, сохранившиеся под именем этого древнего мудреца. Ученого не смущало то, что некоторые цитаты приписывались то одному, то другому автору, что отдельные стихи лишь в очень поздних трудах сопровождались упоминанием имени Брихаспати, что в реконструированном им тексте встречаются дублирующие друг друга варианты одного и того же правила. Напротив, Р. Ларивьер⁵ недавно высказал парадоксальную мысль, что на самом деле шастры Брихаспати не существовало вовсе, а соответствующие стихи, дошедшие под его именем, представляют собой лишь некую массу письменно не зафиксированных афоризмов.

Есть работы, посвященные проблемам хронологии и взаимозависимости отдельных комментариев⁶. Эта тематика, безусловно, важна, но следует поставить и более общие проблемы: какой материал находился в распоряжении комментаторов, каковы были их средства, методы работы и конечные цели? Сейчас мы ограничимся лишь некоторыми общими наблюдениями и отдельными соображениями по этому поводу.

Объем средневековой литературы о дхарме поистине необъятен — по количеству сохранившихся рукописей комментарии значительно превышают старинные тексты. По существу, комментарии постепенно вытесняли из употребления сами дхармашастры. Большую часть сутр и шастр просто перестали переписывать, и они подверглись забвению. Остались, в сущности, весьма немногочисленные авторитетные тексты, такие, как «Ману» и «Яджнавалкья», снабженные комментариями. В составе этих комментариев они и воспринимались средневековым читателем. Для последнего не так важен был сам текст «Яджнавалкьи», как сопровождавшие его толкования.

При чтении комментариев бросается в глаза разнообразие их основных типов. Речь при этом идет не только об индивидуальной мане-

⁴ *Bṛhaspatismṛti*. Reconstructed by R. Aiyangar. Baroda, 1941.

⁵ *Lariviere R.* Op. cit., pt. II, p. XIII.

⁶ *Bhattacharya B.* *Raghuṇandana's Indebtedness to his Predecessors.* Calcutta, 1955; *idem.* *Studies in the Nibandha's.* Calcutta, 1968.

ре изложения, хотя это, безусловно, авторские сочинения. Различен был сам подход к тексту, те цели, с которыми составлялся комментарий. В зависимости от определения типа комментария, очевидно, должна меняться и наша методика работы с ним. Простой ответ, что всякий комментарий пишется для разъяснения непонятных мест в тексте, не только недостаточен, но даже по существу неверен.

Есть различие между комментариями, написанными в разные эпохи: наиболее оригинальны ранние комментарии, поздние же часто представляют собой школьные компендии, составленные по классическим образцам, почти всегда — компиляции без всякого проблеска самостоятельной мысли. Но не менее важно отметить иное: целью комментария нередко вообще не было истолкование текста. Комментатор порою не пропускает ни единого слова, каждое сопровождая синонимом. Из этого можно было бы сделать поверхностный вывод, будто во времена комментаторов санскрит был уже совершенно мертвым языком. Однако это обстоятельство имеет совершенно иное объяснение: таким образом текст предохранялся от неизбежных описок. Комментатор не потому сопровождает, скажем, слово *pura* (город) синонимичным *nagara*, что *pura* было неизвестно читателям (оно практически так же звучало и в живых языках). Он боялся, что, не заметив подстрочного знака, кто-то прочтет и перепишет с ошибкою *para* (иной), переосмыслив затем всю фразу. Цель подобного комментария — вовсе не объяснение, а лишь *издание текста*. Для этого не требовалось глубокого исследования, синоним подбирался приблизительный и комментатор не настаивал на полном тождестве слов. Переводить подобные истолкования просто бессмысленно.

Некоторые ранние комментаторы сопоставляли рукописи, старательно выбирая наиболее правильные, с их точки зрения, варианты чтений. Разночтения порою также приводились и обсуждались, а иногда опускались. Комментатор в таком случае готовил не просто издание, а «критическое издание» памятника (именно так работал с «Нарадой» Бхавасвамин). Надо заметить при этом, что отношение к рукописной традиции, как правило, оставалось бережным. Комментаторы не были склонны к конъектурам даже в тех случаях, когда имели дело с явными описками. Они чаще прибегали к самым хитроумным истолкованиям, чтобы текст остался неизменным и в то же время не потерял смысла.

Для многих средневековых авторов коллекционирование параллельных мест являлось самоцелью, а не средством разъяснить древний текст. При этом обычно их мало заботила добротность используемого

материала — подбор цитат давался некритический, нередко по испорченным рукописям, которые комментатор и не стремился исправить и даже понять. Это можно сказать и о «Критьякальпатару», и об «Апарарке». Важнейшая роль их состоит в том, что именно они сохранили цитаты из утерянных впоследствии шастр. Однако необходима сугубая осторожность в определении действительной принадлежности этих цитат к реконструкции на их основе утерянных сочинений.

Подбор цитат порою сопровождался их истолкованием, и здесь комментаторы прежде всего исходили из доктрины «единства традиции». Основной задачей интерпретации являлось доказательство того, что авторитетные тексты не содержат действительных противоречий. Применялись все логические приемы для того, чтобы доказать мнимый характер расхождений в отдельных предписаниях. Иногда такие доказательства выглядят очень солидно и на первый взгляд убедительно, а иногда комментатор прибегал к весьма нехитрым уловкам. Можно привести следующий пример подобной уловки.

«Ману» (VII. 69) рекомендует в качестве идеальной территории государства землю, населенную ариями (дваждырожденными). Это связано, конечно, с тем, что он имеет в виду ритуальную чистоту населения. В «Артхашастре» (II. 1. 2; VI. 1. 8) же говорится, что лучшей для царя землей является та, что населена низшей варной — налогоплательщиками. Эта рекомендация согласуется с общей направленностью памятника, имеющего в виду выгоды для царской казны. «Вишну-смрити» (III. 5) заимствует последнюю рекомендацию из политической литературы, говоря о наилучшей земле, «населенной вайшьями и шудрами» (*vaiśyaśūdraprāyaṃ ca*). Однако таким образом возникает противоречие с предписанием самой авторитетной из дхармашастр — «Ману». Нандапандита, комментировавший «Вишну», конечно, не рассматривал вопрос исторически, а дал свою интерпретацию текста: не «и населенную вайшьями и шудрами», а «населенную вайшьями, шудрами и...». Последнее «и», по его мнению, указывает на брахманов и кшатриев. С точки зрения санскрита это невозможно, но зато противоречие с «Ману» благополучно снято.

В данном случае ситуация кажется элементарной, поскольку все тексты сохранились, но если бы один из них был утерян, сложно было бы установить те мотивы, под влиянием которых действовал комментатор. Ведь цитата из шастры, с которой необходимо устранить противоречие, может вовсе и не приводиться — комментатор просто держит ее в памяти. Целый ряд толкований Харадатты к «Гаутаме» и к «Апастамбе», например, объясняется исключительно стремлением со-

гласовать тот и другой текст. В этой связи приходится с большой осторожностью относиться и к предлагаемым комментаторами необычным истолкованиям лексики. Довольно часто их единственным мотивом является отождествление правил, содержащихся в разных шастрах.

Понятно, что комментатору порою приходилось разъяснять сложные термины или фрагменты шастры. Судя по всему, он пользовался толковыми словарями, привлекал параллельные тексты и прибегал к логическим рассуждениям — большая часть подобных материалов есть и в нашем распоряжении. Вопреки распространенному мнению комментаторы работали с книгами (хотя многие из них знали наизусть), никаких следов «устной традиции», принципиально отличной от «книжной», обнаружить не удастся. Учитывая, что и цели, и методика работы средневекового ученого существенно отличны от наших, его толкования не могут быть приняты без тщательной проверки.

Надо сказать и о том, что в форме комментария нередко составлялись вполне оригинальные произведения. Комментируемый текст был лишь формальной основой для творчества. Комментатор не считал себя связанным текстом. Характерно, что чуть ли не половину известного комментария «Парашара Мадхавия» составляет изложение судебных дел, в то время как сама эта дхармашастра вовсе не имеет соответствующего раздела. На одну лишь фразу «Парашары» о том, что «царю надлежит управлять подданными справедливо», Мадхава написал комментарий объемом несколько сотен листов — целый трактат о судебных делах. Важнейшей задачей работы с шастрами является разграничение смысла самого текста и интерпретации, придаваемой ему комментатором. Наиболее интересны случаи «борьбы комментатора с текстом», которые дают особенно ценный материал для исторического исследования.

Цитаты у комментаторов, как правило, приводятся с указанием имен авторитетов, и в большинстве случаев эти ссылки верны. Можно было бы сказать, что для средневековых писателей «авторство» не было безразлично. Достаточно точны и сами цитаты, причем иногда они представляют собой целые серии из 7–10 стихов, следующие одна за другой. Например, в «Апарарке» из «Нарады» (V глава) цитируются подряд 1–4-й стихи, затем 8-й, потом 15–25-й и 26–34-й и т.д. Явно комментатор цитировал не по памяти отдельные стихи, он имел перед собою рукопись шастры и совершенно сознательно выпустил ряд стихов, посвященных темам, более уместным в иных контекстах. Даже встречающиеся варианты чтений часто не выглядят случайными и изолированными. Ошибочное приписывание текста иному авторитету

объясняется обычно тем, что цитаты следовали одна за другой и переписчик своевременно не заметил конца одной и начала другой. Причина, таким образом, заключается не в том, что «в одной деревне стихи были известны под именем Нарады, а в другой — под именем Катьяны», как думает Р. Ларивьер⁷.

Но отношение к авторству в средние века было своеобразным. Комментатор, встречая в разных книгах один и тот же текст, приписываемый разным древним мудрецам, не проводит никаких изысканий, чтобы определить, кому же из них он в действительности принадлежит. Цитата переписывается с пометой «так говорят Ману и Нарада», или возможен еще более длинный набор («Даябхага», с. 249): «Ману, Шанкха, Вишну, Харита и Баудхаяна считают». Его на самом деле интересует не авторство (подлинного авторства у священного текста и не должно быть), а **авторитетность** цитаты. Последняя же только умножается, если она встречается в нескольких шастрах.

Отбор цитат из древних шастр средневековым книжником представляет отдельную интересную проблему. Мы можем заметить, что при всем стремлении ряда сборников к полноте есть цитаты популярные, встречающиеся практически во всех произведениях этого жанра, а есть такие, которые почти не используются. Уже сам подбор цитат комментатором создает в целом иную картину, нежели те тексты, из которых эти отрывки черпаются.

Особенно любопытно, что и отдельные чтения в цитатах составляют явно одну традицию, отличающуюся от столь же единодушной рукописной традиции памятника. Например, в рукописях «Нарады» (XIII. 2) засвидетельствованы чтения *dhanam pituḥ* и *dhanam kramāt*, а все комментаторы после «Митакшары» единодушно читают *dhanam samam*. Дхармашастра Нарады сохранилась в нескольких редакциях. И иногда комментатор в разных частях своего труда цитирует одно и то же двустигшие в нескольких вариантах, по разным редакциям (например, Далапатираджа «Нрисинхапрасада»: цитаты из «Нарады» на с. 134–135, с. 164–165 и с. 166, с. 179–180 и сл.). Совершенно очевидно, что он черпал материал из трудов своих предшественников, не обращаясь к рукописной традиции самого памятника (но и рукописи также не исправлялись по авторитетным комментариям).

Комментаторы цитируют стихи, обрывая их всегда на одном и том же месте (например, «Нарада» XIII. 2 — только первую половину шлоки). Иногда ссылки оформляются таким образом: «согласно „Смрититаттве“, Нарада говорит» («Смритичандрика», с. 217) или «согласно

⁷ Lariviere R. Op. cit., pt. II, p. XII.

„Апарарке“, Нарада говорит» (там же, с. 230). С течением времени средневековые авторы все реже обращались к рукописям шастр и использовали цитаты исключительно из вторых рук. Из этого можно сделать, в частности, вывод, что нельзя ссылаться на совпадение версии того или иного фрагмента у многих комментаторов; вполне вероятно, что источником цитаты является не шастра, а одно из произведений того же комментаторского жанра.

Ошибочным было бы и заключение, будто несохранившиеся дхармашастры Брихаспати или Катьяяны еще недавно были в употреблении, так как цитаты из них нередко встречаются у комментаторов XVII и XVIII вв. Последние могли их переписывать друг у друга сотни лет, не проявляя особого интереса к самим рукописям. Конечно, мы должны быть благодарны составителям нибандх и комментариев за то, что они сохранили для нас фрагменты утерянных шастр. Но не следует забывать другое — именно они и виновны в том, что древние тексты не дошли до нас целиком. Средневековым книжникам достаточно было сборников, содержащих необходимые цитаты Брихаспати и Катьяяны, а сами шастры они просто перестали читать и переписывать.

Существует три редакции дхармашастры Нарады. Первая (так называемая «Вульгата») представлена наибольшим количеством рукописей (почти исключительно XIX в.). Она была переведена Ю. Йолли в 1876 г. Вторая (так называемая пространная) редакция, сопровождаемая комментарием Асахаи, сохранилась не полностью и в одной лишь рукописи из собрания Института Бхандаркара (Пуна, Индия). Эту редакцию Ю. Йолли опубликовал под названием «Нарада-смрити» в 1885 г. и перевел на английский язык для публикации в серии «Священные книги Востока». Исследователи обычно пользуются работами Ю. Йолли и, следовательно, ссылаются именно на «пространную» редакцию текста. Есть и третья, малоизвестная, редакция, опубликованная (вместе с комментарием Бхавасвами) индийским ученым Самбашива Шастри в 1929 г. под названием «Нарадия-Манусамхита» в Тривандрумской серии. Текст упомянутых ранее непальских рукописей весьма близок именно этой редакции. Ю. Йолли не имел возможности использовать «Нарадия-Манусамхита» при подготовке своего издания и перевода. «Пространную» редакцию он считал более ранней, чем «Вульгата».

Анализ цитат из «Нарады» в средневековых комментариях приводит к следующим результатам.

1. Только «пространная» редакция содержит вторую главу о юридической процедуре. Большая часть этой главы никогда комментаторами не цитировалась и, видимо, не была им известна.

2. И «Вульгата», и «пространная» редакция обсуждают тему божьего суда (ордалии) в главе «О неуплате долга». Напротив, «Нарадия-Манусамхита» и непальские рукописи содержат отдельную главу об ордалиях в конце памятника. Комментаторы практически не обнаруживают знакомства с текстом этой главы в «Нарадия-Манусамхите». Стихи по этой тематике из непальских рукописей известны им лучше, но приводятся обычно под именем Питамахи, а не Нарады. Можно полагать, что отдельная глава об ордалиях была скомпонована из различных (и поздних) источников.

Комментаторы цитируют стихи об ордалиях по «пространной» редакции или по «Вульгате», но при этом никогда не приводят описания двух последних ордалий, о которых говорится только в «пространной» редакции. Очевидно, те ранние редакции «Нарады», которые были известны комментаторам, не включали эти виды ордалий (а следовательно, нельзя согласиться с П.В. Кане⁸, будто именно «составитель „Нарады“ добавил к обычным пяти еще ордалию рисом и ордалию раскаленной монетой»). Если же мы будем исходить из того, что отдельная глава об ордалиях в непальских рукописях является позднейшим дополнением, то в первоначальном тексте памятника обнаружится упоминание лишь о двух видах ордалий — так же, как в дхармашастре Ману.

3. Концовка «пространной» редакции в рукописи не сохранилась, а потому последние главы памятника Ю. Йолли печатал по «Вульгате». Последняя не содержит главы под названием «О преследовании воров». Однако благодаря комментаторам мы можем утверждать, что эта глава, содержащаяся в непальских рукописях и в «Нарадия-Манусамхите», принадлежала первоначальному тексту (или, скажем осторожнее, тому тексту, который имел распространение уже на рубеже I–II тысячелетий). Содержание этой главы аналогично книге об «уничтожении шипов» (*kaṅtakaśodhana*) в «Артхашастре Каутильи». Глава является органической частью текста, посвященного праву и системе наказаний.

4. Анализ цитат из «Нарады» у средневековых комментаторов показывает, что им, как правило, стихи были известны в тех чтениях, которые имеются в «Нарадия-Манусамхите» и в «Вульгате» — но не в «пространной» редакции. В тех случаях, когда порядок стихов имеет принципиальное значение и есть различие между разными редакциями

⁸ Kane P.V. History of Dharmasāstra. Vol. I, pt. 1. Poona, 1968, p. 473.

⁹ См.: Вигасин А.А. «Меры против воров» в «Нарада-смрити» // Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., 1985.

(например, XII. 45–52), комментаторы также единодушно следуют «Нарадия-Манусамхите». Почти все те стихи, которые содержатся только в «пространной» редакции, комментаторам совершенно неизвестны (по крайней мере, как принадлежащие «Нараде»). По всей видимости, они были добавлены в текст тем самым безвестным Кальянабхаттой, который «исправлял и дополнял» не только комментарий Асахаи, но и сам основной текст дхармашастры.

На этот счет можно привести следующую статистику: «пространная» редакция содержит 42 стиха, отсутствующие в других версиях (не считая тех глав об ордалиях и судебной процедуре, о которых говорилось выше). Хотя «Вульгату» Ю. Йолли называл «краткой» редакцией, на самом деле она содержит 37 стихов, которых нет ни в сохранившихся главах «пространной» редакции, ни в соответствующих частях «Нарадия-Манусамхиты». Кроме того, в ней имеется еще 20 стихов, отсутствующих в той части «Нарадия-Манусамхиты», для которой уже нет соответствия в «пространной» редакции памятника (рукопись обрывается на стихе V. 21). Из указанных 42 стихов «пространной» редакции комментаторам известны лишь 3; из 50 с лишним стихов «Вульгаты», которых нет в других редакциях, они цитируют лишь 10. Для сравнения можно сказать, что из 80 первых стихов, совпадающих во всех трех редакциях, комментаторы цитируют 79. Всего у комментаторов встречается не менее 90% стихов «Нарадия-Манусамхиты». Следовательно, средневековые авторы, активно использовавшие дхармашастру Нарады, не знали тех стихов, которые имеются лишь в «пространной» редакции, и они почти не цитировали те стихи, которые есть лишь в «Вульгате». Лучшее всего им был известен текст «Нарадия-Манусамхиты».

При этом следует отметить, что комментарий Бхавасвами порою предполагает иные чтения, нежели в сохранившихся рукописях комментируемого им текста. Так, например, в XVIII. 6 *vivāsayet* необходимо заменить на *praśāsayet*, исходя из комментария *hantavyāḥ*, в XVIII. 5 *nibadhya*, очевидно, должно быть исправлено на *viḍambya* и т.д. Эти чтения, предполагаемые комментарием, безусловно, следует предпочесть рукописным. Но это значит, что столь позднюю дату для Бхавасвами, как XVII век, предлагаемую в авторитетных изданиях¹⁰, надлежит отвергнуть. Датировка приблизительно VIII в., о которой говорит П.В. Кане, кажется значительно более вероятной.

¹⁰ Dharmakośa. Vyavahāraṅga. Pt. 1, p. XXX; *Lingat R.* Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde. P., 1967, p. 118.

Особого внимания заслуживают цитаты из «Нарады», которые вовсе не могут быть найдены в рукописях памятника. Некоторые из тех цитат, что были некогда собраны Ю. Йолли, обнаружены в «Нарадия-Манусамхите». Это можно было бы считать подтверждением того, что и все остальные стихи также принадлежали первоначальному тексту. Но мы не можем быть уверены в том, что они действительно составляли единое целое. Вполне возможно, что уже в древности памятник существовал в нескольких редакциях. Пытаясь соединить все цитаты, дошедшие под именем Нарады, мы рискуем создать смешанную редакцию, которой не существовало в действительности.

Некоторые стихи приписывались не только Нараде, но и другим древним авторитетам (таким, как Ману, Брихаспати, Вьяса и др.). Иногда на самом деле тот или иной стих содержится в двух и более дхармашастрах (положим, Ману и Нарада). Речь, конечно, может идти о гномической поэзии, не имеющей авторства. Однако очень часто в поздних дхармашастрах мы видим совпадения не отдельных стихов, имевших характер афоризмов, а целых больших фрагментов — и притом без той вариативности, которая была бы неизбежна при устной передаче текста. Очевидно, в процессе переписки происходило последовательное расширение текстов за счет глосс. Именно это можно заметить при анализе редакций дхармашастры Нарады — и «пространной», и «Вульгаты».

Те случаи, когда цитата, приводимая комментатором, не содержится в рукописной традиции памятника, часто вовсе не связаны с утерянными звеньями этой традиции. Ранние комментаторы (например, Вишварупа и Медхатитхи) нередко приводили цитаты без указания авторства, анонимно, а в более поздних комментариях их иногда приписывали Нараде. Но трудно поверить, что, к примеру, автор комментария XII в. («Апарарка») обнаружил, наконец, такую рукопись дхармашастры Нарады, которая была неизвестна его предшественникам и содержала неизвестную строчку памятника. Для «Апарарки» было важно приписать ту или иную цитату почитаемому мудрецу древности, но кому именно из древних мудрецов — значило гораздо меньше. Его интересовало не авторство, а авторитетность высказывания. Поэтому даже в разных рукописях одного и того же средневекового комментария авторство цитаты может варьироваться. Например, в «Смритичандрике»¹¹ Деваннабхатты (раздел о судебных делах, 42) один манускрипт приписывает цитату Васиштхе, другой — Нараде, а третий — Парашаре.

¹¹ Smṛticandrikā. Vyavahāraṅga. Vol. 1–2. Mysore, 1914–1916.

Вопреки распространенному мнению средневековые книжники, как правило, приводили цитаты не наизусть. Несмотря на огромное количество цитат, ошибочные отсылки весьма редки. Анализ ошибок при цитировании показывает, что речь идет скорее об ошибках прочтения, чем об ошибках памяти. Ложное приписывание стихов было следствием процесса переписки и комментирования текста. Оно происходило в результате смещения цитат, утери отсылок, неверной интерпретации вводных слов типа *tathā ca* («а также»), воспринимавшихся как указание на того же автора, что и в предыдущей цитате, и т.п. Конечно, в этом свете очень поздние и единичные случаи приписывания строчки, положим, Нараде выглядят подозрительно. Но и единодушные комментаторов мало что доказывает: все они могли черпать из общего источника, которым была отнюдь не рукопись дхармашастры, а какое-то средневековое сочинение.

Анализ техники комментирования особенно важен для реконструкции утерянных дхармашастр. Если считать, что «Брихаспати-смрити» и «Катьяяна-смрити» использовались комментаторами столь же интенсивно, как «Нарада-смрити», мы знаем не менее 90% их текста. Но вряд ли правильно просто коллекционировать все стихи, дошедшие под именем Брихаспати, как это сделал Р. Айянгар в своей реконструкции памятника. После этого издания стал известен еще ряд поздних комментариев и нибандх, и, очевидно, мы могли бы еще дополнить его собрание. Но действительная проблема состоит отнюдь не в том, чтобы найти несколько стихов с сомнительной атрибуцией. Напротив, требуется критическая работа по очищению текста, основой которой и должен стать анализ целей и методов средневековых книжников.

«Смешанные касты» в «Законах Ману»¹

Дхармашастра Ману, или «Ману-смирти» («Законы Ману»), содержит обстоятельное перечисление каст (джати) с указанием их происхождения. Как и во всей литературе о дхарме (дхармашастрах), джати объявляются результатом «смешения» изначально существовавших четырех варн (почему их и называют «смешанными кастами»).

Среди джати, указанных в X главе дхармашастры Ману, можно выделить три группы. Первую, основную, составляют те, которым приписано происхождение непосредственно от брачных связей между представителями различных варн (X. 8–14). Существенное значение придается степени нарушения варновой иерархии. Браки, в которых мужчина занимает более высокое, чем женщина, положение (анулома — т.е. «по порядку» варн), всегда были более терпимы, нежели браки с противоположным соотношением сторон (пратилома — «против порядка»). Из четырех варн может быть составлено шесть пар пратилома, и соответственно речь идет о шести «смешанных кастах», возникших якобы от подобных браков. Точно так же можно было составить и шесть комбинаций анулома, однако брак брахмана и кшатрийки, кшатрия и вайшийки, вайшы и шудрянки считался настолько естественным явлением, что в древнеиндийских текстах речь идет обычно не о шести, а лишь о трех основных кастах анулома. Ману (X. 6, 14) хотя и говорит о том, что сыновья от подобных браков «порицаемы» из-за более низкого положения матери, но считает их принадлежащими к варне отца².

Джати анулома (согласно Ману)

	кшатрийка	вайшийка	шудрянка
брахман		<i>амбаитха</i>	<i>нишада(парашава)</i>
кшатрий			<i>угра</i>
вайшья			

¹ Опубликовано в кн.: Стхалакашраддха. СПб., 1995.

² См.: Вигасин А.А. О развитии эндогамии древнеиндийских варн // Индийская культура и буддизм. М., 1972.

Джати пратилома (согласно Ману):

	брахманка	кшатрийка	вайшийка
кшатрий	<i>сута</i>		
вайшья	<i>вайдеха</i>	<i>магадха</i>	
шудра	<i>чандала</i>	<i>киаттар</i>	<i>айогава</i>

Следующую категорию составляют такие «смешанные касты», которым приписывается происхождение от связей между представителями уже не четырех варн, а указанных ранее основных джати («Ману-смрити» X. 15–23, 32–39 и др.). Если количество последних ограничивается девятью или двенадцатью (три или шесть анулома и шесть пратилома), то дальнейшие комбинации можно увеличивать до бесконечности. Вполне естественно, что дхармашастры и другие древнеиндийские источники вовсе не стремились дать исчерпывающий их список. В «Вишну-смрити», например, говорится прямо: «[Касты], возникшие от смешения между собою смешанных каст, бесчисленны» (XVI. 7). Поэтому неправомерны выводы о росте числа таких каст, исходящие из сопоставления соответствующих списков в разных древних и средневековых источниках, а тем более из сравнения с современными всеиндийскими переписями (в таком духе рассуждает, например, Р.Ш. Шарма³).

Третья категория джати не сопровождается указаниями на какое-либо «смещение», хотя и включена в тот же список «смешанных каст». Эти джати представлены как кшатрии, деградировавшие до состояния шудр в результате несоблюдения правил варнового строя («Ману-смрити» X. 43–44, ср.: «Махабхарата» XIII. 33. 19–21; 35. 17–18). Дхармашастры включают в понятие «смешения» не только межварновые браки, но и всякие нарушения иерархии, смену занятий и традиционного, изначально установленного образа жизни («Ману-смрити» X. 24).

Основные девять джати всегда перечисляются в дхармашастрах полностью и имеют практически одни и те же наименования. Поскольку о «вторичных» говорится лишь для примера, то здесь наблюдается значительно большее разнообразие названий. Что касается происхождения той или иной джати, то сообщения, содержащиеся на этот счет в дхармашастрах, крайне противоречивы и, конечно, не имеют и тени правдоподобия. Концепция «смешения варн» явно понадобилась для объяснения самого существования различных джати наряду с изначальными варнами. Посредством данной концепции те варны, что были названы в священных текстах вед, могли быть увязаны с ре-

³ Sharma R.S. Śūdras in Ancient India. Delhi, 1980, p. 327; Шарма Р.Ш. Древнеиндийское общество. М., 1987, с. 329.

ально существовавшими общественными слоями или группами, о которых порою никаких сведений в ведах не имелось.

Проблема соотношения варн и каст не находит однозначного решения в санскритской литературе. Теоретически мыслимы три варианта: 1) джати могут быть представлены как входящие в более обширные варны, 2) как занимающие промежуточное между варнами положение либо 3) как стоящие вне и ниже всей системы варн. Все эти три возможности могут быть обоснованы древнеиндийскими источниками. Известно, что некоторые «смешанные джати» стоят вне системы варн — это касты отверженных или, как их позднее стали называть, неприкасаемых. Иногда и составители дхармашастр отверженными считают все касты пратилома. Например, Девала (цит. в «Парашара Мадхавия» I. 2. 122) отождествляет вневарновых — *bahirvarṇa*, отверженных — *patita* и рожденных против порядка — *pratilomaja*.

Напротив, джати, выводимые из браков анулома, обычно рассматриваются как принадлежащие к дваждырожденным, для которых дозволены все основные церемонии ариев — санскары (см., например: «Яджнавалкья» I. 95; «Вишну» XVI. 3 и др.). Таким образом, они по статусу оказываются выше даже шудр, не говоря уже о «вневарновых». В дхармашастрах, например у Ману (X. 64–67 и др.) определяется, что в результате межкастовых браков потомство от брахмана и шудрянки в седьмом поколении приобщается к брахманам, если браки девушек будут неизменно заключаться с брахманами («только по порядку» — анулома), но в пятом поколении — к шудрам, если юноши в жены каждый раз будут брать только шудрянок. Таким образом, можно думать, что потомство от подобных «смешанных браков» приравнивается к той или иной варне — от брахманов до шудр. Каждая варна при этом мыслится не как единое целое, а как совокупность групп более высокого или более низкого статуса. Очевидно, некоторые из этих групп или слоев могут быть причисляемы то к одной, то к другой варне, занимая как бы промежуточное между ними положение.

О большей части джати говорится, что они приравниваются к шудрам (*sūdrāṇām sadharmāṇo* — «Ману-смрити» X. 41). «Артхашастра» (III. 7. 37) делает исключение для наиболее низких, т.е. вневарновых, или неприкасаемых, каст. В качестве последних названы чандалы, но они приведены, несомненно, лишь в качестве примера, так как ряд иных джати, даже среди упомянутых в «Артхашастре», по статусу не отличаются от чандалов (например, швапака — KA IV. 3. 34–35, ср.: «Ману-смрити» X. 52–56). Показательна форма высказывания в «Артхашастре»: джати должны рассматриваться как совершенно особые кате-

гории населения, имеющие свои традиционные обычаи и правила жизни, или (VĀ) на них *могут* распространяться те предписания, которые относятся к шудрам. Ману, по существу, выражает ту же мысль (ср.: X. 41 и X. 50). Следовательно, каждая джати представляла собой замкнутый коллектив с четко обозначенными границами, а варна («шудры») выступала лишь как способ квалификации джати — последние могут восприниматься как шудры, а могут оцениваться и иначе.

В палийских текстах такие «смешанные джати», как нишада (несада), пулкаса (пуккуса) или ратхакара, порою перечисляются наряду с брахманами, кшатриями, вайшьями и шудрами («Ангуттара-никая» I. 169, ср.: «Лалитавистара», III и др.). Эти джати рассматриваются как однопорядковые с варнами, они не включаются в варны (хотя, в отличие от чандалов, не являются и неприкасаемыми).

Само наименование «шудры» отличалось значительной неопределенностью. Порою шудры противопоставлялись неприкасаемым кастам, в других случаях и те и другие считались шудрами (тогда различались шудры «чистые» и «нечистые»: те, которые живут в деревне, и те, которым жить в деревне не дозволено, — см. Панини с комментарием Патанджали II. 4. 10). В историографии порою ставится задача восстановления истории варны шудр. При этом исследователи (прежде всего Р.Ш. Шарма) не сомневаются в том, что под «шудрами»истики всегда подразумевают определенный, легко идентифицируемый общественный слой. Проблема приобретет иной вид, если мы признаем, что понятие «шудра» (как, впрочем, и обозначения других варн) в классической Индии было главным образом оценочной категорией.

Представляется совершенно естественной и неопределенность решения вопроса о соотношении варн и джати. Никаких сложностей с идентификацией кастовой принадлежности в Древней Индии, как и в последующие времена, не возникало, так как на нее недвусмысленно указывали происхождение, родство, все социальные связи семейства. Проблема же отнесения общественной группы или слоя в целом к той или иной из традиционно признаваемых в брахманском обществе варн сводилась к определению ее статуса в иерархии других каст, существовавших в данной области. Последнее не только зависело от условий места и времени, но и нередко являлось предметом острых противоречий между соперничавшими кастовыми коллективами.

Социальная мобильность в кастовом обществе выражалась, как известно, не в переходе человека из одной касты в другую, а в изменении места, которое вся каста занимала в иерархии. В конечном счете это и выражалось в соотношении ее с определенной варной. Например,

местная каста, получившая доступ к политической власти, через какое-то время обзаводилась «кшатрийской» генеалогией, разбогатевшая каста претендовала на причисление ее уже не к шудрам, а к вайшьям и т.д. Варна, по-видимому, всегда выступала как форма классификации реально существовавших кастовых коллективов, а сама аморфность варновых границ была необходимым условием функционирования и развития кастового строя.

Мы уже сказали, что содержащиеся в дхармашастрах сведения о происхождении джати крайне противоречивы и, естественно, не заслуживают доверия со стороны исторической критики. Однако они привлекают внимание с иной точки зрения — как попытка описания реального положения каст. Именно статус общественной группы определялся посредством указания на ее происхождение от тех или иных варн, и в отношении статуса различия между источниками далеко не столь значительны, как в отношении конкретных «родителей» касты.

Статус касты был тем ниже, чем ниже статус ее мифических «родителей» или чем грубее нарушена иерархия в «браке» пратилома. Немаловажное значение имели и традиционные кастовые занятия, которые также увязывались с характером «родительских» варн. В «Законах Ману» (X. 59) говорится по этому поводу так: «Низкорожденный получает природу отца, или матери, или обоих; он ни в коем случае не может скрыть свою действительную сущность». Показательно в этом смысле утверждение «Ману» об одной из каст, что она происходит от кшатриев и шудр и потому отличается воинственностью (как кшатрии) и жестокостью (как шудры) (X. 9).

Ману (X. 40) предлагает идентифицировать джати по родам их традиционной деятельности и именно таким образом сопоставлять реальные социальные группы с фиксируемыми в священных книгах «смешанными кастами». Сам способ существования той или иной джати отражал место, которое она должна была занимать в обществе, и давал возможность делать выводы относительно ее происхождения.

Здесь необходимо сказать об одном принципиально важном вопросе индийского источниковедения. Даваемые в санскритских текстах описания не следует воспринимать только как отражение окружающей авторов действительности. Древние «трактаты» — шастры — были весьма далеки от современной эмпирической науки. Философы школы миманса отчетливо сформулировали общие принципы шастр: знание, черпаемое из непосредственного и проверяемого опыта, ставится ими значительно ниже авторитета предписаний недоступных человеческому разуму вед. Характерно, что шастра о политике («Артхашастра»

Каутильи) никогда не ссылается на примеры современных политических ситуаций, ограничиваясь эпическими преданиями или историческими легендами. И когда дхармашастра Ману (III. 33) рассказывает о такой форме брака, как умыкание (ракшаса), это вовсе не значит, что форма эта продолжала существовать во времена создания текста — для составителей достаточно было повествований «Махабхараты» о похищениях девушек древними эпическими героями. Перед глазами авторов шастр была не одна, а две действительности: то, что их окружало, и то, о чем они знали из традиции, прежде всего ведийской. При этом, по крайней мере теоретически, вторая представлялась более важной, чем первая.

Невозможно правильно понять содержащиеся в шастрах предписания, если не учитывать роли составителей этих текстов как своего рода комментаторов священного откровения вед. Конечно, ученые брахманы оставались детьми своего века и нередко давали тенденциозные интерпретации текстов, стремясь таким образом обосновать актуальные идеи или сложившуюся практику. Но в наименьшей степени это касается реалий. То, что может служить приметам конкретного времени и места, как правило, врывается в литературу как бы против воли создателей; при этом возникают сложные, причудливые сочетания с чисто традиционным материалом, унаследованным от давно прошедших эпох.

Возвращаясь к выделенным нами категориям джати, нетрудно заметить, что именно последняя группа каст, не связанная, строго говоря, со «смешением варн», содержит наиболее непосредственно отражение конкретной исторической действительности. В качестве «деградировавших кшатриев» Ману (X. 43–44) называет яванов, шаков, чинов, пахлавов, т.е. греков, среднеазиатских саков, китайцев и парфян (ср. очень близкие стихи в «Махабхарате» XIII. 33. 19–21; 35. 17–18, а также XII. 65. 13). Об этих народностях не могло быть речи в древнейшей литературе, и мы можем высказать предположение о примерном времени появления подобной их оценки. Достаточно обратить внимание на объединение этих народов в одном списке и определение их как кшатриев — воинов и правителей. Упоминания царей-иноплеменников (прежде всего яванов), которые притесняют брахманов, являются одной из наиболее существенных примет Калиюги — «века бедствий», рисуемого в «Махабхарате», «Хариванше» и некоторых пуранах (например, «Матсья-пурана» 273. 25 и др.). Соответствующий пассаж в «Законах Ману» и в «Махабхарате» может быть уверенно датирован первыми веками нашей эры — периодом после

создания индо-греческих, индо-скифских и индо-парфянских государств и, очевидно, также после западных походов ханьских полководцев и их столкновений с Кушанами. Последние реминисценции подобного рода содержатся в гуптской эпиграфике.

Следует заметить, что принципиальной грани между данной категорией джати (т.е. «деградировавшими кшатриями») и собственно «смешанными кастами» провести нельзя. Например, каста дравида в самих «Законах Ману» встречается дважды: и как собственно «смешанная» (X. 22), и как «деградировавшая» (X. 44). Другими составителями дхармашастр было придумано происхождение от смешанных браков и для касты явана, т.е. греков. Дхармасутра Гаутамы (IV. 14–17) объявляет их потомством кшатриев и шудрянков, а согласно наиболее древней версии дхармашастры Нарады, явана происходят от вайшьев и шудрянков (см. текст Бхавасвами XII. 110, тождественный с вариантом непальских рукописей)⁴. Очевидно, отнесение народности к той или иной из этих двух категорий джати зависело в основном от степени ее ассимиляции. Индийские племена и народы (за исключением Крайнего Юга и части гималайских племен у Ману — X. 44: чолы, дравиды, дарады, кираты и др.) обычно считаются «смешанными кастами», а представители пришлых, иноземных (а в данном случае и политически влиятельных) этносов — кастами «деградировавшими». Для последних «смешение варн» заключалось лишь в том, что они занимали такое место в обществе, которое по праву должно было бы принадлежать подлинным индийским кшатриям.

По мере культурной ассимиляции этноса «деградировавшие кшатрии» превращаются в «потомство от неравных браков» кшатриев и шудрянков и т.д.

Среди собственно «смешанных каст» мы встречаем также целый ряд этнических или областных наименований: андхра и кхаса, меда и авантья, малла и личчави («Ману-смрити» X. 21, 22, 36 и др.). Здесь присутствуют племена и народности Декана, северо-востока и северо-запада. Нет лишь области Индо-Гангской равнины, и причина этого совершенно очевидна: именно она являлась тем центром, где формировалась данная традиция. Все народности, окружавшие этот — основной для брахманской литературы — регион, считались чуждыми, особыми «джати» («породами») людей.

Можно, как и в предыдущем случае, приблизительно оценить время появления подобных представлений. Составителям текста была

⁴ *Vigasin A. Notes to Nāradaśmṛti // Summaries of Papers... to the VI-th World Sanskrit Conference. M., 1984.*

известна уже вся Индия до самых ее окраин на юге, северо-востоке и северо-западе. Она рассматривалась до известной степени как нечто единое, ибо все крупные индийские народности фигурируют здесь в качестве особых «джати», а в то же время речь идет только о собственно индийских народностях. Подобная картина не могла сформироваться раньше возвышения Магадхской державы. Поэтому можно предполагать, что в ней отражается историческая ситуация примерно второй половины I тыс. до н.э. (а отчасти и еще более поздняя).

Правомерно поставить вопрос и об источниках формирования традиции. Ими не являлись дхармасутры ведийских школ. Ни в сутре Баудхаяны, ни даже в более поздних дхармашастрах Васиштки, Гаутамы, Нарады, Яджнавалкьи, в «Артхашастре» Каутильи нет сколько-нибудь обширных списков «смешанных каст». Все эти тексты практически ограничиваются стандартным упоминанием нескольких «основных» джати анулома и пратилома (девять–двенадцать наименований). Органической частью дхармашастр подробные перечни джати становятся (кроме «Законов Ману») лишь в сочинениях середины I тыс. н.э.: «Вишну-смрити», «Вайкханаса-смартасутра», «Ушанас-смрити».

В то же время дхармашастры явно не могут рассматриваться просто как свидетельства очевидцев, их составители отнюдь не стремились отразить набор кастовых наименований той местности, где они сами жили. Трудно, в самом деле, предполагать наличие в какой-либо отдельной местности представителей нескольких десятков племен — от дравидов Юга до личчхавов и маллов. Перечисляя под именем «джати» различные народы, составитель «Законов Ману», несомненно, имел в виду весь Индостан. Источником его информации могли служить прежде всего этногеографические списки эпоса и ранних пуран. Использование подобной литературы определяет как широту его кругозора, так и хронологическую неясность созданной картины.

Так как мы подошли к наиболее многочисленной группе «смешанных джати», уместно поставить, наконец, вопрос и о том, правомерно ли вообще интерпретировать их как «касты». Когда-то в индологии было принято переводить словом «каста» индийский термин «варна», обозначавший брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр. Впоследствии было сочтено необходимым строго различать эти четыре общеиндийские варны и многочисленные более мелкие касты, т.е. эндогамные коллективы, характеризующиеся особыми нормами поведения (своей дхармой, порою включающей и профессиональные занятия) и стоящие на определенной ступени в местной кастовой иерархии. Словом «каста» теперь передают индийское «джати»; как взаимозаменяемые они

до сих пор использовались и в этой статье. Однако, анализируя древнеиндийские источники, никогда нельзя быть уверенным, что термин постоянно используется в неизменном значении. Хорошо известно, что именно «джати» в палийских текстах прилагается к брахманам, кшатриям, вайшьям и шудрам. Такого рода употребление слова «джати» не чуждо и дхармашастрам (например, «Ману-смрити» X. 51, 41 и др.). В то же время, хотя в «Законах Ману» и говорится, что нет варн, кроме указанных четырех (X. 4), но чуть далее слово «варна» (X. 31 и др.) употребляется по отношению к «смешанным кастам» (которые обычно именуется «джати»).

Рассматривая тексты буддийского канона, Н.Н. Вагле⁵ пришел к выводу, что термины «джати» и «варна» появляются лишь тогда, когда человек выражает претензию на более высокий социальный статус (или, напротив, ему отказывают в подобном статусе). Указание на «джати» служило способом определения места того или иного семейства в социальной иерархии. Именно это обстоятельство привело исследователя к заключению, что ни «джати», ни «варна» не являлись наименованиями реальных коллективов, принадлежность к которым не может быть спорной. Современному представлению о местной касте или подкасте, по его мнению, соответствует скорее палийское слово *ṇāti* (санскр. *jñāti*), которое охватывало не только кровных родственников, но и широкий круг свойственников, в том числе потенциальных, т.е. означало замкнутый эндогамный союз.

Терминология санскритских текстов выглядит несколько иначе: «джати» лишь в виде исключения служит синонимом «варны». В «Артахаштре» слово «джати» применялось для обозначения своего рода общинного коллектива, эндогамного объединения нескольких кланов или патронимий, которое могло иметь руководителя и общий имущественный фонд. Иначе говоря, речь идет именно о сравнительно небольшой местной касте или подкасте в современном понимании⁶. Аналогичную картину представляют и «Законы Ману» (VIII. 221), упоминающие «кастовое объединение» (*jātisamūha* — в русском переводе дается совершенно ошибочное толкование «родовая община»). Таким образом, слово «джати» в санскрите может, как и в новоиндийских языках, служить обозначением настоящей касты. Но отнюдь не всегда в шастрах понятие «каста» выражается термином «джати». В некоторых случаях можно думать, что, как и в палийских источниках, ему

⁵ Wagle N.N. Society in the Time of the Buddha. N. Y., 1967, p. 131.

⁶ Вигасин А.А., Самозванцев А.М. «Артахаштра»: проблемы социальной структуры и права. М., 1984, с. 132.

соответствуют довольно неопределенные выражения типа «родственников и свойственников по мужской и женской линии» (*jāṭisaṃbandhibāṇḍhavāḥ*). Чаще всего о самом наличии кастового коллектива как важнейшего социального организма можно судить лишь по косвенным данным, прежде всего разбирая правила об «исключенных из касты» (*patita*).

Если мы теперь вернемся к главе «Законов Ману» о «смешанных кастах», то нельзя не заметить ее известную противоречивость (и это относится ко всем без исключения шастрам). Общие правила о джати (в особенности самых низких) содержат все те основные признаки, которые характеризуют и касты нового времени: особые занятия и места проживания, свойственные только им одежда, пища, украшения, запрет на общение, и прежде всего на межкастовые браки, решение всех дел в своей среде, наконец, кастовая иерархия. Все эти черты позволяют говорить о сформировавшемся кастовом строе. В то же время, рассматривая конкретные наименования «смешанных каст», мы видим, что термин «джати» отнюдь не является безусловным обозначением именно касты. Речь часто идет об обширных народностях, населявших целые государства, будь то шаки или личчхавы, дравиды или каруши, кираты, андхры и т.д. Они никак не могут рассматриваться как коллективы, отличающиеся замкнутостью, эндогамией, самоуправлением и тому подобными чертами, характерными для каст и подкаст.

Такого рода особенности могли появиться лишь в том случае, когда сравнительно небольшая этническая группа жила, сохраняя обособленность, в чуждой ей среде. Хорошо известно, что именно так и происходило в обществах с кастовым строем. Но в данном тексте имеется в виду не только подобная ситуация. Замысел автора более обширен: кастовое наименование («джати») прилагается к целым этническим группам для того, чтобы дать объяснение самого существования различных индийских племен и народов с точки зрения идеологии варнового строя, а также определить их место в сословно-кастовой иерархии.

Итак, можно сказать, что дхармашастры говорят о кастовом строе, но те конкретные касты, которые они называют, не являются кастами (или не всегда являются кастами). Вряд ли следует искать объяснение этому парадоксу в том, что во времена «Законов Ману», примерно во II в., касты еще не вполне сложились или джати еще не были кастами в полном смысле слова. Ни более поздние шастры, ни средневековые комментарии не содержат принципиальных отличий от «Ману-смирти». Перечисляются те же наименования «смешанных джати», и среди

них с трудом можно найти такие, которые служили бы обозначением подлинных местных каст. Понять это можно, только учитывая специфику шастр как исторического источника.

Среди кастовых названий в «Ману-смрити» обращают на себя внимание просто уничижительные: «последний» (антья), «разбойник» (дасью), «живущий за пределами деревни» (антьявасаин), «тот, кто варит собаку» (швапака) и т.п. Эти наименования отличаются полной неопределенностью. Ведь в каждой местности были свои «последние» кастовые группы, свои социальные слои, которым не дозволялось из-за их ритуальной нечистоты жить в пределах деревни. Речь идет не столько о конкретных кастах (в каждой местности разных), сколько об одном из наиболее существенных принципов кастового строя — выделении презираемых, отверженных, в конечном счете неприкасаемых джати. Излагаемая в тексте общая схема могла прилагаться к любой области Индии, и по замыслу авторов она должна была быть универсальной, несмотря на чрезвычайную пестроту местных условий. Реальные касты просто сопоставлялись или даже отождествлялись по их роду занятий и социальному положению с джати, указанными в дхармашастре.

Аналогичным образом обстоит дело со всеми, не только с отверженными кастовыми группами. Даже этнические по происхождению наименования джати легко теряют свой первоначальный смысл, становясь как бы эталонным обозначением определенного статуса в иерархии. Так обстоит дело, очевидно, с чандалами, о которых порою говорится в контекстах, позволяющих предполагать конкретные племена (например, в КА III. 1 перечень лесных племен включает названия шабара, пулинда, чандала). Но чаще всего те же чандалы должны рассматриваться как собирательное обозначение неприкасаемых каст или как литературный образец, соответствующий наиболее презираемым кастовым группам в любой области Индии. Возникают словосочетания типа «чандала, называемый матанга» («Махабхарата» XIII. 28. 14) и т.п. Последнее название остается именем собственным, а чандала — нарицательным обозначением статуса любой неприкасаемой касты, синонимом отверженного, вневарнового.

В большей или меньшей степени и другие джати, перечисляемые в дхармашастрах, служили подобного рода образцами для сопоставлений. Так письменная традиция соотносилась с разнообразными вариантами местных кастовых иерархических структур. Именно поэтому комментатор Вишварупа (VIII–IX вв.) отмечал, что одна и та же джати имеет разные местные наименования (комментарий на «Яджнавалкья-

смрити» I. 92–93). Речь на самом деле идет, конечно, не об одной и той же касте, но о местных кастах с тождественным социально-религиозным статусом, сопоставляемых с одним и тем же литературным эталоном.

Список джати в дхармашастре Ману не только не является исчерпывающим, но и вообще не отражает кастовой структуры древнеиндийского общества в какой-либо местности в любой конкретный период. Он представляет собой пестрое и довольно случайное собрание названий (главным образом племенных), заимствованных из источников разного времени и происхождения. Существенное значение имели не отдельные элементы этого перечня, а сама констатация общих принципов кастового строя, таких, как замкнутость каждой группы, включая эндогамию, наследственность обычаев и занятий, иерархический характер структуры в целом («Ману-смрити» X. 24).

Не следует преувеличивать и чисто профессиональные признаки джати. В отличие от «этнических», количество «профессиональных» названий ничтожно. Без колебаний таковым можно считать только «ната» — «актер» у Ману (X. 22). В иных случаях истолкование слова как обозначения профессии кажется вторичным, появившимся вследствие того, что многим кастам этнического происхождения были свойственны те или иные занятия. Следует отметить также, что даже в одном и том же тексте двум джати с разными названиями и «происхождением» могла приписываться одна и та же профессия (ср., например: «Ману-смрити» X. 36 и X. 49). Вместе с тем для одной и той же «касты» может быть установлено не одно, а несколько занятий, столь несходных между собой, как, например, торговля, охрана гарема или разведение скота (ср.: «Ману-смрити» X. 47 и «Вайкханасасмартасутра» X. 14). Поэтому связывать возникновение каст непосредственно с разделением труда было бы несомненной ошибкой. Существенно лишь то, что присущие джати виды деятельности не должны были ассоциироваться с принципиально разным положением в обществе. Кастовая профессия, конечно, связана с кастовым статусом, но второе всегда является более существенным, чем первое.

Современные исследователи неоднократно составляли из разных источников сводные списки джати. Обычно, так же как с варнами, молчаливо исходят из предположения, что кастовые названия соответствуют определенным социальным общностям, которые могли наблюдать составители шастр. Сопоставление текстов разного времени в этом случае давало бы возможность реконструировать историческую эволюцию отдельных кастовых групп. Однако трудно быть уверенным в том,

что под аналогичными наименованиями всегда подразумеваются те же самые социальные группы. Простое сведение воедино названий джати из разных шастр не способно дать подлинного представления о кастах, существовавших в Древней Индии, так как мы имеем дело с трудами антикваров, черпавших информацию из книг.

С большой осторожностью необходимо подходить и к современным кастовым наименованиям. Вполне возможно, что во многих случаях к достаточно поздним кастовым образованиям прилагались старинные названия, заимствованные из тех же шастр. Известно, например, что маллы были одним из независимых племен Пенджаба. Дхармашастры («Ману-смрити» X. 22) рассматривают их как особую касту и отождествляют или смешивают с джхалла (кулачными бойцами). Наличие в современной Индии низкой касты, именуемой джхало мало⁷, вряд ли может служить доказательством миграции потомков древних маллов с берегов Сатледжа к низовьям Ганга.

Лишь одна категория «смешанных каст» отличается относительной стабильностью как по набору названий, так и по описанию происхождения. Это те самые девять «основных» джати, о которых мы говорили в самом начале. Свидетельства дхармасутр, древнейшая из которых датируется примерно серединой I тысячелетия до н.э., позволяют утверждать, что уже к этому времени названия их были зафиксированы традицией. Речь идет о следующих джати: суа, амбаштха, нишада, кшаттар, угра, айогава, магадха, вайдеха, чандала, к ним добавляется порой ратхакара. В приведенном небольшом перечне мы также встречаем этнические (или «областные») наименования, а именно *māgadha* и *vaideha* (т.е. «жители Магадхи и Видехи»). Они и позволяют нам высказать суждение о древности списка наиболее ранних джати. Начиная с бурного расцвета Магадхи и Видехи, т.е. с VI в. до н.э., отнесение всего населения этих областей к особым джати кажется немыслимым⁸. Вместе с тем до начала I тысячелетия до н.э. восток долины Ганга, видимо, оставался еще просто неизвестным для ариев. Вряд ли поэтому будет ошибкой предположение, что речь должна идти о поздневедийском периоде, тексты которого, как хорошо известно, отзываются о жителях Магадхи и Видехи с предубеждением.

Кстати, здесь же можно отметить, что составители шастр значительно более поздней эпохи без особых колебаний повторяли вслед за предшественниками эту древнюю традицию о «касте» магадхов. Они,

⁷ Kane P. V. History of Dharmasāstra. Vol. 2. Poona, 1974, p. 82.

⁸ Fick R. Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Kiel, 1897, S. 8–9.

естественно, не задумывались о первоначальном значении слова и о том, есть ли в их время подобная «каста». Основываясь лишь на знании старинных преданий, ученые комментаторы (часто сами жившие на территории Видехи и Магадхи) переосмыслили термины, истолковывая вайдеха как «скотовод», а магадха — как «сказитель» или «музыкант». Тот же процесс «профессионализации» первоначально этнических наименований в более позднее время мы отмечаем и по отношению к другим «смешанным кастам».

Но большинство перечисленных названий основных и самых ранних джати даже по происхождению не связано с тем или иным этносом либо местностью. И опять-таки обращение к поздневедийской литературе позволяет определить первоначальное значение терминов и характер соответствующих социальных групп. Среди этой категории «смешанных джати» нет ни одной, название которой не встречалось бы в поздневедийских текстах. Некоторые из этих наименований сохраняются в классическом санскрите без всякой связи со «смешанными кастами». Сута, например, означает всякого «возницу», угра переводится как «жестокий». Прозрачна этимология кастового названия «ратхакара» — «изготавливающий повозку». Хотя ратхакара не всегда включается в группу основных джати, но встречается столь же рано и часто, начиная с древнейшей сутры Баудхаяны. В поздневедийской литературе ратхакары порою перечисляются наряду с брахманами, кшатриями (раджанья) и вайшьями как четвертая категория дваждырожденных. «Тайттирия-брахмана» (I. 1. 4), например, предписывает для них определенный сезон совершения обряда возжигания огня (иной, чем для брахманов, кшатриев, вайшьев). В грихьясутрах Баудхаяны (II. 5. 6) и Бхарадваджи (I. 1) предусматривается особое время посвящения-упанаяны для ратхакаров. Так как посвящение совершается над ребенком, речь, конечно, идет о наследственной категории, о социальной группе, а не просто о любом человеке, который умеет изготавливать повозки⁹.

Переводчики памятников санскритской литературы порою толкуют «сута» как «кучер», «ратхакара» — как «тележник», «угра» — «полисмен»; «кшаттар», исходя из некоторых указаний средневековых комментаторов, интерпретируется как «привратник» и т.д. Все эти джати нередко приводятся в качестве типичных примеров «профессиональных» каст¹⁰.

⁹ О ратхакарах см. подробнее: *Brinkhaus H.* Die altindische Mischkastensysteme. Wiesbaden, 1978.

¹⁰ *Fick R.* Op. cit., S. 6.

Обращение к поздневедийской литературе показывает упрощенность подобных представлений. Перечисленные выше категории оказываются среди ближайшего окружения царя — так называемых ратнинов (носителей «драгоценности»). Они являются главными действующими лицами при совершении важнейших царских ритуалов, таких, как раджасуя и ашвамедха¹¹. Среди ратнинов (они могут и сами именоваться словом *ratna* — «драгоценность») мы видим ближайших к царю лиц: полководца — *senānī* (обычно брата царя), домашнего жреца — пурохиту (его связи с царем уподобляются нерасторжимым брачным узам). Этимология названий некоторых ратнинов и относящиеся к ним ритуальные предписания подчеркивают связь с царским пиром: это *govikarta* (или *govyaccha*) — букв. «тот, который режет говядину», а также *bhāgadugha* — «тот, кто раздает доли». Очевидно, в последнем случае имеется в виду распределение угощений (фигура, которую сравнивают с гомеровским δολτρος). Здесь же встречаем мы и *akṣavapa* — букв. «бросающий игральные кости». Как известно, в ведийскую эпоху игра в кости не была только развлечением, она имела важное ритуальное и политическое значение, рассматривалась как своего рода гадание, испытание судьбы.

Во многих, если не во всех архаических обществах совместной трапезе и игре придавался сакральный смысл; в частности, положение человека по отношению к царю отражалось именно в том, какое место занимал он во время царского пира, какие функции исполнял в придворном ритуале. Все вместе ратнины именовались *rājakṛtaḥ*, т.е. «создателями царя». Именно среди этих «создателей царя» и встречаются те наименования, которые в дхармашастрах фигурируют как древнейшие джати: сута, кшаттар, угра, ратхакара. Речь, конечно, не может идти о случайном совпадении названий джати и ратнинов. Весьма значительная часть первоначальных и основных джати именуются так же, как ратнины; это тождество имеет систематический характер. Хотелось бы обратить внимание и на другое обстоятельство: среди иных, так называемых «вторичных смешанных каст» названия ратнинов отсутствуют вовсе.

Sūta единодушно определяется санскритскими источниками как возница царя. Древнейшая колесница была рассчитана на двоих: колесничным воином являлся раджа, а правил колесницею его сута. Не случайно поздневедийские источники порою называют его непосредственно вслед за самим царем и братом царя. Как и гомеровский Пат-

¹¹ См.: Heesterman J. Ancient Indian Royal Consecration. s'-Gravenhage. 1957; Rau W. Staat und Gesellschaft im alten Indien. Wiesbaden, 1957.

рокл по отношению к Ахиллу, сута в эпосе представлен помощником и другом царя. Если здесь и не было кровного родства (как предполагает Я. Хеестерман¹²), то можно говорить, по меньшей мере, о некоем «братстве» между ними.

Как свидетель подвигов предводителя, сута выступал и в иной роли — сказителя и герольда. Хорошо известно, что само создание древнеиндийского эпоса связывается именно с сутами¹³. В позднейших источниках функции певца и музыканта (или «уход за лошадьми и колесницами» у Ману — Х. 47) выступают на первый план, а сам сута постепенно теряет былой ореол аристократизма и близости к царю.

Мало что можно сказать о тех, кто именуется «угра». В ритуальных контекстах угры выступают вместе с раджапутрами (букв. «царевичами», «принцами»). Они не имели статуса «раджи», т.е. не принадлежали к наиболее родовой аристократии, но в то же время явно стояли выше представителей «народа», старейшин-*grāmaṇī*. В палийских текстах *ugga / ugra* также приравнивался к рядовым, не особенно знатным кшатриям. Лишь в поздней санскритской литературе появляется представление о них как обычных стражниках без всякого почетного придворного статуса¹⁴.

Слово *kṣattar* этимологически связывают с глаголом *kṣad* — «резать», и вполне вероятно, что функции обозначаемого таким образом лица были сходны с функциями других ратнинов, таких, как говикарта и бхагадугха. Этот смысл еще сохраняется в буддийском санскрите (*khattika*) и в толкованиях лексикографов. Трудно сказать, насколько оправданна догадка Г. Людерса о том, что подобное занятие кшаттара отражает его положение «домоуправителя» царя. Во всяком случае, древнейшие тексты единодушно свидетельствуют о том, что и кшаттар был лицом, особо приближенным к царю¹⁵. «Чхандогья-упанишада» (I. 5. 7–8) упоминает о кшаттаре как о спутнике царя, который ночует возле него. В «Махабхарате» кшаттаром постоянно именуется мудрый Видура, один из виднейших вождей и советников Кауравов. В позднейших текстах кшаттар обычно толкуется как «дворецкий» или отождествляется с пратихарой, ведавшим казной. Однако в целом и здесь можно отметить, что постепенно складывалось пренебрежительное, а то и враждебное отношение к этой джати.

¹² Heesterman J. The Inner Conflict of Tradition. Chicago–London, 1985, p. 145.

¹³ См., например: Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974.

¹⁴ См.: Fick R. Die Mischkaste der Ugras // Festschrift M. Winternitz. Lpz., 1933.

¹⁵ Dattaray R. A Forgotten Functionary of Ancient India that was Kṣattar. Calcutta, 1974.

Древние кшаттар или говикарта — «режущий говядину» — не могут быть названы на этом основании простыми «мясниками». Управлявший царской колесницей су́та не был «кучером». Точно так же и ратхакара не должен рассматриваться как «тележник». Об этом говорит не только включение его в круг царских приближенных — ратнинов, но и конкретное описание обрядов с его участием. То, что на его дворе во время ритуала ашвамедхи должны были ночевать 400 воинов, сопровождавших священного коня, свидетельствует не только об оказываемом ему почете, но и о его состоятельности. Это хорошо согласуется с тем, что ратхакара включен в круг носителей «драгоценности» царя, но совсем не отвечает предположению, будто он зарабатывал себе на жизнь изготовлением телег.

Впрочем, как и в аналогичных случаях, рассмотренных выше, этимологию термина не следует вовсе игнорировать. Более того, обоснованность буквального истолкования слова подтверждается тем, что рядом с ратхакарой среди ратнинов мы видим и лицо, названное *takṣan* — букв. «плотник» (тоже связанный с изготовлением колесницы). Наличие подобных персонажей в окружении царя может быть объяснено лишь тем огромным значением, которое в древности имели колесницы.

Это уводит нас к той ранней эпохе в истории ариев (или даже шире — индоевропейцев), когда складывалось сословие военной знати, представители которой выделялись из среды своих соплеменников, в частности, тем, что сражались на колесницах, а не в пешем строю. Ремесленники — ратхакара и такшаны — тогда обслуживали только вождей, и само существование власти последних во многом зависело от деятельности таких помощников, слуг и приближенных. Судя по месту, которое ратхакара и такшан занимают в списке ратнинов (да и по самому существу дела), они не принадлежали, конечно, к аристократии. В этом заключается их явственное отличие от су́та, угра и кшаттаров, которые могли включаться в общее обозначение «кшаттрии». Однако, как и они, ратхакары были неразрывно связаны с царским двором, их место при дворе и определяло их социальный статус.

В оценке ратнинов, нам кажется, следует избегать крайностей. С одной стороны, было бы грубой модернизацией описывать их функции в терминах сложившейся государственной администрации (как чиновников, министров, представителей бюрократического аппарата). Само понятие «царь» необходимо принимать лишь в качестве условного перевода индийского слова «раджа» — в тот архаический период «царь» являлся скорее вождем, чем «главой государства».

Но, с другой стороны, речь вряд ли может идти о ролях, действительных только на время совершения того или иного ритуала. Описание церемоний с участием домашнего жреца и полководца, суты, угры (или их сыновей) показывает, что речь идет не о тех, кто временно принимал на себя отдельные поручения, а о тех, кто выполнял их постоянно. Ритуальные роли, очевидно, отражали общую структуру царского двора, хотя соответствующие обозначения вовсе не указывали на основные сферы политической и «государственной» деятельности тех или иных групп придворных.

Так, практически ничего не известно о положении и функциях ратнинов (за исключением их активного участия в «царских» ритуалах). Невозможно доказать, что они уже составляли касты в современном смысле слова. Сложившийся кастовый строй, во всяком случае, принадлежит значительно более поздней эпохе истории Индии, нежели ведийский период. И все же появление некоторых категорий ратнинов в качестве особых джати не кажется случайностью. На наш взгляд, оно убедительно свидетельствует о том, что об этих категориях сложилось представление как о замкнутых социальных слоях, принадлежность к которым определялась происхождением. Вместе с тем можно констатировать, что в качестве древнейших «каст» в традиции о «смешанных джати» фигурируют именно придворные ранги, связанные с такой эпохой, которую правомерно считать предысторией индийской государственности.

Важно отметить, что в период составления дхармашастр, а тем более комментариев за этими архаическими «кастовыми» названиями уже вряд ли стояла какая-либо подлинная социальная реальность. Ученые авторы санскритских текстов в конце древности и в средние века основывали свои интерпретации отчасти на случайных упоминаниях в ведийской и эпической литературе, отчасти на этимологических фантазиях, а также на более или менее произвольных отождествлениях древнейших джати с известными авторам местными кастами. Поэтому их сочинения являются не столько первоисточниками, сколько своеобразными предшественниками современной историографии.

Как правило, этим писателям был полностью чужд социальный и политический климат поздневедийской эпохи. Вследствие этого ратнины и получали чисто административную трактовку; в слове *bhā-gadughā*, например, *bhāga* воспринималась уже не как «доля еды на пиру», а как доля урожая, сдаваемая в казну в виде налога, и т.п. Аналогичным образом модернизировались представления о занятиях суты, угры, кшаттара или ратхакары. Большая часть древних придворных

«каст» пережила при этом стремительное снижение своего статуса¹⁶, что может быть объяснено процессом распада племенных княжеств и созданием подлинных государств, сопровождавшимся исчезновением архаических придворных рангов. Составителям шастр уже было трудно вообразить первоначальную роль, которую играли при дворе «вождей-царей» ведийской эпохи те, кто назывался «сута» или «ратхакара». Они воспринимались в духе позднейших представлений как чисто «профессиональные» касты, а все профессиональные или служилые касты имели невысокий статус. Замечая совершенно иные оценки в старинной литературе, ученые брахманы должны были порою делать оговорку, что в пуранах упоминаются будто бы вовсе не эти, а совсем другие суты (КА III. 7. 29).

Истолкование в функциональном плане¹⁷ касты амбаштха не кажется достаточно убедительным. Вполне возможно, что поздние сведения о таких кастовых занятиях *ambaṣṭha*, как «несение знамени», исходят главным образом из этимологии (*ambhaṣṭha* — «находящийся на слоне» и т.д.). Более вероятной представляется связь амбаштхи с соответствующим племенем, упоминаемым как в санскритской литературе (Патанджали IV. 1. 170), так и у античных авторов (ἄβαστάνοι у Арриана или ἄμβροτοι у Птолемея).

Нет особых сомнений в первоначальном этническом значении слов «чандала» и «нишада». Последнее часто встречается как обозначение народности¹⁸. «Бхагавата-пурана» дает даже антропологическую и этнографическую характеристику нишадом: темнокожие, черноволосые, низкорослые, плосконосые, обитающие в лесах и на горах и т.д. В данном случае речь явно идет об определенных этнических группах. Но подобные описания столь же недостаточны для их идентификации, как обычные указания на занятия нишадом охотой и рыболовством. Отнюдь не кажется очевидным, что в санскритских и палийских текстах термин *niṣāda* неизменно соотносится с определенной антропологической или лингвистической группой. Поэтому и сопоставления текстов, вопреки мнению В. Джха, не дают убедительной картины распространения или миграции нишадом. Скорее, напротив, можно быть уверенным, что слово «нишада» в разных письменных источниках и в разных регионах Индии прилагалось то к одним, то к другим племенам.

¹⁶ Hillebrandt A. Zum altindischen Königsrecht // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 70, 1916.

¹⁷ Suryakanta. Ambaṣṭha, āmbaṣṭha and ambaṣṭhā // B.C. Law Volume. Poona, 1946.

¹⁸ Jha V. From Tribe to Untouchable: the Case of Niṣāda // Indian Society. Historical Probing. Delhi, 1974.

Так же как слово «чандала», это этническое наименование стало символом определенного общественного статуса. Характерно, что в отличие от «придворных рангов» и таких «каст», как магадха и вайдеха, статус отсталых племен был особенно низким в кастовой иерархии.

Подведем итоги: уже ко времени составления дхармасутр, где впервые появляется схема «смешанных каст», древние индийцы находили нечто общее в самом принципе оформления различных социальных групп, называемых ими единым термином «джати». С одной стороны, это были старинные «придворные ранги», существовавшие в «арийском» обществе, с другой же — племена, стоявшие как бы за пределами этого общества. Очевидно, сближали «ранги» и «племена» такие черты, как социальная изоляция и неизменность места в социальной иерархии. Именно они и позволяли говорить о джати — касте, замкнутом общественном слое.

Сведения о древнейших из упоминаемых в письменных текстах джати (таких, как сута, угра, ратхакара) ясно показывают, что не сама по себе профессия и необходимость в наследственной передаче производственных навыков приводили к образованию касты. Для первых «профессиональных» каст речь идет вообще не столько о хозяйственной деятельности, сколько о придворных функциях, ярко проявляющихся в царских ритуалах и отражающих наследственный социально-политический статус каждой такой группы. Точно так же не были причиной образования каст и этнические различия — они учитывались в той мере, в какой соответствовали общественному положению племени или народности.

Конечно, господство племени над племенем первоначально могло быть важным стимулом кастообразования, но близость происхождения и языка, как хорошо известно, никогда не гарантировала сходства статуса в кастовой иерархии. Даже одно и то же кастовое наименование могло прилагаться к общностям, вовсе не родственным между собою, и, напротив, лишь обладание политической властью оказывалось достаточным для того, чтобы относить к кшатриям (хотя и «деградировавшим») даже греков, саков или парфян.

Перечни джати, образовавшихся от «смешения варн», не содержат не только достоверных сведений об их происхождении, но даже и конкретного описания реальных местных каст. Используя главным образом наименование, содержащиеся в ведийской и эпической традиции, составители литературы о дхарме создавали некий обобщенный образец кастового устройства, в свете которого можно было рассматривать и окружавшую их действительность.

Античные авторы об индийских кастах¹

Известно, что у трех древнегреческих авторов имеется описание структуры индийского общества (Диодор II. 40–41; Страбон XV. 1. 39–49; Арриан, Индия 11–12). Они перечисляют следующие семь категорий населения Индии: 1) философы; 2) земледельцы; 3) скотоводы и охотники; 4) ремесленники и торговцы; 5) воины; 6) надзирающие за порядком (ἑφοροι — Диодор, Страбон; ἐπίσκοποι — Арриан); 7) царские советники и судьи. Нет сомнений в том, что эти фрагменты восходят к общему источнику. Страбон (XV. 1. 39; 40; 46; 49) несколько раз ссылается на сообщения Мегасфена. Следовательно, и оба других автора использовали знаменитые записки об Индии, составленные послом Селевка Никатора ко двору Чандрагупты (конец IV в. до н.э.).

Среди сохранившихся частей труда Мегасфена перечень семи «классов» индийского общества занимает особое место. Пристальное внимание к нему современных ученых объясняется тем, что многочисленные источники на индийских языках отличаются схематизмом и тенденциозностью. Исследователи рассчитывали найти у Мегасфена «наблюдения человека западной культуры, лишенные какой-либо предвзятости»².

Предлагаемая Мегасфеном схема социальной стратификации обнаруживает явные черты сходства с индийской действительностью. Автор дает следующую характеристику: «у них не дозволяется ни брать жену из другого разряда, ни менять образ жизни или занятия» (Диодор II. 41). Подчеркивается и неравенство между группами — одни являются более почитаемыми, чем другие (μάλιστα θαυμάσιον — Диодор II. 41). Эндогамия, наследственность занятий, образа жизни и социального статуса — это признаки касты. Приведенная цитата из Диодора Сицилийского выглядит почти как перевод сутры о кастах (*jāti*) в «Артхашастре» (III. 7. 37): «брак у них заключается внутри собст-

¹ Опубликовано в кн.: Индия–Тибет: текст и вокруг текста. М., 2004.

² Stein O. Megasthenes und Kautilya. Wien, 1922, S. 123.

венного разряда (*teṣāṃ svayonau vivāhaḥ*), существует наследственность занятий и образа жизни (*pūrvāparagāmitvaṃ vṛttānuvṛttaṃ ca*).

Однако даваемое греком описание каждой из групп не позволяет отождествить их ни с бесчисленными профессиональными кастами, ни с четырьмя варнами, о которых говорят санскритские памятники. Сообщения Мегасфена иногда прямо противоречат последним. Так, например, в одном разряде у него оказываются скотоводы (τὸ τῶν βοῦκόλων καὶ ποιμένων — Диодор II. 40) и охотники (θηρευτῶν — Страбон XV. 1. 41). Но, с точки зрения индийцев, «пасти коров (*gorakṣā*)» (да и вообще скот) — занятие почтенное и соответствующее дхарме ария (см., например: «Вишну-смрити» II. 13), а заниматься охотой — удел низких, отверженных каст (например, «Ману-смрити» X. 32; 48 и др.). Далее Мегасфен причисляет к одному разряду ремесленников и торговцев (δημιουργικὸν τε καὶ καπηλικὸν — Арриан, Индия 12). Между тем для индийцев торговля — занятие несравненно более благородное, нежели ремесла, и представители этих профессий относятся к разным варнам.

Когда Мегасфен утверждает, что «философы» руководят обрядами и без их участия боги не примут жертву, то абсолютно ясно, что речь идет о варне брахманов. Но чуть ниже (Арриан, Индия 11) говорится о том, что «философы» ходят обнаженными, и это заставляет нас видеть в них аскетов, удалившихся от мира, при этом вовсе не обязательно из числа брахманов (обнаженными ходили джайны из секты дигамбаров). Вместе с тем если «философов» (1-й разряд населения) мы будем отождествлять с брахманами, то не сможем понять, к какой же варне принадлежат «царские советники» (7-й разряд). И ту и другую категорию населения греческий автор называет наиболее почитаемой. Очевидно, говоря о первом разряде, Мегасфен объединяет брахманов и шраманов. В то же время он разделяет рядовых жрецов (1-й разряд) и тех брахманов, которые находятся при царском дворе (7-й разряд). Таким образом, отождествить Мегасфеновы «классы» с индийскими варнами невозможно.

По мнению некоторых исследователей³, «семь классов» были сконструированы Мегасфеном по образцу египетского общества, состоявшего, согласно Геродоту (II. 164), из семи слоев. Другие⁴ предполагали, что автор просто не понял выражение «семичленное царство» (*saptāṅga*) и интерпретировал его как общество, состоящее из семи категорий. В любом случае то, что селевкидский посол не заметил сис-

³ *Thapar R. The Mauryas revisited. Calcutta–Delhi, 1987, p. 51.*

⁴ *Timmer B.C.J. Megasthenes en de indische maatschappij. Amsterdam, 1930, p. 67.*

темы четырех варн, служит поводом упрекнуть его труд в поверхностности и недостоверности⁵.

Вопреки мнению Р. Тапар не стоит придавать значение очевидно-му сходству термина *jāti* (от *jan* — «рождаться») с γένος («род»), употребляемым в данном контексте Аррианом. Б. Тиммер⁶ давно уже показала, что в рассматриваемых фрагментах слово γένος чередуется с μέρος, φύλον, σύντημα и, с другой стороны, у Страбона употребляется для двух подразделений «философов» — брахманов и гарманов, т.е. шраманов (XV. 1. 59). Следовательно, слово само по себе отнюдь не значит «каста» и применяется в неопределенном смысле — «категория, группа». Лишь указанные выше признаки выделения «группы» (такие, как эндогамия и наследственность занятий) заставляют думать о кастовом строе.

Надо сказать, что и санскритские тексты — вопреки распространенному мнению — тоже не дают описания реальных каст. Дело в том, что исторически существовавшие касты были местными, а санскритская литература говорит о вечных и глобальных принципах мироустройства. Дхармашастры перечисляют те группы населения, которые будто бы произошли в результате беспорядочного «смешения варн». В качестве джати, имеющих «смешанное происхождение», мы видим старинные ритуальные ранги (кшаттар), индийские и неиндийские народности (андхра и дравида, греки и парфяне), занятия и профессии (рыболовы, медники, кожевники и т.п.)⁷. Общие принципы кастового строя (эндогамия, наследственность занятий и статуса) декларируются применительно к этим группам. Реальные же касты в каждой местности и в любую эпоху должны были сверяться с данным образцом. Между общим указанием на признаки касты и конкретным перечнем «смешанных каст» в литературе шастр несоответствие ничуть не меньше, чем у Мегасфена.

В санскритских источниках есть слово, соответствующее понятию «разряд, группа», — *varga*. Оно может употребляться в самых разных контекстах, в том числе и как указание на социальную категорию. В дхармашастрах («Нарада-смрити» II. 132) говорится, что в гражданских делах свидетели должны быть из той же социальной среды (*sveṣu vargeṣu vargiṇaḥ*), для членов гильдии или цеха (*śreṇi*) — их собратья, для представителей низших каст (*bahirvāsiṣu*) — такие же отвержен-

⁵ Majumdar R.C. The Indika of Megasthenes. JAOS. 1958, p. 273 f.

⁶ Timmer B. Op. cit., p. 56–58.

⁷ См.: Вигасин А.А. «Смешанные касты» в «Законах Ману» // Стхапакашраддха. СПб., 1995.

ные (*bāhyaḥ*). «Катьяяна-смрити»⁸ так определяет понятие *varga*: «Принадлежащие к той или иной секте (*liṅgināḥ*), цеху или гильдии (*śreṇipūga*), купеческому объединению (*vanigvrāta*) и другие, составляющие сообщества (*samūhasthāśca*) актеров (*cāraṇa*), кулачных бойцов (*malla*), слоновщиков» и т.д., «для низкокастовых (*antya*) — такие же низкие» (*antyayonayaḥ*). Вариант первого стиха приписывается и Брихаспати⁹: «Варгами называются общины и секты, объединения, корпорации, гильдии, сообщества» (*gaṇāḥ pākhaṇḍapūgāśca vrātāśca śreṇayastathā samūhasthāśca ye cānye vargākhyās te bṛhaspatiḥ*). Внутри подобного «сообщества» и должны рассматриваться любые споры¹⁰.

Комментируя фрагмент «Нарада-смрити» (II. 132), Асахая поясняет: «Актеры (*naṭa*) — среди актеров, певцы — среди певцов, кулачные бойцы — среди таких же, а слоновщики — среди слоновщиков». Заметим, что все эти термины (*naṭa*, *malla*, *hastipa* и т.д.) нередко встречаются в качестве названий так называемых профессиональных каст (см., например, у Ману — X. 22). И в комментарии на «Артхашастру» III. 15 выражение «в собственной варге» Ганапати Шастри толкует «в собственной касте» (*svajātau*). Согласно этнографическим наблюдениям, в Индии любые объединения: профессиональные, племенные, конфессиональные и т.д. — имели тенденцию превращаться в замкнутые касты.

Составители шастр отнюдь не стремились дать исчерпывающий список социальных «разрядов», подобных кастам (что в принципе невозможно). Говоря о социальных категориях (*varga*), они могли предложить лишь самую общую схему. В качестве таковой в дхармасутре Гаутамы фигурирует следующий перечень «варг»: земледельцы, торговцы, скотоводы, ростовщики, ремесленники (XI. 21: *karṣakavaṇīkpaśupālakusīdikāraṇaḥ sve sve varge*). Каждая из социальных групп имеет собственную дхарму, с которой надлежит считаться, если она не противоречит ведийской традиции (предыдущая сутра, XI. 20: речь идет о местных, семейно-родовых и кастовых обычаях — *deśajātikuladharmāḥ*). Средневековый комментатор Маскарин замечает, что это относится, конечно, не только к земледельцам и другим перечисленным разрядам, но также и к брахманам. Брахманы — в качестве статусной и профессиональной категории населения — дополняют, таким образом, список *varga*. Нечто подобное Р. Фик¹¹ отметил и в

⁸ Цит. в комментарии Апарарки (II. 69).

⁹ «Смритичандрика», 18.

¹⁰ «Нарада-смрити» I. 7; Dharmakośa. Vyavahāraṅga I. 61.

¹¹ Fick R. Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit. Kiel, 1897, S. 93 f.

отношении царских слуг. Он обратил внимание на то, что в палийских текстах последние (*атасце*) «образуют как бы особое сословие, по сути сходное с кастой». В итоге мы получаем картину, похожую на ту, что была нарисована Мегасфеном.

В свете указанного деления на социальные категории (*varga*) можно рассматривать фрагмент «Артхашастры», где говорится о составлении налоговых списков (II. 35. 4). В этих списках податное население деревни делится на следующие разряды: «земледельцы, скотоводы, торговцы, ремесленники» (*kaṣakagoraḥakavaidehakāru*)¹². Естественно, ни воинов, ни царских советников (из перечня Мегасфена) мы в деревне ожидать не вправе. Деревенские же брахманы указываются в иной графе податных списков — там, где речь идет о делении на четыре варны.

Порядок перечисления семи «классов» у Мегасфена не соответствует иерархии варн: если даже отождествлять «философов» с брахманами, воины указаны лишь на пятом месте. Он не следует также какой-либо иной иерархии: представители и первой, и седьмой категорий пользуются особым почетом. Хотя греческий автор указывает на многочисленность или малочисленность того или иного слоя, это также не становится принципом изложения: самый многочисленный разряд у него находится лишь на втором месте. Но для всех разрядов упоминаются взаимоотношения с казной: «философы» освобождены от податей и службы (*ἀλειτούργητοι* — Диодор II. 40), земледельцы, скотоводы и купцы платят подати (*φόρος*), воины же сами получают содержание из казны (*ἐκ τοῦ κοινοῦ*), как, очевидно, и другие царские слуги.

Таким образом, как справедливо отметил Ван Бейтенен¹³, порядок изложения определяется отношением лиц данной категории к казне. Поэтому и приведенный выше список разрядов податного населения деревни сходен со средней частью списка Мегасфена — с налогоплательщиками. Аналогичные перечисления¹⁴ имеются также в главе «Артхашастры» V. 2. Они полностью соответствуют представлениям индийцев о разновидностях хозяйственной деятельности (*vārttā* — см. КА I. 4. 1).

Нет никакой необходимости объяснять Мегасфенову схему влиянием Геродота. Приведенное последним число египетских сословий

¹² Помимо их есть еще зависимое население — наемные работники и рабы.

¹³ Van Buitenen J.A.B. The Seven Castes of Megasthenes // Van Buitenen Studies in Indian Literature and Philosophy. Delhi, 1988, p. 299–304.

¹⁴ См.: Falk H. Die sieben "Kasten" des Megasthenes // Acta Orientalia. Vol. 43. 1982, p. 64.

вряд ли имело существенное значение. Во всяком случае, последователи Геродота не придерживались этой цифры: Платон (Тимей 24) называет лишь шесть сословий, а Диодор (I. 73–74) — пять. Санскритский термин *saptāṅga* не имеет ни малейшего отношения к «классам» населения и вовсе не должен привлекаться для объяснения Мегасфеновой схемы. И если посол Селевка Никатора не говорит о четырех варнах, это вовсе не свидетельствует о недостоверности его записок.

Нам представляется, что в основе нарисованной Мегасфеном картины лежит информация, полученная от индийцев, — но не о варнах, а о «варгах» (категориях) индийского общества. Древнегреческий писатель значительно лучше передает специфику социальной действительности Индии, чем это представляется современным исследователям. Самым драгоценным для нас свидетельством является указание на то, что уже в середине I тысячелетия до н.э. в этой стране существовал кастовый строй. Очевидно, примерно так же, как многими столетиями позже, население делилось на категории, принадлежность к которым определялась происхождением. Группы, различающиеся по происхождению, занятиям, обычаям и месту в социальной иерархии, составляли замкнутые, эндогамные касты. Нам трудно согласиться с мнением Р.Ш. Шармы¹⁵, что благоприятные условия для оформления кастовой системы возникли только в связи с развитием феодальных отношений в IV–VI вв.

Помимо рассмотренных отрывков (из Диодора, Страбона и Арриана) в старых работах¹⁶ о Мегасфене этому автору приписывался также следующий фрагмент «Естественной истории» Плиния (VI. 66), содержащий описание социального устройства индийцев: «У более цивилизованных народов Индии население делится на несколько разрядов по образу жизни: одни пашут землю, другие несут военную службу, третьи свои товары вывозят, а чужеземные привозят, знатнейшие и богатейшие руководят общественными делами, суд вершат и заседают с царями. Лица пятого разряда, преданные той мудрости, которая у них пользуется почетом и превращена почти в религию, всегда завершают жизнь, добровольно восходя на костер, который сами же предварительно и зажигают. Кроме того, есть еще один разряд — людей полудиких и занятых бесконечным трудом (прежде названные индийцы его стонутся): охотиться на слонов и приручать их; на слонах они пашут, на них ездят, это самый распространенный вид домашних животных».

¹⁵ Шарма Р.Ш. Древнеиндийское общество. М., 1987, с. 273 и др.

¹⁶ Megasthenis Indica. Fragmenta collegit... T.A. Schwanbeck. Bonn, 1846; Ancient India as described by Megasthenes and Arrian. Transl. by McCrindle. Calcutta, 1960.

Текстуально близкий фрагмент содержится у римского писателя III в. Солина (*Collectanea rerum memorabilium*, 52. 8–11)¹⁷, однако он не имеет самостоятельного значения, так как целиком заимствован у Плиния.

Б. Брелер¹⁸ справедливо отметил, что данный отрывок не может принадлежать Мегасфену. И дело не только в том, что у Плиния не семь «классов», а только шесть. Есть также ряд противоречий с утверждениями Мегасфена — например, то, что Плиний говорит о слонах, никак не согласуется со словами последнего, будто «слона частному лицу держать не разрешается» (Страбон XV. 1. 41). И главное, сам порядок перечисления «классов» совершенно иной.

Основу индийского общества, согласно Плинию, составляют четыре категории (*genus* — греч. γένος) населения (лишь частично сходные с тем, что указаны были Мегасфеном): земледельцы, воины, торговцы и царские советники. Последовательность их перечисления определяется численностью той или иной социальной группы. Земледельцев — больше всех (Арриан, Индия 11), воины находятся на втором месте, а менее всего — советников и судей (Арриан, Индия 12).

За пределами этих четырех находится пятый разряд (*quintum*¹⁹ *genus*), состоящий из отшельников, преданных мудрости (*sapientia* = греч. σοφία). Эти «философы» завершают жизнь, добровольно восходя на костер. В индийских текстах мы находим аналогичные сведения об отшельниках (*tāpasa, vānaprastha* = греч. ὑλοβίος). О ритуальном самоубийстве (*śarīratyāga* — букв. «расставание с телом») отшельников, достигших старости, говорит, например, «Ману-смрити» (VI. 31). Комментируя этот и следующие стихи, Медхатитхи указывает такие способы самоубийства, которые были «испытаны древними мудрецами»: «вхождение в реку (*nadīpraveśa*), вхождение в огонь (*agnipraveśa*), отказ от пищи (*āhāranivṛtti*)».

Целью отшельничества является обретение тайного знания (*vidyā* у Ману — VI. 30), т.е. познание (*vijñāna*) единства с атманом или брахмой (ср. также VI. 74, 82, 84 и др.). Видимо, «мудрость», которой были преданы «философы», и заключалась в этом учении «веданты» —

¹⁷ Andre J., Filliozat J. L'Inde vue de Rome. Textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde. P., 1986, p. 149.

¹⁸ Breloer B. Megasthenes über die indische Gesellschaft // ZDMG. 1934. Bd. 88, S. 130–164.

¹⁹ Несомненно, текст Солина: *quietum ibi eminentissimae sapientiae genus* является лишь пересказом Плиния: *quintum genus celebratae illis... sapientiae*. Поэтому *quietum* можно считать неисправным чтением, которое не подлежит переводу (вопреки написанному в кн.: Andre J., Filliozat J. Op. cit., p. 148: une classe vivant de la repos).

упанишад. Для античных авторов образцом индийского «софиста» являлся, как известно, Калан, сопровождавший греко-македонские войска, а позднее совершивший самоубийство. Рисуемые спутниками Александра Македонского сцены, в которых участвуют индийские софисты Калан и Дандамей, живо напоминают сообщения «Артхашастры» (I. 11. 14) об аскетах (*siddha, t̥āpasa*), пребывающих в окрестностях города.

Большинство отшельников по рождению принадлежали к брахманам. Однако различия между варнами дваждырожденных оказывались малозначительными для тех, кто избрал путь освобождения. Ведь те, кто предавались созерцанию и аскезе, не вели более жизни «домохозяев». Они не совершали обрядов в соответствии с дхармой собственной варны и отказывались даже от внешних признаков принадлежности к последней²⁰. Поэтому отшельники рассматривались в индийской традиции как особая группа населения, существующая наряду с варной брахманов. Ману (VI. 51) может, например, сказать «отшельники (*t̥āpasa*) или брахманы», не обращая внимания на то, к какой варне принадлежали эти отшельники. Выделение «любомудров» в отдельную, пятую категорию (*genus*) с такой точки зрения вполне оправданно.

Последний разряд населения, по Плинию, составляют люди полудикие (*semiferum*), стоящие вне предыдущих (*supra dicta*) разрядов. У Солина этому соответствует выражение: «предаются более дикому образу жизни и пребывают в лесу» (*qui vero ferociori sectae se dediderunt et silvestrem agunt vitam*). Если мы обратимся к санскритской литературе, то легко сможем отождествить их с представителями самых низких каст. В «Артхашастре» (II. 1. 6), к примеру, говорится о «шабарах, пулиндах, чандалах» как «живущих в лесу» (*aranyacarāḥ*). Племена «полудикарей» встречаются и в списке самых последних из «смешанных каст» у Ману (X глава). Плиний говорит, что эти отверженные занимаются охотой на слонов и их приручением. Параллель этому также можно найти в дхармашастрах. «Нарада-смирита» (XV–XVI. 12–15) называет самыми низкими кастами наряду с чандалами и швапаками «слоновщиков» (*hastipa*). Тот, кто прибьет (*ghātayet*) таковых, не платит штраф, ибо они — «грязь среди людей» (*malā hyete manuṣyeṣu*), даже имущество их нечисто. Такие касты считались неприкасаемыми. Видимо, именно характер труда имеет в виду Плиний, говоря «прежде названные его сторонятся» (*a quo supra dicta continentur*). Поэтому мы не можем согласиться с Г.Ф. Ильиным, утвер-

²⁰ Kane P. V. History of Dharmaśāstra. Vol. II. Poona, 1974, p. 964.

ждающим, будто «греки ничего не сообщают о неприкасаемых в Индии в IV—III вв. до н.э.», поскольку «неприкасаемость не стала еще заметной чертой индийского сословно-кастового строя»²¹.

Теперь мы можем обратиться к основному списку Плиния, включающему четыре социальные категории. Так как за его пределами остаются лишь неприкасаемые касты (да еще отшельники, для которых уже несущественны кастовые различия), ясно, что речь идет о четырех варнах. Рассмотрим этот список подробнее. «Одни индийцы, — говорит Плиний, — несут военную службу (*militiam capessunt*)». Как и у Мегасфена, имеются в виду кшатрии²². Санскритские источники постоянно подчеркивают статус кшатриев как воинов (например, «Вишну-смрити» II. 6, «Апастамба-дхармасутра» II. 10. 6 и др.: занятие кшатрия — война, *yuddhakarma*, владение оружием — *śastranīyatā* и т.д.)

У Плиния функции последней по списку категории заключаются в управлении общественными делами (*res publicas* = греч. τῶν κοινῶν), судопроизводстве (*iudicia* = греч. δικαστήρια) и участии в царском совете. Согласно санскритским источникам, суд творит брахман — знаток шастр («Гаутама» XIII. 26: *brāhmaṇo... śāstravid*, ср. «Вишну» III. 50: «пусть царь проводит суд вместе с учеными брахманами или же пусть назначит брахмана для рассмотрения тяжб»; то же «Ману-смрити» VIII. 1, 9, 11 и др., «Яджнавалкья» II. 2–3).

Выражение *adsident regibus*, употребляемое Плинием и Солином, совпадает со словами Мегасфена οἱ σύμβουλοι καὶ σὺνεδροὶ τοῦ βασιλέως (Страбон XV. 1. 49). Последние являются не чем иным, как калькой санскритского *mantripariṣad*²³ — «собрание советников» царя. В качестве царского советника в шастрах прежде всего фигурирует брахман. Ману (VII. 58), например, говорит: «С ученым брахманом, наилучшим из всех, пусть царь ведет высший совет (*paramaṃ mantram*) о шести формах внешней политики». Недаром в индийской традиции пользовались популярностью предания о Чанакье и Чандрагупте, согласно которым основатель маурийской державы был лишь орудием

²¹ Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Древняя Индия. М., 1969, с. 592.

²² Несмотря на скептическое отношение, выраженное Ван Бейтеном (Указ. соч., с. 300).

²³ *pari-sad* — букв. «сидящие вокруг»; соответствует σὺνεδροὶ, а σύμβουλοι тождественно с *mantrin* — «советник». Г.М. Бонгард-Левин полагает, что речь идет о двух различных органах управления (Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985, с. 224). Но странно, в самом деле, думать, будто речь идет о двух категориях приближенных к царю лиц, одни из которых только советуют царю, но не заседают с ним, а другие только сидят, ничего не советуя (см.: Вигасин А.А. Рецензия на кн.: Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности, М., 1985 // ВДИ. 1987, № 1).

в руках хитроумного брахмана, своего советника. «Артхашастра» (I. 9. 10) рассматривает отношения правителя с брахманом как отношения ученика с учителем, сына с отцом и даже слуги с господином. Правитель происходил из варны кшатриев и воплощал в себе субстанцию «кшатры», но «кшатра» лишь тогда одерживает полную победу, когда она вооружена «брахмой», олицетворяемой советником-брахманом («Артхашастра» I. 9. 11: *brāhmaṇenaidhitam kṣatram mantramāntrābhimantritam jayatyajitam atyantam*).

Привлекает внимание характеристика Плинием царских советников как *ditissimi*. Истолкование этого слова как «богачейшие» кажется неточным, ведь вполне вероятно, что и указанные выше купцы тоже были людьми небедными. По-видимому, здесь имеется в виду «богатство» как власть, великолепие, социальный престиж — все то, что в санскритских источниках выражается термином *śrī*. И действительно, именно брахман наряду с царем награждается эпитетом *śreyān* — «наилучший, обладающий *śrī*» («Шатапатха-брахмана» II. 4. 1. 10: *brāhmaṇo vā rājā vā śreyān*).

Торговля, согласно санскритским текстам, занятие варны вайшьев (см.: «Вишну» II. 13, «Ману» I. 90 и др.). Они вывозят «товары из своей страны» (*svabhūmijānām... paṇyānām* — КА II. 35. 11, ср. II. 16. 4) и привозят «чужеземные» (*parabhūmijānām*). Известно, что в последующие эпохи истории индийского общества к вайшьям причислялись именно торгово-ростовщические касты. Об этом пишет уже Сюань Цзан, посетивший Индию в VII в. Он определяет вайшьев (*фэйшэ*) как «купеческое сословие, которое занимается торговлей, не упуская своей выгоды ни в близких землях, ни в далеких»²⁴.

Наконец, остается еще один «класс» индийцев, а именно те, кто «обрабатывают землю» (*tellurem exercent* или, как у Солина, *agros exercent*). В большинстве санскритских памятников земледелие также признается занятием, свойственным варне вайшьев. Но в средние века и в новое время земледельческие касты Индии обычно причислялись к варне шудр. Тот же Сюань Цзан называет четвертую варну (*шито*, т.е. шудр) сословием земледельцев, которые возделывают поля и выращивают хлеб (перевод Н.В. Александровой). В историографии это обычно рассматривается как свидетельство постепенного возвышения шудр, находившихся первоначально на положении слуг и рабов²⁵.

Однако в санскритских текстах мы также находим свидетельства того, что шудры и в древности были земледельцами (или можно ска-

²⁴ *Watters Th. On Yuan Chwang's Travels in India AD 626–645. Delhi, 1996, p. 168.*

²⁵ *Kane P.V. Op. cit., p. 121.*

зять по-другому: земледельцы рассматривались в качестве шудр). Особенно показательны данные, содержащиеся в «Артхашастре»²⁶. Низшую варну автор этого текста (VI. 1. 8; VII. 11. 21) рассматривает как основных налогоплательщиков (и, следовательно, земледельцев). Он полагает (II. 1. 2), что наилучшей является такая территория (*jānapada*), большинство населения которой по занятиям является земледельцами, а по варне — шудрами. Это значит, что шудры, действительно, возделывали землю. Мы можем утверждать, что первая и самая многочисленная из четырех категорий населения Индии у Плиния не кто иные, как шудры-земледельцы (*śūdrakaṣaka*, выражаясь словами «Артхашастры»).

«Естественная история» была написана в I в. н.э. Однако время, к которому относятся содержащиеся в ней сведения, зависит от источников Плиния. Описание Индии, как говорит он сам, основано на сообщениях «греческих авторов». Речь, очевидно, идет о писателях раннеэллинистической эпохи, когда существовали тесные связи между державами Маурьев и Селевкидов. Описание «классов» индийского общества у Плиния вплетено в географический очерк о стране. Источником для написания последнего послужил анонимный греческий труд, автор которого так хорошо представлял карту Индостана, что следует предполагать его личное знакомство с регионом²⁷.

Плиний называет лишь два имени наиболее авторитетных для него специалистов по Индии: Мегасфен и Дионисий. Оба посетили ее в качестве дипломатических представителей эллинистических царей: Мегасфен на рубеже IV–III вв. до н.э., а Дионисий около середины III в. до н.э. Мы видели, что интересующие нас сведения к Мегасфену восходить не могут. Является ли их источником несохранившийся труд Дионисия — вопрос открытый. Карта Индии, обрисованная Плинием, во всяком случае, не может быть датирована позднее III в. до н.э., ибо на ней располагается царство Гандхара (*Andara*). После походов греко-бактрийских царей во II в. до н.э. такого царства быть не могло.

Анализ текста Плиния заставляет думать, что его источник имел характер отчета об официальной миссии — именно поэтому автор собирал данные о военных силах всех индийских государств. Наш фрагмент не противоречит такой оценке. Автор знает брахманов лишь

²⁶ Вигасин А.А. Переход от древности к средневековью. Данные санскритских источников и их интерпретация // ВДИ. 1993, № 3, с. 73; Вигасин А.А., Самозванцев А.М. «Артхашастра»: проблемы социальной структуры и права. М., 1984, с. 133 и сл.

²⁷ Вигасин А.А. Карта Индии в «Естественной истории» Плиния Старшего // ВДИ. 1999, № 1, с. 20–41.

в качестве царских придворных и ничего не говорит, скажем, о деревенских жрецах. Ему известны лишь такие купцы-вайшьи, которые заняты международной торговлей. Из представителей неприкасаемых каст он видел только слоновщиков, обеспечивавших поставки слонов в армию.

Контекст, в котором появляется данный отрывок, также характерен. Описание структуры индийского общества следует сразу за упоминанием последнего из народов, населяющих долину Ганга (*novissima gente gangaridum*)²⁸. Очевидно, составитель непосредственно был знаком лишь с этими племенами, а сведения о том, что находится в более южных областях, собраны им во время пребывания в Паталипутре.

Безымянный греческий сочинитель, живший после Мегасфена (и возможно, знакомый с его трудом), четко описывает систему четырех варн. Особенно интересно то, что сама эта система гораздо ближе к тому, что мы видим в записках Сюань Цзана и в этнографических описаниях нового времени, чем к тому, что отражено в санскритской литературе. Последняя находилась под влиянием древней традиции. Санскритские авторы веками повторяли те формулы, что содержались в священных текстах, не всегда считаясь с исторической действительностью. Труд римского географа показывает, в частности, что задолго до начала нашей эры основную массу земледельцев могли оценивать в качестве шудр. Вопреки мнению современных историков²⁹, слова о шудрах-земледельцах отнюдь не свидетельствуют о том, что шудр сажали на землю (наподобие того как в Европе рабов превращали в крепостных). Информация о земледелии как об основном занятии представителей четвертой варны относится ко времени значительно более раннему, чем конец древности и начало средневековья. Источник Плиния, констатирующий этот факт, почти на тысячу лет старше эпохи Сюань Цзана.

²⁸ Кстати сказать, этот контекст явно противоречит мнению Б. Брелера (указ. соч.), будто источником Плиния был труд Онесикрита о «конституции Таксиль». Естественно, и все описание карты Индии, содержащееся у Плиния, невозможно датировать временем Онесикрита, посетившего с войсками Александра лишь Пенджаб и Синд.

²⁹ Например, Р.Ш. Шармы (*Шарма Р.Ш. Переход от древности к средневековью в Индии // ВДИ. 1999, № 3, с. 61*).

«Устав о рабах» в «Артхашастре Каутильи»¹

Настоящая работа является новой попыткой анализа той части главы III. 13 «Артхашастры», которая называется «Дасакальпа», т.е. «Устав о рабах». Это наиболее обширный связный древнеиндийский текст, посвященный специально теме рабства. Поэтому в исторической литературе ему уделяется большое внимание. Кроме полных переводов «Артхашастры» (двух английских, немецкого, русского) и комментария на санскрите Ганapati Шастри следует назвать перевод «Устава о рабах» в книге Д.Р. Чананы, а также переводы и исследования Б. Брелера и М. Шетелих². Сведения указанной главы широко используются почти во всех работах по древнеиндийской истории (в особенности по истории экономики и социальных отношений). Однако истолкование отдельных мест ее остается сомнительным, а использование ее материала в историографии не кажется вполне удовлетворительным.

Мы совершенно не располагаем источниками, аналогичными по типу «Артхашастре» вообще и ее III книге в частности, хотя и можем проследить влияние подобных произведений на более поздние дхармашастры («Ману», «Яджнавалкья», «Брихаспати», «Катьяяна» и др.). Следствием этой уникальности «Артхашастры» является то, что ее терминология и способы выражения трудны для интерпретации. Но именно поэтому нам представляется нецелесообразным исследование «Артхашастры», исходящее из широких параллелей с источниками совершенно иного времени, происхождения, типа, имеющими свою систему

¹ Впервые опубликовано в: ВДИ, 1976, № 4.

² Kauṭilya's Arthaśāstra. Transl. by R. Shamashastry. Mysore, 1951; Kangle R.P. The Kauṭilya Arthaśāstra. Vol. 2. Bombay, 1963; Meyer J.J. Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben. Lpz., 1926; Артхашастра или наука политики. М.—Л., 1959; Arthaśāstra of Kauṭilya with the Commentary of Ganapati Shastri, pt. 1–3. Trivandrum, 1924–25; Чанана Д.Р. Рабство в древней Индии. М., 1964; Breloer B. Kauṭilya-Studien. Bd. 2. Bonn, 1928; Ritschl E., Schetelich M. Studien zum Kauṭilya Arthaśāstra. В., 1973; Шетелих М. О некоторых терминах, определяющих отношения зависимости в «Артхашастре» // Очерки экономической и социальной истории Индии. М., 1973.

терминологии, свои тенденции и зачастую отражающими иные общественные отношения. На наш взгляд, изучение содержания «Артхашастры» должно основываться на анализе терминологии самого текста, его способов выражения, композиции, связи и последовательности идей.

Термин *dāsa* в «Артхашастре» употребляется и в широком, и в узком значении³. Упоминаемые в «Дасакальпа» зависимые всех видов считаются *dāsa* в широком значении слова, включая *āhitaka* (заложенных), *paricāraka* (слуг) и др. Однако в ряде случаев последние категории перечисляются наряду с *dāsa*, т.е. считаются не принадлежащими к *dāsa*. Например, II. 1. 25 — *dāsa* и *āhitikā*; III. 1. 12 — *dāsa* и *āhitaka*; IV. 9. 24 — *dāsī* и *āhitikā*; II. 24. 2 — *dāsa*, *āhitaka* и *daṇḍapratikartar* (принужденный работать в виде наказания на царских полях); II. 23. 2 — *dāsī* и *daṇḍapratikarīnī* (принужденная работать в виде наказания в текстильном деле под присмотром царского надзирателя). Конечно, в указанных случаях применение одних и тех же правил к *dāsa* и *āhitaka* свидетельствует о близости их общественного положения, но, если бы понятие *dāsa* всегда включало в себя *āhitaka*, *paricāraka* и прочих зависимых, не было бы смысла оговаривать, что правило, относящееся к *dāsa*, распространяется и на *āhitaka*. Во всех этих случаях термин *dāsa* употребляется в узком значении.

Соответственно «Дасакальпа» (Устав о рабах) четко делится на две неравные части (сутры 1–19 и 20–25), каждая из которых начинается стереотипной формулой *vikrayādhānaṃ nayato... daṇḍaḥ... kretśrotṛṇāṃ ca*. Во второй части речь идет о *dāsa* в узком смысле слова, в первой части — об *āhitaka* и других категориях зависимых, которые включаются в понятие *dāsa* лишь при широком толковании последнего. В сокращенном виде эта же формула заканчивает «Дасакальпа».

Dāsa в узком смысле слова указывается посредством так называемой *caturvarga* (группы из четырех): «купленный», «полученный по наследству», «рожденный в доме», «полученный в подарок». Чатурварга (ср.: «Нарада-смрити» V. 26, 29; «Брихаспати-смрити» XV. 22) всегда употребляется только в полном составе вместо слова «постоянный раб» (*nityadāsa* как в комментарии Бхавасвамины к «Нарада» V. 26) или «урожденный раб» (как в комментарии Асахая к «Нарада» I. 178). Чатурварга — перечисление всех возможных способов приобретения *dāsa* данным хозяином и, соответственно, определение, кто считается собственно *dāsa*. *Dāsa* в узком смысле слова — это *dāsa* урожденный, являющийся собственностью хозяина, приобретенный им

³ Подробнее см.: Schetelich M. Zum Charakter der Sklaverei im KA // Ritschl E., Schetelich M. Studien zum Kauṭīlīya Arthaśāstra, S. 295–321.

посредством всех тех способов, какими приобретается любое движимое имущество. По отношению к ним хозяин обладает одинаковой и значительной властью. Ограничение продажи беременных женщин и малолетних детей сопровождается несколькими условиями (III. 13. 20). За признанием права *dāsa* на личное имущество (III. 13. 22) не следует никакого указания на возможность приобретать им это имущество, никакого определения власти хозяина на труд и личность своего *dāsa*. Хозяин не вправе лишь нарушать договор об освобождении *dāsa* за соответствующий выкуп — III. 13. 21, но, видимо, вовсе не обязан вообще отпускать его за выкуп, если того не желает (IV. 12. 28; ср. «Нарада» V. 29). Единственным ограничением его прав на женщин-*dāsi* является требование освобождения *dāsi*, родившей ребенка от самого хозяина, — III. 13. 23. Таким образом, хозяин не обладает абсолютной властью на *dāsa*, принадлежащего к «группе из четырех», последний не считается только вещью, может иногда выступать как субъект права, иметь личное имущество и семейные связи. Но все это не мешает нам признать его рабом в самом точном значении слова⁴.

Иначе обстоит дело с теми *dāsa*, которым посвящена первая, большая часть «Дасакальпа». Здесь мы видим именно категории зависимых, различающиеся по способам возникновения и по условиям временной зависимости⁵. Но прежде чем остановиться на отдельных формах временной зависимости, следует выяснить значение таких терминов, употребляемых в «Дасакальпа», как *ārya*, *āryatva*, *āryaprāṇa*, *āryabhāva* и *dāsabhāva*.

Когда говорится (III. 13. 21), что посредством уплаты соответствующего выкупа хозяину урожденный *dāsa*, т.е. раб, делается *ārya*, термин *ārya* может иметь только одно значение — «свободный человек». Дети продавшего себя во временную собственность остаются *ārya* — свободными (III. 13. 13). Сам он, если возвращает полученную сумму, получает *āryatva* — свободу (III. 13. 15). Можно заметить, что и в других главах «Артхашастры» противопоставляются *ārya* и *dāsa*⁶.

⁴ Интересно отметить, что римляне также описательно определяли раба (см.: Quint. Inst. Orat. V. 10. 67).

⁵ По непонятной причине Р.П. Кангле считает, что раздел о временно зависимых заканчивается на 12-й сутре (видимо, только под влиянием «Нарада-смрити» V. 37, где, однако, «продавший себя» имеет совершенно иной статус). Положение «продавшего себя» в «Артхашастре» в основном подобно положению «заложного» — *āhitaka*. Сутра 16 прямо связывает сутры 13–17 с предшествующими. И правила в отношении «отрабатывающего штрафа» (*daṇḍapraṇīta*) и военнопленного (*dhvajāhṛta*) свидетельствуют о временном характере их зависимости, хотя зависимости особого рода.

⁶ Ср. в буддийской литературе («Маджжима-никая» II. 149): «У греков и камбоджей только две варны: свободный (*ayyo*) и раб (*dāso*)». Палийское *ayiro* (санскр. *ārya*) упот-

Например, в IV. 9. 26 говорится, что в случае насилия над женщиной-*dāsī* преступник платит штраф первого вида, а в аналогичном случае с женщиной-*āryā* — штраф высшего вида. Естественно думать, что рабыне (или зависимой) противопоставляется не «арийская женщина» (как в русском переводе), а просто свободная. Двумя сутрами ранее (IV. 9. 24) в сходном контексте противопоставляются *dāsī* и *āhitikā* (заложная), с одной стороны, и *āryā* — с другой. Поскольку *āhitikā* (заложная) могла быть не только женщиной низкого происхождения, здесь *āryā* значит «лично свободная». Когда «Артхашастра» хочет сказать «женщина благородного рода», употребляется термин *kulastrī*, но не *āryā* (II. 36. 41). Таким образом, мы констатируем в качестве основного значения для *ārya* в «Артхашастре» — «свободный человек», а для *āryatva* — «свобода» (независимо от происхождения).

Термин *āryaprāṇa* употребляется в «Артхашастре» трижды (III. 13. 1; III. 13. 19, III. 16. 28). Этимологически он мог бы толковаться как «свободнорожденный». Первая фраза «Устава о рабах» показывает, что этим термином обозначалась совокупность членов четырех варн: брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр. Сопоставление с четвертой сутрой показывает, что в том же значении может употребляться и термин *ārya*. Таким образом, *āryaprāṇa* (и иногда *ārya*) употребляется в сословно-кастовом смысле, означая члена любой из четырех варн (независимо от нахождения в личной зависимости). В этом смысле *ārya* (*āryaprāṇa*) противопоставляется тем, кто стоит вне и ниже системы четырех варн — варварам (*mleccha*) (III. 13. 4).

В «Артхашастре» *ārya* иногда противопоставляется также представителям низших каст (ниже шудр) — чандала (III. 20. 16), швапака (IV. 13. 35). Низшие касты рассматриваются вместе с лесными племенами (например, IV. 10. 2). Кроме низших каст и лесных племен варварами, естественно, считались и все иноземцы, не знавшие деления на варны.

Все три сутры, содержащие термин *āryaprāṇa*, имеют общую тенденцию: III. 13. 1–4 запрещает продажу или заклад несовершеннолетних ариев, т.е. варновых индийцев; III. 13. 19 предписывает освобождать на льготных условиях военнопленных — варновых индийцев; согласно III. 16. 28, не разрешается даже из вражеской страны увозить жителей — варновых индийцев. В «Артхашастре» нет никакого осуждения самого института рабства, все запреты касаются лишь членов

ребляется в значении «хозяин, господин, в том числе рабовладелец», например, в джатаке (VI. 300. 2); «*āyīto* ведь... господин раба», ср. V. 257. 18.

системы четырех варн, а для варваров (млеччхов) рабство признается естественным явлением (III. 13. 3–4).

Рассмотрим термины *dāsabhāva* и *āryabhāva*. Каждый из них один раз встречается в рассматриваемой главе «Артхашастры». Основа *bhāva* значит «состояние, сущность». Подобно тому как противоположны смыслы терминов *ārya* и *dāsa*, должны быть противоположны смыслы терминов *dāsabhāva* и *āryabhāva* (нельзя, подобно Ганапати Шастри, толковать *dāsabhāva* как «рабство» (III. 13. 4), а *āryabhāva* как «имущество ария» (III. 13. 7). *Dāsabhāva* упоминается в уже упомянутой сутре III. 13. 4, где говорится: «для ария нет *dāsabhāva*». Под ариями имеются в виду, как мы выяснили, варновые индийцы. Обычно считают, что *dāsabhāva* нужно передавать через «состояние *dāsa*», т.е. «зависимость, рабство». Но уже со следующей сутры речь идет о тех правилах, которые определяют положение ариев, находящихся в зависимости, об атмавикраине, ахитаке и пр. Причем зависимые всех этих категорий охватываются термином *dāsa* (поскольку вся глава называется «Дасакальпа» — «Устав о *dāsa*»). Пока «заложный» (*āhitaka*), продавший себя (*ātmavikrayin*), и прочие не выплатят полученной суммы, они являются не свободными, не *ārya*, а *dāsa*. Поэтому, если *dāsabhāva* означает просто «состояние *dāsa*», автор главы декларирует вначале такое правило, которое прямо опровергается всем последующим изложением.

Но если *dāsabhāva* понимать как рабство, зависимость, то *āryabhāva* нужно переводить «свобода» и рассматривать как тождественное *āryatva* (так и поступает Д.Р. Чанана). Однако единственное место, где встречается слово *āryabhāva*, гласит (III. 13. 7): «для отнимающего *āryabhāva* у *dāsa* — половинный штраф». У *dāsa* нельзя отнять свободы, поскольку он ее не имеет. Очевидно, и *āryabhāva*, и *dāsabhāva* значат нечто иное, чем просто «свобода» и «рабство» (зависимость).

Dāsabhāva в III. 13. 3–4 проявляется в возможности продажи или залога до достижения совершеннолетия, т.е. в свободном распоряжении личностью со стороны другого человека. Что значит «похитить *āryabhāva*», видно из того, что за этот проступок полагается «половинный штраф». Единственное место до этого, где вообще речь идет о штрафах, от которых можно было бы вычислять половину, — первые две сутры, назначающие наказание за продажу или заклад *āryaprāṇa*. Естественно думать, что половинный штраф назначается за преступление того же рода, но по отношению не к свободному, а к *dāsa*, т.е. за его продажу или заклад. Дело в том, что это правило содержится в той части главы, где речь идет о временной, условной зависимости, допустимой для членов четырех вари. И *dāsa*, о котором идет здесь речь,

не всякий *dāsa*, а именно человек, находящийся во временной, условной зависимости. Пока продолжается зависимость, он рассматривается как *dāsa*, а не как *ārya*. Он не имеет *āryatva* — свободы, но сохраняет тем не менее *āryabhāva*. Лишить его *āryabhāva* — значит продать его или заложить без его собственного согласия. Такое действие так же запрещено, как и продажа и заклад свободных детей. Штраф в этом случае тоже зависит от варны пострадавшего, но определяется в размере половины от того, который полагался бы, если бы данное лицо было свободным. Именно с этой дифференциацией штрафов в зависимости от варны связано то, что штраф определяется не прямо в денежных единицах, а как «половинный».

Таким образом, лишение *āryabhāva* в III. 13. 7 есть то же самое, что *dāsabhāva* в III. 13. 4, т.е. свободное распоряжение личностью человека, вплоть до полного отчуждения. Естественно думать, что III. 13. 7, как и III. 13. 4, относится к варновым индийцам и оба положения призваны запретить обращение последних в полностью зависимых — рабов в результате продажи родственниками малолетних или вследствие произвольного расширения прав хозяев по отношению к временно зависимым лицам.

Тогда, в отличие от *āryatva*, *āryabhāva* соотносится не с обычным значением *ārya* — «свободный», а с *ārya* в смысле III. 13. 4 или с *āryaprāṇa*. Этот термин выражает сословно-кастовую принадлежность, которая зависит только от рождения и не изменяется в результате возникновения зависимости. *Dāsabhāva* — статус рабов (*dāsa* в узком смысле слова), позволяющий свободно распоряжаться человеком (в частности, продавать его или закладывать), могут иметь только млеччи, стоящие вне системы варн. *Ārya* — варновые индийцы — могут находиться лишь во временной, условной зависимости. Рассмотрим формы этой зависимости.

В разделе о временно зависимых главы III. 13 преимущественное внимание обращено на *āhitaka* — «заложённых». Неоднократно *āhitaka* упоминаются также и в других главах, в контексте, который позволяет думать, что имеются в виду все временно зависимые. Это позволяет считать *āhitaka* основной категорией временно зависимых в «Артхашастре». «Артхашастра» различает среди *āhitaka* «заложившего себя» (*ātmādhātā*) и «заложённого другим» (*anyenāhitaka*). Но различие это несущественно и имеет значение лишь в одном случае: за бегство от хозяина «заложивший себя» карается несколько строже (III. 13. 6).

Первая сутра главы запрещает залог несовершеннолетних членов четырех варн, за исключением самых крайних случаев (сутра III. 13. 5

говорит о выкупе заложенного ребенка, т.е. в случае крайнего бедствия семьи залог несовершеннолетних все же был возможен). Запрещается не вообще залог себя или другого свободнорожденного, а лишь несовершеннолетнего, причем объясняется это тем, что для свободнорожденного нет *dāsabhāva*. В противоположность заложенному несовершеннолетнему «заложенный другим» рассматривается как обычное явление. Закладывает другого, очевидно, родственник, т.е. глава семейства. Но при обычных условиях закладывать он может только младших членов семьи, уже достигших совершеннолетия. Такое обращение с ними не означает лишения их *āryabhāva*. Причину этого можно искать лишь в том, что они имеют дееспособность и залог не может состояться вопреки их воле.

Прямое подтверждение тому мы находим в сутре III. 1. 36. Чтение, предлагаемое в издании Р.П. Кангле: *ādhiṃ vā sa kāmampraveśayet*, представляется мне неверным. Ошибка кроется в неверном делении текста на сутры. Последнее слово 34-й сутры (*asāram*), несомненно, принадлежит сутре 35. Последняя в этом случае становится осмысленной: *asāramabhiyoktā daṇḍaṃ dattvā karma kārayet*. То есть истец, уплатив штраф за неимущего (ответчика), пусть заставит его работать (в качестве возмещения). Но если речь идет о «неимущем», он не может «по желанию» (*kāmaṃ*) дать (или не дать) залог (*ādhi*). Поэтому надлежит толковать следующим образом: «Или он может предоставить (лицо), согласившееся (*sakāmaṃ*) стать залогом». *Ādhi*, очевидно, в данном случае является синонимом *āhitaka*. Потерпевший поражение в суде вправе не сам работать на своего кредитора, а предоставить ему другого «заложенного», но последний должен изъявить на это свое согласие.

Напротив, залог несовершеннолетнего (недееспособного) означает обращение со свободнорожденным как с вещью, т.е. лишение свободнорожденного его статуса. Продажа другого свободнорожденного совершенно невозможна, независимо от его возраста, поскольку такой акт означал бы лишение его статуса свободнорожденного, полное распоряжение его личностью. Поэтому в разделе о временно зависимых встречаются «заложивший себя» и «заложенный другим», однако есть только «продавший себя», а «проданного другим» нет. (Речь идет, конечно, о варновых индийцах — варвары могут продавать свое потомство, III. 13. 4.)

Само слово «заложенный» указывает на то, что залогодатель получил известную сумму, дав «заложенного» в ее обеспечение. После возмещения суммы (работой или деньгами) заложенному возвращается

ся свобода (III. 13. 15–16). Аналогично положение и «продавшего себя» — по возвращении суммы он также становится свободным вне зависимости от воли хозяина. Поэтому продажа себя не является продажей в современном смысле слова, т.е. полной, безусловной передачей прав на свою личность.

Не случайно «Артхашастра», указав, что это положение является общим для «заложного» и «продавшего себя» (III. 13. 16), добавляет уже в отношении только продавшего себя: «его выкуп соответствует полученной им сумме» (III. 13. 17). Иначе говоря, «продавший себя» получает свободу, если отдаст целиком полученную сумму без учета процентов и без учета проработанного у хозяина времени. Его работа на хозяина засчитывается не в возмещение основного капитала, а только процентов на капитал. Это может происходить лишь в том случае, если основной капитал по величине соответствует средней цене раба. Это положение действительно только для «продавшего себя», но не для «заложного». Поэтому можно предполагать, что сумма, получаемая за «заложного», меньше, чем за «продавшего себя», и работа «заложного» должна засчитываться в возмещение не только процентов, но и основного капитала. В этом, видимо, и заключается основное различие «продавшего себя» и «заложного». Зависимость первого не имеет оговоренного срока, в принципе бессрочна, до возвращения полученной суммы. Зависимость заложного, напротив, устанавливается на определенный, обусловленный заранее срок, по истечении которого заложный освобождается. По крайней мере, в некоторых случаях он может освободиться от зависимости и раньше срока, если будет возвращена полученная сумма (как заставляет предполагать сутра III. 13. 5).

При залоге оговаривалось не только время, но также объем и характер выполняемых работ. На это указывает, в частности, сутра III. 13. 20, где говорится, что нельзя отдавать раба-ребенка в залог на тяжелые работы. Следовательно, залогодатель знает, на какие работы поступает «заложный». Возможно ограничение объема работ и для «продавшего себя», поскольку говорится, что последний может получить имущество, добытое своими силами, без ущерба для работы на хозяина (III. 13. 14). Следовательно, работа на хозяина не являлась абсолютно неограниченной. Но указание характера работ было, очевидно, самое общее, поскольку говорится о запрещении только ритуально нечистых работ, а не вообще всех необусловленных (III. 13. 9).

Не вполне ясны условия возникновения зависимости тех лиц, которые перечисляются в сутре III. 13. 9: *dhātṛī* — кормилица, *paricārikā* — служанка, *ardhasītikā* — исполщица, *upacārikā* — прислужница. Обычно

считается, что все они принадлежат к заложенным (*āhitaka*). Но формальный анализ текста убеждает в том, что перечисленные категории отличаются от *āhitaka*. Во-первых, если считать *dhātṛī* и прочих принадлежащими к *āhitaka*, то часть девятой сутры, где говорится о *dhātṛī* и прочих, оказывается лишней, поскольку раньше уже сказано, что хозяин теряет цену, т.е. *āhitaka* становится свободным. Во-вторых, в сутре III. 13. 11 говорится «*dhātṛī* или *āhitakā*», т.е. *dhātṛī* отличается от *āhitakā*. В-третьих, в «Артхашастре» (IV. 13. 31) *paricāraka* упоминается наряду с *āhitaka*, т.е. отличается от него, хотя совместное упоминание и означает сходство положения. Нет никаких указаний и на то, что *ardhasītikā*, упоминаемый несколько раз в «Артхашастре», и *upacāraka* в III. 13. 10 рассматриваются как *āhitaka*.

Таким образом, перед нами какая-то иная, чем «заложенные», категория зависимых, хотя и близкая к ним по статусу. Можно обнаружить некоторое различие между этой категорией и *āhitaka*. В случае одних и тех же оскорбительных или оскверняющих действий, если это произошло с *āhitaka*, хозяин теряет цену и *āhitaka* может уйти, а *dhātṛī* и прочие просто могут уйти (III. 13. 9). Очевидно, их связывала с хозяином не цена, не полученная сумма, которую они должны были возратить, а иного рода кабальная сделка, может быть срок, который они должны были отработать на службе хозяину. Для кормилиц, например, это может быть срок кормления и ухода за ребенком, до истечения которого они считались зависимыми людьми.

Их можно сопоставить с той категорией, которая в «Нарада» V. 33 называется *kṛta* или *kṛtakāla*, т.е. «ставший *dāsa* на определенное время». Как поясняет Апарарка в комментарии на «Яджнавалкья» II. 182, «*kṛta* называется тот, кто приходит, говоря: „Я буду твоим *dāsa* на такое-то время“». Сделка такого рода упоминается и в «Брихаспати-смрити» VI. 16: «В стесненных обстоятельствах, лишенный одежды и пищи, кто напишет: „Я буду исполнять работу на тебя“; это считается документом о зависимости (*dāsapātra*)». Подобный документ отличается от документа залога (*ādhilekhyā*), что ясно из «Брихаспати» VI. 9.

Общее между ахитаками и зависимыми подобного типа состоит в том, что все они должны выполнять работу на хозяина в течение известного срока, а различие в том, что *āhitaka* при этом отработывает полученную сумму, а *dhātṛī* и прочие никакой суммы заранее не получают. С точки зрения «Артхашастры» подобные работники причисляются именно к *dāsa*, а не к работникам-*karmakara*, поскольку существенно не то, что они выполняют работу, а то, что находятся в зависимости.

Вероятно, немногим отличались от заложенных те, кто выплачивал работой не долг, а судебный штраф (*daṇḍapraṇīta*). После отработки штрафа они возвращаются к прежнему социальному положению. К временно зависимым особого типа относятся и те свободнорожденные варновы индийцы, которые попали в плен. Их тоже не могли обратить в постоянных рабов и должны были отпустить на свободу по прошествии известного времени или после возмещения половинной суммы выкупа (III. 13. 19).

Поскольку зависимость всех перечисленных категорий: «заложенных», «продавших себя» и прочих — в принципе считалась временной, до возмещения суммы, зависимый не терял своего семейного положения и сословно-кастовой принадлежности. Его семейство считалось свободным, в частности дети, родились ли они до того, как отец стал заложенным, или после (III. 13. 13).

Поскольку временно зависимые не теряют принадлежности к варне, запрещается принуждать их к ритуально нечистым работам (III. 13. 9). Правда, это оговаривается только в отношении заложенных, а также *dhātṛī*, *paricāraka* и прочих, но не оговаривается относительно «продавшего себя». Но поскольку «продавший себя» после возмещения суммы возвращается к прежнему состоянию, возможно, и на него распространяется запрет ритуально нечистых работ, выполнение которых противоречило бы его варновой принадлежности. Все действия хозяина, противоречащие статусу временно зависимого, приводят к освобождению последнего (III. 13. 9). Все временно зависимые (преимущественно варновы индийцы) имеют в общих чертах сходный правовой статус, который можно детально сопоставить со статусом урожденных рабов (*caturvarga*), представив в следующем виде:

	Временно зависимые	Постоянно зависимые
I. Ограничение продажи и заклада	Члена одной из четырех варн нельзя заложить до достижения совершеннолетия (III. 13. 1–4), за исключением крайних случаев (III. 13. 5). После достижения совершеннолетия (т.е. с его согласия) можно заложить, но нельзя продать. Совершеннолетний может сам себя продать (III. 13. 13), но только в состоя-	Нельзя продавать и закладывать ребенка до восьми лет на тяжелые работы, отрывать от родственников без согласия в отдаленную область. Нельзя продавать и закладывать беременную рабыню без обеспечения беременности и родов (III. 13. 20). Кроме этих условий, продажа и заклад не ограничены.

	<p>ние временной зависимости (Ш. 13. 13–17). Продавать и закладывать временно зависимых нельзя (Ш. 13. 7), но штраф за них вдвое меньше, чем за свободных.</p>	
<p>II. Условия освобождения</p>	<p>Возмещение полученной суммы деньгами или работой, независимо от воли хозяина (Ш. 13. 15–17).</p>	<p>По-видимому, в зависимости от воли хозяина. «Нарадасмрити» V. 29 указывает, что освобождение постоянно зависимых невозможно без согласия хозяина. (Хотя, если хозяин согласился на освобождение и принял соответствующий выкуп, он обязан выполнить это соглашение (Ш. 13. 21).)</p>
<p>III. Положение после выкупа</p>	<p>Как было до состояния зависимости. Полноправный член варны (и, соответственно, общества).</p>	<p>Рассматривается как свободный человек и в этом смысле называется <i>ārya</i> (Ш. 13. 21), но обычно применяется термин <i>adāsa</i> (не раб) (Ш. 13. 23 и 24; II. 36; IV. 12–27; «Нарада», V. 43), видимо, для отличия от тех свободных, которые принадлежат к одной из четырех варн. Собственно, отдельной категории вольноотпущенников нет. Это объясняется тем, что члены четырех варн не могут быть в полном рабстве, не потеряв варны, а постоянные рабы, отпущенные на свободу, вливаются в состав млеччхов, занимающих более низкое сословное положение, чем члены четырех варн.</p>
<p>IV. Семья а) наличие и характер</p>	<p>Нет никаких оснований думать, что семьи временно зависимых отличались от семей свободных.</p>	<p>Упоминание родственников (Ш. 13, 20; Ш. 13. 21): брата, сестры и матери (Ш. 13. 24) — свидетельствует о наличии родственных связей</p>

	Временно зависимые	Постоянно зависимые
<p>б) Положение детей</p>	<p>Свободны (III. 13. 13)</p>	<p>среди рабов. Наличие и наследование имущества заставляет предполагать существование семей рабов. Существование брачных отношений, впрочем, ясно уже из того, что большинство рабов, видимо, родились в доме и являются детьми раба и рабыни. Но обращает на себя внимание отсутствие упоминания об отце в той сутре, где речь идет об освобождении всех родственников женщины — конкубины хозяина. Очевидно, брачные связи среди рабов не были прочными, рассматривались не как брак в подлинном смысле слова, а лишь как сожительство. Отцовство могло быть не всегда установленным.</p> <p>Если рождены от раба и рабыни — несомненно рабы. Если рождены от свободной женщины и раба, видимо, свободные, и если от свободного мужчины и рабыни, также могли быть свободными, на что указывает упоминание в «Артхашастре» дочери раба или рабыни (IV. 12. 27), которая сама не является рабыней (т.е. не рабыня, родившаяся от смешанного брака в том или ином варианте, причем она свободна, но называется <i>adāsī</i>, ср. выше). Если рождены от хозяина — свободны вместе с матерью (если рабыня — сожительница хозяина, очевидно, освобождается все ее семейство, III. 13. 23; III. 13. 24).</p>

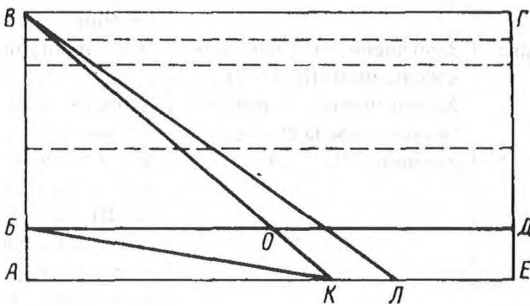
<p>V. Имущественное положение</p> <p>а) наличие имущества</p> <p>б) наследование имущества</p> <p>в) приобретение имущества</p>	<p>Имущество есть, может быть даже земля, на которой ведется собственное хозяйство.</p> <p>Несомненно, те же правила, что и для свободных (III.13.14).</p> <p>Единственным условием является то, чтобы это приобретение совершалось без ущерба для работы на хозяина (III. 13. 14).</p>	<p>Может быть имущество. На это указывает правило о наследовании его имущества (III. 13. 22), о возможности выкупа (III. 13. 21).</p> <p>Наследуют родственники, при отсутствии таковых — хозяин (III. 13. 22).</p> <p>Прямых указаний нет, но, поскольку имущество имеется, можно предполагать и какие-то возможности его приобретения.</p>
<p>VI. Обращение хозяина с зависимыми</p> <p>а) выполнение нечистых работ</p> <p>б) грубое обращение</p> <p>в) насилие над женщиной</p>	<p>Запрещается принуждение к подобным работам (III. 13).</p> <p>Запрещено по отношению к женщинам (III. 13. 9).</p> <p>Хозяин платит штраф, хотя иной, чем за свободную женщину (III. 13. 11–12).</p>	<p>Нечистые работы не запрещены, т.е. никаких ограничений в «Артхашастре» не упоминается.</p> <p>Никаких ограничений.</p> <p>Единственным ограничением служит правило об освобождении рабыни, если у нее рождается ребенок от хозяина (III. 13. 23). Приведенные слова Катьяны («если хозяин использует как рабыню кормилицу, не являющуюся рабыней — первый вид штрафа» указывают на то, что принуждение рабыни к сожительству признавалось естественным явлением.</p>

Таким образом, в понятии *dāsa* объединяются все, кто находится в рабском состоянии, в данный момент является рабом. Но среди находящихся в рабстве выделяются собственно рабы, не принадлежащие к системе четырех варн, и кабальные, преимущественно из варновых индийцев. Последние имеют целый ряд гарантированных обычаев и законом отличий от собственно рабов. Кабальный — личность, со временем он может вернуться к прежнему социальному положению;

даже в период пребывания в рабской зависимости он не теряет принадлежности к варне, наконец, получает свободу независимо от воли хозяина.

Представление о существенных особенностях индийского рабства покоилось на смешении правил, относящихся к собственно рабам и кабалным, «рабствующим». Едва ли не единственной «особенностью» древнеиндийского рабства было то, что значительную часть рабов составляли кабалные должники, не принадлежавшие к рабскому сословию. С учетом указанных различий между рабами и «рабствующими» необходимо решать вопрос о сфере применения рабов. «Заложенные» — это задолжавшие односельчане, которые, конечно, могли более или менее широко использоваться в основной отрасли производства, в сельском хозяйстве. Массовое привлечение к подобному труду купленных рабов-чужаков представить значительно сложнее.

Весь наш анализ терминологии и юридических положений, относящихся к разным социально-правовым группам, дает представление о схеме социальной стратификации в этом трактате, схеме настолько четкой, что ее содержание нетрудно выразить графически.



Все общество делится прежде всего на две категории: 1) лиц, принадлежащих к четырем варнам, которых можно считать в полном смысле свободнорожденными, и 2) не включенных в систему четырех варн, варваров, которым свойственно рабское состояние. Четыре варны, в свою очередь, естественно, располагаются в иерархическом порядке — от брахманов до шудр (причем нужно думать, что в составе каждой варны существовало множество кастовых групп, принадлежность которых к той или иной варне в конечном счете определяется конкретными местными традициями). БВГД на нашей схеме соответствует системе четырех варн, а АБДЕ — варварам-млеччхам. Помимо деления на систему четырех варн и варваров существует и иное, не совпадающее с предыдущим, по принципу реальной личной свободы

и личной зависимости. Причем надо думать, что возможность попадания в зависимость стоит в обратном отношении к варновой принадлежности. Поэтому мы проводим линию ВК так, что АВК соответствует категории «рабствующих» (*dāsa* в широком смысле).

Среди *dāsa*-зависимых выделяется категория собственно рабов (*dāsa* в узком смысле), отличающихся от *āhitaka*, *paricāraka* и проч. В настоящее рабство могут попасть только варвары (в результате продажи и заклада, разрешенных в III. 13. 3, военного плена или увода гражданского населения), поскольку на них не распространяются правила III. 13. 19 и III. 16. 28. Для варновых индийцев допускается только временная зависимость. (Она возникает обычно в результате экономических причин: долговой кабалы, скрывающейся под отношениями залога, но также за отработку штрафа и в результате военного плена.)

В разделе о временно зависимых автора «Артхашастры» интересует главным образом эта категория (БВО на нашей схеме). Но следует думать, что и варвары могут быть не только на свободе (если бы не было свободных варваров, некому было бы продавать детей) и не только в постоянной зависимости, но также и во временной. Поэтому нам следует еще провести линию БК так, что БОК соответствует варварам, попавшим во временную зависимость, а АБК — постоянно зависимым, *dāsa* в полном смысле слова. Очевидно, чем ниже статус варвара, тем больше вероятность его попадания не в разряд временно зависимых, а в разряд собственно рабов.

В «Артхашастре» (и в других источниках, особенно в буддийской литературе) нередко встречается сочетание *dāsakarmakara*, т.е. *dāsa* и *karmakara*. В этом понятии объединяются все выполняющие работу на другого. Выполнение работы на другого в любом случае связано с несамостоятельностью, а иногда и с ограничением личной свободы. И хотя среди кармакаров мы видим категории экономически независимых и совершенно свободных лиц, но в то же время некоторые кармакары практически неотличимы от временно зависимых. Поэтому с точки зрения права кармакары могут объединяться в одну группу с даса (*dāsakarmakaravarga* — группа *dāsa* и *karmakara*). На нашей схеме место кармакаров можно представить в виде сектора КВЛ и, соответственно, *dāsakarmakara* — АВЛ.

Такова основная схема социально-правовой структуры общества, выясняющейся на основе «Артхашастры», преимущественно на основе «Устава о рабах».

Все грани, которые так четко выступают в правовой терминологии «Артхашастры», в действительности могли быть значительно менее

определенными. И все же выяснение правовой структуры и правовых воззрений общества, на наш взгляд, весьма важно. Общество делится на варновых индийцев и вневарновых. Система четырех варн представляется как бы специфической формой гражданского коллектива, противопоставленного рабам, низшим кастам, отсталым племенам и всем чужеземцам. Наряду с этим делением по принципу принадлежности и непринадлежности к варнам существует иное — на основе реальной личной свободы или несвободы. И хотя в общем понятии раба (*dāsa*) с рабским сословием объединяются многообразные категории временно попавших в кабалу, «рабствующих», основные тенденции «Устава о рабах» в «Артхашастре» заключаются в запрещении полного порабощения варновых индийцев, установлении ограничений прав хозяев на труд и личность последних, попавших в рабскую зависимость.

«Устав о рабах» («Артхашастра» III. 13. 1–25)¹

1. Подвергается наказанию родственник², который продает или закладывает несовершеннолетнего³ свободнорожденного: если шудра — штраф 12 пан, если вайшья — вдвое, если кшатрий — втрое, если брахман — в четыре раза больший штраф. Это не касается ударадаса⁴.

2. Если продает или закладывает чужой человек, наказание (в соответствии с варной ребенка) — первый, средний и высший виды штрафа и смертная казнь, то же наказание для покупателя и свидетелей.

3. Для варваров нет греха продавать или закладывать потомство.

4. Для свободного⁵ не должно быть статуса раба.

¹ Опубликовано в: ВДИ. 1976, № 4.

² *Svajana*, ср.: III. 10. 37; II. 36. 6; IV. 2. 39; IV. 5. 13 и др.

³ *Aprāptavyavahāra*, букв. «не достигшего дееспособности»; «женщина считается совершеннолетней в 12 лет, мужчина — в 16» (III. 3. 1–2).

⁴ *Udaradāsavarjyam*. Толкование термина *udaradāsa* вызывает большие трудности. С точки зрения этимологии возможны два толкования: либо «раб по происхождению», либо «раб желудка». В первом случае следует признать его тождественным «рожденному в доме» (*grhejāta*). Однако согласно смыслу III. 13. 16 на ударадаса распространяются следующие положения: он может выкупиться на свободу, возместив полученную сумму, а дети его являются свободными. Совершенно очевидно, что такие правила не могут относиться к прирожденному рабу. И они действительно не относятся к «рожденному в доме», упомянутому в том же тексте (III. 13. 20). Следовательно, ударадаса не может быть тождествен «рожденному в доме». Ударадаса в III. 13. 16 явно имеет статус временно зависимого. Именно из этого и исходят переводчики, предпочитающие второй вариант — «раб желудка», менее удачный с этимологической точки зрения. Они отождествляют ударадаса «Артхашастры» с *bhaktadāsa* («Законы Ману» VIII. 415, «Нарада-смирита» V. 28. 36), т.е. с лицом, которое находится в добровольной зависимости от другого, работая исключительно за прокорм. После отказа от пищи хозяина прекращается и всякая его зависимость. Но и в этом толковании есть трудности. В частности, по смыслу III. 13. 16 ударадаса для своего освобождения должен возвратить полученную сумму, а бхактадаса никакой суммы не получал, и ему для освобождения достаточно отказаться от пищи хозяина («Нарада» V. 36).

⁵ *Arya*. Основное значение арья — «свободный», и потому фраза «для свободного не (должно быть) статуса раба» приобретает особую выразительность.

5. Или же, заложив свободного⁶ в случае бедствий семьи⁷... и приобретя возможность выкупа, пусть раньше⁸ выкупят ребенка или оказывающего помощь⁹.

6. Если заложивший себя бежит, он теряет (права заложеного), то же самое, если дважды убегает тот, кто заложен другим; если тот или другой бегут в чужую страну, теряют (права заложеного), то же, если крадут имущество¹⁰.

7. Кто лишает раба¹¹ статуса свободнорожденного — половинный штраф.

8. Залогодатель возмещает цену за того, кто бежал, умер или с которым случилось несчастье¹².

9. Принуждение заложеного к работам по выносу трупов, кала и мочи¹³, а для женщин также принуждение к мытью голого мужчины,

⁶ Эта сутра тесно связана с предыдущей, *ārya* здесь тоже в значении «человек, принадлежащий к одной из четырех варн». На связь с предыдущей сутрой указывает *atha vā* «или же».

⁷ В этом месте не вполне ясное чтение.

⁸ *Pūrvam* обычно толкуют как «прежде всего». Но можно предполагать и значение «прежде (срока)».

⁹ *Sahāyyadātār*. Либо, в согласии с комментарием Ганапати Шастри, «человек, оказавший помощь добровольной отдачей себя в залог», либо, вероятнее, «лицо, которое в силах помочь семье выбраться из тяжелого положения» (Р.П. Кангле).

¹⁰ После *vittāpahariṇo* — N. Pl., явно начинается новое предложение; *vā* «или» связывает *vittāpahariṇo* с предыдущей сутрой, а дальнейшее указание на «половинный штраф» может быть связано только с первыми сутрами, указывающими штрафы в зависимости от варны. То, что величина штрафа определяется не прямо в денежных единицах, а как «половинный штраф», именно тем и объясняется, что штраф зависит от варны потерпевшего. Пока *vittāpahariṇo* связывалось с сутрой о штрафе, переводы страдали крайней невразумительностью.

¹¹ *Dāsa*. Употребляется этот общий термин, поскольку здесь речь идет обо всех лицах, попавших во временную зависимость, т.е. о «заложеном», «продавшем себя» и пр. Может быть, употребление этого термина связано и с тем, что бежавший «заложенный», о котором говорится в предшествующей сутре, уже не называется ахитака. Но тогда нужно думать, что и его тем не менее нельзя лишить *āryabhāva*, т.е. продать или заложить.

¹² *Vyasanin*. Букв. «имеющий недостаток, порок». Ганапати Шастри толкует «пьяница, игрок и пр.». Но здесь имеется в виду нечто иное, а именно если что-то случится с заложеным, делающее его неспособным к труду. Ср. III. 4. 13, III. 12. 5 и в особенности III. 1. 34: *pretasya vyasanino vā sākṣivacanam asāram* «Недействительно свидетельское показание того, кто (внезапно) умер или с кем случилось несчастье».

¹³ Перечисляются так называемые «нечистые работы» *aśubham karma*. В «Брихаспати» и «Нарада» они указываются в тех же выражениях: «Чистка ворот дома, места нечистот, дороги, помойки, что связано с прикосновением к срамным местам, с выносом помоев, кала и мочи... считается нечистой работой» («Брихаспати» XV. 17–18;

применение телесного наказания и дурное обращение влекут потерю цены, а для кормилиц¹⁴, служанок¹⁵, исполщиц¹⁶ и прислужниц влекут освобождение.

10. Разрешается уйти прислужнику¹⁷, способному иметь детей¹⁸.

11. Кто сойдется¹⁹ с кормилицей или²⁰ заложенной против ее воли, если женщина живет самостоятельно²¹, — первый вид штрафа. А если под чужой опекой²² — средний вид штрафа.

«Нарада» V. 6–7). Авторы смрити считают, что только наемных работников (кармакара) нельзя заставлять выполнять нечистые работы, а все даса должны их выполнять («Брихаспати» XV. 10; «Нарада» V. 25). Правда, «Катьяяна» говорит *yadi hyādavanādiṣṭam aśubhaṃ karma kārayet prāpnuyāt sāhasam pūrvam ṛṇānmucyeta carṇikaḥ* (Jolly J. *Arthaśāstra und Dharmasāstra // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Bd. 67, S. 69): «Если кредитор заставляет должника выполнять нечистые работы, исполнение которых прежде не было обусловлено, должник освобождается от долгов, а кредитор платит первый вид штрафа». И еще в той же «Катьяяна-смрити» (цит. по коммент. Апарарки к Яджнавалкья II. 183): «Пусть дваждырожденный (находящийся в зависимости — дасатва) не выполняет никакой нечистой работы». Следовательно, запрет ритуально нечистых работ связан с тем, что ахитака и прочие временно зависимые сохраняли варновую принадлежность. Соответственно, ясно, что, говоря об ахитака, автор имеет в виду прежде всего варновых индийцев.

¹⁴ *Dhātṛī*. Вероятно, не просто название, а действительно «кормилица ребенка», как показывает параллельный текст Катьяяны (см.: Jolly J. *Op. cit.*, p. 70), где употребляется слово *bāladhātṛī* — «кормилица ребенка».

¹⁵ *Paricārakī*. Может быть, жена *paricāraka* — слуги. Ср. параллельный текст Катьяяны: «Кто использует как рабыню (т.е. сходится с нею. — *A.B.*) кормилицу ребенка, не являющуюся рабыней, или жену слуги (паричарака), пусть заплатит штраф первого вида» (цитировано в коммент. Апарарки к Яджнавалкья II. 183 *bāladhātṛīm adāsīm ca dāsīmiva bhunakti yaḥ | paricārakapatnīm vā prāpnuyāt pūrvasāhasam*).

¹⁶ *Ardhasitikā*. То же жена исполщика? Мужчина ардхаситика упоминается дважды: II. 24. 16; III. 11. 23.

¹⁷ *Upacāraka* — слово мужского рода. Мнение Р.П. Кангле, «несмотря на мужской род, следует переводить в женском роде — служанка, родившая ребенка», представляется странным.

¹⁸ *Abhiprajāta* неверно смешивать с *abhijāta* и толковать «человек знатного происхождения» (как делает Д.Р. Чанана, например). Действительное значение термина выясняется из сутры III. 15. 13. Здесь речь идет о расторжении брака в случае, если у супругов замечен недостаток, относящийся к половым отношениям. Но подобные недостатки не принимаются во внимание, если супруги все же являются *abhiprajātau*. Отсюда видно, что значение слова *abhiprajāta* должно быть, как обычно переводится, «имеющий потомство» или, с нашей точки зрения, скорее «способный иметь потомство». Общий смысл сутры, однако, остается неясным.

¹⁹ Глагол *adhi-gam* означает, несомненно, половую связь, а глагол *ati-kram* в III. 13. 9 такого специального значения не имеет, но только общее — «переходить за пределы», «дурно обращаться с кем-либо». Наказание в сутрах III. 13. 9 и III. 13. 11 предусматривается совершенно разное. Поэтому ясно, что о насилии речь идет только в этой сутре, а не в сутре III. 13. 9, вопреки мнению Ганapati Шастри и русского переводчика.

12. Или если заложенная является девицей, то лишивший ее девственности²³ или позволивший это сделать другому теряет цену и платит ей брачный выкуп, а также штраф в двойном размере этого выкупа.

13. Детей продавшего себя (судья) пусть считает свободными.

14. И он может своим трудом, без ущерба для работы на хозяина, приобретать имущество и получать отцовское наследство.

15. После возмещения цены он обретает свободу.

16. Это относится и к ударадаса и заложенному.

17. И выкуп его (т.е. продавшего себя. — *A.B.*) соответствует полученной сумме²⁴.

18. Присужденный к уплате штрафа пусть работой возместит сумму штрафа²⁵.

19. Захваченный на поле боя свободнорожденный освобождается после соответствующего времени работы или за половину цены.

20. Подвергается штрафу первого вида тот, кто не достигшего восьмилетнего возраста раба из числа рожденных в доме, приобретенных по наследству, полученных, купленных²⁶ продает или закладывает, отрывая от родственников²⁷, против желания²⁸, на тяжелые работы,

²⁰ Употребление слова *vā* «или» указывает на то, что *dhātṛī* не рассматривается как ахитика (вопреки общему мнению). *Vā* здесь невозможно рассматривать как союз, служащий для связи с предшествующей сутрой, ибо предшествующая сутра относится совершенно к иному предмету. Кроме того, и по содержанию было бы странно, если бы в данном положении специально оговаривалось, что оно относится только к «кормилице, являющейся заложеной», и не распространяется по крайней мере на всех «заложенных», а обо всех заложенных речь шла бы только в случае насилия над девицей.

²¹ *Svavaśā* «женщина, не имеющая семьи», живущая самостоятельно.

²² *Paravaśā* «находящаяся под охраной другого» (т.е. отца, мужа, сына и т.п.). Однако *dhātṛī* (кормилица) должна быть, как правило, *paravaśā* — замужней. Поэтому можно было бы предложить иной перевод: «если с кормилицей и заложеной сойдется сам — первый вид штрафа, а если позволит это другому — средний вид штрафа». Но тогда предпочтительнее было бы чтение некоторых рукописей *svavaśam*.

²³ *Duṣ* «портить». Здесь уже говорится только об ахитике, а не о дхатри, очевидно, потому, что кормилица не может быть девицей.

²⁴ *Prakṣepa* — полученная ранее сумма, без процентов, что ясно из III. 12. 15.

²⁵ Смысл, вероятно, тот, что нельзя заставить его отрабатывать больше, чем сумму штрафа, и после отработки штрафа держать в зависимости.

²⁶ То, что купленным называется постоянно зависимый, лишний раз подтверждает запрет продажи временно зависимых.

²⁷ *Vibandhu*. Перевод просто «не имеющий родственников» возможен, но неудачен по смыслу в данном контексте. Нельзя продавать не имеющего родственников, но можно — имеющего? Смысл иной: нельзя продавать одного, но вместе с родственниками, всем семейством — можно.

²⁸ *Akāmam*. Удивляет то, что как будто принимается во внимание желание ребенка, не достигшего восьми лет. Может быть, следует переводить «отрывая от родственников, без согласия (родственников)»?

в далекую местность²⁹ или кто продает или закладывает беременную рабыню без обеспечения беременности и родов. Тот же штраф для покупателя и свидетелей.

21. Штраф в 12 пан для того, кто не освобождает раба после получения выкупа, и подлежит аресту до выполнения³⁰.

22. Наследниками имущества раба являются его родственники³¹, если нет таковых — хозяин.

23–24. Рожденного хозяином от собственной рабыни пусть (судья) считает не рабом³² вместе с матерью, если же она живет в доме и заботится о благе семейства — пусть будут не рабами ее мать, брат и сестра.

25. Подвергается штрафу в 12 пан тот, кто, освободив раба или рабыню, снова продает их или закладывает³³, если только они сами того не желают³⁴. Так гласит устав о рабах.

²⁹ *Nīce karmaṇi*. Речь идет не о ритуально нечистых, а просто тяжелых для ребенка работах.

²⁹ *Videṣe*. Поскольку после этого слова не стоит *vā*, вопреки общему мнению мы не видим возможности оторвать слова о далекой местности и тяжелых работах от формулы продажи и заклада.

³⁰ Эта сутра говорит не о том, что хозяин вообще обязан отпустить раба на свободу за соответствующий выкуп, а о том, что он обязан сделать это, если согласился и получил соответствующий выкуп. На это указывает, во-первых, размер штрафа — 12 пан, равный тому, который налагался на хозяина, отпустившего раба на свободу и снова пытающегося обращаться с ним как с рабом, т.е. продать его или заложить (III. 13. 25); во-вторых, юридическая формула *saṃroddhaścākaraṇāt*, которая применяется к ремесленнику, получившему плату и в нарушение соглашения невыполнившему работу (III. 14. 1). Что хозяин обязан был вообще отпустить урожденного раба на свободу за соответствующий выкуп, само по себе кажется маловероятным (ср. «Нарада» V. 29) и, во всяком случае, из этой сутры не следует. Выражение *niṣkrayānurūpā dāsī* (IV. 12. 28) «рабыня, способная выкупить себя» (но остающаяся рабыней) свидетельствует скорее об обратном.

³¹ *Jñāti*. Таким образом, постоянные рабы имели родственные связи (в этом нет ничего удивительного, если большинство их было «рожденными в доме»).

³² *Adāsa* (аналогично «Брихаспати» XV. 25). Г.Ф. Ильин высказывает некоторое сомнение в том, что это правило применялось в действительности («Древняя Индия». М., 1969, с. 345). Однако назначение штрафа первого рода за вытравливание плода рабыни медикаментами (III. 20. 17) указывает на неосновательность этого сомнения. Подобное преступление могло совершаться, видимо, именно потому, что хозяин боялся потерять забеременевшую от него рабыню. Аналогичные правила часто встречаются в других древних и раннесредневековых законодательствах.

³³ В предыдущей сутре речь шла просто о связи хозяина со своей рабыней, в результате чего родился ребенок. Теперь рассматривается, очевидно, случай постоянного сожительства с рабыней. В этом случае освобождается все семейство сожительницы.

³⁴ Отпущенные на волю рабы не сами продают себя в рабство, а просят об этом прежнего хозяина. Это свидетельствует о том, что вольноотпущенный не вполне уравнивается в правах со свободными и сохраняет связи с прежним хозяином (патроном).

О понятиях «свободный» и «раб»¹

1. В КА и других древнеиндийских источниках, как санскритских, так и палийских, содержится четкое противопоставление свободных (*ārya*) и рабов (*dāsa*).

2. Термин «раб» употребляется в широком и узком смысле. Составитель КА вполне сознательно в зависимости от контекста употребляет его то в одном, то в другом значении (например, КА III. 13. 1–25 — о рабах в широком значении, а III. 13. 20–25 — в узком смысле).

3. Под рабом в узком смысле имеется в виду (III. 13. 20) человек, рожденный в доме хозяина от раба и рабыни (так называемый «рожденный в доме» — *grhejāta*) или приобретенный хозяином в результате покупки (так называемый «купленный» — *kṛta*), наследования («перешедший по наследству» — *dāyāgata*) и получения в дар, в награду и т.д. (так называемый «полученный» — *labdha*). Никакого юридического различия между «полученными» и «купленными» и проч., естественно, не было. «Полученный» мог быть прежде «куплен», а еще раньше «родиться в доме» и т.д. Названная «группа из четырех» (*satuvarga*) содержит не деление рабов на категории², а лишь описание всех возможных способов получения раба данным хозяином в собственность и соответственно определение, кто считается рабом в полном смысле слова. Раб в узком смысле слова — это человек, являющийся собственностью хозяина, приобретенный им посредством всех тех способов, какими приобретает любое движимое имущество³.

¹ Опубликовано в: ВДИ. 1976, № 1.

² В «Нарада-смрити» и некоторых других источниках они перечисляются как четыре из пятнадцати категорий рабов (V. 25–40). Но при этом относящиеся к ним юридические правила абсолютно тождественны, а потому с юридической точки зрения они составляют одну категорию.

³ В КА (IV. 6. 7–11) рассматривается процедура доказательства права собственности. Обвиняемого в присвоении чужого имущества допрашивают: «Откуда ты это взял?» Для доказательства своих прав он должен указать, что вещь эту получил по наследству

Стоит отметить, что римский писатель Квинтилиан⁴, пытаясь определить, кто есть «раб», идет по тому же пути, давая описательную характеристику: *hic servus quem tibi vindicas, aut verna tuus est aut emptus aut donatus aut testamento relictus aut ex hoste captus aut alienus*. В этом перечне *verna* полностью соответствует *gr̥hejāta*, *donatus* = *labdha*, *emptus* = *kr̥ita*, *testamento relictus* = *dāyāgata*. С точки зрения древнеиндийского права никаких категорий среди собственно рабов нет. Точно так же и в римском праве: *in servorum conditione nulla differentia est* (Dig. 1. 3). Но при этом следует подчеркнуть, что речь идет о собственно рабах или, употребляя определение Квинтилиана (VII. 3. 26), *qui est iure in servitute*. Хозяин имел право собственности на личность раба и практически не ограниченное законом право распоряжаться его трудом. Человек, являвшийся в качестве раба собственностью другого, не принадлежал к гражданскому обществу и не имел права распоряжаться своей личностью.

Раб не мог быть членом варны. Варновые индийцы не должны были обращаться в рабство, но, если все же становились рабами, переставали принадлежать к варне (КА III. 13. 1–4, ср. «Нарада» V. 37). Право собственности хозяина на распоряжение личностью и трудом раба не означало полного бесправия последнего. В частности, за рабом признавалось право собственности. Хозяин мог без всяких ограничений продавать или закладывать раба, но не мог присвоить его имущество, не мог наследовать своему рабу, если у того оставались родственники. Признавалось за рабом и право выкупа на свободу.

4. В широком смысле рабами (*dāsa*) назывались все в данный момент находившиеся в рабской зависимости, безразлично, являлись ли они рабами или нет. И опять-таки сходные определения мы находим в латинской литературе. Квинтилиан (V. 10. 60) говорит: *aliud est servum esse aliud servire*. В широком смысле слова *dāsa* может быть назван каждый, *qui in servitute est eo iure quo servus*, т.е. если он «рабствует» (*servitutem servit* — Квинтилиан VII. 3. 26). Основную массу «рабствующих» составляли, очевидно, кабальные должники, «заложенные», но также и целый ряд более мелких категорий, в том числе лица, приговоренные к возмещению штрафа работой, некоторые военнопленные. Если для собственно рабов употреблялась описательная формула «чатурварги», то обилие форм и условий временно зависимых, ка-

(*dāyādyādavāptam*), либо купил (*kr̥itam*), либо получил (*labdham*) от предыдущего собственника, либо заказал изготовить (*kāritam*). Здесь даже терминология замечательно совпадает с той, что употребляется в отношении раба.

⁴ Inst. Orat. V. 10. 67.

бальных делало невозможным объединение их каким-то единым понятием (или их условно объединяли в понятие «заложенный» — по наиболее распространенному виду временной кабалы). Если рабы в полном смысле слова определяются как «собственность» хозяина, то *временные и условные формы зависимости соответствуют понятию «владение»*. Статус «заложеного» так же отличается от статуса купленного раба, как положение любого залога — чужой вещи, взятой на время, от положения вещи, принадлежащей хозяину на правах собственности. В ситуации, когда в качестве залога оказывается человек, он сам обычно и остается собственником.

«Заложенный» (*āhitaka*) — человек, находящийся временно и на определенных условиях во владении другого. С точки зрения древнеиндийского права он считается «используемым (*sopakāra*) залогом (*ādhi*)». Использование такого залога погашает не только проценты, но идет и в погашение основной суммы долга (КА III. 12. 9–10). По существу, очень близкой к «заложеным» категорией является «продавший себя». Несмотря на то что речь идет о «продаже», правила, относящиеся к «продавшему себя», показывают, что он находится во временном владении, а не в полной собственности хозяина. Ситуацию проясняет обращение к общим установлениям относительно «залога». В санскритском праве речь идет о «неподвижном (*sthāvara*) залоге»⁵. Последний совершенно неверно понимается Р.П. Кангле и другими исследователями как относящийся к недвижимости. Соответствующий текст гласит: *sthāvarastu prayāsabhogyāḥ phalabhogyo vā prakṣepavṛddhimūlyasudham ajīvamamūlyakṣayeṇopanayet* («Неподвижный залог есть залог используемый, будь то применение труда или получение плодов. Он приносит чистый доход, соответствующий сумме процентов на вложенный капитал, без погашения основной суммы долга» — КА III. 12. 15). Поэтому долг должен быть погашен в том же размере, в каком он был получен, — без учета использования залога. Именно эту формулировку мы и находим относительно «продавшего себя» в КА III. 13. 17.

⁵ В дхармашастре Вьясы (сохранившейся в виде фрагментов — см. коммент. Виджнянешвары на «Яджнавалкья-смирти» II. 64) он именуется «залогом без указания срока» (*apratyayabhogyādhi*). В «Митакшаре» говорится: *sa ca dvividhaḥ savṛddhimūlāpākaraṇārtho vṛddhimātrāpākaraṇārthaśca... vṛddhimātrāpākaraṇārthaṃ tu bandhakaṃ sāmakaṃ dattvāpnuyādṛṇī*. Комментарий этот поясняет слова: *phalabhogyam pūrṇakālam dattvā dravyam tu sāmakaṃ*. Сходный фрагмент из «Катьяны» содержится в «Вьявахара-нирняя» (242): *mūlyam tadakhilam dattvā svam... āpnuyāt*. Зависимость «продавшего себя» в «Артхашастре» полностью соответствует указанным правилам относительно «используемого залога на неограниченный срок». И напротив, *āhitaka* явно соотносится с категорией «используемого залога на ограниченный срок» (*sapratyayabhogyādhi*).

5. Два основных значения имеет в КА и близких памятниках термин *ārya*. Прежде всего *ārya* — «свободным» — считался человек, не находившийся в данный момент в личной зависимости рабского типа у другого лица. В этом смысле *ārya* — все, кроме *dāsa*; свободны все, кроме рабов (как собственно рабов, так и «рабствующих»). При этом не учитывалось ни происхождение, ни факт нахождения на царской службе, ни уплата податей и исполнение повинностей, ни семейное положение (зависимость от главы семьи), ни работа по договору о найме и т.п. Индийцы не смешивали *status libertatis*, *status civitatis* и *status familiae*.

6. Среди свободных (*ārya*) выделяются две различные группы в зависимости от принадлежности к системе варн. Древнеиндийское общество делилось на две основные категории: лиц, входящих в одну из варн, и лиц, стоящих вне и ниже системы варн. Последние назывались «варварами» (млеччха). Млеччхами считались, во-первых, все иноземцы, во-вторых, отсталые племена, жившие на территории Индостана, но не втянутые в сферу брахманской цивилизации, и, наконец, низшие касты, стоявшие вне брахманской религии и общества. Все три категории «варваров» тесно связаны между собой, поскольку и отсталые племена, и иноземцы воспринимались индийцами как особые «смешанные» касты. Фактически «варвары» — лица, не входившие в состав системы четырех варн, — могли быть свободны, но тем не менее их предпочитали не называть термином «арья». Их противопоставляли тем, кто «свободен» (арья) в полном смысле слова. В большинстве случаев, говоря об освобождении раба (который поступал в категорию свободных «варваров»), употребляли термин не *ārya*, а *adāsa*, т.е. «не раб». Так же назывались и дети от связи раба или рабыни со свободными. Они не были рабами, не были вообще в личной зависимости от кого бы то ни было, однако и «свободными» их не называли, чтобы отличить от варновых индийцев.

7. Термином «арья» в КА называли варновых индийцев, т.е. брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр. Применение термина «свободный» в сословном смысле для противопоставления «варварам» не чистая фразеология. Власть заботилась о том, чтобы лица, принадлежавшие к системе четырех варн, не потеряли свободы. Что касается «варваров», их порабощение не возбранялось. Варновых индийцев, попавших в плен, полагалось через некоторое время отпустить на свободу. Продавать свое потомство в рабство варновым индийцам запрещалось под страхом наказания, вплоть до смертной казни. В период пребывания в «рабской» зависимости варновый индиец не мог быть продан

или заложен. Ряд предписаний, связанных с его имущественными правами и семейным положением, свидетельствует о том, что «рабствующий» со временем возвращается к прежнему семейному положению. Запрещение принуждать кабального к ритуально нечистым работам является доказательством того, что даже во время пребывания в зависимости «рабствующий» не теряет принадлежности к своей варне. Наконец, кабальный получает свободу явно независимо от воли господина. Мы вновь можем обратиться к обсуждению сходных вопросов у Квинтилиана (VII. 3. 27): *servus, cum manu mittitur, fit libertinus, addictus recepta libertate ingenuus; servus invito domino libertatem non consequetur; ad servum nulla lex pertinet, addictus legem habet; propria liberi, quod nemo habet nisi liber, praenomen, nomen, cognomen, tribum; habet haec addictus*. «Вписан в трибу и имеет три имени» для римлянина значит то же, что для индийца «принадлежит к варне». Мы можем констатировать общие черты в самих определениях рабства в древнем мире.

8. Ведийская литература и поздние брахманские сочинения (типа «Законов Ману») создали неверные представления о социальном делении индийского общества. В исторический период основная линия сословного деления общества пролегла не внутри системы варн, а между системой варн и тем, что находилось вне ее. Шудры во времена КА считались полноправными и принадлежали к сословию «свободных» (арья).

9. Надо признать, однако, что в индийских текстах в целом не так уж часто употребляется понятие «свободный». Причина этого, нам кажется, коренится не только в особенностях тематики сохранившихся древнеиндийских источников. Если термин, означающий собственно раба, однозначно указывал место человека в обществе, то в среде свободных было такое многообразие сословных статусов и оттенков положения, что понятие «свободный» заменялось более точными и более узкими определениями (ср. Dig. I. 1. 3: *in liberis multae differentiae sunt*). Общее понятие «свободный» могло проявляться большей частью в весьма определенных контекстах для противопоставления «рабу» или «варвару» при обсуждении вопроса о порабощении или освобождении.

10. Изучать древнее общество *только* с точки зрения наших собственных понятий о социальной структуре значит задавать вопросы источнику, не понимая языка, на котором источник может отвечать. Прежде чем строить современные концепции социальной структуры древнего общества, необходимо понять те представления, которые

были у самих древних и отразились, в частности, в их терминологии и праве.

Та социально-правовая структура (и социально-правовые воззрения), которая выясняется на материале древнеиндийских источников, обнаруживает сходство с устройством как других древних обществ, так и тех обществ, которые принято называть раннефеодальными.

Общество и государство по данным «Артхашастры»¹

Общинные структуры

Согласно «Артхашастре» (III. 1. 17), обращаясь в суд или будучи привлеченным к суду, человек сообщает о себе следующие сведения: местность (*deśa*), деревня (*grāma*), джати (*jāti*), род (*gotra*), имя, занятие (*karman*). Подозрительное лицо опрашивают (IV. 6. 2), задавая те же вопросы. Чиновник, ведающий делами городского квартала (*gopa*), собирает аналогичные сведения о жителях подведомственной территории (*jāti*, род, имя, занятие — II. 36. 2). Состав вопросов и порядок их перечисления не меняются. По сути, это не что иное, как анкета, позволяющая судить, какие данные о конкретном лице считались обязательными и важными в древней Индии.

Сходные перечни в «Артхашастре» встречаются несколько раз (II. 7. 2; III. 7. 40; 10. 45; 18. 12; XIII. 5. 9). Причем, судя по контекстам, «местность» и «деревня» — нечто большее, чем адрес, а *jāti* не просто происхождение. Рассмотрим эти перечни.

II. 7. 2: в государственном архиве хранятся записи о правилах жизни (*dharma*), соглашениях (*vyavahāra*), обычаях (*caritra*) и установлениях (*saṁsthāna*) местностей, деревень, *jāti*, семейств (*kula*) и объединений (*saṅgha*).

III. 7. 40: местности, деревни, *jāti* и объединения имеют свои правила (*dharma*) по поводу раздела наследства, и судьи должны принимать решения по этим делам, сообразуясь с такого рода правилами (ср. также II. 22. 15 о разных обычаях — *caritra*, связанных с куплей-продажей, взиманием торговой пошлины, свойственных отдельным местностям и *jāti*).

XIII. 5. 9: во главе *deśa*, *grāma*, *jāti*, *saṅgha* стоят руководители (*mukhya*).

¹ Опубликовано в кн.: Вигасин А.А., Самозванцев А.М. «Артхашастра»: проблемы социальной структуры и права. М., 1984.

III. 18. 12: за оскорбление, нанесенное местности или деревне, взимается низший штраф сахаса, а за нанесенное *jāti* или объединению — средний штраф сахаса.

Приведенные примеры поразительно единообразны: практически не меняются ни составные части, ни терминология, ни порядок перечисления (если это не вызывается соображениями метрики — III. 7. 40). Во всех случаях *deśa*, *grāma*, *jāti*, *saṅgha* (иногда и *kula* — II. 7. 2 и III. 10. 45) выступают в качестве коллективов, возглавляемых руководителями и подчиняющихся правилам, обычаям, которые регулируют отношения внутри коллектива и связи его с внешним миром.

В «Артхашастре» нет специального термина, однозначно переводящегося как «община», но рассматриваемый список фактически дает перечень общин или древнеиндийскую типологию общины. Он позволяет понять, что такое община с индийской точки зрения.

Наиболее интересен раздел III. 10. 35–45, названный «Невыполнение *samaya*». Соответствующие разделы в дхармашастрах часто толкуются просто как «нарушение соглашения» между контрагентами. Этим разделам придается столь мало значения что, скажем, Ю. Йолли в своей классической работе об индийском праве и обычае² обходит данную тему полным молчанием. Переводы «Артхашастры» демонстрируют фантастическую интерпретацию содержания раздела. Материал его почти не использовался историками. Исключение составляет лишь первая сутра его, которая толкуется как заключение договора между деревней в целом и работником, который явился в селение, чтобы быть нанятым. Но какое отношение к подобному договору имеет, скажем, неучастие брахманов в деревенских празднествах и другие темы того же раздела, остается в этом случае совершенно непонятно. Каким образом изложенные здесь правила могут быть перенесены также на «местность, джати и семьи», как того требует заключительная фраза раздела? Упомянем еще, что в русском переводе аналогичного фрагмента «Ману-смрити» (VIII. 219–221) Г.Ф. Ильин противопоставляет «деревню» (*grāma*) «общине» (*saṅgha*), а последнюю — «родовой общине» (*jāti*); ощущение сумбура будет полным.

Между тем легко заметить, что в основной части этого раздела (III. 10. 35–44) рассматриваются разные случаи «нарушения *samaya*» внутри деревни (*grāma*) и речь идет о правилах жизни деревенского общинного коллектива. Затем те же правила распространяются и на *deśa*, *jāti*, *kula*, *saṅgha*. То же самое мы видим и в «Ману-смрити»: речь

² Jolly J. Recht und Sitte. Strassburg, 1896.

идет сначала о «нарушителях *samaya*» по отношению к деревне, местности, сангхе, а затем это правило распространяется и на джати. В «Яджнавалкья-смрити» (II. 189–192) говорится, что в данном разделе имеются в виду коллективы (*samūhā*), которые должны избегать разлада, раскола (*bheda*) и обязаны хранить традиционные порядки (*pūrvavṛtti*). Для примера «Яджнавалкья» перечисляет подобные коллективы: *śreinaigamaṇāṣaṇḍigaṇa*, т.е. ремесленные и торговые корпорации, религиозные сообщества. Этот список явно неисчерпывающий, он призван только иллюстрировать понятие «община».

«Нарада-смрити» (X. 1) дает следующее определение: это установление религиозных сообществ, городских торговых корпораций и прочих (*pāṣaṇḍanaigamāḍīnām sthitiḥ samaya ucyate*). Далее следует чуть более полный список, куда входят еще *śreṇi*, *vrāta*, *pūga*, *gaṇa*. Но и к этому перечню в конце добавляется *ādi*, т.е. «и так далее».

Иначе говоря, этот традиционный раздел посвящен *внутриобщинным отношениям*. *Samaya* — не частный договор, нарушение которого отдельно разбирается при изложении вопросов права. *Deśa*, *grāma*, *jāti*, *kula*, *saṅgha* — это типы общины, а *samaya* — то «согласие», на котором зиждется общинный порядок. В «Митакшаре» к «Яджнавалкья-смрити» II. 185–186 *samaya* толкуется как общинные установления, касающиеся поборов с каждого дома и каждого поля, обязательства по дарениям, жертвоприношениям, поддержке сырых и убогих, ремонту ветхих святилищ и оросительных сооружений и т.п. Виджнанешвара, конечно, опирается на тексты, подобные «Брихаспати» («Апарарка» II. 186), где говорится, что устройство и ремонт храма, сада, пруда, дома собраний и т.п., а также устройство общих жертвоприношений и поддержка сырых и убогих должны осуществляться на долевой основе (*sabhāprapādevagrhatadāgāramasamskṛtiḥ... tathānāthadaridrānām samskāro... samayakriyā*).

Поскольку общиной по преимуществу, как бы образцом ее, в указанном разделе является деревня, проанализируем на ее примере главные элементы общинной структуры.

В первой сутре сообщается, что земледелец (*karṣaka*), который должен подчиняться общине³, но не подчиняется ей, подлежит наказанию со стороны самой общины. Если он не делает работу, община

³ Я толкую *abhyupetya* как указание на обязанность подчиняться, исходя из таких оборотов, как *abhyupetyāsusrūṣā* в «Нарада-смрити» (V. 1 — «непослушание в случае обязанности повиноваться»). В данном контексте «Нарады» вряд ли можно предполагать оттенок «согласившись», ибо речь идет об урожденных рабах, военнопленных и т.п. — лицах, согласия которых не спрашивали.

вправе взять с него плату в двойном размере; если он не платит взносов, не приносит еду и питье во время празднеств, деревня может взыскать причитающуюся с него долю в двойном размере⁴.

Вопреки обычному переводу указанного фрагмента речь отнюдь не идет о том, кто забрел в село. Деревня здесь не просто поселение, а совокупность деревенских жителей, т.е. община (употребляя слова «Вивадаратнакары» 179, *grāmvāsisamūha*). Участие в работах и празднествах обязательно для земледельца. Он может не участвовать в складчине для оплаты необязательных развлечений, зрелищ, но тогда ни он, ни его домочадцы не должны смотреть представление. Коль скоро он тайком слушает и смотрит или мешает делу, угодному всей деревне (*sarvahita*), платит вдвое. Аналогичный пассаж из «Катьяяны» цитирует «Апарарка» (II. 190): тот член общины, который уклоняется от участия в совместных пиршествах, дарениях, благочестивых делах и т.п., не может иметь в них доли (*tathaiiva bhojyavaibhājyadānadharmakriyāsu ca samūhastho'ṃśabhāgī syāt pragatastvamśabhāg na tu*).

Далее разбирается вопрос о взаимоотношениях общины с «одним», очевидно ее руководителем (ср. XIII. 5. 9); в деревне это, конечно, *grāmika* — староста (III. 10. 16–18). Глава общины определяет, что именно полезно деревне, и всем надлежит выполнять его распоряжение⁵, иначе — штраф 12 пан. А если в этом случае земледельцы нарушают приказание совместно, вступив в сговор, штраф с каждого увеличивается вдвое. Смысл следующих двух сутр остается не вполне ясным. Однако при всех условиях очевидно, что для брахманов делается исключение: с одной стороны, им не грозит наказание за неучастие в подготовке местных празднеств, и, с другой стороны, они всегда могут претендовать на свою долю.

Итак, деревенская община вправе (до известных пределов) самостоятельно карать своих членов, она выполняет общие работы и имеет

⁴ Ср. «Яджнавалкья» II. 188: «Должно быть выполнено то, что укажут говорящие полезное для общины». За невыполнение налагается штраф. Уже следующая шлока объясняет, что под «говорящими полезное для общины» понимаются ее руководители. Аналогично у Брихаспати (XVII. 10): «Два, три или пять человек должны стать руководителями общины (букв. «говорящими полезное для общины»), и их указания должны исполняться деревней, корпорацией (*śreṇi*), объединением (*saṅgha*)». См. также «Брихаспати» XVII. 20, где речь идет о случаях спора общин с их руководителями (*mukhya*).

⁵ Разумеется, если он, в свою очередь, не действует вразрез общим интересам. Стих, завершающий этот раздел, перечисляет те виды работ, которые поощряются царем: строительство важных для данной местности оросительных сооружений и мостов на дорогах, того, что способствует украшению и защите деревни.

единый имущественный фонд. Участие в расходах в одних случаях обязательно, а в других нет. Руководителю должны подчиняться все, но лишь тогда, когда он предлагает то, что полезно. Наконец, не все общинники обладают равными правами: брахманы пользуются привилегиями.

Эти основные правила, регулирующие отношения в деревне, распространяются и на *deśa*, *jāti*, *kula*, *saṅgha* (III. 10. 45). Значит, и эти коллективы, вероятно, имели руководителей, выполняли общие работы, устраивали празднества на основе денежных и натуральных взносов и по внутренней структуре были однотипны с деревенским.

Крупное территориальное объединение — местность, область (*deśa*). Сведения «Артхашастры» об «областях» и объединениях пяти или десяти деревень позволяют воспринимать их не только как административные единицы, но и как большие самоуправляющиеся коллективы (III. 10. 45; 9. 10; II. 35. 2; II. 13. 12; V. 1. 21; IX. 2. 5–6). Своего рода общиной представляется и древнеиндийский город (V. 1. 43; II. 3–4). Территориальные подразделения его (кварталы, объединения 10, 20 и 40 семей — II. 36. 2; IX. 1. 17) также могут рассматриваться как соседские общины. Об этом свидетельствует, например, право преимущественной покупки дома соседями из числа 40 семей и их присутствие в качестве свидетелей при продаже недвижимости (III. 9. 1–3), общая собственность на колодец для каждой из групп 10 семей, право соседского коллектива (40 семейств) наказывать своего члена, доставляющего им неприятности (III. 20. 15) и т. д.

В перечнях общинных коллективов в «Артхашастре» встречается термин «сангха» (объединение), отсутствующий (в отличие от территориальных, кастовых и родственных общин) в «судебных анкетах». Единственное, с чем в «анкете» можно было бы сопоставить его, — это «занятие» (*karman*). В «Артхашастре» слово *saṅgha* применяется к религиозным объединениям небрахманского толка (I. 18. 19; V. 2. 37 — речь идет, между прочим, об их имуществе), к немонархическим государственным образованиям и к правящим в них олигархическим союзам, иногда состоящим из членов одного царского рода (VIII. 3. 64; I. 17. 53), и к артели наемных работников (III. 14. 12).

По всей вероятности, к типу сангхи принадлежали и многочисленные *śreṇi* (что вытекает из контекста; кроме того, иначе трудно было бы объяснить отсутствие указаний на шрени в приведенных выше перечнях). Этим словом обозначаются не только ремесленные (IV. 1. 2–3; II. 4. 16), но и военные корпорации (IX. 2. 4 и др.). Зачастую «сангха» и «шрени» употребляются как синонимы. Немонархические госу-

дарственные образования называются «шрени кшатриев» (XI. 1. 4). Разновидностью профессиональных ассоциаций были, видимо, корпорации торговцев (II. 4. 16). Правила, относящиеся к актерам, жонглерам и т.д., показывают, что и они образовывали объединения (IV. 1. 58–63). Термин *pūga* (I. 13. 2) тоже может указывать на аналогичное явление. *Sangha* в рассмотренных ранее перечнях понимается очень широко — в смысле разного рода корпораций: профессиональных, религиозных, политических.

Но особенно примечательно, что в перечне коллективов в «Артхашастре» упоминается и *jāti*. *Jāti* выступает как тип общины и, следовательно, имеет традиционные правила, руководителей, общие празднества, собственность. Поэтому можно думать, что слово это в данных контекстах, во-первых, несет совершенно определенный смысл (не просто «происхождение»), во-вторых, не может быть соотнесено с варной, слишком обширной и лишенной внутреннего единства, чтобы быть реальным коллективом (с главой, общим имуществом и пр.).

Этимология термина (от *jan* — «рождаться») показывает, что речь идет об общности, образовавшейся по признаку происхождения или родства. В приведенной выше «анкете» первыми названы «графы» о территориальной принадлежности (*deśa* и *grāma*), затем о родственной (*jāti* и *gotra*). При этом место термина в перечне свидетельствует, что под ним подразумевается коллектив более крупный, чем род (готра). Видимо, джати так же состоит из готр, как местность из деревень.

Поскольку готра экзогамна, а брак надлежит заключать в пределах определенного круга лиц («с равными»), можно думать, что джати является эндогамным объединением экзогамных родов. Но что такое эндогамное объединение родов, имеющее общинную структуру? В Индии это, несомненно, каста, и, значит, она в эпоху оформления «Артхашастры» была сложившимся институтом.

В литературе справедливо отмечается, что, коль скоро джати в приведенных выше фрагментах упоминается наряду с занятием, она никак не может считаться «профессиональной кастой» (*Berufskaste*; ср. также перечисление джати и ремесла в IX. 2. 9). Но каста, как правило, не указывает лишь на занятие человека, и профессиональный признак не является ни первоначальным, ни главным в ее характеристике.

В «Артхашастре» излагаются лишь самые главные принципы, на которых строились отношения общины с ее членами и, с другой стороны, общины с ее главой. Причина кроется в том, что сама община, а не государство налагает наказание. Эта практика, свидетельствующая

щая о самостоятельности во внутренних делах, характеризует и деревню, и местность, и касту, семью или патронимию, профессиональное объединение. При многообразии форм общинных коллективов более детальные предписания были бы невозможны.

Каждый индиец принадлежал какой-либо местности, касте, патриимии, и все они рассматривались как общинные организации. Профессия или занятие, как правило, означали членство в корпорации-сангхе. Таким образом, вся страна состояла из коллективов разного рода, крупных и малых, тесно связанных между собой, входящих один в другой или взаимно пересекающихся. Сельская община далеко не единственный тип общинной организации. В Индии общиной является все. Общинность в самом широком смысле слова дает ключ к уяснению основных аспектов и социального, и политического строя Древней Индии.

Положение шудр

Очень важны сведения «Артхашастры» о положении шудр. В главе, посвященной внешней политике (VII. 11. 21), рекомендуется приобретать такие земли, население которых преимущественно относится к низшей варне (*avaravarṇaprāya*), поскольку с таких земель царь сможет получать все виды доходов, т.е. податей (*bhoga*). Следовательно, низшая варна являлась основным податным сословием. Это целиком подтверждается и материалами главы об основах государства (VI. 1. 8), где идеальной признается местность (*janapada*), жители коей в большинстве своем — представители той же варны. В главе об устройстве джанапады (II. 1. 2) рекомендуется заселять ее главным образом земледельцами, шудрами (*śūdrakarṣakaprāya*). Последнее выражение по-разному интерпретируется в научной литературе. Некоторые авторы (например, Р.П. Кангле) считают, что речь идет о шудрах-земледельцах, другие — что о шудрах и земледельцах (откуда делается вывод, что шудры не занимались земледелием)⁶. Проблема эта, думается, мнимая. Речь идет о том, что по варновой принадлежности большинство жителей указанных территорий должны были быть шудрами, а по занятиям — земледельцами (*karṣaka*). Слово *karṣaka*, вопреки мнению Р.П. Кангле, не является определением слова «шудра». Несомненно, могли быть земледельцы из иных варн, как и шудры, не занимавшиеся земледелием. Однако противопоставление тех и других также непра-

⁶ Sharma R.S. Śūdras in Ancient India. Delhi, 1958, p. 161–162.

вильно. Коль скоро подавляющая масса жителей принадлежит к варне шудр и вместе с тем большинство населения занимается земледелием, естественно допустить, что понятия «земледелец» и «шудра» в значительной мере совпадают. А если шудры, как правило, были земледельцами, то вполне естественна их характеристика в качестве основного податного сословия.

В санскритской литературе, в первую очередь в дхармашастрах (см. «Ману-смрити» VIII. 410 и др.), шудры обычно признавались категорией, обязанной служить дваждырожденным — ариям. В «Артхашастре» (I. 3. 8) об их занятиях сказано своеобразно: «Служение дваждырожденным, *vārttā*, ремесло и актерство». Понятие *vārttā* раскрывается чуть ниже (I. 4. 1) как «земледелие, скотоводство и торговля», т.е. главные отрасли хозяйства. Р.Ш. Шарма⁷ полагает, что фразу следует переводить иначе, связывая *vārttā* со «служением дваждырожденным» и толкуя его как «способ поддержания жизни». При такой интерпретации нужно было бы думать, что составитель «Артхашастры» слепо повторяет привычные формулировки, игнорируя реалии, отраженные в других частях книги (если шудры не заняты в основных видах хозяйства, с них никак нельзя получать «все виды податей»). Между тем слово *vārttā* не встречается в том значении, которое придает ему Р.Ш. Шарма, а в свете приведенных данных о хозяйственных занятиях шудр нет никакой необходимости в переосмыслении текста.

В грихьясутрах, дхармасутрах и некоторых дхармашастрах шудры нередко противопоставляются дваждырожденным, или ариям, причем они объявляются рабами последних. Слова «шудра» и «раб» иногда выступают как синонимы (см. «Ашвалаяна-грихьясутра» IV. 1. 18–19; «Ману-смрити» VIII. 417). У Ману шлоки о рабах не случайно поставлены в контекст, где должно говориться о шудрах: для него они и рабы тождественны (VIII. 414). «Артхашастра» же, напротив, включает шудр в число ариев (III. 13. 1). Те правила, которые устанавливаются, чтобы предотвратить обращение ариев в рабство, целиком распространяются и на шудр (III. 13. 1–19; 16. 28). В противоположность произведениям ведийской литературы и дхармашастрам Каутилья представляет «чистое», ортодоксальное общество, состоящее не из трех, а из четырех варн. Члены последней варны, очевидно, совершали священные обряды и руководствовались предписаниями индуизма.

Лишь один фрагмент «Артхашастры», казалось бы, резко противоречит общей тенденции. В III. 19. 8–10 предусматривается крайне жес-

⁷ Ibid., p. 160.

токое наказание для шудры за оскорбление брахмана. Однако его можно интерпретировать не так, как до сих пор толковали переводчики. Фраза о том, что надлежит отрубить шудре ту часть тела, которой он ударит брахмана, на наш взгляд, всего лишь воспроизводит правило, встречающееся в дхармашастрах (ср. «Ману» VIII. 279; «Вишну» V. 19; «Нарада» XV–XVI. 25; «Гаутама» XII. 1 и др.). Каутилье же принадлежит заключительная ремарка: «Этим сказано о чандалах [и других] ритуально нечистых». Слова Каутильи переводчики понимают так, что на чандалов и прочих внекастовых он распространяет положение, относящееся к шудрам. Но сближение шудр с чандалами не соответствует всем указаниям «Артхашастры». Кроме того, упоминание о чандалах было бы лишено смысла: если суровое наказание ожидает шудру, что же говорить о чандалах?!

Вероятно, наоборот, Каутилья хочет сказать, что там, где в священных ведийских текстах подчеркивается приниженное положение шудр, на самом деле подразумеваются не собственно они, а лишь чандалы и другие низкокастовые. При такой трактовке получается, что автор трактата не объединяет, а, напротив, противопоставляет шудр и низкокастовых, находившихся за пределами «чистого» индусского общества.

Государство

Описывая «идеальное государство», Каутилья (VI. 1. 8) говорит, что в сельской местности должны жить «трудолюбивые земледельцы» (*karmaśīlakaṛṣaka*) и «глупые господа» (*balīśasvāmin*), население же должно принадлежать «преимущественно к низшей варне». Сутру эту толкуют по-разному как из-за многозначности термина *svāmin* (господин, хозяин, государь), так и из-за того, что текст может читаться с аваграхой, придающей ему противоположный смысл (*'abalīśasvāmin* — «с неглупыми господами»). Р.П. Кангле полагает, что *svāmin* — это сам государь и читать следует *abalīśasvāmin* («с неглупым государем»). Но, если даже имеются в виду подчиненные царю властители, их глупость, по мнению ученого, никак не может оцениваться как положительный факт (см. коммент. к переводу). Оба суждения ученого принять трудно. Совершенно очевидно, что под «свамином» не подразумевается государь, поскольку из контекста вытекает, что речь идет именно о том, какую территорию идеальный правитель должен предпочесть иным. Чтобы решить вопрос о том, какие «господа» желательнее для царя в подчиненной ему местности, нужно обратиться

к главам «О приобретении земли» в VII книге «Артхашастры». Тексты эти тесно связаны по содержанию. Согласно VI. 1. 8, в идеальной стране не должно быть «объединений» (*śreṇi*) (Р.П. Кангле ошибочно толкует *śreṇi* как «банды»). В VII. 11. 18–20 включено рассуждение о том, что земля с разобщенным населением (*bhinnamanuṣya*) предпочтительнее для царя, чем та, где жители составляют объединения (*śreṇi-manuṣya*), ибо первую легче эксплуатировать («извлекать доход» — *bhogyā*).

По VI. 1. 8, сельскую местность должны населять преимущественно земледельцы низшей варны. В отрывке VII. 11. 21 разъясняется, что это необходимо для получения царем всех видов дохода (*bhoga*) с земли (ср. II. 1. 2 о поселениях земледельцев, шудр). Далее в VII книге имеется и прямая параллель к интересующему нас отрывку: в VII. 10. 23–25 говорится, что предпочтительнее приобретать землю глупого (*balīṣa*) владыки, поскольку ее легче получить, охранять и удерживать. Таким образом, устанавливается, что в VI. 1 читать следует «*balīṣa*» — «глупый», а под «свамином», вопреки Р.П. Кангле, подразумевается не сам государь, а подчиненные ему властители.

Окончательно проясняет текст параллельное место в «Нитисаре», автор которой, Камандака, объявляет себя последователем Каутильи, пересказывающим книгу учителя. Здесь (IV. 7. 54) *balīṣa* заменено словами *mūrkhā* и *vyasanin*, т.е. «глупый» и «порочный», а вместо *svāmin* стоит *nāyaka* — обычное обозначение феодального правителя раннесредневековой Индии. В комментарии Шанкарарья к «Нитисаре» слово *nāyaka* поясняется синонимичным *mahattara* и приводится рассуждение целиком в духе «Артхашастры»: земля подобных властителей, глупых и порочных, может легко эксплуатироваться (*bhogyā*) государем именно из-за их глупости. Шанкарарья вполне убедительно отвечает на недоумение Р.П. Кангле, что же хорошего в глупости подчиненных царю владык (ср. также комментарий И.Я. Мейера к его переводу «Артхашастры»).

Разбираемый фрагмент кажется чрезвычайно важным, так как в данной главе излагаются основные теоретические положения о внутреннем устройстве государства. Идеальная сельская местность мыслится составителями текста как населенная «трудолюбивыми земледельцами» (преимущественно из низшей варны), имеющими глупых господ. «Господа», конечно, не простые чиновники, сменяемые центральной властью; видимо, они связаны постоянными отношениями с населением территории, и царь вынужден с ними считаться. Интересы «господ» и государя совпадают во всем, что касается получения доходов

с «трудолюбивых земледельцев», но не совпадают в вопросе об их распределении. Правитель предпочитает «глупых господ», дабы большая часть дохода поступала в его казну.

Второй фрагмент, который должен привлечь внимание, содержится в IV книге «Артхашастры» (13. 8). Там сказано, что если остановившиеся на ночь в деревне купцы будут ограблены, то они могут получить возмещение с «господина деревни» (*grāmasvāmin*). Если же это произошло за ее пределами, то платят «надзиратель за пастбищами» (*vivītādhyakṣa*) или специальный чиновник, ведающий поимкой воров (*corarajjuka*). Сама возможность дать компенсацию за ограбление купеческого каравана показывает, что речь идет о весьма состоятельном человеке, а не о простом земледельце. Еще существеннее, что обязанность возмещать потери вытекает из функций охраны (*pālana*) территории и населения, а «охрана» эта, по индийским представлениям, теснейшим образом связана с взиманием податей. Нет сомнений в том, что «господин деревни» получает с нее доходы и потому наказывается штрафом за неисполнение своих обязанностей. Мы не в состоянии ответить на вопрос, кто именно этот «господин деревни»: может быть, это староста, но и в таком случае он практически неотличим от владельца деревни, поскольку собирает подати в свою пользу.

Данный фрагмент можно проанализировать в более широком контексте и в сопоставлении с очень близкой версией «Яджнавалкья-смитри» (II. 272). В последней говорится, что при хищении в пределах деревни вина лежит на хозяине деревни (*apahrte doṣo grāmabhartuḥ*). Виджнанешвара толкует *grāmabhartar* как *grāmapati* — «господин деревни». И далее дхармашастра продолжает: если же хищение произошло в пути (т.е. между деревнями), вина лежит на «хозяине пастбища» (*vivītabhartar* = *vivītasvāmin*, как поясняет Виджнанешвара). Заметим кстати, что термины *svāmin*, *pati*, *bhartar* и *adhyakṣa* в данном контексте оказываются синонимами. Если же и пастбища нет (*avītake*, очевидно, неуклюжая переделка из *avivītānām* «Артхашастры») — то на *cauroddhartar* (= *corarajjuka*).

И далее следует любопытное продолжение в обоих источниках. В «Артхашастре» сказано: если эти области не находятся под защитой конкретных лиц (*aguptānām*), то розыск ведут сами деревенские жители в пределах своих границ (*sīmāvarodhena vicayaṃ dadyuḥ* — ср. II. 35. 3). Р.П. Кангле неверно понимает *aguptānām*, переводя «если они даже там оказались без защиты». В комментарии к «Яджнавалкье» Вишварупа справедливо указывает, что имеется в виду иное: «если

у деревни нет хозяина (*bharturasannihite*)»⁸. За пределами этих границ деревень (*asīmāvarodhe*) ответственность за преступления ложится на объединение пяти или десяти деревень (*pañcagrāmī daśagrāmī vā*). Розыск преступников, естественно, не отменяет необходимости уплатить штраф. Если деревня не в состоянии доказать, что следы ведут за ее пределы, она и платит за похищенное. Об этом прямо говорится в «Яджнавалкье»: *svasīnni dadyād grāmastu* (Виджнянешвара поясняет: *grāmo grāmasvāsino*, т.е. платят «деревенские жители»). Если же преступление произошло на расстоянии более кроша от деревни, то платит объединение пяти или десяти деревень, т.е. территориальная община следующего, наддеревенского уровня (*pañcagrāmī bahiḥ krośād daśagrāmyathavā punaḥ*). *Krośa* — обычное расстояние, ограничивающее деревенские территории. Об этом говорится, например, в «Артхашастре» (II. 1. 2).

С помощью «Артхашастры» мы можем и в «Яджнавалкья-смирти» увидеть два варианта устройства сельской территории: за преступления отвечает либо община в целом, либо «хозяин деревни». Будучи прямо противопоставлен общине, он вряд ли может быть выборным должностным лицом, простым «старостой».

Помимо «Артхашастры» термин *grāmasvāmin* (палийское *gāmasāmi-ka*) упоминается в «Милинда-панхе» (147). Содержание этого эпизода таково: «хозяин деревни» посылает своего управляющего (*ānāpaka*) передать приказ всей деревне немедленно к нему явиться. Все главы семей быстро сбегаются к своему господину (*sīghaṃ sāmīno santike*) и почтительно обращаются к нему: «Что тебе угодно, то и делай!» На мой взгляд, малоудовлетворительна обычная трактовка этого «господина деревни» как простого «деревенского старосты».

Термин *svāmin* одинаково означает «хозяина-собственника» и «государя». И вряд ли будет слишком рискованным сопоставление термина *grāmasvāmin* / *gāmasāmi-ka* со словом *svāmin* в предыдущем фрагменте (VI. 1. 8). «Господин деревни» на ограниченной территории выполняет как будто те же функции, что в более широких масштабах возлагаются на «надзирателей за пастбищами» или *corarajjuka*, а в пределах царства — на самого государя. Они представляют определенный социальный слой, без учета которого невозможно понять ни общество, ни государство Древней Индии.

Хорошо известная по древнеиндийским источникам практика земельных дарений засвидетельствована и в «Артхашастре». Претенден-

⁸ Ошибка Р.П. Кангле, очевидно, в том, что он полагает, будто в данной фразе имеется в виду та же самая ситуация, которая описывалась в предыдущей сутре.

ту на престол из царских родичей (*tatkulīna*) или царевичу (*aparuddha*) уступают часть земли (*bhūmyekadeśa* — V. 6. 13), т.е. часть территории государства. При этом он вовсе не становится самостоятельным правителем, он признает верховную власть законного царя. В случае мятежа государь старается привлечь родичей (*kulya*) на свою сторону посредством дарения земель (*bhūmidāna* — IX. 3. 16). Такие дарения предусматриваются и в обычное время (II. 7. 2). В главе о жалованье царским слугам, правда, не рекомендуется дарить им деревни (*grāma* — V. 3. 32), но, видимо, практика эта была широко распространена. В царском архиве (*akṣapaṭala*) хранились документы (II. 7. 2) о предоставлении «царским слугам» (*rājopajīvin*) местностей (*pradeśa*), права пользования (*bhoga*) доходами с территории и освобождении (*parihāra*) уже имеющихся в их распоряжении земель от каких-либо поборов.

Несомненно, в качестве объекта дарения выступает не пустошь (*sūnya*), которую необходимо освоить, и не отдельные поля (*kṣetra*), на которых можно вести собственное хозяйство (это тоже предполагается в V. 3. 31–32, ср. также II. 1. 7), а часть государства, заселенная территория. Ее новый владелец приобретает административную власть и право на сбор податей. Размеры дара, очевидно, могут быть различными — от одной деревни до значительного района. В первом случае получивший дар, вероятно, становился «господином деревни», во втором — он в качестве господина целой области возвышался над массой «собственников деревень».

Социальная терминология «Артхашастры» отличается крайней расплывчатостью, напрасно было бы искать четкое обозначение слоя «сваминов». Некие общие тенденции тем не менее заметны, и они кажутся характерными. В тексте нередко встречается понятие «горожане и сельские жители» (*paurajānapada* — XIII. 5. 19; II. 1. 16; IV. 9. 28 и др.). Иначе они именуются «малые люди» (*kṣudraka* — I. 13. 13; 26) или «простые» (*prakṛta* — VII. 5. 36) и противопоставляются «большим», или «наилучшим», людям — *mahāmātra* (I. 13. 1), *mahājana* (IX. 6. 3), *pradhāna* (I. 13. 26). Под «горожанами и сельскими жителями» подразумевается отнюдь не все население страны, а лишь то, которое платит подати (*daṇḍakara* — I. 13. 3 и др.). «Большие люди» именуются также *mukhya* — «начальствующие»: над лесными племенами, границами, городами и сельской местностью (I. 16. 7); над городами, сельской местностью и войском (XIII. 5. 15); над горожанами, сельскими жителями и войском (IX. 7. 68). Они объявляются настоящими господами в государстве даже при наличии царя (V. 6. 36).

Сам по себе термин *mukhya* лишен определенности и в разных контекстах означает то вельмож и высших сановников, то всех, кто не принадлежит к простолюдинам. Такие слова, как «начальствующие лица» или «наилучшие люди», относятся, очевидно, к разным категориям знати, как служилой, так и родовой. Сейчас важно отметить не это многообразие, а принципиальное противопоставление знати «маленьким людям». В самом общем виде оно, вероятно, совпадает с делением жителей сельской местности на «земледельцев» и «господ».

Для правильной оценки материала «Артхашастры» необходимо учитывать особенности ее политической терминологии. Государство рассматривается как домохозяйство, где царь выступает главой и «кормильцем» (*bhartar*), а все те, кто получает жалование из казны, — «слугами» (*bhṛtya*), находящимися у него на содержании (*anujīvin, rājopajīvin* и т.д.). Отношения между царем и другими представителями власти осмысляются в словах, передающих личные отношения. Ближайшие к правителю лица именуются его друзьями, спутниками, помощниками и т.п. (*saciva, sahāya, suhṛd, mitra*). В отрывках, где употребляются слова типа «друг» (*mitra, suhṛd*), порой неясно, идет ли речь о подданных правителя или же его внешних друзьях-союзниках. Термин *amātya*, первоначально означавший «домашнего слугу» царя, в позднейших источниках, в частности в «Артхашастре», используется применительно ко всем представителям государственного аппарата. Иногда, однако, под «аматья» понимается только главный советник царя (мантрин) или узкий слой высшей администрации, называемый «друзья» и «помощники» царя. В число последних могут и не входить простые государственные служащие, определяемые часто словами «человек» или «слуга» (*puruṣa*) и др.

Такого рода политическая терминология порой порождает возможность различных толкований текста. Трудно бывает решить, обозначает ли слово «друг» действительно лично близкого царю человека или занимаемое им место в государстве выражается в терминах личной близости. Подобные сложности возникают, в частности, при истолковании слова *vallabha* (букв. «любимец» — см.: VIII. 4. 23–24; XII. 3. 1 и др.). Тайное убийство *vallabha* царем (V. 1. 4) еще можно объяснять как устранение влиятельного фаворита, но в «Артхашастре» есть отрывки, в которых, судя по контексту, *vallabha* является просто местным правителем и едва ли связан какими-либо особыми отношениями с самим государем. Так, царь посылает сановника в конкретную область, приказывая отнять золото и дочь у тамошнего *vallabha* (V. 1. 39),

защищает торговые пути от разбойников и *vallabha* (II. 1. 38) и др. Подобное словоупотребление не чуждо индийской эпиграфике, в которой слово *vallabha* встречается как феодальный титул⁹.

«Царских слуг» и «друзей» нельзя считать исключительно государственными чиновниками. Среди «слуг» рядом с советником, военачальником, жрецом перечисляются ближайшие родственники царя: мать, сын-наследник, царица. Им устанавливается такое «содержание» (*bharaṇa*), чтобы они не склонялись к мятежу (V. 3. 3–4). О мятежах, поднимаемых царскими родственниками (*tatkulīna*, *aparuddha*, *kulya*, *bandhu*), говорится довольно часто (I. 13. 15; X. 6. 60 и др.). По-видимому, обычно представители правящей фамилии владели определенными территориями, и причиной выступлений нередко бывало недовольство размерами этих территорий. Во всяком случае, надежный способ предотвратить мятеж — расширить земли, подвластные бунтующему родичу, даже уступить ему часть царства (V. 6. 13). Получали содержание все сыновья правителя (*kumāra* — V. 3. 7). Того, кто не был наследником, назначали на должность (*karman* — I. 18. 1) в том или ином ведомстве. К нему приставляли знающего человека — чиновника (*puruṣa*), который и выполнял необходимые функции, а царевич лишь получал доход (*lābha*), часть которого шла на его «содержание», а остальное — в казну. Кстати сказать, не кажется очевидным, что эти *puruṣa* являлись именно государственными чиновниками. Глава определенной территории или города получал в свое распоряжение четверть всех доходов (V. 3. 1) и, вероятно, сам расплачивался со своими «людьми». Последние были прежде всего у него на службе, а не просто зачислены в штат безличного бюрократического аппарата.

Царские родичи наряду с сановниками (*mukhya*) участвовали в решении вопросов престолонаследия (V. 6. 36). Обращает на себя внимание, что в перечне «царских слуг», кормящихся из казны, не указаны братья государя и более далекие его родственники. Однако нет сомнений, что и они должны были иметь доходы, соответствующие их положению и близости к царю. Они, безусловно, являлись «господами» деревень или более крупных земель, им давались доходные должности и титулы. Двор составляли преимущественно сородичи и свойственники (*saṃbandhānubandha* — I. 21. 2) главы государства и, очевидно, те, кто обозначены в тексте как «начальствующие лица», «сановники» или «вельможи». «Царские слуги» часто бывали не толь-

⁹ Sircar D.C. Indian Epigraphical Glossary. Delhi, 1966, s.v.

ко руководителями отдельных ведомств, но и царскими родственниками.

Специальная глава «Артхашастры» посвящена образу действий царевича, лишённого наследства (*aparuddha*). Он уходит к другому государю, там получает казну и войско, заключает союзы, объявляет войны (I. 18. 6–7) и, наверное, приобретает статус местного правителя. Система государственного устройства Древней Индии может быть понята лишь с учетом значительного социального слоя знати. Тема родовитости, происхождения (*abhijana, kula* и т.п.) постоянно звучит в «Артхашастре». Отмечаются и градации в среде самой знати (*hīna, tulya, viśiṣṭa*), своего рода местнические споры (XI. 1. 11–12). Если у государя появлялся «вассал», то и родичам последнего предоставлялись соответствующие почетные должности (*pātra* — VII. 16. 27). Знатность происхождения, таким образом, при любом дворе должна была обеспечить пост с соответствующим уровнем дохода. Стоящие во главе тех или иных территорий либо ведомств «помощники царя» (*amātya, mukhya*) были не просто должностными лицами, получавшими жалованье за службу, их положение и материальное обеспечение во многом связаны с принадлежностью к «благородным» фамилиям.

Заслуживает рассмотрения часто встречающийся в трактате термин *pakṣa*, обозначающий совокупность сторонников, группировку или клику. При формировании подобных группировок, вероятно, огромную роль играли клановые связи. В одном фрагменте (II. 9. 25) разъясняется, из кого состоит *pakṣa* — из советников, союзников, «слуг» и родичей (*mantrimitrabhṛtyabandhupakṣa*). Примечательно, что, хотя речь идет о внутригосударственных делах, терминология аналогична той, что употребляется при описании внешней политики.

Думается, напрасны старания переводчиков (в том числе и Р.П. Кангле) различно передать термины здесь и в других книгах «Артхашастры»: «советчик» вместо «советник», «товарищ» вместо «друг-союзник», «слуга» в буквальном смысле слова вместо «слуги-подданного» и т.д. *Pakṣa* не только терминологически заставляет вспомнить о государстве в государстве. Правителю приходится считаться с «начальствующими лицами», имеющими *pakṣa*, как с силой, в известной мере независимой от центральной власти. Он стремится противодействовать упрочению позиций группировки своего «сановника», прибегает к подкупу, слежке, ссорит «влиятельных людей» друг с другом, с их родственниками, соседями, вождями лесных племен, провоцирует восстания жителей в их владениях и т.д. (I. 13, ср. V. 1. 3; IX. 6. 1 и др.).

Привлечение их к себе осуществляется посредством даров и оказания почестей (*arthamāna* — I. 13. 18).

Термин *pakṣa* применяется и во внешнеполитических делах (группировка родственников и друзей — VII. 14. 14, ср. VII. 2. 23 и др.). В «Артхашастре» «внутренняя» и «внешняя» политика рассматриваются в разных книгах, но принципы в отношении с иноземным правителем и с «сановниками» в «собственных владениях» поразительно сходны.

«Слуги» нуждаются в опоре и покровительстве (*āśraya*), с этой целью они обращаются к государю (V. 4) и образуют его *pakṣa*. Тот должен, в свою очередь, обладать «достоинствами, привлекающими слуг» (*ābhigāmikā guṇāḥ*), и лишь тогда, расширяя пределы своей власти, он станет неодолимым. Основа основ государственной мудрости состоит в том, чтобы склонить «слуг» на свою сторону. Речь явно идет не о массе «людишек» (*kṣudraka*) — подданных, а о круге «господ», «начальствующих» (*pradhāna*).

Показательно, что «приход» слуги к царю с целью получения поддержки (*āśraya*) выражен так же, как «просьба о помощи» во внешнеполитических отношениях (*āśraya* — VII. 6. 7, *saṁśraya* — IX. 3. 39 и др.). Как правило, просят помощи либо самостоятельные владельцы, либо представители знати, рассчитывающие добиться соответствующей их происхождению власти (как упомянутый выше случай, когда при дворе соседнего властителя появляется царевич, находящийся в немилости у своего отца). Власть не всегда обеспечивалась царским пожалованием, в качестве такового могло лишь утверждаться то, чем владели и прежде.

Сложен вопрос о том, насколько упоминаемые в «Артхашастре» государственные должности были именно должностями, а не почетными титулами, призванными обеспечить известный уровень дохода. В «политическом трактате» различие между должностями и титулами не может выступать так же ясно, как в нарративных источниках. Добавим к уже сказанному два частных наблюдения. В «Артхашастре» предусматривается продажа богачам (V. 2. 36) «мест» (*sthāna*), зонтов и тюрбанов. *Sthāna*, вероятно, не только пост, связанный с выполнением определенных обязанностей, но, в еще большей мере, знак уважения, подобно «зонту и тюрбану», свидетельство ранга знатности (ср. *sthānamāna* — букв. «место и почет», IX. 5. 9). Допустимо думать, что почетные титулы и знаки достоинства гарантировали и некоторые материальные блага.

Несмотря на подробные перечни «ведомств» и занятых в них «чиновников», действительно четкого разграничения функций в государ-

ственном аппарате, видимо, не было. Предписания о взаимоотношениях царя и его «слуг» заставляют предполагать, что любого сановника можно было поставить во главе войск (притом что были специальные военачальники), послать собирать налоги (хотя были особые сборщики налогов) или осуществлять другие государственные мероприятия. Возникает сомнение, что огромный штат «слуг», перечисленных в списках «получающих жалованье» (V. 4), на деле выполнял те обязанности, на которые указывает наименование должности.

Сувира Джайсвал в рецензии на нашу книгу¹⁰ полемизирует с изложенной выше интерпретацией главы «Артхашастры» V. 1. Она полагает, будто текст свидетельствует лишь о том, что любой сановник мог быть наделен средствами для насильственного изъятия податей с какой-либо территории. Ее возражение не кажется мне убедительным. Ведь сами подобные военные операции тогда лишь и становятся возможны — а время от времени даже необходимы, — когда в государстве нет действенной административной структуры и четкого порядка взимания налогов. Кроме того, С. Джайсвал не вполне верно излагает содержание данного фрагмента источника. В нем говорится не только о чрезвычайных военных экспедициях, но и о всевозможных строительных работах, освоении целины, организации рудников, слоновников и т.п. (V. 1. 32: *durgasetuvaṇīkpathasūnyaniveśakhanidravyahastivana*). Предполагается, что любого придворного царь мог послать для осуществления этих мероприятий — о четкой дифференциации ведомств и функций, о бюрократическом профессионализме в таких условиях не может быть речи.

Существование знати заставляет предполагать наличие зависимых земледельцев в качестве ее материальной основы, а представление о территории, населенной земледельцами, которые имеют «господ», совершенно несовместимо с идеей чисто бюрократического управления государством.

Для обозначения территории государства в «Артхашастре» употребляются разные слова: земля, страна, местность, область (*janapada, rāṣṭra, bhūmi, viṣaya*), достаточно неопределенные по содержанию. *Svabhūmi, svadeśa, svaviṣaya* можно переводить как «своя земля» или «свое владение» царя. Обычно при этом имеется в виду некое ядро государства (может быть, *mūla* — VII. 16. 22, т.е. его «основа»), исконные земли, на которые непосредственно простирается власть государя. За пределами собственных владений остаются земли «друзей» или «соседей».

¹⁰ Jaiswal S. Review of: Vigasin A., Samozvantsev A. Society, Law and State in Ancient India. Delhi, 1985 // Indian Historical Review. 1984, 10, p. 168–169.

В «Артхашастре» слово «сосед» (*sāmanta*) нередко встречается в значении «правитель соседней страны», однако в ряде случаев неравный в правах с государем. Идеальный правитель должен властвовать над соседями (*śakyasāmanta* — I. 1. 3). Выделяется целая категория «соседей, подобных слугам» (*bhṛtyabhāvin sāmanta* — VII. 7. 18, 29), чаще всего именуемых *daṇḍopanata*. Царь попадает в положение *daṇḍopanata*, если он не в состоянии противостоять более могущественному государю (VII. 2. 9; VII. 3. 6). Перечисляется ряд неравноправных договоров (*sandhi*), согласно которым более слабый (*hīna*) правитель становится зависимым (VII. 3. 26).

В аналогичной ситуации оказывается и тот, кто в тяжелых обстоятельствах добровольно прибегает к помощи более могущественного соседа (он тоже характеризуется словом *daṇḍopanata* — VII. 15. 30). Заручившись покровительством (*saṃśraya*), такой царь ведет себя подобно слуге (*samayācārikavad* — ср. V. 5) по отношению к своему господину (*bhartar* — VII. 15. 21, 30). Его владения рассматриваются как кормление, полученное от более сильного владыки; он не должен без разрешения строить крепости, заключать брачные союзы, возводить сына на престол, совершать крупные жертвоприношения, устраивать празднества, отправляться в увеселительные поездки. Он обязан постоянно изъявлять свою преданность государю (VII. 15. 22). Может он попросить своего владыку и о том, чтобы ему дали другие земли вместо прежних (*bhūmi* — VII. 15. 24). В этом случае «вассал» превращается в «губернатора». Не исключено, что именно эти «соседи» попадают в разряд «начальствующих лиц» (*mukhya*) (V. 6. 14, 16), т.е. они рассматриваются в качестве «слуг» или «чиновников».

Если у государя есть основания не доверять «зависимому царю», то он воспринимает его не как врага (*śatru*), а как изменника (*dūṣya*) и использует методы, какие применяются к прочим «начальствующим лицам» в государстве (скажем, натравливает их друг на друга и т.д.). При этом рекомендуется на освободившийся престол посадить того из наследников зависимого царя, который проявил лояльность к государю (V. 1. 55). Таким образом, власть в стране все же остается наследственной. Эта тема разрабатывается и в другом разделе (VII. 16): царь не должен претендовать на земли, имущество, сыновей и жен зависимого правителя, надлежит назначать родственников последнего на почетные должности (*pātra*) и после его смерти передать престол его сыну. В этом случае зависимые правители будут служить сыновьям и внукам царя (VII. 16. 29). Если же он станет посягать на земли, иму-

щество, детей и жен правителей, то против него поднимется весь «круг государств» (*maṇḍala*). Его аматьи, обладающие собственными землями (*svabhūmi*), тогда либо прибегнут к помощи «круга государств», либо своими силами лишат его царства или жизни (VII. 16. 31–32).

Царь, который не вправе ничего предпринять без разрешения своего владыки и может быть даже переведен в другую область, весьма напоминает должностное лицо, чиновника. В то же время посягательство на его земли вызывает волнения всех должностных лиц (*amātya*), сидящих «на своих землях» и проявляющих такое беспокойство за них, как будто они являются государями (ср. VII. 16. 33). Грань между «чиновником» и зависимым царем оказывается весьма зыбкой. Сближаются они и в других частях «Артхашастры» (см., например, о «внешнем мятеже», поднятом «главой местности» или «зависимым царем», — IX. 3. 22 и др.).

В аналогичных контекстах употребляется и понятие «союзники» (друзья — *mitra*). Наилучшим «союзником» считается такой, который «подчиняется» (*vaśya* — VII. 9. 11, 38 и др.). Если же он выходит из повиновения, его следует лишить земли (*bhūmi* — VII. 18. 33) с помощью претендентов на престол. У неверного союзника тоже может быть отнята его земля, его владения передаются другому (VII. 18. 39). Самого же «союзника» государь перемещает в иной удел (VII. 18. 39: *apanīya tato'nyasām bhūmau vā saṃnivesayet*).

Интерес представляет фрагмент, где говорится о заключении союза с тем «слугой» (*bhṛtya*) или «союзником» (*mitra*), который отпал, а затем вновь вернулся (VII. 6. 22). Здесь эти категории почти неразличимы: одинаково характерно, что «слуга» может отпасть и вернуться, заключая новый договор с государем, и то, что применительно к «союзнику» царь именуется его господином (*svāmin* — VII. 6. 24). Царские слуги порой походили на самостоятельных правителей, ищущих «поддержки» у государя, а лица, носящие царские титулы (*sāmanta*, *mitra*), напротив, нередко оказывались похожи на должностных лиц, выполняющих распоряжения верховной власти.

Уместно поставить вопрос, касающийся одного из центральных понятий политической теории Древней Индии — о «круге государств» (мандала). Нетрудно заметить, что в этом «круге» один из правителей доминирует. Учитывая характер отношений между главенствующим правителем и его «соседями» и «друзьями», допустимо рассматривать мандалу в качестве обширной державы, а «собственные владения» царя считать лишь ее ядром.

Вероятно, рыхлостью политической структуры объясняется своеобразие, размытость терминов, обозначающих царство и правителя в «Артхашастре». В этом «трактате», посвященном управлению государством, нет термина, который можно было бы однозначно толковать как «государство». Слова типа «земля», «страна», «местность» слишком неопределенны и употребляются в тексте в разных значениях. Столь же неопределенны и обозначения главы государства: понятия «хозяин», «господин» (*bhartar*) могут относиться не только к правителю. Понятие «царь» часто передается словом «сам» (*ātman*), реже встречается термин «раджа». При этом, как мы видели, не всякий раджа самостоятельно правит государством. Достаточно указать на категорию зависимых властителей, выступающих фактически слугами (*bhṛtyabhāvin*), но сохраняющих и царские титулы, и наследственное право на престол.

В «Артхашастре» упоминаются и республики. Их обозначения — *saṅgha* и *śreṇi* — слова, которые применялись для любых общин или корпораций. «Республика» и есть своего рода община или политическое объединение знати — кшатриев, называемых иногда раджами. Владения каждого такого «царя» могут быть обозначены как *rājya*, а государство в целом — сангха. *Rājya* применяется и к владению зависимого правителя, хотя по сути оно лишь часть более обширного государства. «Республика» объединяет более или менее равноправных царей, монархия же является иерархической структурой с наследственной властью одного правящего царского рода.

Термин, характеризующий одновременно и монархии, и республики, в санскрите отсутствует. Однако я остерегся бы вслед за некоторыми учеными¹¹ делать вывод о том, что и сама государственность в древности не сложилась. Характерно, что составитель «Артхашастры» отчетливо сознавал отличие государств от племенных союзов. Вожди последних именовались особым термином — *ātavika* и в шастрах никогда не смешивались с царями, дружественными или враждебными. Слово *rājya* приходится толковать прежде всего как «власть раджи» вне зависимости от того, является ли этот раджа самостоятельным государем, зависимым правителем отдельной области, верховным владыкой над другими раджами или, наконец, участником объединения равноправных «царей».

Авторы шастр имели в виду весь обширный слой крупных и мелких раджей. Вопрос о размерах государства не привлекал их внимания.

¹¹ См. по этому поводу мою полемику с Е.М. Штаерман (*Вигасин А.А. О государственности в Древней Индии. ВДИ. 1990, № 1*).

И крупное, и небольшое государство называлось «раджья», а главе его приходилось решать те же самые проблемы, что и массе подчиненных правителей. Крупная держава строилась по образцу небольшого государства, и цари, бывшие прежде самостоятельными, приобретали статус «друзей», «помощников» или «слуг». Характер отношений в основной политической ячейке общества — владении отдельного мелкого властителя — с созданием обширной державы почти не менялся. Именно по этой причине и сами империи оказывались недолговечными.

«Артхашастра» и ритуалистика

(две главы из «Трактата о политике»)¹

Открытие «Артхашастры» Каутильи (далее КА) в начале XX в. стало подлинной научной сенсацией. Обширный «Трактат о политике» представлялся ценнейшим историческим источником. По словам выдающегося немецкого исследователя И.Я. Мейера, «Артхашастра» открыла «мирскую, реалистическую, даже материалистическую в своей основе Индию»². В этом литературном памятнике усматривали обобщение огромного практического опыта. Радикально настроенные индийские ученые³ искали в нем разработанную теорию государства, воплощение национальной идеи. Историки⁴ доказывали, что в Индии за несколько веков до н.э. сложилась грандиозная империя с таким тотальным контролем над экономикой и повседневной жизнью населения, какой лишь грезился некоторым европейским идеологам XX в.

Единственный вопрос, который предстояло решить, — датировка текста. Казалось, стоило определить, когда именно жил его автор, и этот век в истории Индии предстал бы перед нами во всей полноте и красочных деталях. Индийская традиция приписывает «Артхашастру» Каутилье, который отождествляется с Чанакьей, советником царя Чандрагупты. Время правления последнего известно довольно точно: рубеж IV—III вв. до н.э. Таким образом, все замечательно сходится: советник первого царя из династии Маурьев составил «Трактат о политике» в назидание своему воспитаннику и патрону. Возможно, даже сама общеиндийская держава была построена по проекту, начертан-

¹ Опубликовано в кн.: Древние культуры Восточной и Южной Азии. М., 1999.

² Meyer J.J. Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben. Das Arthaśāstra des Kautilya. Lpz., 1926.

³ Jayaswal K.P. Hindu Polity. Bangalore, 1955.

⁴ Breloer B. Kauṭalīya Studien. Bd. 1–3. Bonn–Lpz., 1927–1934.

ному Каутильей-Чанакьей (этим «индийским Бисмарком», как называл его Герман Якоби)⁵.

Правда, давно уже в источнике отмечены такие детали, которые трудно согласовать с легендой о Чанакье и Чандрагупте. К примеру, упоминания о морской торговле с античным Средиземноморьем через Александрию Египетскую и об импорте шелковых тканей из Китая однозначно указывают на первые века н.э.⁶ Сторонники традиционной датировки⁷ подобные анахронизмы объясняют интерполяциями.

Кроме того, по мнению скептиков, некоторые предписания «Артхашастры» практически неосуществимы. В ответ, однако, приводятся аргументы, что мы имеем дело лишь с трактатом, т.е. с теоретическим сочинением, которое отражает реальность отнюдь не зеркально. Речь может даже идти о некой политической утопии: автор-де мечтал воплотить свои идеи в действительность, но в полной мере ему это не удалось.

В последние десятилетия серьезные исследователи склонны датировать текст именно по указанным «анахронизмам», относя его к началу нашей эры. Однако за этим часто следуют ссылки на «школу Каутильи» или на «ядро трактата», а также на общую традиционность его содержания. После подобных оговорок снимаются препятствия для использования «Артхашастры» в качестве источника и для эпохи Маурьев, и для эпохи Гуптов. Но если источник равным образом пригоден для анализа административной структуры или для характеристики социально-экономической ситуации в любом государстве Индии на протяжении тысячи лет, это означает только одно: в нем отсутствует историческая конкретность. Вопреки оптимистическим оценкам первых исследователей, «Артхашастру» вряд ли можно считать памятником совершенно необычным в истории санскритской литературы. Принципиально новой Индии она не открыла.

Трудности с датировкой «Артхашастры» не уникальны. Аналогичные трудности возникают и при работе с другими «шастрами». Постановка вопроса о том, «когда жил автор», неправомерна, поскольку сочинения подобного рода не имеют «авторов». Черты, указывающие на определенную эпоху, в шастре отнюдь не очевидны. Несмотря на титанические усилия нескольких поколений индологов, мы вынуждены довольствоваться весьма скудной информацией типа той, что указана выше. При анализе «Трактата о политике» неразрешимыми оказываются самые элементарные вопросы: например, посвящена ли глава

⁵ *Jacobi H.* Kultur-, Sprach-, und Literaturhistorisches aus dem Kauṭīlyā // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Hlbd. 2. 1911, S. 955.

⁶ *Trautmann T.R.* Kauṭīlyā and Arthaśāstra. Leiden, 1971, p. 175.

⁷ *Kangle R.P.* The Kauṭīlyā Arthaśāstra. Vol. 3. A Study. Bombay, 1964.

о «сборщике податей» изложению обязанностей одного из «министров империи» или всего лишь районного налогового инспектора?⁸ И о какой собственно «политике» в этом трактате идет речь: политике общеиндийской державы или карликового княжества? Отсутствие четких ответов на эти вопросы связано не с тем, что текстом мало занимались исследователи, — сам источник содержит крайне противоречивые сведения. В историографии вновь и вновь делаются попытки по детальным описаниям «Артхашастры» реконструировать систему государственного управления. Но слишком часто историку приходится с разочарованием констатировать: подробностей много, а системы-то и нет⁹. И потому так остро стоит проблема общей оценки памятника, определения его целей и логики построения.

«Артхашастра» — лишь одна из шастр, и она должна рассматриваться в контексте других традиционных дисциплин (будь то дхармашастра или шильпашастра, камашастра или натьяшастра). Кажется безнадежно устаревшей характеристика «Ману-смирिति» (не говоря уж о дхармасутрах) как «законоведческого трактата»¹⁰. В этом сборнике стихов, где говорится обо всем на свете — от сотворения мира до правил ежедневного умывания и отправления естественных потребностей, — есть, конечно, и назидательные сентенции о праведном суде. Однако, во-первых, речь не идет о каких-либо «законах», обязательных для исполнения. А во-вторых, сам характер текста не позволяет называть его «трактатом».

Точно так же дело обстоит и с «Артхашастрой» — основной вопрос не в том, «как датировать этот трактат», а в том, можно ли считать «трактатом» древнеиндийскую шастру, тем самым сближая ее с европейскими научными сочинениями.

Слово *śāstra* происходит, как известно, от глагола *śās* — «наставлять, указывать». Знание, которое содержится в этом «наставлении», не выводится из опыта, а предшествует ему («мир покоится на этих науках»), как сказано в «Нитисаре» — II. 6. 4; ср. КА I. 3. 17). Индийская шастра («наука») вечна. Отдельные же шастры («книги») содержат лишь бледные отголоски первоначального «наставления» — того Слова, которое лежит в основе мироздания. Как и в любой шастре, в «Трактате о политике» даются ссылки на мифические авторитеты: первыми учителями данной «науки» являлись Брихаспати и Ушанас — наставники богов и асуров в их космической схватке.

⁸ Scharfe H. Untersuchungen zur Staatsrechtslehre des Kauṭilya. Wiesbaden, 1968, S. 177–190.

⁹ Heesterman J. Kauṭilya and the Indian State // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. Bd. XV. 1971, S. 6.

¹⁰ Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Древняя Индия. Исторический очерк. М., 1968, с. 348.

Артхашастра как дисциплина может быть возводима и к «Первокниге», которую Праджapati/Брахма провозгласил в начале мира (см.: «Камасутра» I. 1). Эту шастру из поколения в поколение передавали боги и мудрецы-риши (см., например: «Махабхарата» XII. 58 о Брихаспати, Вишалакше, Кавье, Индре, Ману, Бхарадвадже). Естественно, творцом сохранившейся до наших дней «Артхашастры» тоже мог быть признан только чтимый персонаж преданий о древности. Им и стал Каутилья-Чанакья — советник основателя Маурийской державы и герой многочисленных сказаний, популярных на рубеже нашей эры. При этом «творцом» его можно именовать лишь условно — ведь речь не идет об индивидуальном «творчестве». Так же как составители других шастр, «Каутилья» подчеркивает, что он не создает, а всего лишь передает Знание, полученное от предков, древних учителей (КА I. 1. 1).

Ссылки на «исторические прецеденты» в «Трактате о политике» заимствуются исключительно из эпических повествований. «Каутилья», иллюстрируя догматы вечной и неизменной шастры, не может рассказывать о своих современниках — он нуждается в более авторитетных свидетельствах и поэтому говорит о Нале или Юдхистхире. То, что в тексте упоминается царь Нанда, свергнутый с престола хитроумным составителем «трактата» (КА XV. 1. 73), не является аргументом в пользу действительного авторства Чанакьи-Каутильи. Напротив, учитывая характер шастры, мы можем утверждать, что составитель жил спустя долгое время после этих событий. Эпоха Нанды и Чандрагупты уже была овеяна легендами, именно поэтому само имя Каутилья-Чанакьи могло встать в ряд с именами таких мифических героев и учителей, как Бхарадваджа, Пишуна или сам Брихаспати. Шастра точно так же не подлежит буквальному истолкованию, как миф. Историк вынужден работать с источником, создателем которого принципиально было чуждо историческое сознание.

В научной литературе, посвященной социальной истории Древней Индии, часто используются сведения из глав «Артхашастры» об «Устройстве территории» (II. 1) и об «Устройстве города-крепости» (II. 4). И поскольку этот памятник увязывается с Чандрагуптой, то даже само обращение к указанным темам считается характерным для маурийской эпохи: «Устройство территории» свидетельствует будто бы об активной колониционной деятельности Маурьев¹¹, а «Устройство города-крепости» — о бурном градостроительстве того времени. Мы дадим перевод этих глав и прокомментируем их, с тем чтобы понять характер содержащихся в них предписаний и на этой основе дать оценку источника в целом.

¹¹ Шарма Р.Ш. Древнеиндийское общество. М., 1987, с. 373.

«आर्त्तशास्त्रेण चैव शिवायैव वा» II. 1 (पुनरुद्धारणम् R.P. कांग्ले)

अध्यक्षप्रचारः - द्वितीयमधिकरणम् ।

१

[एकोनविंशं प्रकरणम् - जनपदनियोगः]

भूतपूर्वमभूतपूर्वं वा जनपदं परदेशापवाहनेन स्वदेशाभिष्यन्दवमनेन वा निवेशयेत् । १ ।

शुद्धकर्षकप्रायं कुलशतावरं पञ्चकुलशतपरं ग्रामं क्रोशद्विक्रोशसीमानमन्योन्यारक्षं निवेशयेत् । २ । नदीशैलवनभृष्टिदरीसेतुबन्धशमीशालमलीक्षीरवृक्षानन्तेषु सीमानं स्थापयेत् । ३ ।

अष्टशतग्राम्या मध्ये स्थानीयं, चतुःशतग्राम्या द्रोणमुखं, द्विशतग्राम्याः कार्वटिकं, दशग्रामीसंग्रहेण संग्रहणं स्थापयेत् । ४ ।

अन्तेष्वन्तपालदुर्गाणि जनपदद्वाराण्यन्तपालाधिष्ठितानि स्थापयेत् । ५ । तेषामन्तराणि वागुरिकशबरपुलिन्दचण्डालारण्यचरा रक्षेयुः । ६ ।

ऋत्विगाचार्यपुरोहितश्रोत्रियेभ्यो ब्रह्मदेयान्यदण्डकराण्यभिरूपदायादकानि प्रयच्छेत्, अध्यक्षसंख्यायकादिभ्यो गोपस्थानिकानीकस्थचिकित्सकाश्चदमकजङ्घाकारिकेभ्यश्च विक्रयाधानवर्जानि । ७ ।

कारदेभ्यः कृतक्षेत्राण्यैकपुरषिकाणि प्रयच्छेत् । ८ । अकृतानि कर्तृभ्यो नादेयानि । ९ ।

अकृपतामाच्छिद्यान्तेभ्यः प्रयच्छेत् । १० । ग्रामभृतकवैदेहका वा कृषेयुः । ११ । अकृषन्तो वावहीनं दद्युः । १२ ।

धान्यपशुहिरण्यैश्चैतानुगृहीयात् । १३ । तान्यनु सुखेन दद्युः । १४ । अनुग्रहपरिहारौ चैतेभ्यः क्रोशद्विक्रौ दद्यात्, क्रोशोपघातकौ वर्जयेत् । १५ । अल्पक्रोशो हि राजा पौरजानपदानेव प्रसते । १६ । निवेशसमकालं यथागतकं वा परिहारं दद्यात् । १७ । निवृत्तपरिहारान् पितेवानुगृहीयात् । १८ ।

2. 1

1 D begins with जनपदनियोग इति सूत्रम् (words from some commentary). 2 G M पञ्चशतकुल-. 3 G M -वनभृष्टि- - G M -शालमलीशमी-. 4 G M द्विशतग्राम्या (for °भ्याः). - G M कार्वटिकं. - D om. संग्रहणं. 7 D अनिरूप-. - G M -दायकानि. - G M -जङ्घारिकं. - G M -वर्जम्. 8 D एकपौरषिकाणि. 9 D अकृतानि च. - D नानि, G M नादेयात्, [Cna]. 12 G M अकृषन्तोऽपहीनं. 13 G M चैतान्. 15 G M चैभ्यः - G M °पातिकौ.

II. 1.

«Устройство территории (джанапады)»

1. Бывшую или не бывшую прежде [под его властью]¹ территорию [царь] пусть устраивает, переселяя² [народ] из чужой земли или привлекая избыточное [население] из своей земли.

2. Пусть устраивает деревни, [населенные] преимущественно шудрами, земледельцами³, от ста до пятисот семей [в каждой], с границами в одну-две кроши⁴, взаимно защищенные⁵.

3. По краям в качестве границ пусть установит реки, горы, леса, песчаные гряды, овраги, дамбы, шами, шалмали, молочные деревья⁶.

4. Посреди восьмисот деревень пусть установит стханию⁷, четырехсот деревень — дронамукху, двухсот деревень — карватику, для контроля десяти деревень — контрольный пост⁸.

5. По краям пусть установит пограничные крепости, [являющиеся] воротами на территорию, с пограничной стражей⁹.

6. Между ними [границы] пусть охраняют вагурики, шабары, пулинды, чандалы [и прочие] «лесные [племена]»¹⁰.

7. [Земли] брахмадея, освобожденные от [судебных] поборов и податей¹¹, с правом передачи соответствующим лицам¹², пусть предоставит жрецу, учителю, домашнему жрецу [и другим] ученым брахманам; лицу начальствующему, ведущему учет и т.п., гопе, стханике, слоновщику, лекарю, а также тому, кто объезжает [царских] лошадей, и гонцу¹³ [пусть предоставит земли] без права продажи и заклада¹⁴.

8. Возделанные земли пусть предоставит налогоплательщикам на срок жизни одного поколения¹⁵.

9. У тех, кто [впервые] возделал невозделанные земли, их нельзя отобрать¹⁶.

10. У тех, кто не обрабатывает [полученную землю]¹⁷, отобрав [ее], пусть отдаст другим [налогоплательщикам].

11. Или пусть ее обрабатывают деревенские слуги и торговцы¹⁸.

12. Необрабатывающие же пусть возместят убытки¹⁹.

13. И пусть им²⁰ помогает зерном, скотом, деньгами.

14. С таким расчетом, чтобы [земледельцы] могли легко вернуть данные им ссуды.

15. Но помощь и льготы им пусть предоставляет лишь постольку, поскольку это содействует приращению казны, а такого, что причиняет ущерб казне, пусть избегает.

16. Ведь царь с истощенной казной пожирает горожан и селян.

17. Льготы пусть дает при устройстве [территории] или при заселении [ее вновь прибывшими].

18. А когда закончатся льготы, пусть оказывает помощь, как отец.

19. Пусть устраивает рудники, мастерские, парки с ценной древесиной и леса для слонов, пастбища, торговые дороги, а также пути водные и сухопутные, торговые местечки.

20. Пусть прикажет построить водоемы и водоподъемные сооружения.

21. Или, если их строят другие, пусть окажет им помощь [путем дарования] земель, прокладки дорог, древесиной и вспомогательными средствами; [то же самое] в отношении святилищ и садов.

22. Кто уклоняется от участия в совместном строительстве оросительного сооружения, его рабочий скот²¹ пусть трудится [на строительстве].

23. И он пусть несет свою долю в расходах, но не получит доли [в доходах].

24. Право собственности на товар²² в виде рыбы, водоплавающих и зелени в водоемах принадлежит царю.

25. Пусть царь приведет к повиновению [хозяевам] непослушных рабов, кабальных должников [и] родичей²³.

26. А несовершеннолетних, престарелых, больных, не имеющих опекуна²⁴, пусть содержит царь; [а также] женщину, не разрешившуюся от бремени, и когда разрешится — ее детей²⁵.

27. Имущество несовершеннолетнего пусть деревенские старейшины [хранят и] приумножают вплоть до достижения совершеннолетия, а также имущество бога²⁶.

28. Штраф 12 пан [налагается] на того, кто не содержит своих детей, жену, родителей, несовершеннолетних братьев, сестер в девичестве или вдовстве; это не касается тех, кто изгнан из касты, за исключением матери²⁷.

29. Первый штраф сахаса²⁸ [налагается] на того, кто уходит в отшельники, не обеспечив жену и детей, и кто принуждает жену к отшельничеству.

30. Одряхлевшему²⁹ можно уйти в отшельники после того, как испросит разрешения тех, кто наблюдает за дхармой³⁰.

31. В противном случае привлекается к ответственности.

32. Пусть не допускает на своей территории иного отшельничества, кроме ванапрастха³¹, иной общины, кроме исконной³², иной артели, кроме созданной с целью совместного труда.

33. И пусть там не будет ни садов³³, ни построек для увеселений.

34. Актеры, танцоры, певцы, музыканты, рассказчики [и прочие] артисты³⁴ пусть не мешают трудиться.

35. Ведь благодаря тому что деревни не имеют доступа [к подобным соблазнам] и люди удовлетворяются [работою на] поле, умножается казна, трудовые повинности, имущество, зерно и [всевозможные] напитки.

36. Земле, опустошенной вражеским войском или лесными племенами, измученной эпидемиями и голодом, пусть царь даст льготы, но пусть запрещает разорительные увеселения³⁵.

37. Пусть он защищает земледелие от притеснений в виде поборов, трудовых повинностей, податей, а также скотоводство, [страдающее] от разбойников, хищников, ядовитых гадов и болезней.

38. Торговые пути он пусть очистит от притеснений со стороны валлабхов³⁶, начальников общественных работ³⁷, разбойников и пограничной стражи, а также от разрушения стадами скота.

39. Таким же образом парк с ценной древесиной и леса для слонов, оросительные сооружения и рудники — те, что устроены прежде, царь пусть охраняет и новые пусть устраивает.

Комментарии

¹ *Bhūtapūrvam abhūtapūrvam vā*. Р.П. Кангле переводит следующим образом: «которая когда-то была заселена или не заселенная прежде». Однако это приходит в противоречие с КА XIII. 5. 2, где сказано, что завоеванная земля делится на три категории: *nava*, *bhūtapurva* и *pitṛya* (ср. текстуально близкий фрагмент в «Нитивакьямрите») Сомадеवासур 19. 13: *svabhūmikaṃ bhuktapūrvam abhuktapūrvam vā janapadaṃ svadeśābhimukhaṃ dānamānābhyam paradesād āvahed vāsayecca* («На свою землю, на территорию, бывшую или не бывшую прежде под его властью, к себе в страну из чужой страны посредством дарений и оказания почета [народ] пусть выведет и поселит»). В Петербургском филиале архива РАН (ф. 725, опись 1, д. 88) имеется рукопись Ф.И. Щербатского с замечаниями на русский перевод «Артакшастр». По поводу данного места он пишет (л. 2): «Не есть ли *bhūtapurva* — земля прежде принадлежавшая, а *abhūtapurva* — вновь приобретенная?».

² *Aparāhāna* (ср. в XIII Большом наскальном эдикте Ашоки о выводе — глагол *apa-vah* — населения из завоеванной области).

³ *Sūdrakarṣakapṛāyam*. Имеется в виду, что с точки зрения варновой принадлежности население желательно шудрянское, а по занятиям — земледельческое; ср. «Нитивакьямрита») Сомадеवासур 19. 8: *śreṇīśūdrakarṣakapṛāya iti janapadasya gunāḥ* («Достоинства территории — изобилующая корпорациями, шудрами, земледельцами»); «Нитисара») Камандаки VII. 52: *sūdrakarūvaṇīkṛāyo mahārambhakṛṣīvalaḥ* («изобилующая шудрами, ремесленниками, торговцами, населенная трудолюбивыми земледельцами»). «Дандавиека», 277 приводит цитату из «Маркандеяпураны», где говорится что идеальная деревня — та, где большинство шудр и процветают земледельцы (*tathā sūdrajanapṛāya susamṛddhakṛṣīvalā kṣetropabhogabhūmadhye vasatīr grāmasaṃjñitā*). В описании идеала сельской местности в самой «Артакшастре» (VI. 1. 8) говорится: *karmasīlakarṣako... avaravarnapṛāyo ... iti jana-*

padasampat «с трудолюбивыми земледельцами... изобилюющая членами низшей варны — вот идеал территории». Смысл, конечно, в том, что подобное население пополняет казну (см. комментарий Шанкарачари к «Нитисаре» *koṣaṃ vardhayati*).

⁴ Кроша обычно определяется как 4–5 тыс. локтей, т.е. около двух километров («Шукранити» I. 194). Одна-две кроши (от построек) — граница территории, за которую деревня несет ответственность (см. «Апастамба-дхармасутра» II. 26. 6–8: *sarvato... taskarebhyo rakṣyam* | ...*krośo grāmebhyaḥ* | *tatra yan muṣyate tais tat prati-dāpyam* — «Со всех сторон следует охранять... на расстоянии кроши от деревень; что там будет похищено, то они (т.е. жители. — *A.B.*) пусть возместят»).

⁵ Ср. Сомадевасури 19. 8: *anyonyārakṣakaḥ... nātivrddhanātihīnagrāmaḥ* («территории, на которых деревни взаимно защищены, не слишком большие и не слишком маленькие»).

⁶ Шами, шалмали и молочные (типа ашваттха и ньягродха) — огромные деревья, которые так же надежно указывают границы деревни, как горы и реки (ср. «Ману» VIII. 246: «на границах [деревень] надо посадить деревья ньягродха, ашваттха, киншука, шалмали, молочные»).

⁷ Стхания упоминается и в других главах КА как наиболее крупный административный центр, столица (см. III. 1. 1; VIII. 4. 46).

⁸ *Sangrahaṇa* (ср. «Махабхарата» XII. 88. 2: *rāstraguptiś ca te samyag rāstrasyaiva ca saṅgraham* и «Ману» VII. 113–114: «на каждые две, три, пять деревень положен военный отряд (*gulma*), на сто деревень — *saṅgraha*, ибо царь может быть спокоен лишь в том случае, если царство его — *saṅgrhīta*»).

⁹ Судя по КА VIII. 4. 34, антапала («пограничная стража») взимает таможенные пошлины с торговцев, прибывающих в страну.

¹⁰ Пулинды и шабары часто фигурируют в качестве «племен джунглей». Вагурика может значить «лесной охотник» или обозначать отдельное племя, кастовым долгом которого также является охота. Поэтому *araṇyacara* является не частью общего перечня (как переводит Р.П. Кангле), а обобщающим словом. Таким образом, мы имеем дело с привычным для ведийской литературы противопоставлением освоенной сельскохозяйственной территории (деревни — *grāma*) и джунглей (*araṇya*). Лес начинается сразу же за пределами джанапады.

¹¹ *Daṇḍakara* — вся совокупность податей, штрафов и т.п.

¹² *Abhirūpadāyakāni*. Земли типа брахмадея, подаренные ученым брахманам, естественно, могли быть переданы только лицам той же категории, имевшим право на освобождение от уплаты налогов. Ср. КА III. 10. 9: «Налогоплательщики могут продавать или отдавать в залог [земли только] налогоплательщикам, а держатели брахмадеи — держателям брахмадеи». Исправление Р.П. Кангле (вслед за комментарием Йогхамы) *abhirūpadāyadakāni* нам не кажется оправданным (хотя, конечно, и по наследству земли, «положенные брахманам», могли получать только брахманы).

¹³ Букв. «бегуну», т.е. посыльному. Гопа управлял городским кварталом или объединением нескольких деревень (II. 35. 2; II. 36. 2), стханика — четвертой частью города или сельской территории.

¹⁴ В отличие от ученых брахманов, царские слуги получают земли (т.е. право на сбор налогов в свою пользу) в качестве служебных держаний. Отчуждать их они не могут, но передача по наследству (с условием несения службы) представ-

ляется возможной, во всяком случае, никаких оговорок на этот счет в тексте нет. Таким образом, структура предписаний имеет определенную последовательность:

- 1) религиозные пожалования с правом передачи лицам той же категории;
- 2) служебные держания с правом наследования;
- 3) пожизненное пользование участками государственной земли земледельцами-налогоплательщиками (II. 1. 8). Далее (II. 1. 9) речь идет о частных собственниках, у которых не могут быть отобраны их земельные участки.

¹⁵ *Aikapuruṣikāni*. Подчеркивается, видимо, для того, чтобы исключить возможность ссылок на давностное право. Владение землею в течение трех поколений — *tripuruṣa* — могло служить аргументом для доказательства права собственности (ср. «Нарада» XI. 24 и др.).

¹⁶ Участок, расчищенный от джунглей, становился собственностью земледельца. Естественно, он мог затем быть передан по наследству, продан, заложен и т.п.

¹⁷ Речь идет об арендаторах, упомянутых в восьмой сутре. Договор о пожизненной аренде расторгается, если земледelec не обрабатывает землю. Частной собственности это не касается, о чем прямо сказано выше («их нельзя отобрать»), ни после смерти земледельца, ни в случае, если он перестает распахивать поле. Собственнические права теряются лишь тогда, когда поле превращается в джунгли (*kṣetram aṭavīsamam* — «Нарада» XI. 23), т.е. исчезает сам объект собственности — поле. Лес, «ничейная земля», принадлежит царю — *rājādhīnam* (см. коммент. Бхавасвами к указанной выше шлоке Наряды), так как все, не имеющее иного собственника, принадлежит царю — *asvāmikaṃ rājagāmi* (комментарий Бхавасвами VII. 6). Абстрактного права собственности нет. Поэтому если нет хозяйственного использования земли (*bhukti*), не может быть речи и о собственности на нее как на объект такого использования. Царю необрабатываемая земля принадлежит как территория. Бхавасвамин разъясняет: если же кто-то займет ее (*aṭavyāṃ ya ākramati*), она будет его (*tasya tad bhavati*).

¹⁸ Очевидно, если нет налогоплательщиков, которые согласны взять заброшенный участок в аренду, то ответственность за обработку царского поля возлагается на лиц, обычно не занимающихся земледелием (деревенских слуг — *grāmahṛtaka* и мелких торговцев — *vaidehaka*).

¹⁹ Чтение, избранное Р.П. Кангле: *akṛṣanto vāvahīnam* («Или необрабатывающие пусть заплатят убытки»), нам представляется ошибочным, ибо альтернативы здесь быть не должно. Царю нет дела до того, кто на самом деле обрабатывает его поле, если казна при этом не терпит убытки. В любом случае арендаторы, которые своевременно не вспахали поле (*akṛṣanto*), должны убытки возместить. Именно такое решение и предполагает чтение, сохранившееся в рукописях (G¹, M: *akṛṣanto' pahīnam*, G²: *akṛṣanto 'vahīnam*).

²⁰ Автор возвращается к восьмой сутре. Имеются в виду, конечно, налогоплательщики, а не те (упомянутые в сутрах 10 и 12) нерадивые земледельцы, которые причиняют убытки казне.

²¹ *Karmakarabalīvardāḥ* или «работники и волю», как обычно переводят.

²² В конце сложного слова *paṇya* понимаем как относящееся ко всем перечисленным прежде (т.е. рыба и проч.).

²³ Речь идет о младших членах семьи. Вместе с рабами и должниками (*āhitaka*) они составляют разряд патриархально зависимых лиц. Между ними и домохозяйном существуют взаимные обязательства: он их содержит, они ему повинуются.

²⁴ Последнее слово (*anātha*) могло бы рассматриваться как обобщающее, а не однородное. Во всяком случае, царь вовсе не обязан содержать несовершеннолетних, если у них есть хозяин, опекун.

²⁵ Несомненно, и в данном случае речь идет о тех, кто остался без опекуна.

²⁶ Свидетельство о храмовой собственности, которой распоряжался деревенский панчат.

²⁷ Мать необходимо кормить даже в том случае, если она совершила поступок, влекущий изгнание из касты (см. «Баудхаяна» II. 2. 48).

²⁸ Согласно КА III. 17. 8, штраф от 48 до 96 пан.

²⁹ *Luptavyāyamaḥ* — букв. «потерявший способность к активной жизни». В рукописи G¹: *luptavyavayaḥ* — «потерявший способность к супружеской жизни».

³⁰ *Dharmastha* — тот же термин, который в III книге употребляется для лиц, разбирающих судебные иски.

³¹ Дваждырожденные, завершающие мирскую жизнь и с достижением преклонного возраста уходящие в лесную обитель.

³² *Saṅgha sajjāta* — т.е. «прирожденная», всегда бывшая, не искусственно созданная (ср. V. 3. 32, где вопреки Р.П. Кангле следует оставить чтение рукописей — *sajjāta*). Возможно, выпад против буддийской общины — сангхи (ср. КА III. 20. 16 о низких отшельниках типа буддистов-шакьев и адживиков).

³³ *Ārāma* — очевидно, проводится различие между садом, который ассоциируется со святилищем (сутра 21), и садом для увеселений.

³⁴ Рассматриваем *kuṣṭhava* как обобщающее слово. В таком качестве оно встречается, например, в КА I. 3. 8. В переводах (в том числе и Ф.И. Щербатского) кушилавы часто фигурируют как «фокусники».

³⁵ *Vyaayakṛdā* — видимо, народные гуляния.

³⁶ Буквальный смысл слова — «любимец (царя)», но в данном случае обозначает мелких правителей, разбойничающих феодалов (ср. КА V. 1. 4).

³⁷ *Karmika* (ср. КА II. 7. 22–23).

Историк, читающий вышеприведенный текст, обычно ставит перед собой вопросы: о какой именно территории идет речь (только что завоеванной, впервые заселяемой или др.) и в чем состоят особенности ее управления и статуса?

Исходить нужно прежде всего из контекста, а следовательно, из того, какое место данный фрагмент занимает в композиции памятника. Глава об устройстве джанапады (то, что мы переводим как «территория») находится в начале второй книги КА; в первой же книге речь шла о самом царе и его советниках. Далее, вслед за описанием джанапады, идут главы о городе-крепости (*durga*). Вся книга II называется «Область деятельности *adhyaḥṣa*», т.е. «начальствующих лиц», «надзирающих» за различными ведомствами. *Adhyaḥṣa* признаются (КА I. 5. 8) специалистами в области *vārttā* — «экономики» (или «науки о доходах»). Конечным смыслом их деятельности является пополнение каз-

ны. Последние книги «Артхашастры» посвящены вопросам военного искусства и дипломатии. Тот, кто знаком с санскритской политической литературой, без труда обнаружит основу подобного построения памятника в учении, согласно которому «царство» состоит из «семи элементов», а именно царя, советника, территории, крепости, казны, войска, союзника (см. «Ману» IX. 294; «Яджнавалкья» 1. 353; «Вишну» III. 34; «Нитисара» I. 18; «Матсья-пурана» 220. 19; «Агни-пурана» 225. 11; «Вишнудхармоттара-пурана» III. 323. 11 и т.д.).

Последовательность и сравнительная значимость этих «семи элементов» обсуждаются в самой «Артхашастре». В первой главе VIII книги приводятся мнения на этот счет «древних мудрецов». Так, Бхарадваджа полагает, что затруднение, касающееся советника, опаснее для государства, чем беда, которая может случиться с царем. Согласно Вишалакше, затруднения в отношении территории опаснее, чем беда, произошедшая с советником. Парашара полагает, что крепость важнее, чем сельская территория. С точки зрения Пишуны, казна важнее, чем крепость. Каунападанта ставит войско выше, чем казну, а Ватавьядхи ставит союзника выше, чем войско.

Требуется редкое простодушие, чтобы принять эту «полемику» за чистую монету. Достаточно обратить внимание на точно такую же дискуссию в третьей главе той же книги. Там излагается учение о семи видах бедствий, проистекающих от пороков людей: трех видах, «возникающих из-за гнева», и четырех — «от страстей». Все эти «бедствия» перечисляются в традиционном порядке, по степени тяжести. А далее Бхарадваджа оспаривает соотношение первой и второй группы в целом. Вишалакша ставит под сомнение соотношение первого и второго «бедствий» в группе пороков, возникающих от гнева, Парашара — второго и третьего. Пишуна меняет порядок первого и второго «бедствия» во второй группе, Каунападанта — второго и третьего, Ватавьядхи — третьего и четвертого. Новые имена не появляются, и порядок перечня «учителей» остается тем же, что и в первом случае.

Напрашивается вывод о полной фиктивности дискуссий. Выдуманы, конечно, и сами сочинения «учителей»: если бы они действительно существовали и в них обсуждались бы данные темы, приписать авторам ложные суждения было бы невозможно. Искусственность полемики лишней раз демонстрирует устойчивость традиционных представлений об иерархии «элементов царства» (см. также «Ману» IX. 295). А последняя и лежит в основе композиции «Артхашастры».

Если мы обратимся к изложению «обязанностей царя» (*rājadharma*) в дхармашастрах, то обнаружим тождественный порядок повествова-

ния. Как правило, сначала предлагается «идеал царя» (например, «Яджнавалкья» I. 309–311), затем говорится о выборе им советников (там же, I. 312–320). Далее речь идет об идеальной территории (*jana-pada* или *deśa*, там же, I. 321), на которой царь приказывает построить идеальную же крепость (там же). В крепости находится его казна. А на «территории» государь назначает «представителей власти» (там же, I. 322): в деревне, в объединении десяти деревень, двадцати или ста (см. «Ману» VII. 115–117). Все они собирают подати в казну. На полученные средства набирается войско, а затем воинственный царь обретает союзников.

С наивно-реалистической точки зрения ситуация выглядит абсурдно. Исторические цари, как правило, жили в том же городе-крепости, что и их предки. Они могли, конечно, ввести кого-то в свое ближайшее окружение, но уж, конечно, не меняли всех руководителей — от первого советника до последнего деревенского старосты. Постройку новой резиденции мы еще можем представить, но что значит выбор территории? Какая имеется в виду «территория» — район, где собирается поселиться сам царь, место для резиденции? Но тогда почему речь идет о том, что «соседи» вокруг этой местности должны быть ему покорны? (см. «Ману» VII. 69 в сравнении с определением в КА VI. 1. 8, относящимся ко всему царству). «Там» он должен построить крепости («Яджнавалкья» I. 321) только вокруг своей столицы, а не по всему царству? На этой территории он повсюду назначает «начальников» («Вишну» III. 7 и далее). После того как царь устроил «джанападу» и построил крепость, он начинает в ней править («Ману» IX. 252 и далее). По контексту ясно, что население джанапады составляет всю совокупность царских подданных. Но в этом случае оказывается, что «царь» существует до «царства» (так же как и его «советник»). Он просто «творит» свое царство — «элемент» за «элементом».

Идея, лежащая в основе этой процедуры (весьма странной для рационалистического сознания), вполне очевидна. Ведь государь рассматривается как хозяин царства и нередко называется термином *svāmin* — «господин» (совершенно так же, как любой домохозяин). *Svāmya* же («собственность») распространяется на все то, что человек сам сотворил. Популярный афоризм, содержащийся в «Законах Ману» (IX. 44), гласит, что поле принадлежит тому, кто освободил участок от джунглей и вспахал его. Крестьянин воистину «творит» поле, ибо до его прихода земля являлась не полем, но лесом. Этот афоризм часто цитируют в связи с земельными отношениями, но у Ману он помещен в контекст брачных норм. Дело в том, что и женщина принадлежит

тому, кто впервые сделал ее женщиной: «женщина считается подобной полю» (*kṣetrabhūtā smṛtā nārī* — «Ману» IX. 33). Между женщиной и полем в данном отношении нет различия: урожай/дети принадлежат хозяину поля/женщины.

Царство в сознании индийца прочно ассоциируется как с землей, так и с женщиной. Ритуал коронации представляет собою космогонический акт — сотворение Космоса как упорядоченного пространства. Санскритское слово «раджасуя» («коронация») означает буквально «рождение царя», но последнее одновременно символизирует и порождение самого царства. В «Нитисаре» говорится: *abhyantaram śarīraṃ svaṃ bāhyaṃ rāṣṭram udāhṛtam anyonyādhārasambandhād ekam evedam iṣyate* («Царь и царство тождественны, ибо не может быть одного без другого: свое внутреннее Я царя — его тело, а внешнее — царство») (VI. 2).

В указанных выше фрагментах шастр и пуран, несомненно, говорится о той земле («плодородной, зеленой» и т.д.), где будет жить (*āvaset, āśrayet*) царь. С другой же стороны, это вся царская земля. И точно такая же двойственность присутствует в рассматриваемой главе «Артхашастры». Если в джанападу, которую «устраивают», можно вывести народ из «своей страны» (очевидно, из «наследственных владений» — *pitṛya*, как в КА XIII. 5. 2), то, очевидно, это область, присоединяемая к «своей стране». Однако по периметру джанапады — лес, дикие племена. Она со всех сторон отгорожена от внешнего мира, на границах ее — крепости для защиты от врагов, а с прибывших иноземцев стража взимает таможенные сборы. В центре территории находится столица, где, очевидно, обитает царь. И ничто в тексте не говорит об особом статусе ее земель и населения. Те, кто сами вырубали джунгли, распоряжаются своими участками как частные собственники: продают их, закладывают, передают по наследству. «Создаваемая» царем земля уже имеет рудники, парки, дороги и святилища, основанные прежними правителями.

Исходя из места главы в композиции шастры, следует думать, что речь идет о джанападе как «территории» царства — его третьем «элементе». Реально же устраивать можно лишь «новую» территорию, и потому появляются конкретные детали о «привлечении народа» и т.п. Но они вмонтированы в такое повествование, которое не является вполне рациональным. Противоречия между общим замыслом («идеал местности» — *janapadasamṛpad*) и конкретикой в «Артхашастре» не могут быть объяснены чисто текстологически, например позднейшим редактированием памятника. Если какие-то следы интерполя-

ций и будут обнаружены, основная проблема все равно останется, ведь с точки зрения составителей, комментаторов, переписчиков и старинных читателей шастры подобных трудностей и противоречий не существовало. А это значит, что сам их подход к содержанию памятника радикально отличался от нашего.

Аналогичную картину мы можем наблюдать и в главе II. 4, фрагменты которой приводятся ниже.

«Артхशास्त्रа» II. 4 (по изданию Р.П. Кангле)

४

[द्वाविंशं प्रकरणम् — दुर्गनिवेशः]

त्रयः प्राचीना राजमार्गास्त्रय उदीचीना इति वास्तुविभागः । १ । स द्वादशद्वारो
युक्तेदकभ्रमच्छन्नपथः । २ ।

चतुर्दण्डान्तर रथ्याः । ३ । राजमार्गद्रोणमुखस्थानीयराष्ट्रविवीतपथाः संयानीय-
व्यूहश्मशानग्रामपथाश्चाष्टदण्डाः । ४ । चतुर्दण्डः सेतुवनपथः, द्विदण्डो हस्तिक्षेत्रपथः,
पञ्चारत्नयो रथपथः, चत्वारः पशुपथः, द्वौ क्षुद्रपशुमनुष्यपथः । ५ ।

प्रवीरे वास्तुनि राजनिवेशश्चातुर्वर्ण्यसमाजीवे । ६ । वास्तुहृदयादुत्तरे नवभागे
यथोक्तविधानमन्तःपुरं प्राङ्मुखमुदङ्मुखं वा कारयेत् । ७ ।

तस्य पूर्वोत्तरं भागमाचार्यपुरोहितेज्यातोयस्थानं मन्त्रिणश्चावसेयुः, पूर्वदक्षिणं
भागं महानसं हस्तिशाला कौष्ठागारं च । ८ । ततः परं गन्धमाल्यरसपण्याः प्रसाधन-
कारवः क्षत्रियाश्च पूर्वा दिशमधिवसेयुः । ९ ।

दक्षिणपूर्वं भागं भाण्डागारमक्षपटलं कर्मनिषद्याश्च, दक्षिणपश्चिमं भागं कुप्य-
गृहमायुधागारं च । १० । ततः परं नगरधान्यव्यावहारिककार्मान्तिकबलाध्यक्षाः
पक्वान्नसुरामांसपण्या रूपाजीवास्तालावचरा वैश्याश्च दक्षिणां दिशमधिवसेयुः । ११ ।

पश्चिमदक्षिणं भागं खरोष्ट्रगुप्तिस्थानं कर्मगृहं च, पश्चिमोत्तरं भागं यानरथ-
शालाः । १२ । ततः परम् ऊर्णासूत्रवेणुचर्मवर्मशस्त्रावरणकारवः शूद्राश्च पश्चिमां दिशमधि-
वसेयुः । १३ ।

34 D पाषाणः कुहालाः, G M पाषाणकुहालः, [Cnn]. — G मुसुण्टिः, M मुसुण्टीः. — G M
दण्डचक्रः. 35 D कर्मारिकाः, — D उष्ट्रीव्यमि°. — G₁ -कल्पे च योवधिः.

2. 4

2 D om. स. — G भूमिच्छन्नः, M भूमच्छन्नः. 4 G M सयोनीयः. — D चाष्टौ दण्डा इति.
5 D om. चत्वारः पशुपथः. — D द्वावरत्नी क्षुद्रः. 6 G₁ -निवेशाश्च. — D -समाजीवः. 7 D
नवमे भागे. — D यथोक्तमन्तःपुरविधानं. — D स्यापयेत् (for कारयेत्). 8 D चाधिवसेयुः.
— D हस्तिशालाः. 9 D G M गन्धमाल्यधान्यरसः, [om.]. — G M प्रधानकारवः. 11 D -कर्मा-
न्तिकः. — G₁ M तालावचारा. 12-13 पश्चिमोत्तरं मधिवसेयुः missing in D.

II. 4.

«Устройство крепости»

1. Три главные дороги, [идушие] на восток, три на север — таков план места постройки¹.

2. [Крепость должна иметь] двенадцать ворот, [быть] снабженной водой и подземными ходами.

6. В наилучшем месте постройки — царское жилище в окружении четырех варн.

7. В девятой доле², расположенной к северу от сердца постройки, пусть прикажет устроить «внутренний город»³, обращенный на восток или на север, согласно данному выше описанию.

8. Часть его, расположенную на В-С-В, займут учитель, домашний жрец, место для жертвоприношений и священной воды, а также советники; часть на В-Ю-В — кухня, слоновник и зернохранилище.

9. Далее — торговцы благовониями, венками, напитками и тому подобными товарами; благородные ремесленники⁴ и кшатрии заселят Восток.

10. Часть, расположенную на Ю-Ю-В, займут склад утвари, архив и рабочие кварталы; часть на Ю-Ю-З — сырьевой и оружейный склады.

11. Далее — ведающий городскими делами⁵ и зерном, мастерскими, начальник военного отряда, торговцы готовой едой, крепкими напитками⁶, мясом [и тому подобными] товарами; проститутки, актеры и вайшьи заселят Юг.

12. Часть, расположенную на З-Ю-З, [займут] стойла для ослов и верблюдов и работный дом; часть на З-С-З — помещения для повозок и колесниц.

13. Далее: ремесленники, обрабатывающие шерсть, пряжу, бамбук, кожу, изготовители доспехов, наступательного и оборонительного оружия⁷ и шудры заселят Запад.

14. Часть, расположенную на С-С-З, [займет] склад товаров⁸ [и] медикаментов; часть на С-С-В — сокровищница, коровы [и] кони⁹.

15. Далее: божества города и царя; ремесленники, работающие с железом и драгоценными камнями¹⁰, и брахманы заселят Север.

<...>

17. В центре города пусть прикажет сделать святилища Апараджита, Апратихата, Джаянта и Вайджаянта¹¹, а также «дома» Шивы, Вайшраваны, Ашвинов, Шри, Мадиры¹².

18. В соответствующих местах пусть поставят божества места постройки.

19. Ворота, посвященные Брахме, Индре, Яме, Сенапати¹³.

20. За городским рвом на расстоянии 100 луков¹⁴ пусть устроит чайтьи¹⁵, святилища, парки и оросительные сооружения¹⁶. И по сторонам света — соответствующие божества.

Комментарии

¹ Восток и Север — благоприятные стороны света, связанные с ежедневным восходом солнца и ежегодным «северным путем солнца» (после зимнего солнцестояния).

² *Navabhāga* — $1/9$ места с застройки (*vastu*).

³ *Antahpura* — иногда трактуется как дворец или даже женская половина дворца («гарем» в переводе Ф.И. Щербатского, см.: указ. соч., л. 32). Однако здесь кажется уместным буквальный перевод.

⁴ *Pradhānakāraṇaḥ* — букв. «главные ремесленники». Возможно, речь идет о тех же изготовителях благовоний (в рукописи D — *prasāadhanakāraṇaḥ*).

⁵ Ср. *nagalaviyohālaka* в Калинских эдиктах Ашоки.

⁶ *Surā* В ведийской Индии ячменное пиво. Впоследствии — рисовая водка.

⁷ Продукция ремесленников явно приобреталась у них самих, а не на рынке. Городского рынка на плане не предусмотрено, видимо, предполагается работа на заказ, а не на рынок.

⁸ Очевидно, речь идет о складе царских товаров, предназначенных на продажу.

⁹ Корова, как известно, священное животное. Конь же, как и слон, являлись символами царской власти.

¹⁰ Возможен и другой перевод: «ремесленники, работающие с металлом и драгоценными камнями для нужд города, царя и божества (= храма)».

¹¹ Все имена выражают идею победы, непобедимости.

¹² Шри — эпитет Лакшми, богини благополучия; Мадира — букв. «Пьянящая», богиня Дурга или Кали. Представлены божества индуистского (не ведийского) пантеона.

¹³ Основные божества сторон света — локапалы. Яма, несомненно, указывает на юг. Таким образом, перечисление дается слева направо, начиная с севера.

¹⁴ Лук — около двух метров.

¹⁵ Видимо, священные деревья.

¹⁶ Сооружение прудов и колодцев рассматривалось как благочестивое дело.

«План города» в «политическом трактате» вычерчивается по тем же принципам сакральной геометрии, что и схема алтарной площадки в ритуальных сутрах. Центр — наиболее священная часть территории — занят комплексом царских зданий. Поэтому абсолютно неправдоподобны реконструкции¹², согласно которым «внутренний город» находится у внешней, городской стены.

¹² Stein O. Kleine Schriften. Stuttgart, 1985, S. 389.

Реконструкция плана города по «Артхашастре»



Итак, три улицы, идущие с юга на север, и три, идущие с запада на восток, составляют общую схему застройки территории. Эта сетка улиц с 12 воротами предполагает деление города на 16 больших квадратов. Следовательно, мы имеем дело с простейшим строительным планом, называемым «мандука»¹³. Однако правила о строительстве дворца и храмов явно исходят из совершенно иной схемы («парамашайика»), согласно которой земля делится на девять больших квадратов с последующим членением каждого еще на девять частей. Только таким образом на плане может появиться «девятая доля» и девять богов — покровителей города, занимающих свои квадраты на схеме. По второму плану посреди города находится квадрат («девятая доля») с культовыми сооружениями и дворцом, а по первому был бы перекресток, пересечение центральных улиц. Легче всего объяснить противоречие гипотезой о компиляции главы из разных источников. Но вновь представляется существенным, что самих носителей культуры (составителя или переписчиков) подобные несогласованности вовсе не заботили.

¹³ См.: Вертоградова В.В. Архитектура // Культура древней Индии. М., 1975.

«Антахпура» включает в себя все постройки, упомянутые в сутрах П. 4. 8, 10, 12, 14: *tasya bhāgam* каждый раз означает одну из восьми сторон света. Основная — «внешняя» — территория города описывается в сутрах П. 4. 9, 11, 13, 15, которые начинаются со слов *tataḥ param* «далее, за ним». Вряд ли можно согласиться с Д. Шлингloffом¹⁴, что город практически совпадает с «внутренним городом». Последнему, действительно, уделяется в тексте основное внимание, но это связано с интересами автора, а не с особенностями самого города. Напротив, нетрудно заметить, что собственно город четко отделен от царской резиденции — можно сказать, даже противопоставлен ей.

Ритуальные тексты показывают, что при устройстве жертвенной площадки (*sthaṇḍila*) сначала проводятся шесть линий (*lekḥā*) с юга на север и с запада на восток (Ашвалаяна-грихьясутра I. 3. 1). Вот чему соответствуют «улицы города». Далее совершается обход площадки. Он происходит в следующем порядке: восток, юг, запад, север. И описание города совершается в той же последовательности: восток-северо-восток и восток-юго-восток антахпуры, затем восточный сектор внешнего города, где «живут» кшатрии, затем две восьмушки южного направления антахпуры и южный сектор города, где «живут» вайшьи; то же самое на западе и на севере. Севером завершается этот ритуальный обход. И именно потому, что северная сторона, будучи самой благоприятной, находится в конце пути, так необычен порядок варн, для которых выделены стороны света: кшатрии, вайшьи, шудры и в заключение брахманы.

Город разделен на четыре сектора по сторонам света, а в каждом из них «поселены» представители определенной варны. Но здесь же дан и обширный перечень ремесленных профессий. «Каутилья» помещает изготовителей благовоний в восточном секторе, ткачей и оружейников — в западном, ювелиров — в северном и т.д. Известно, однако, что, согласно индийским представлениям, все ремесленники являются шудрами (КА I. 3. 8). Таким образом, на западе селить будет некого, если ремесленники действительно обитают по всему городу. Если же, напротив, все шудры соберутся в западном секторе, то в трех остальных не окажется ремесленников.

Над этим бросающимся в глаза противоречием составитель текста совершенно не задумывается по той простой причине, что он и не собирался строить и заселять города. Там, где мы усматриваем топографию, в действительности имеет место сакральная иерархия элементов

¹⁴ Schlingloff D. Die altindische Stadt. Eine vergleichende Untersuchung, S. 44–49.

городского поселения¹⁵. Север и восток — чистые и благоприятные стороны света, а запад и юг — неблагоприятные. Автор, размещая население, заботится только об одном: в «чистом» пространстве должны оказаться «чистые» варны и «чистые» профессии. Соотношение же между варной и профессией в данном случае его вовсе не заботит.

Если мы с этой точки зрения посмотрим на «градостроительную схему» в «Артхашастре», то увидим мало поводов для недоумения. «Трактат о политике» ассоциирует, например, восток то с кшатриями, то с ремесленниками определенных профессий. И то же самое можно встретить в брахманической прозе, где в одном контексте восток — область Агни, в другом — область Васу, в третьем — богов и т.д. до бесконечности («Шатапатха-брахмана» V. 4. 13; VI. 3. 32 и др.). Первообраз подобных классификаций — знаменитая «Пурушасукта», представляющая части Вселенной в процессе космогонического акта. И на «плане города» обнаруживается не больше противоречий, чем в указанном гимне, где рот Пуруши одновременно соответствует брахману и Индре, а его ноги — земле или шудре. Не следует только по такому «плану» строить города!

В «Артхашастре» (I. 19. 33) царствование прямо отождествляется с жертвенным ритуалом: *rājño hi vratam utthānam yajñah kāryānuśāsanam dakṣiṇā vṛttisāmyam tu dikṣā tasyābhisecanam* — «Ведь обет царя — деятельность, [его] указы о том, как следует поступать, — жертвоприношение, дакшину (жертвенное вознаграждение) [составляет] равное отношение [ко всем живым существам], а дикша (очищение жертвователя) — коронация». В «Нитивакьямрите» (26. 66) говорится: *prajāpālanaṃ hi rājño yajñah* — «Ведь охрана подданных царем — это жертвоприношение».

Важной частью «науки политики» является *kaṇṭakaśodhana*. Обычный перевод термина («уничтожение преступников») не вполне точно передает его содержание. В соответствующей книге «Артхашастры» (КА IV), например, говорится не только о наказании уголовников, но и о мерах против пожара, наводнений или нашествий крыс. Как явствует из КА V. I. I, сюда же относится и устранение соперников в борьбе за единовластие. Все, от чего царь охраняет себя и своих подданных, может быть названо *kaṇṭaka* — букв. «шип» (см. коммент. Шанкарарьи к «Нитисаре» I. 14: *rakṣaṇaṃ kaṇṭakebhyaḥ pālanaṃ*). Смысл этого образа проясняется при обращении к ритуальной литературе. При подготовке жертвенной площадки участок расчищают, вырывая

¹⁵ См.: Вигасин А.А. «Государственное строительство» в «Артхашастре Каутильи» // Древность: историческое знание и специфика источников. Тезисы докладов. М., 1996.

колючие растения (см.: «Ашвалаяна-грихьясутра» II. 7. 5; IV. 1. 14). *Kaṇṭakaśodhana* (букв. «очищение от шипов») — одна из существенных церемоний жертвенного ритуала. А в «трактатах о политике» алтарной площадкой становится царство.

«Артхашастра» начинается с описания идеала царя, который готовится к исполнению своей миссии. Он является «душой» (*ātman*) царства и готовится «породить» его. В «Махабхарате» (XII. 92. 8) говорится: *rājaiva kartā bhūtānām* («Царь — творец [всех] живых существ; то же в «Рамаяне» VII. 62. 3). Согласно «Рамаяне» (VII. 62. 5): *rājā kartā ca goptā ca sarvasya jagataḥ pitā* («Царь — творец и защитник, царь — отец всего мира»). Обычная формула, согласно которой царь должен заботиться о своих подданных, как отец, имеет более глубокий смысл, чем обычно думают. Для царя подданные — его «порождение» (*prajā*), а в качестве «подданных» могут фигурировать все живые существа: двуногие и четвероногие, птицы, рыбы и насекомые. Аналогичную идею мы видим в свадебных формулах («Атхарваведа» XIV. 2), где говорится о том, что от хозяйки дома будут рождаться не только дети, но и домашние животные. Царство — такое «домохозяйство», где все порождено царем, и потому ему принадлежит.

В качестве жертвователя-яджаманы царь очищает себя, становясь *dikṣita* — «посвященным»¹⁶. Важнейшей частью этого посвящения является «общение с мудрецами». Ключевая фраза «Каутильи» (I. 5. 16) по этому поводу такова: *śrutādhi prajñopajāyate prajñayā yogo yogādāt-mavatteti vidyānām sāmāthyam* — «Ведь от слушания появляется понимание, от понимания — *yoga*, от *yoga* — *ātmavattā*; в том и есть суть наук». Европейец склонен воспринимать ее следующим образом: науки дают знание, а знание затем применяется на практике (*yoga*). Но при этом теряет всякий смысл *ātmavattā*, означающее «полное самообладание»¹⁷.

Индийские «науки» (*vidyā*) имеют не внешнюю, а «внутреннюю», психологическую ориентацию. Недаром в «Артхашастре» (I. 6. 3) говорится: *krtsnaṃ hi śāstram idam indriyajayaḥ* — «Ведь вся эта шастра („наука политики“. — А.В.) — победа над чувствами (т.е. над зрением, слухом и другими средствами восприятия внешнего мира)».

В приведенной ранее фразе *yoga* — вовсе не «практика» как деятельность, направленная на преобразование внешнего мира, а, напротив, отключение от последнего, психическая тренировка или, если

¹⁶ Gonda J. Change and Continuity in Indian Religions. Delhi, 1985, p. 331.

¹⁷ Романов В.Н. Древнеиндийские представления о царе и царстве // ВДИ. 1978, № 4.

угодно, йогическая практика. Поэтому и первоучитель «науки политики» Кавья-Ушанас именуется «великим аскетом, наставником йоги» (*yogācāryo mahātapāḥ* — «Махабхарата» XII. 59. 91). В «Махабхарате» (XII. 63. 29) говорится также, что «наука политики» включает в себя все виды жертвоприношений, все виды йоги, все виды посвящений — дикша. В таком случае все оказывается на своих местах: царь внимает мудрецам, у него появляется то понимание, благодаря которому возможна йога. А с помощью йоги он достигает такого внутреннего совершенства, что весь мир — и людей, и богов — оказывается в его власти. Так царь осуществляет свой идеал: в качестве *ātmavan*'а он завоевывает Вселенную.

Царь, одержавший «победу над чувствами» (*indriyajaya*), уподобляется аскету. Как последний, он перестает ощущать различие между собой и окружающим миром, таким образом овладевая Вселенной. Стержень индийской «науки политики» оказывается совершенно не «политическим». Знаменитый «трактат» отражает не научное, а мифологическое сознание. Историк может найти в нем ценную информацию, но только если не будет искать план практического «государственного строительства».

Источник в любом случае сохраняет свою значимость, но он так же не подлежит буквальному пониманию, как, скажем, миф или притча. Текст представляет ценность как своеобразная анатомия понятий, а вовсе не в качестве изображения конкретного поселения или доказательства тезиса о бурном градостроительстве. Иначе говоря, исторический анализ шастр не должен подменяться их наивной историзацией.

Диалог со смертью¹

Среди многочисленных вставных эпизодов «Махабхараты» один из наиболее известных — «Рассказ о Савитри» (III. 277–283). Он неоднократно был переведен на разные языки, в том числе и на русский². Сюжет повествования таков:

Могучий и славный царь племени мадров по имени Ашвапати (букв. «Владеющий конями») страдал от того, что не было у него наследников. Долгие годы он исполнял суровые посты и обеты, моля богиню Савитри дать ему сыновей. Наконец, боги смилоствились, и у царя родилась дочь, которой в честь богини дали имя Савитри. Царевна выросла и стала девушкой божественной красоты. Однако женихи к ней не сватались, ибо их останавливал ее *tejas* («сияние, блеск»). Ашвапати велел дочери, чтобы она сама нашла себе мужа, и царевна отправилась в путь. Вернувшись, Савитри сообщила отцу, что ее выбор сделан. Он пал на юного Сатьявана, единственного сына царя племени шалвов. Она рассказала также, что отец Сатьявана некогда ослеп и лишился престола, а потому вынужден вместе с женою и сыном жить как отшельник, в лесной обители. Выслушав все это, находившийся рядом с Ашвапати мудрец Нарада пришел в смятение, ибо он знал, что Сатьявану ровно через год суждено умереть. Царь пытался воспрепятствовать этому браку. Но девушка твердо ответила, что она не отступит от своего решения, и пришлось отцу готовить свадьбу.

Весь год Савитри жила с мужем и его родителями в лесной обители как смиренная отшельница. Накануне предсказанного срока она ис-

¹ Опубликовано в: ВДИ. 2000, № 2.

² Сказание о Савитрии (из «Махабхараты»). Пер. с санскр. П.Я. Петрова // Москвитин. 1841, ч. 6, № 11; Махабхарата. Рамаяна. Пер. С. Липкина. М., 1974; Махабхарата. Две поэмы из III книги. Пер. Б.Л. Смирнова. Ашхабад, 1955; Махабхарата. Кн. III. Лесная («Араньякапарва»). Пер. с санскр. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1987; Повесть о Савитри. Пер. Н.В. Лобановой // Петербургское востоковедение. Вып. 9. СПб., 1997.

полняла подвиги сурового аскетизма: отказывалась от пищи, трое суток неподвижно стояла... В роковой день Сатьяван отправился в лес за дровами для жертвенного огня, и жена неотступно следовала за ним. Уставший юноша прилег на землю, положив голову ей на колени, и в это самое мгновение исполнился ровно год с тех пор, как было произнесено слово мудрого Нарады. Савитри увидела пред собою огромного черного человека с красными глазами, от которого исходил ослепительный блеск (*tejas*). В руках его была петля, подобная той, которой ловят птиц. Петлей он вытащил из тела Сатьявана маленького человечка размером с палец и пошел с ним на юг — в страну мертвых.

Савитри отправляется вслед за ним, и между нею и богом смерти Ямой начинается драматический диалог. Женщина отказывается покинуть Сатьявана (III. 281. 20–21): «Куда идет мой муж или куда его ведут, туда и я должна идти — таков извечный долг. Благодаря моему аскетизму, преданности (*bhaktiyā*, вариант *vr̥t̥tyā* — „поведению по отношению к“) свекру и свекрови, обету, выполненному из любви к мужу³, а также твоему расположению — для меня беспрепятствен путь».

Она продолжает: «Мудрые провидцы сказали: то, что основано на семи шагах, — дружба⁴; ставя дружбу превыше всего, я еще скажу — а ты послушай!» (*prāhuḥ sap̥tapadam̐ mitram̐ buddhās tattvār̥thadarsīnaḥ / mitratām ca puraskṛ̥tya kiṃcid vakṣyāmi tacchṛ̥ṇu*). Для понимания этой фразы необходимо знать ведийский свадебный ритуал и сопровождающие его формулы. Согласно текстам сутр, приписываемым древним «провидцам» — риши, определяющим моментом заключения брака является саптапади — «обряд семи шагов». После обхода свадебного огня жених вместе с невестой делает семь шагов в северо-восточном (самом благоприятном) направлении, произнося при этом («Ашвалаяна-грихьясутра» I. 7. 19): «Раз шагни ради живительного сока, два — ради силы, три — ради преуспевания, четыре — ради счастья, пять — ради потомства, шесть — ради времен года, семь — будь мне преданным другом». Могут быть несколько иные варианты формулы,

³ *Bhartsnehadvratena ca* — не «my love for my husband, my vow», как переводит, например, А.В. van Buitenen (*The Mahabharata. The Book of the Forest. Chicago, 1975*), а вслед за ним и С.Л. Невелева. *Sneha* и *vrata* стоят в разных падежах и не могут быть однородными членами предложения. Б.Л. Смирнов переводит «брачной любви обета», что также искажает смысл. Речь идет об особом обете (*vrataṃ trirātram* — III. 280. 3), который Савитри исполнила из любви к мужу.

⁴ В переводе С.Л. Невелевой: «Достаточно пройти с человеком всего семь шагов, чтобы обрести в нем друга», явно теряет смысл (ср. А.В. van Buitenen: “He who walks the seven steps with one is his friend”). У Н.В. Лобановой значительно лучше: «Семью шагами скреплен брачный союз».

но всегда седьмой шаг означает заключение нерушимого союза («дружбы») — ср. «Вайкханаса-смартасутра» (III. 4): «Будь другом посредством семи шагов. Мы стали друзьями посредством семи шагов. Я заключаю дружбу с тобою. Да не расторгну я дружбу с тобою, а ты — дружбу со мною». Отсюда и обычное обозначение жены термином «друг» (например, «Тайгтирия-самхита» VI. 2. 9: *patnī hi sarvasya mitram*).

В таком контексте понятна дальнейшая аргументация⁵ Савитри: «Все мы избрали этот путь (*sarve sma⁶ taṃ mārgam anuprapannāḥ*) согласно одобряемому благочестивыми (*satām matena*)⁷ долгу единственного (супруга = друга, *ekasya dharmena*), и я не желаю ни второго, ни третьего...» (*vañche*)⁸. Речь должна идти о нерушимом союзе (брак = «дружба»), который соответствует религиозному долгу (дхарме). Лесные отшельники, полностью владеющие собой (*ātmavantas* в предшествующем стихе), не могут изменять долгу.

После этого и аналогичных речений бог приходит в восторг. Он удовлетворяется (*tuṣṭa* — III. 281. 25) ими как жертвами (ср. ранее о богине Савитри, которая от жертвоприношений Ашвапати *tuṣṭim abhyagāt* — III. 277. 10). Он сравнивает слова Савитри с питьем, предлагаемым тому, кто томим жаждой (III. 281. 36). Будучи удовлетворен, Яма, как бы обмениваясь дарами с человеком, представляет женщине выбрать то, что она пожелает за каждое из речений. При этом, однако, делается оговорка: «кроме жизни Сатьявана».

Почтительная невестка в качестве первого дара выбирает зрение для свекра, в качестве второго — возвращение ему царского престола. Третий дар — рождение сотни сыновей-наследников у ее отца Ашва-

⁵ Истолкования, предлагаемые в иных переводах, на наш взгляд, не соответствуют контексту. Например, у С.Л. Невелевой дается такая интерпретация: «Если кто-то один верно блюдет дхарму, одобряемый достойными, все вступают на эту стезю. Ни второму (жизни в лесу), ни третьему (тяжкому труду подвижника) нельзя отдать предпочтения перед (верностью дхарме)». Но в тексте речь вовсе не идет о том, какой выбор сделать: жить в лесу или хранить верность долгу. Слово *ekasya* («одного») явно нельзя оторвать от слов «второго» и «третьего». Чувствуя это, Б.Л. Смирнов переводит: «одного только долга дорогу», но *ekasya dharma* не может значить «один только долг», это «долг единственного». И если женщина «не желает другого и третьего», значит, она хочет хранить верность, исполняя свой долг перед тем единственным супругом, с которым заключила нерушимый союз перед алтарем. Это и есть «превознесение дружбы» или долга верности (*purāṣa-kṛ* — “Ehre erweisen” или “zur Richtschnur nehmen”, “wählen”).

⁶ Здесь *sma*, как часто в эпосе, тождественно *smas*, 1 л. мн.ч. от *as* «быть».

⁷ = *sadācāra* — «традиция, неписаный обычай».

⁸ Вариант чтения *vañchet* — «не следует желать».

пати, а четвертый — сто родных сыновей для нее самой от Сатьявана (фольклорный мотив обмана божества!). Наконец, после пятого рече-ния бог уже не делает никакой оговорки, и торжествующая Савитри может сказать: «Ты даровал мне сто сыновей от Сатьявана и хочешь забрать мужа... Чтобы слова твои не были ложью, Сатьяван должен жить — я не прошу иного дара». Бог вынужден отступить и выполнить требование женщины, дать ей этот неслыханный и несравненный дар.

Отпустив душу Сатьявана, Яма удаляется в страну мертвых, а юноша оживает, будто очнувшись после долгого сна. Супруги возвращаются в лесную обитель, обрета исполнение всех желаний.

«Рассказ о Савитри» часто рассматривается как отражение общеиндийского идеала супружеской верности⁹ — и это, несомненно, справедливо. Имя героини стало нарицательным в таком качестве. В поэме неоднократно повторяются эпитеты царевны *pativrātā* («верная супруга» — III. 277. 3; III. 281. 12; III. 281. 18), *sādhvī vadhū* («благочестивая жена» — III. 282. 9). Образ ее ассоциируется с *satī* — вдовой, которая вслед за мужем восходит на погребальный костер. Савитри, как почтительная невестка, угождающая свекру, свекрови и мужу, всем своим поведением иллюстрирует этические ценности классического индуизма — той религии, в которой «Махабхарата» выполняет роль священного предания. Ряд характерных деталей в «Рассказе о Савитри» (например, упоминание «золотого изваяния» богини — III. 277. 26) свидетельствует о довольно позднем оформлении доступной нам литературной версии.

Но смысл сказания может рассматриваться и в совершенно ином контексте. Прежде всего обращает на себя внимание то, что речь идет о хорошо известных племенах Индии. Жену царя Ашвапати звали Малави (III. 277. 22). Во исполнение обещания, данного ее дочери Ямой, у нее родились сто сыновей — Малавов (III. 281. 58: «У тебя будут братья — Малавы, родившиеся от Малави, благодаря своим сыновьям и внукам вечно (живущие на Земле)» — *mālavayāṃ mālavā nāma śāśvatāḥ putrapautriṇaḥ | bhrātaras te bhaviṣyanti kṣatriyās tridaśopamāḥ*). Малавы — племя, жившее на территории Пенджаба и Раджастана. В грамматике Панини (V. 3. 117) упоминаются «воинственные объединения» (*āyudhajīvi saṅgha*), в качестве примера которых «Кашика» приводит именно малавов (а также *kṣudraka*). Последние два наименования вызывают в памяти тех «маллов и оксидраков», с которыми

⁹ *Akhykar V. Savitri: Old and New // Essays on the Mahabharata*. Ed. by A. Sharma. Leiden, 1991.

пришлось сражаться в Южном Пенджабе войскам Александра Македонского.

Другая ветвь малавов, расселившаяся юго-восточнее, дала впоследствии имя исторической области Малва. Возможно, именно они фигурируют у Плиния Старшего как *maroae*. В «Естественной истории» (VI. 74) о них говорится так: «Никому не подчиняясь и не имея царей, они занимают своими многочисленными укрепленными поселениями вершины холмов, которые непрерывной цепью тянутся у побережья Океана». Общественно-политическое устройство малавов обычно характеризуется как немонархическое «объединение» (*gana*) знатных кланов, во главе которых стоят племенные «цари» (*rājan*). Это целиком соответствует той информации, что содержится в «Сказании о Савитри»: сотня братьев-малавов, все из царского рода.

Их отцом эпос называет Ашвапати, царя мадров — знаменитого племени Северного Пенджаба (верховья рек Ченаб, Рави, Джелам). Столицей мадров считался город Сагала. Судя по «Сказанию», малавы претендовали на происхождение от мадров.

Шалвы, царем которых был отец Сатьявана (III. 278. 7; III. 283. 3), также упоминаются в грамматике Панини (IV. 1. 173). В «Кашике» говорится, что их подразделениями являются такие племена, как удумбара, тилакхала, мадракара, югандхара, бхулинга и сарадатта. Часть этих названий встречается у античных авторов (Плиний, Птолемей) в связи с описанием Раджастана, Харианы и Гуджарата. Судя по тому что в «Гопатха-брахмане» (I. 2. 9) шалвы ассоциируются с племенем матсьев (район Берата), они жили в районе современного города Алвара¹⁰.

Мать Сатьявана именуется «шайбья» (III. 282. 2; III. 282. 26; III. 283. 10), что значит «шибийка, из племени шиби». Шиби населяли область между Индом и Ченабом, они упоминаются у античных авторов под именем «сибов» (Арриан, Индия V. 12; Диодор XVII. 96).

Яма обещает Савитри (III. 281. 57), что у нее родится от Сатьявана сотня сыновей «и все они будут царями, кшатриями, имеющими сыновей и внуков, вечно (пребывающих) здесь (на Земле), и носящими твое имя» (*te cāpi sarve rājānaḥ kṣatriyāḥ putrapautriṇaḥ | khyātāstvannāmadheyāśca bhaviṣyantīha śāśvatāḥ*). И действительно, в «Карнапарве» (4. 47) упоминается племя «сыновей Савитри» (*sāvitrīputra*) рядом с теми же самыми малавами, мадраками и кшудраками, о которых только что говорилось. В «Кашике» (V. 3. 116) эти «сыновья Савитри»

¹⁰ Law B.C. Tribes in Ancient India. Poona, 1973, p. 66.

рассматриваются в качестве ганы, т.е. воинственного «объединения» такого же типа, как гана малавов.

Речь идет о племенной истории, смысл которой заключается в установлении происхождения кланов и их родственных связей между собою. Род савитрипутров (с его многочисленными ветвями — «сто сыновей» Савитри) возводил свою генеалогию к мадрам (с материнской стороны), а малавов рассматривал в качестве братьев (точнее, братьев матери). С другой же стороны, «по отцу», они претендовали на происхождение от шалвов и шиби. «Сказание о Савитри», таким образом, выполняет роль родовой саги.

Упомянутые племена, как мы видели, четко локализируются на северо-западе и западе Индии. Многие сюжеты «Махабхараты» связаны с близкими районами между Индом и Ямуной. Воинственные кланы обитали здесь еще во времена Гуптов, в середине I тысячелетия. Вероятно, не будет слишком смелым предположение, что сохранение клановых структур, постоянные войны и усобицы знати должны были способствовать развитию и сохранению эпического творчества. Многие индологи говорят сейчас о некоем «героическом веке». Но не менее важно учитывать также историческую географию Индии, выделяя своего рода «героические земли».

Есть одна любопытная особенность социальных обычаев, отразившихся в «Сказании о Савитри». Нормы социальной морали индуизма требовали от женщины безусловной покорности старшим и мужу. И Савитри старательно демонстрирует эту покорность (III. 279. 18–21). Однако сюжет в целом построен на том, что женщина активна и проявляет необычайную энергию¹¹. Именно она выбирает себе мужа и твердо отказывает отцу, когда он просит ее переменить решение. Савитри сама назначает себе обеты, и свекор не в силах ее отговорить. Постоянные эпитеты женщины «беззащитная, слабая» (III. 281. 45) для нашей героини совершенно не подходят. И напротив, эпические определения Сатьявана как «героя, подобного Индре», мужественного, твердого, храброго (III. 278. 15; III. 278. 19 и др.) не находят ни малейшей опоры в сюжете. Рядом с Савитри муж выглядит слабым и робким: она принимает твердые решения, он же привык во всем слушаться родителей. В сложных обстоятельствах он лишь «рыдает в голос», а жена вытирает ему слезы (III. 281. 94–95).

Сам сюжет, конечно, требует контраста: активному женскому началу противостоит пассивное мужское. Но, останавливая внимание

¹¹ Мы сейчас не касаемся вопроса о том, можно ли связывать такой сюжет с известными индуистскими представлениями о женской энергии (шакти и т.п.).

лишь на литературных условностях, мы не сможем объяснить этнографические детали. Сыновья Сатьявана носят не его имя, а имя матери — Савитрипутры. И то же самое мы видим у племени мадров, ибо потомки Ашвапати называются малавами по имени его супруги. Очевидно, социальная роль женщины у тех народностей, среди которых оформлялось это сказание, была не совсем такой, какую рисуют нам в качестве идеала нормативные тексты классического индуизма.

Вполне понятно, что имя Малави — матери Савитри — придумано лишь для того, чтобы сочинить родословие племени малавов. Но каково же происхождение имен основных героев сказания? Ответив на этот вопрос, мы сможем приблизиться к первоначальным истокам сюжета.

Там, где впервые заходит речь об избраннике Савитри, Нарада произносит загадочную фразу (III. 278. 13): «Мальчиком он любил лошадей, лепил их из глины и рисовал на картинках, а потому его называют Читрашва» (*bālasyāśvāḥ priyāścāsyā karotyaśvāṅśca mṛmmayān | citre 'pi vilikhatyaśvāṅścitrāśva iti cocyate*). Имя Читрашва более не встречается в тексте, и нигде не упоминаются эти «картинки с лошадьми». Очевидно, что Читрашва — подлинное имя героя, лишь пережиточно сохранившееся в эпосе. Автор данной версии озаботился истолкованием имени, образовав его от *citra* и *aśva*: «лошадь на картинке» или «тот, у кого лошадь на картинках». Но подлинный смысл имени проясняется благодаря обращению к ведам. В этих древнейших памятниках индийской литературы слово *citra* не значит «картинка, изображение». В «Ригведе» *citra* — «блистательный, яркий, светлый». Слово нередко прилагается к коням и к Солнцу.

Известный гимн «Ригведы» I. 115, например, начинается так: «Сверкающий (*citram*) лик богов поднялся, глаз Митры, Варуны, Агни (*citram devānām udagād anīkaṃ caksur mitrasya varuṇasyāgneḥ*). Сурья следует за блистательной богиней Ушас, как жених за невестой (*sūryo devīm uśasaṃ rocamānām maryo na yośām abhy eti paścāt*)». У солнечного бога Сурьи — сверкающие кони (*aśvā... citrā* — I. 115. 3), они влекут богиню утренней зари Ушас (VII. 75. 6 — *aśvās citrā... uśasaṃ vahantaḥ*). Учитывая подобные контексты, Читрашва можно истолковать как имя Сурьи — «тот, у кого сверкающие кони». Тогда в основе эпического сказания мы обнаружим черты первоначального солнечного мифа.

Но если Читрашва — бог, то нам придется отказаться от эпического удвоения женского персонажа (царевны и богини) и ограничиться богиней Савитри. Ее имя также связано с одним из солнечных божеств —

Савитаром (от глагола *sū* — «рождать»), солнцем в ипостаси порождающего начала. Отсюда и роль Савитри как богини, к которой обращались с призывами помочь в рождении детей. Савитри отождествлялась с богиней *Sūryā* («Атхарваведа» XIV. 2. 30: *Sūryā Sāvitrī*, ср. VI. 82. 2). Она рассматривалась как дочь бога Савитара («Ригведа» X. 85. 9: «Сурью Савитар выдал замуж» — *sūryāṃ... patye... savitādadāt*).

Возможно, с солнечной природой супружеской пары Савитри–Сатьяван связано и настойчивое повторение эпитетов, означающих красоту и сияние. Савитри излучает сияние (*tejas* — III. 277. 17; III. 277. 27; III. 282. 34). Ее муж также обладает божественным блеском (III. 278. 14–15). Яма объясняет Савитри, что за душою Сатьявана он не прислал своих слуг, а пришел сам, ибо этот юноша необычайно прекрасен (III. 281. 15). Его красота сравнивается с небесными светилами (III. 278. 18), а смерть выражается термином, означающим буквально «угасание» (*hataprabha* — III. 281. 17).

Соединение богини Сурьи с мужем могло рассматриваться как первый — космический — брак. В свадебном гимне «Атхарваведы», например, говорится (XIV. 2. 32): «Боги в начале времен с супругами соединились, сплелись их тела с телами; и ты, о женщина, подобно богине Сурье, слейся с мужем, приносящая потомство» (*devā agre nyapadyanta patnīḥ samasprśanta tanvas tanūbhiḥ | sūryeva nārīā prajāvatī patyā saṃ bhaveha*).

Катяяна (Панини IV. 1. 48) говорит, что богиня *Sūryā* — жена бога Сурьи (*sūryasya strī sūryā*). Таким образом, перед нами — солнечный миф, сопоставимый с аналогичными мифами других народов. И в этом контексте находит свое объяснение такая деталь, как умирание Солнца (Читрашвы) ровно через год. Его божественная супруга Савитри («рождающая»), следуя за ним в царство смерти, вновь возрождает (*sū* — «рождать») Солнце.

Анализируя гимны «Ригведы» о супруге бога Сурьи, Ф.Б.Я. Кейпер¹² приходит к выводу, что речь идет о первой утренней заре Нового года, когда Солнце выходит из «времени кризиса» (солнцестояния), переживая новое рождение. С этим, по его мнению, связана и роль богини Ушас как животворящего начала, подательницы потомства. В ведийских мифах образ Ушас порою неотличим от Савитри/*Sūryā*¹³.

¹² Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986, с. 62–63.

¹³ Структуру мифологии нельзя упорядочивать по отдельным персонажам. Мифологическая функция всегда важнее конкретных исполнителей роли.

Для постоянно используемого имени героя Сатьяван автор эпической версии также дает объяснение: его-де назвали так потому, что и мать, и отец говорили правду (*satya* — III. 278. 12). *Satyavan*, несомненно, ассоциируется с *satya*, но связь эта в действительности несколько иная. Для того чтобы это понять, необходимо обратиться к кульминационному пункту повествования — к самому диалогу со смертью.

Реплики Савитри частично выражены в обычном эпическом размере (ануштубх-шлока), частично — в сложных поэтических размерах. Употребление последних, как правило, сопровождается особыми обращениями к богу: III. 281. 22 «Я кое-что скажу, а ты послушай это» (*kimcid vaksyāmi tacchr̥ṇu*); III. 281. 33: «Внемли же слову, что я скажу» (*nibodha cetām giram iritām mayā*); III. 281. 39: «Послушай же еще, что говорю я» (*giram samudyatām mayocyamānām śṛṇu bhūya eva ca*) и т.д. Именно те фрагменты, которые сопровождаются этими вступлениями, очаровывают Яму и приводят его в восторг как речь, отличающаяся звуками, формой и смыслом (*anayā girā svarākṣaravyar̥janahetuyuktayā* — III. 281. 25). Они заставляют его предлагать женщине все новые и новые дары.

Из переводов этих текстов на любой язык трудно понять, что именно так восхищает бога. Они кажутся темными по смыслу, бессвязными и не имеющими отношения к ситуации. Савитри, действительно, выражается сложно — она обращается к богу на «языке богов». Переводы не в силах сохранить основное — звучание слов. В каждом речении Савитри преобладают те или иные сочетания звуков. В первом (III. 281. 23–24) это *dha/ ha* и *r*: *dharmam... dharmam udāharanti... dharmam āhuḥ pradhānam*. Савитри говорит не только то, что говорит: упоминая дхарму, «главное» (*pradhānam*), «сказали» (*āhur*) и т.д., она в разных вариантах произносит глагол *dhṛ* — «быть живым» (ср. III. 281. 97: *dhriyetām* — «будут живы»; III. 282. 13: *dhriyate* — «жив»).

Во втором ее речении (III. 281. 29: «Для благих желанно соединение с благими, следует общаться с благими» и т.д.) повторяются слог *sa* и *ta*: *satām sakṛt saṃgatam īpsitam param | satpuruṣeṇa saṃgatam satām saṃnivaset samāgame*. То же самое мы видим и в пятом речении (III. 281. 46–47): *satām sadā... santo na sidanti | satām sadbhir... saṃgamo 'sti sadbhyo... santah || santo hi satyena nayanti sūryam santo bhūmiṃ... dhārayanti | santo... satām madhye nāvasidanti santah*. Смысл может быть передан в переводе: благие не исчезают, общение с благими не бывает бесплодно. Благодаря благим стоит Земля и Солнце движется, среди благих благие не погибнут и т.д. — ср. «Ригведа» X. 85. 1: «на Истине

держится Земля (*satyenottabhitā bhūmiḥ*)». Но главное, здесь бесконечно повторяется «благой, благочестивый», причастие от глагола *as* — «быть, существовать». Женщина произносит магическую формулу, взывая к жизни.

В четвертом ее речении (III. 281. 41–42) звучат *vi* и *śvas*: *viśvāsas... viśeṣeṇa* | *viśvāso... viśeṣeṇa... viśvāsam. Viśvāsa* — не только «доверие». Глагол *viśvas* означает «дышать» (ср. III. 281. 17 об умершем Сатьяване *gataśvāsa* — «бездыханный»). Произнеся *viśvāsa*, Савитри вдыхает в мужа жизнь.

В третьем речении (III. 281. 33) звуками *ya* и *ta* обыгрывается имя самого Ямы: *prajāś tvayemā niyamena samyatā caitā niyamyā payase na kāmāyā* | *ato yamatvaṃ tava... cemāṃ... mayā*. Савитри показывает, что знает имя бога, тем самым овладевая им. Она называет и другие его имена (III. 281. 40 — Вайвасвата, Дхармараджа), так объясняя их смысл, чтобы добиться желаемого результата (Ты — бог справедливости, а справедливость состоит в милосердии к живым существам и т.д.). Мы, несомненно, имеем дело с заговорами, поэтика которых сходна с той, что проявляется в ведийских мантрах.

Известно, что в мифологическом сознании имя не кажется произвольным обозначением — оно воспринимается как органическая часть существа или вещи¹⁴. На этом строится традиционная ведийская дисциплина, называемая нирукта (так называемая этимология). Для носителей данной культуры этимология в принципе не может быть «ложной»: ведь если есть хоть какая-то близость между звуками, составляющими те или иные слова, должно быть «родство» (*bandhu*) и между тем, что именно этими словами обозначается. Ведийские заклинания и теологические «разъяснения» в брахманической прозе имеют те же основания. И Савитри не просто молит бога, она его завораживает «именами», получая над ним магическую власть. Нужные субстанции (жизнь, дыхание, существование) можно вызвать, называя их намеками на «языке богов».

«Правдивость» Сатьявана никак не обнаруживается в сюжете (так же как и правдивость его родителей, о которой говорится в эпосе). *Satyavan*, несомненно, ассоциируется с тем же самым словом *sat* — «существующий» (= «благой»), о котором только что шла речь. *Satya* («истина») выводится из глагола *as* — «быть». Лишь «истина» существует воистину, ибо ее антоним («ложь» — *anṛta*) ассоциируется со смертью, а стало быть, не обладает подлинным бытием.

¹⁴ См.: Gonda J. Notes on Names and the Names of God in Ancient India. Amsterdam-London, 1970, p. 29 f.

«Правдивый» — синоним «живущего» в силу изначального тождества между космической истиной, светом и жизнью. И тогда понятно, почему супруг Савитри «Правдивый» (Сатьяван), «у которого сверкающие кони» (Читрашва), непременно должен быть вырван из рук черного бога смерти. В космической схватке двух начал бытие одерживает верх над небытием (*sat* над *asat*¹⁵). Или, как сказано в знаменитом фрагменте «Мундака-упанишады» (III. 1. 16), *satyameva jayate nāṅītam* — «Торжествует лишь Правда, не Ложь».

¹⁵ Подробнее см. в известных работах Норман Брауна (The Creation Myth of the Rgveda; The Rgvedic Equivalent for Hell; Early Philosophical Speculation in the Rgveda // India and Indology. Selected Articles by W. Norman Brown. Ed. by R. Rocher. Delhi, 1978).

Список сокращений

- БНЭ — Большой наскальный эдикт
ВДИ — Вестник древней истории
КА — «Артхашастра Каутильи»
МНЭ — Малый наскальный эдикт
ОНЭ — Особый наскальный эдикт
ABORI — Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute
ANRW — Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
BEFEO — Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient
BEI — Bulletin des Études Indiennes
CII — Corpus Inscriptionum Indicarum
CRAIBL — Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
DPPN — Dictionary of Pali Proper Names
EW — East and West
JA — Journal Asiatique
JAOS — Journal of American Oriental Society
JESHO — Journal of the Economic and Social History of the Orient
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society
PWRE — Pauly-Wissowa Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Оглавление

Предисловие	3
I. Эдикты Ашоки и государство Маурьев	
Эдикты Ашоки	11
Царь Пиядаси <i>devānampīya</i>	37
Правление и праведность	47
«Охрана природы» в Древней Индии	57
Время в эдиктах Ашоки	65
К интерпретации надписей Ашоки: <i>agabhutisusūsa</i>	71
Раскаяние царя	87
Великое посольство на Запад и хронология династии Маурьев	95
Греко-индийский диалог в середине III в. до н.э.	104
К интерпретации эдиктов Ашоки: <i>parīśad</i>	111
Дхармамахаматры в надписях Ашоки	126
Царские слуги	133
Ашока — царь Магадхи и правитель Вселенной	138
«Здесь Будда родился Шакьямуни»	149
II. Историческая география Индии в свете античных источников	
Царь горных индийцев	163
Карта Индии в «Естественной истории» Плиния Старшего	171
Плиний Старший. «Естественная история»	203
«Перипл Эритрейского моря» и политическая карта Индии	216
Индия в «Географии» Клавдия Птолемея	234
III. Шастры и социальная действительность	
Дхармашастра Нарады и средневековые комментарии	261
«Смешанные касты» в «Законах Ману»	273
Античные авторы об индийских кастах	293
«Устав о рабах» в «Артхашастре Каутильи»	305
«Устав о рабах» («Артхашастра» III. 13. 1–25)	321
О понятиях «свободный» и «раб»	326
Общество и государство по данным «Артхашастры»	332
«Артхашастра» и ритуалистика (две главы из «Трактата о политике»)	354
Диалог со смертью	378
Список сокращений	389

Научное издание

Вигасин Алексей Алексеевич

ДРЕВНЯЯ ИНДИЯ

От источника к истории

Редактор *Я.Б. Гейшерик*

Художник *Э.Л. Эрман*

Технический редактор *О.В. Волкова*

Корректоры *И.Г. Ким, И.И. Чернышева*

Компьютерная верстка *М.П. Горшенкова*

Подписано к печати 13.06.07
Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная
Усл. п. л. 24,5. Усл. кр.-отг. 25,0. Уч.-изд. л. 26,4
Тираж 500 экз. Изд. № 8272. Зак. № 1197

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
www.vostlit.ru

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6