

ЧУДО, КОТОРЫМ БЫЛА ИНДИЯ

А. БЭШЕМ



КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

Материалы и исследования



Издательство «Наука»

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

А. БЭШЕМ

**ЧУДО,
КОТОРЫМ БЫЛА
ИНДИЯ**

Главная редакция восточной литературы
Москва 1977

A. L. Basham

THE WONDER THAT WAS INDIA
London, 1969

Редакционная коллегия

*А. Н. Болдырев, И. С. Брагинский, Б. Г. Гафуров,
А. Е. Глушкина, О. К. Дрейер, И. М. Дьяконов,
А. Н. Кононов, А. Д. Литман, В. Г. Луконин,
Ю. А. Петросян (председатель), Б. Б. Пиотровский,
В. М. Солнцев, О. Л. Фишман (отв. секретарь),
Е. П. Чельшев*

Перевод с английского
Редактор и автор послесловия
доктор исторических наук
Г. М. БОНГАРД-ЛЕВИН

Бэшем А. Л.

Б97 Чудо, которым была Индия. Пер. с англ., М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977.

616 с. с ил. (Культура народов Востока).

Книга известного английского индолога проф. А. Л. Бэшема посвящена истории и культуре древней и раннесредневековой Индии. В ней подробно рассказывается о литературе, искусстве, философии, науке Индии этих периодов. Показан вклад древних индийцев в мировую цивилизацию.

Б $\frac{60103-111}{013(02)-77} 236-77$

9

Предлагая эту книгу вниманию советских читателей, я должен, по-видимому, предпослать ей некоторые пояснения.

Когда я работал над ней, моей единственной целью было дать в основных чертах описание, возможно более верное и точное, одной из величайших древних цивилизаций мира для тех, кто ничего о ней не знает или знает очень мало и хотел бы знать больше. Я старался больше сообщать, нежели объяснять. Помимо чисто практических соображений, связанных с научной работой, мною руководили искреннее восхищение древней культурой Индии и любовь к ней, хотя я отдаю себе отчет в том, что некоторые ее явления с позиций современного общества могут показаться отсталыми и неразвитыми.

Возможно, ученый-марксист, предназначая книгу подобного рода в первую очередь для советских читателей, написал бы ее несколько иначе. Он, например, скорее всего уделил бы больше внимания экономической жизни и меньше — религии и философии. Я не хочу умалять значения ни того, ни другого. Но остается фактом, что мы имеем значительно более определенные сведения о религии и философии древней Индии, чем о ее экономической жизни. Очень мало можно сказать о жизненном уровне народных масс в древней Индии, хотя мы располагаем сообщениями общего характера, главным образом свидетельствами иностранных путешественников, говорящими о том, что в то время (если не считать голодные годы) земледельцы жили лучше, нежели впоследствии. Точно так же мы очень мало знаем о средствах производства в древней Индии и вынуждены по этому вопросу строить выводы на основании косвенных данных. Немногие имеющиеся сообщения (главным образом в «Артхашастре») позволяют предполагать, что часть товаров — по крайней мере в некоторые периоды — производилась в больших мастерских, где были заняты сотни людей. По другим свидетельствам, однако, основной производственной единицей был ремесленник-одиночка, работавший вместе с членами своей семьи. Но стоит нам обратиться к духовной культуре и религиозным верованиям, как в нашем распоряжении оказывается множество конкретных данных. Более того, что бы мы ни думали о том, какое значение имеют религия и философия древней Индии для современного мира, мы не можем не отнестись с уважением к блестящему интеллекту таких ее великих представителей, как Патанджуна или Шанкара, и должны признать, что ее положения оказали огромное влияние на остальной мир. Многие западные мыслители, начиная с Гёте, знакомились с древней индийской религиозной и философской литературой и высоко ее ценили; таким образом, она оказывала определенное воздействие на ход истории уже в новое время. Кроме того, она до сих пор составляет важный элемент современной жизни Индии. Индию сегодняшнего дня невозможно понять, не имея представления о традиционных религиозных верованиях. Поэтому я полагаю, что особое внимание, которое я им уделяю, оправдано даже в глазах читателя-марксиста.

Одной из главных моих целей было осветить, хотя бы в кратких очерках, все основные аспекты древнеиндийской культуры, и я надеюсь, что по крайней мере объемом излагаемого материала можно признать исчерпывающим. Ни на что иное я не претендую. Хочу только добавить, что я работал с искренней любовью к предмету.

Следует пояснить, что во всей книге название «Индия» употребляется в том значении, которое ему придавали со времен географа Птолемея.

Если понимать под ним только современную Республику Индию, то придется прибегать к громоздким выражениям типа «Индо-Пакистанский субконтинент» или к таким бесцветным и расплывчатым определениям, как «Южная Азия». Принятое в книге значение слова «Индия» не говорит о намерении задеть каким-либо образом интересы современных государств Пакистан или Шри Ланка. Культура этих стран многим обязана Индии, но она отмечена и многими индивидуальными чертами. Мы будем говорить о территории всех трех государств, а также Непала и Бангладеш.

Я многим обязан советам и помощи моих друзей, и мне хотелось бы сообщить в русском издании их имена: А. А. Баке*, Л. Д. Барнет*, Д. Баррет, Дж. Браф, Д. Дэвахути, Н. Джайразбхой, Дж. П. Марр, А. К. Нарайн, Ф. Р. Олчин, Ч. Райлендс, П. Роусон, Артур Уэйли*, Ч. Х. Филлипс, А. Т. Хатто. Мне оказали также помощь многие рецензенты и авторы писем, указавшие на ошибки, допущенные в первом издании. Я хочу также поблагодарить Г. М. Бонгард-Левина и других советских востоковедов, которые взяли на себя труд подготовить этот перевод к изданию.

Я надеюсь, что эта книга в какой-то мере помогла англоязычному миру понять индийскую цивилизацию. Хочу верить, что настоящий перевод послужит подобной же цели в Советском Союзе, народы которого проявляют большой интерес к Индии. Дружба всегда должна вести к взаимопониманию или по крайней мере к желанию понять друг друга. Я надеюсь, что эта книга — хотя бы в малой степени — сможет убедить читателей в том, что, несмотря на внешние различия, все люди принадлежат к одному биологическому виду и что, на каком бы языке они ни говорили — хинди, русском или английском, — их разделяют скорее мнимые, нежели реальные факторы. Для классической цивилизации Индии характерны строгие сословные и кастовые перегородки. В некоторых кругах сохранялось твердое убеждение, что млечха — иноземец, не следующий арийскому образу жизни, — есть существо низшего ранга. Но та же классическая цивилизация создавала и такие изречения: «Для людей благородных деяний весь мир — их семья».

В этом изречении выражен один из главных мотивов моей книги. Теперь, определив тему своего труда, я представляю его на суд советских читателей.

А. Л. Бэшем

Канберра, апрель 1970

* Звездочками отмечены имена умерших. — Прим. авт. Далее примечания автора не выделяются.

Страна Индия

Древняя цивилизация Индии сложилась в пределах строго очерченного субконтинента, с севера ограниченного величайшим в мире горным хребтом — цепью Гималаев, которая вместе с ее ответвлениями на востоке и западе отделяет Индию от остальной Азии и всего мира. Однако этот барьер никогда не был непреодолимым. Во все времена переселенцы и торговцы через высокие и безлюдные перевалы находили пути в Индию, а индийцы теми же путями несли за пределы страны свои товары и свою культуру. Индия никогда не была полностью изолирована. Влияние же горной стены на развитие ее самобытной цивилизации часто переоценивают.

Значение гор для Индии скорее не в том, что они ее изолировали, а в том, что именно с них берут начало две ее великие реки. Облака, плывущие в сезон дождей на север и на запад, отдают остатки влаги высоким вершинам, откуда бесчисленные потоки, питаемые вечно тающими снегами, устремляются к югу и вливаются в великие речные системы Инда и Ганга. На своем пути они пересекают небольшие плодородные плато долин Кашмира и Непала и выходят на огромную равнину.

На территории, которую охватывала система Инда (теперь часть Пакистана), сложилась древнейшая цивилизация. Река же дала свое имя Индии*. На плодородной равнине Пенджаба (Пятиречья), орошаемой пятью великими притоками Инда — Джеламом, Ченабом, Рави, Беасом и Сатледжем, более чем за 2 тыс. лет до н. э. уже существовала высокоразвитая культура, которая распростра-

* Индийцы называли ее «Синдху», а персы, которым было трудно произносить начальное «с», — «Хинду». Из Ирана это слово проникло в Грецию, где Индию стали называть по имени ее западной реки. Сами древние индийцы знали иные термины — «Джамбудвипа» («Континент дерева Джамбу») или «Бхаратаварша» («Страна сыновей Бхараты» — легендарно имя правителя). Последнее название официально закреплено современным индийским правительством. После появления мусульман в Индии старое персидское название возродилось в форме «Хиндустан», а те жители, которые продолжали исповедовать традиционную религию, стали называться «хинду». Форма «Hindusthān», распространенная в современной Индии, представляет собой индо-иранский гибрид, не имеющий строго научного лингвистического обоснования.

нилась до самого океана и по его побережью на юг, по крайней мере до Гуджарата. Ныне низовья Инда проходят через бесплодную пустыню (одна из провинций Пакистана — Синд), хотя когда-то здесь была богатая водами плодородная земля.

Бассейн Инда отделен от бассейна Ганга пустыней Раджастанна, или пустыней Тар, и низкими холмами. Этот водораздел, находящийся к северо-западу от Дели, был ареной многих ожесточенных сражений начиная по крайней мере с 1000 г. до н. э. Западная половина долины Ганга, от района Дели до Патны, включая Доаб, т. е. территория, расположенная между Гангом и его великим притоком Джамной, всегда была как бы сердцем Индии. Здесь, в области, когда-то известной под названием «Арьяварта» («Страна ариев»), сложилась классическая культура Индии. Применявшиеся из поколения в поколение варварские методы ведения сельского хозяйства, уничтожению лесов и другие причины к настоящему времени сильно понизили урожайность почв этого района, но когда-то здесь была одна из самых плодородных житниц мира, кормившая очень большое по численности население с того самого времени, как началась обработка земли. Устье Ганга в Бенгалии образует большую дельту, которая и в пределах исторического времени значительно увеличилась за счет моря; здесь Ганг соединяется с рекой Брахмапутрой, текущей из Тибета через долину Ассама — крайнюю восточную область распространения индийской культуры.

К югу от великой равнины начинается возвышенность, смыкающаяся с горами Виндхья. Они не производят столь же внушительного впечатления, как Гималаи, но все же образуют барьер между северной частью, в прошлом называвшейся «Хиндустан», и полуостровом, часто именуемым «Декан» (что означает просто «юг»). Последнее название иногда распространяется на весь полуостров, но чаще обозначает его северную и центральную области. Большая часть Декана представляет собой засушливое холмистое плато, ограниченное с двух сторон длинными горными цепями — Западными и Восточными Гатами. Из этих двух цепей западная — более высокая, поэтому большинство рек Декана — Маханади, Годавари, Кришна (Кришна), Кавери и др. — текут к морю на восток. На запад текут только две большие реки — Нармада и Тапти. Низовья деканских рек проходят через равнины, которые меньше равнины Ганга, но заселены почти так же густо. Юго-восточная часть полуострова образует более обширную равнину — Тамилнад. Когда-то здесь существовала самостоятельная культура, которая до сих пор еще полностью не слилась с культурой севера. Дравидийские народы Южной Индии говорят на языках, ни в коей мере не родственных языкам народов севера. Они относятся и к разным этническим группам, хотя северный и южный типы в значительной степени уже смешались один с другим. Географически остров

Цейлон (Шри Ланка) является как бы продолжением Индии; его северная равнина похожа на равнину Южной Индии, а горы в центре острова — на Западные Гаты.

Протяженность Индийского субконтинента, от Кашмира на севере до мыса Коморин на юге, составляет около 2 тыс. миль*, и климат его, естественно, весьма разнообразен. В районе Гималаев зимы холодные, изредка бывают заморозки и выпадает снег. На северных равнинах зима прохладная, температура воздуха в это время года резко меняется от дня к ночи, а летом нередко стоит почти невыносимая жара. На Деканском полуострове сезонные колебания температуры меньше, но в более возвышенных районах плато ночи зимой холодные. На равнине Тамилнада всегда жарко, температура, однако, там никогда не поднимается так высоко, как в равнинных районах на севере страны.

Важнейшей особенностью индийского климата являются муссоны (так называемый сезон дождей). За исключением западного побережья и некоторых районов Шри Ланки, с октября по май дожди выпадают редко. Возделывать землю и выращивать зимний урожай возможно только при экономном использовании воды рек и источников для искусственного орошения. К концу апреля рост сельскохозяйственных культур практически прекращается. Жара на равнинах достигает 110° по Фаренгейту (43° С) и выше, дуют аномально ветры. С деревьев опадает листва, почти вся трава выгорает, часто от жажды гибнет множество диких животных. В это время работа замирает, мир кажется спящим.

Но вот внезапно в небе появляются облака; через несколько дней их становится больше, они темнеют и, грядя за грядой, катятся со стороны моря. Наконец в июне стремительными потоками обрушиваются дожди, сопровождаемые громом и молнией. Жара быстро спадает, и через несколько дней мир снова зеленеет и улыбается. Появляются звери, птицы и насекомые, деревья одеваются новой листвой, земля покрывается свежей травой. Ливневые дожди, которые идут с перерывами около двух месяцев и затем постепенно прекращаются, затрудняют передвижение и всякую деятельность под открытым небом, часто влекут за собой эпидемии, но, несмотря на эти тяготы, в сознании индийца муссон равноценен наступлению весны для европейца. Поэтому громы и молнии, обычно воспринимаемые в Европе как дурное предзнаменование, не пугают индийцев, которые видят в них знак доброго расположения небес.

Довольно широко распространено мнение, будто особенности природных явлений в Индии и ее полная зависимость от муссонов способствовали формированию национального характера населяю-

* Перевод английских мер в метрические см. на стр. 559.

щих ее народов. Даже в наши дни трудно справиться с такими тяжелыми бедствиями, как наводнение, голод или чума, а в прежние времена защититься от них было почти невозможно. У создателей других древних цивилизаций — греческой и римской, — вынужденных бороться с суровыми зимами, будто бы вырабатывались такие черты, как стойкость и находчивость. Индия, наоборот, была награждена щедрой и изобильной природой, которая не требовала от человека больших усилий для добывания средств к существованию; зато он был не в силах успокоить ее страшный гнев. Поэтому якобы индийцы склонны к фатализму и квиетизму, к одинаково безропотному восприятию и удачи и несчастья.

Справедливость такого суждения весьма сомнительна. Хотя в отношении древних индийцев к жизни, несомненно, присутствуют элементы квиетизма, как наличествуют они и в современной Индии, традиционная мораль никогда их не одобряла. Великие деяния древней Индии и Шри Ланки — грандиозные ирригационные системы, величественные храмы, продолжительные военные походы — не говорят о народе, лишенном жизненной энергии. Если климат и оказал влияние на национальный характер индийцев, то оно сказалось, по нашему мнению, в любви к покою и комфорту, в склонности к простым радостям и наслаждениям, столь щедро даруемым природой. Естественной реакцией на эту тенденцию были, с одной стороны, стремление к самоограничению и аскетизму, а с другой — эпизодические вспышки бурной деятельности.

Открытие древней Индии

Древняя цивилизация Индии отличается от цивилизаций Египта, Месопотамии и Греции тем, что ее традиции непрерывно сохранялись до наших дней. До археологических раскопок крестьяне Египта или Ирака ничего не знали о культуре своих предков, а их греческие собратья скорее всего имели лишь смутное представление о славе Афин времен Перикла; в обоих случаях мы наблюдаем почти полный разрыв с традициями прошлого. Иначе обстояло дело в Индии; первые европейцы, посетившие эту страну, встретили жителей, которые осознавали древность своей культуры, даже преувеличивали ее и заявляли о том, что на протяжении тысячелетий она будто бы не претерпела серьезных изменений. В легендах, которые по сей день известны рядовому индийцу, упоминаются имена мифических вождей, живших за тысячу лет до нашей эры, а ортодоксальные брахманы поныне во время ежедневных молитв повторяют гимны, сложенные еще

раньше. Фактически Индия — страна с древнейшими в мире непрерывными культурными традициями.

До второй половины XVIII в. европейцы не пытались серьезно изучать прошлое Индии и ее древняя история была известна только по отрывочным сведениям, сохранившимся у греческих и римских авторов. Некоторые ревностные миссионеры, проникшие на субконтинент, получили глубокое представление о жизни Индии того времени и прекрасно изучили народные языки, но они даже не пытались по-настоящему понять историческое прошлое народа, среди которого они жили и работали, и его культуры. Миссионеры воспринимали эту культуру как древнюю и статичную, не стараясь в ней разобраться. Все их исследования по древней истории Индии сводились к необоснованным домыслам, связывавшим индийцев с потомками Ноя и исчезнувшими библейскими царствами.

Правда, нескольким иезуитам удалось овладеть классическим языком Индии — санскритом. Один из них, отец Ханкследен, проповедовавший в Керале с 1699 по 1732 г., составил первую грамматику санскрита на европейском языке. Этот учебник остался в рукописи, но был использован его преемниками. Другой иезуит, отец Кёрду, был, очевидно, первым исследователем, обнаружившим (1767) родство санскрита с европейскими языками. Он предположил, что индийские брахманы происходят от одного из сыновей Яфета, остальные сыновья которого переселились на Запад. Однако иезуиты не могли достигнуть подлинного понимания прошлого Индии; основы научной индологии были заложены независимо от них, в другой части страны и другими людьми.

В 1783 г. Уильям Джонс (1746—1794), один из самых блестящих мыслителей XVIII в., прибыл в Калькутту и занял пост судьи в Верховном суде под началом генерал-губернатора Уоррена Хастингса, который проявлял глубокий интерес и к мусульманской и к индуистской культуре. Джонс был исключительно одаренным лингвистом; ко времени приезда в Индию он уже изучил все основные европейские языки, а также древнееврейский, арабский, персидский и турецкий и даже сумел приобрести некоторые познания в китайском языке с помощью несовершенных пособий, доступных в те времена в Европе. Еще до прибытия в Индию он выявил родство европейских языков с персидским и отчасти общепринятое в XVIII в. мнение, будто бы все эти языки произошли от древнееврейского, якобы искаженного во времена вавилонского столпотворения. Джонс предположил, что персидский и европейские языки произошли от одного общего предка, но что им был не древнееврейский язык.

Из небольшой группы англичан, управлявших Бенгалией в качестве представителей Ост-Индской компании, только один, 11

Чарльз Уилкинс (1749—1836), сумел овладеть санскритом. С его помощью начал изучать этот язык и Джонс, которому оказывали дружеское расположение бенгальские пандиты (ученые брахманы). В первый день 1784 г. по инициативе Джонса было основано Бенгальское азиатское общество, и он стал первым его президентом. В журнале этого общества «Азиатские исследования» были предприняты первые реальные шаги к изучению прошлого Индии. В ноябре 1784 г. Уилкинс завершил перевод «Бхагавад-гиты». Это был первый перевод непосредственно с санскрита на английский. За ним в 1787 г. последовал перевод «Хитопадеша», выполненный тем же Уилкинсом. В 1789 г. Джонс перевел «Шакунталу» Калидасы, которая менее чем за 20 лет выдержала пять английских изданий; затем он перевел «Гитаговинду» (1792) и «Законы Ману». Изданы они были в 1794 г., уже после смерти Джонса, под названием «Institutes of Hindoo Law». Несколько менее значительных переводов появилось в периодических выпусках журнала «Азиатские исследования».

Джонс и Уилкинс были подлинными основателями индологии. В Калькутте их последователями были Генри Кольбрук (1765—1837) и Хорес Хейман Уилсон (1789—1860). К трудам этих пионеров следует добавить работы француза Анкетиль-Дюперрона, ираниста, который в 1786 г. опубликовал перевод четырех упанишад с персидской версии XVII в. Выполненный им перевод всей рукописи, содержащей 50 упанишад, вышел в 1801 г.

С появлением этих переводов в Европе возрос интерес к санскритской литературе. В 1795 г. правительство Французской республики основало Школу живых восточных языков. В этом институте санскрит преподавал Александр Гамильтон (1767—1824), один из членов-учредителей Бенгальского азиатского общества. По истечении срока Амьенского мира в 1803 г. он оказался во Франции пленником, но под честное слово был оставлен на свободе и начал преподавать санскрит, став фактически первым в Европе преподавателем этого языка. У Гамильтона учился первый немецкий санскритолог Фридрих Шлегель. Первая университетская кафедра санскрита была основана в 1814 г. в Коллеж де Франс, где ее возглавил Леонар де Шези, а с 1818 г. кафедры санскрита появились в крупнейших университетах Германии. В Англии санскрит начали преподавать в 1805 г. в Хартфорде, в училище Ост-Индской компании, а кафедра санскрита, так называемая Боденская кафедра, была основана в Оксфорде в 1832 г. и получил ее Х. Х. Уилсон, один из ведущих членов Бенгальского азиатского общества. Впоследствии кафедры санскрита были основаны в Лондоне, Кембридже, Эдинбурге и в некоторых других университетах Европы и Америки.

В 1816 г. баварец Франц Бопп (1791—1867), опираясь на 12 предварительные выводы Уильяма Джонса, сумел — весьма услов-

во — реконструировать общий праязык, к которому восходят санскрит и классические европейские языки. С этого времени сравнительная филология стала самостоятельной наукой. В 1821 г. в Париже было основано Азиатское общество, а через два года в Лондоне образовалось Королевское Азиатское общество. С этого времени в течение всего XIX в. интенсивно развивается работа по изданию и изучению древней литературы Индии. В этот период наиболее крупным достижением европейской индологии, очевидно, явился объемный санскритско-немецкий словарь, известный под названием «Санкт-Петербургский словарь». Он был составлен Отто Бетлингком и Рудольфом Ротом и опубликован Российской императорской Академией наук отдельными выпусками в 1852—1875 гг. Самым значительным вкладом Англии в санскритологию было великолепное издание «Ригведы» и большая серия переводов с комментариями, которая называлась «Священные книги Востока». Обе эти работы были изданы крупнейшим немецким санскритологом Фридрихом Максом Мюллером (1823—1900), который большую часть своей творческой жизни провел в Оксфорде, где возглавлял кафедру сравнительной филологии.

Между тем изучение древней индийской культуры развивалось и в другом направлении. Почти все первые работы Бенгальского общества были посвящены литературе и языкам, и большинство индологов XIX в. были прежде всего учеными так называемой классической традиции, т. е. работавшими над письменными памятниками. Однако в начале XIX в., по мере того как топографы Ост-Индской компании доставляли в Калькутту вместе с многочисленными сообщениями о храмах, пещерах и святилищах древние монеты и копии надписей, выполненных давно исчезнувшими письменами, Бенгальское азиатское общество стало обращать внимание и на памятники материальной культуры. Основываясь на современных им алфавитах, ученые постепенно смогли расшифровать и более древние письменности; наконец, в 1837 г. талантливый ученый-самоучка Джеймс Принсеп, чиновник молетного двора в Калькутте и секретарь Бенгальского азиатского общества, впервые сумел дешифровать древнейшее письмо брахми и прочитать эдикты царя Ашоки. В работе по дешифровке участвовал молодой офицер королевских инженерных войск Александр Каннингхэм, будущий основатель археологии в Индии. Каннингхэм, приехавший в Индию в 1831 г., каждую минуту, свободную от военных обязанностей, отдавал изучению древних археологических памятников; в 1862 г. ему был предоставлен пост инспектора Археологической службы, специально для него учрежденный правительством Индии. До самой отставки в 1885 г. Каннингхэм всецело был предан одному делу — разгадке прошлого Индии. Хотя он не сделал сенсационных открытий и методы его археологических исследований с точки зрения современного уровня

археологии кажутся весьма примитивными, нет сомнений в том, что после Уильяма Джонса индология больше всего обязана именно генералу Александру Каннингхэму. Каннингхэму помогали еще несколько энтузиастов археологии.

К концу XIX в. Археологическая служба почти прекратила свою деятельность из-за недостаточной финансовой поддержки правительства, но к этому времени было уже обследовано много древних комплексов, многие надписи были прочтены и опубликованы.

В широком масштабе археологические раскопки в Индии начались лишь в XX в. В 1901 г. Археологическая служба была реорганизована и расширена; ее генеральным директором стал молодой археолог Джон Маршалл. Для такой огромной страны, как Индия, штат археологов по-прежнему был прискорбно мал, но Маршаллу удалось привлечь нескольких опытных помощников и получить средства для ведения раскопок в более широких масштабах, чем раньше. Впервые были найдены остатки древних городов — вступала в свои права научная археология, которая уже не ограничивалась простым обследованием местности и охраной древних памятников. Величайшим триумфом Археологической службы Индии, руководимой Джоном Маршаллом, было, несомненно, открытие индской цивилизации. Первые следы древнейших городов Индии обнаружил еще Каннингхэм, который близ Хараппы в Пенджабе нашел странные, не поддававшиеся идентификации печати.

В 1922 г. сотрудник Археологической службы Р. Д. Банерджи вновь нашел такие же печати в Мохенджо-Даро в Синде. Он установил, что они являются памятниками очень древней, доарийской цивилизации. Систематические раскопки здесь велись под руководством Джона Маршалла с 1924 г. и до его отставки в 1931 г. Работы были прерваны из-за сокращения финансовых субсидий и начала второй мировой войны. После войны за недолгий срок археологи во главе с Р. Э. Мортимером Уилером сделали в Хараппе важные открытия, хотя раскопанные тогда объекты исследованы до сих пор далеко не полностью.

Многое предстоит еще сделать. Скрытые землей археологические памятники могут прояснить важные моменты прошлого Индии; в малоизвестных хранилищах, возможно, еще плесневеют неведомые рукописи огромной научной ценности. Археологические департаменты Индии, Пакистана, Шри Ланки прилагают огромные усилия для изучения памятников прошлого.

Еще в XIX в. очень важную работу проделали уроженцы Индии, в особенности санскритологи и эпиграфисты Бхау Даджи, Бхагаванлал Индраджи, Раджендралал Митра и замечательный ученый Р. Г. Бхандаркар. Теперь индийцы в индологии занимают ведущее положение. Индийские ученые успешно завершают пер-

вое критическое издание гигантской «Махабхараты» *; они составляют огромный словарь санскрита, издаваемый в Пуне. После завершения он станет, по-видимому, крупнейшим в мире лексикографическим трудом. Нынешний генеральный директор Археологической службы — индеец, и в наши дни европейский индолог может быть только помощником индийских ученых и доброжелательным критиком их работы. Тем не менее и сейчас, когда в Азии складывается новая культура, которая явится неразрывным синтезом восточных и западных элементов, европейские ученые все еще могут сыграть полезную роль в индологии.

Слава древней Индии

Несмотря на культурное единство Индии, ее почти на протяжении всей истории разрывали междоусобные войны. Правители древней Индии были хитрыми и беспринципными политиками. Голод, наводнения и эпидемии то и дело обрушивались на страну и уносили миллионы жизней. Неравенство по рождению было освящено религией, и бедняки обычно владели жалким существованием. И все же при изучении этой цивилизации создается впечатление, что ни в одной из стран древнего мира отношения между людьми и между человеком и государством не основывались на столь гуманных принципах, как в Индии. Ни одна древняя цивилизация не обходилась столь малым числом рабов, ни в одном из древних сводов законов не проявляется такая забота об их правах, как в «Артхашастре». Ни один из древних законодателей не провозгласил таких благородных требований соблюдения правил честного боя во время войны, как Ману. История древней Индии почти не знала городов, преданных мечу, массовых избиений мирных жителей. Чудовищный садизм ассирийских царей, сдиравших кожу с живых пленных, не имеет параллели в древней Индии. Конечно, и здесь бывали отдельные вспышки насилия и жестокости, но значительно реже, чем в других древних странах. Нам представляется, что наиболее характерной чертой древнеиндийской цивилизации была ее гуманность.

Некоторые миссионеры XIX в., основываясь на вырванных из контекста отрывках из индуистских и буддийских священных книг, а также на преданиях о голоде и болезнях, о несправедливостях индийской кастовой и семейной организаций, способствовали возникновению и широкому распространению ошибочного мнения, будто Индия веками была погружена в мрачную летаргию. Любому путешественнику, высадившемуся в Бомбее, достаточно понаблюдать за толпами людей в часы пик и сравнить их

* В настоящее время эта работа уже завершена.— *Прим. ред.*

с подобными же толпами в Лондоне, чтобы понять, что ни апатия, ни меланхолия не свойственны индийцам. Это впечатление подтверждается даже при поверхностном ознакомлении с памятниками индийского прошлого. Наше общее представление о древней Индии также говорит о том, что народ ее умел радоваться жизни и страстно наслаждаться и чувственной и духовной ее сторонами.

Европейский исследователь, углубившийся в религиозные тексты определенного характера, может вынести впечатление, что древняя Индия была страной «жизнеотрицающих» * аскетов, которые насаждали свои мрачные и бесплодные идеи среди миллионов доверчивых последователей в миру. Светская литература, скульптура и живопись того времени ясно показывают, насколько ошибочно такое впечатление. Средний индиец мог выражать на словах почтение аскетам и уважать их идеалы, но это вовсе не означало, что он смотрел на жизнь как на юдоль скорби, из которой надо бежать любыми способами. Скорее он был готов воспринимать жизнь такой, какая она есть, и извлекать из нее все возможные радости. Принадлежащее средневековому поэту Индии Дандиву описание наслаждения простой трапезой, поданной в сравнительно бедном доме, по-видимому, более типично для повседневной жизни древней Индии, чем упанишады. В Индии жили жизнерадостные люди, которые, занимая закрепленное за каждым из них место в сложной и медленно развивающейся социальной системе, были добрее и мягче в отношениях друг с другом, чем любой другой народ древнего мира. Это, а также великие достижения Индии в религии, литературе, искусстве и математике побуждают меня выразить свое восхищение ее древней культурой.

* Этот термин («life-negating») применил к индийской религии, философии и культуре Альберт Швейцер.

ПРЕДЫСТОРИЯ: КУЛЬТУРА ХАРАПЫ И АРИИ

Первобытный человек в Индии

Как и доисторическая Европа, Северная Индия пережила периоды оледенения. Первые сохранившиеся следы человека на территории Индии относятся ко второму межледниковому периоду, наступившему более 100 тыс. лет до н. э. Это палеолитические грубые рубящие орудия соанской культуры, получившей свое название от маленькой речки в Пенджабе, где они были найдены в большом количестве. Типологически они сходны с орудиями, широко распространенными во всем Старом Свете, от Англии до Африки и Китая. В Индии вместе с этими орудиями не было найдено человеческих останков, но по находкам в других местах установлено, что орудия такого типа принадлежат примитивным гоминидам, например питекантропам Явы и Китая.

На юге Индии существовала другая каменная индустрия. Возраст ее окончательно не установлен, но приблизительно она датируется тем же периодом, что и культура Соанской долины. Создатели каменной культуры юга изготовляли нуклеусы, среди которых выделяются превосходно выделанные ручные рубила, сделанные путем отбивания пластин с крупного галечного камня. Люди этой культуры, очевидно, гораздо лучше владели своим материалом, чем «соанцы». Мадрасская индустрия, как называли ее археологи, по многим признакам родственна подобным же индустриям нуклеусов в Африке, Западной Европе и Южной Англии, где такие орудия встречаются в связи с представителями более развитой стадии эволюции человека — подлинными *Homo sapiens*.

Долина Ганга образовалась сравнительно недавно. По мнению геологов, на значительной части ее территории во времена этих двух индустрий каменного века простиралось мелководное море, но контакт между ними мог осуществляться через Раджастхан, потому что орудия одной культуры время от времени обнаруживаются в районе другой. Люди, которые пользовались этими орудиями, должны были жить на территории Индии многие тысячелетия. Кто они были и что с ними случилось, мы не знаем. Возможно, их кровь все еще течет в жилах современных обитателей Индии. Но если индустрия грубых рубящих орудий Соана действительно была соз-

дана древнейшими гоминидами, они должны были исчезнуть уже давно, подобно неандертальцам Европы и питекантропам Дальнего Востока. А вот *Homo sapiens* продолжал жить в Индии, и его искусство и орудия труда постепенно совершенствовались с течением веков. Он научился обрабатывать микролиты, маленькие и тонкие наконечники стрел и другие орудия, которые были найдены во многих районах Индии, от северо-западной границы до крайнего юга. Подобные же микролитические индустрии встречаются во многих областях Ближнего Востока и Африки, но остается неясным, современны ли они микролитической индустрии Индии. В некоторых районах Декана часто находят вместе с микролитами шлифованные каменные топоры. Очевидно, в наиболее отдаленных районах полуострова они только около начала нашей эры¹ были полностью вытеснены железными орудиями.

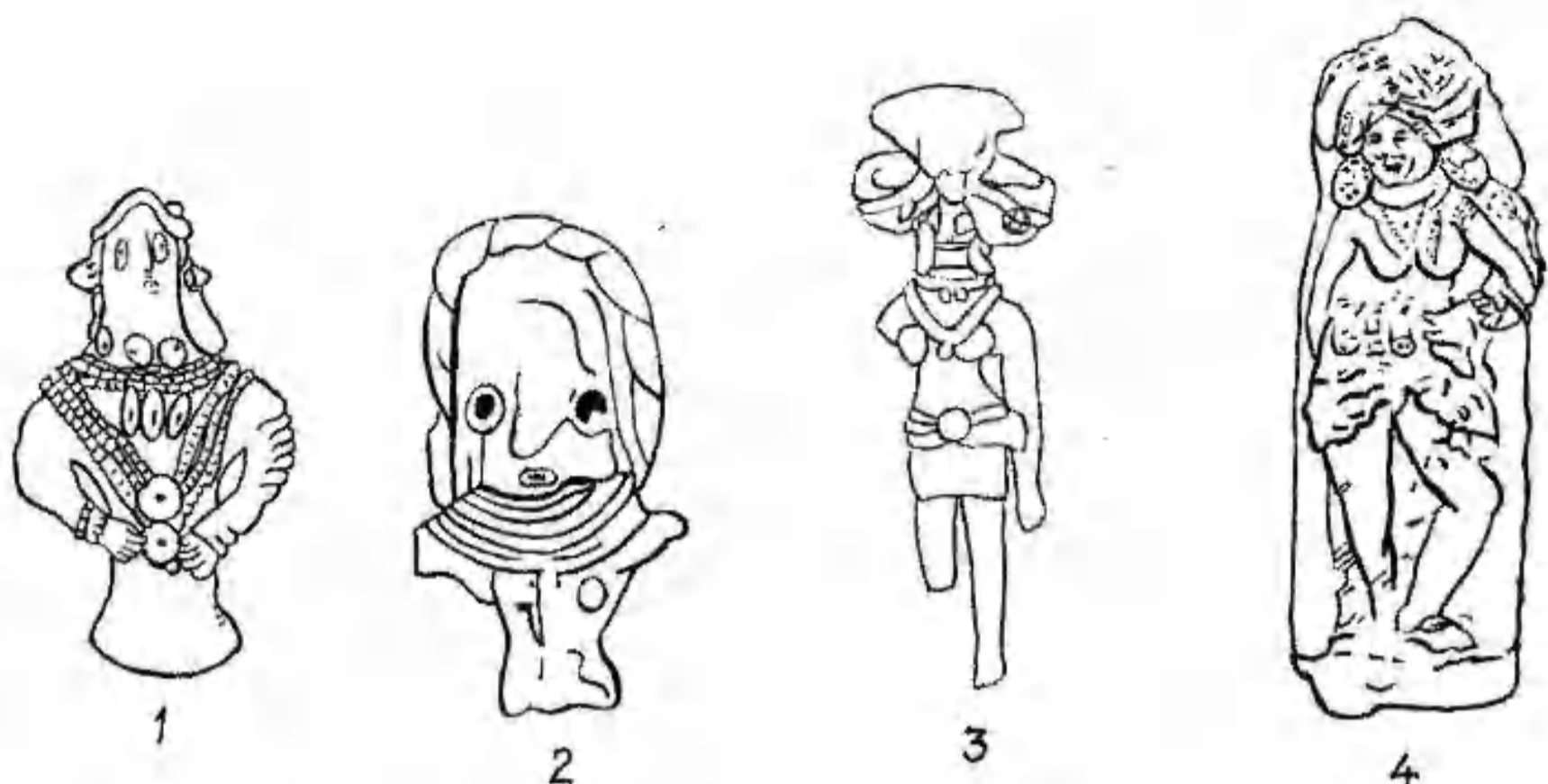
Первые поселения

Люди каменного века были охотниками и собирателями и жили очень маленькими общинами, обычно кочевыми. С течением времени они научились добывать огонь, защищать тело от непогоды шкурами зверей, корой или листьями и приручать диких собак, рыскавших вокруг их стоянок. В Индии, как и во всем мире, люди жили так многие тысячи лет.

Затем — если исходить из геологических эпох, это было совсем недавно — в образе жизни человека произошли огромные изменения. Не раньше чем за 10 тыс., а возможно, даже только за 6 тыс. лет до н. э. у человека развилось, по выражению проф. Гордона Чайла, «агрессивное отношение к окружающему миру». Он научился выращивать съедобные злаки, приручать домашних животных, лепить горшки и ткать одежду. До того как человек начал употреблять металлы, он научился изготовлять хорошо отшлифованные каменные орудия, намного превосходящие палеолитические. Такие орудия были найдены по всей Индии, но больше всего на северо-западе страны и в Декане. Обычно они залегают на поверхности земли или близко к ней. В большинстве районов Индии неолитическая культура удерживалась очень долго, и даже многие из отсталых племен предгорий только недавно миновали эту стадию.

Развитое земледелие и постоянные поселения впервые возникли, вероятно, в VII тысячелетии до н. э. на Ближнем Востоке. В Индии самыми ранними свидетельствами оседлых культур являются остатки небольших земледельческих поселений, открытых в Белуджистане и Синде, которые можно датировать, вероятно, концом IV тысячелетия до н. э.

Если исходить из свидетельств античных авторов, то можно заключить, что в 326 г. до н. э., когда Александр Македонский



Терракотовые фигурки богинь

1 — Культура Кулли, ок. 2500—2000 гг. до н. э. 2 — Зхоб, ок. 2500—2000 гг. до н. э.
3 — Хараппа, ок. 2000 гг. до н. э. 4 — Каушамби, ок. 100 г. до н. э.

перешел Инд, климат Северо-Западной Индии был почти таким же, что и сегодня, только, может быть, несколько более влажным. Плодородные речные долины были покрыты густыми лесами, хотя прибрежная полоса к западу от Инда, ныне называемая Мекран, и значительная часть Белуджистана уже тогда были засушливы и пустыны. Но в III тысячелетии до н. э. климат был совсем другим. Весь бассейн Инда был покрыт лесами. Они давали топливо для обжига кирпичей и пищу диким слонам и носорогам. Белуджистан, который ныне представляет собой почти безводную пустыню, тогда орошали многочисленные реки. Эта область давала средства к существованию многим земледельческим поселениям, которые образовались в предгорных долинах Белуджистана и на плодородной тогда равнине Мекрана и нижнего Инда.

Население этих районов принадлежало к нескольким земледельческим культурам, первоначально различавшимся по типам расписной керамики. Каждая культура имела свои отличительные черты, но все они относились к тому же типу, что и соответствующие культуры Ближнего Востока. Хотя поселения этих культур были невелики — они редко занимали более нескольких акров, уровень материальной культуры их создателей был сравнительно высоким. Жители обитали в удобных домах из сырца (нижние ряды кладки были из камня), изготавливали высокого качества керамику и расписывали ее красивыми узорами. Они употребляли металл, о чем свидетельствуют найденные при раскопках мелкие орудия.

Культурам этих поселений были присущи многие своеобразные черты, поскольку долины, разделявшие холмы Брагуи, не допускали тесных взаимных контактов, да и вряд ли таковые были возможны при сравнительно примитивном образе жизни их обитателей. Жители северных поселений изготавливали в основном красную керамику, южных — цвета буйволодой кожи; люди культуры Кулли, в Мекране, сжигали своих мертвых, между тем как люди культуры Наль, на холмах Брагуи, практиковали погребение с рассечением трупа или погребение костей после частичного трупосожжения или просто оставляли трупы на открытом воздухе.

Их религиозные представления были сходны с верованиями других ранних земледельческих общин Средиземноморья и Ближнего Востока. Основными были обряды, связанные с культом плодородия и почитанием богини-матери. Статуэтки богини были открыты на многих стоянках, а в поселениях эхобской культуры, к северу от Кветты, обнаружены также фаллические символы. Во многих древних культурах почитание богини-матери было связано с культом быка, и Индия не представляет собой исключения: раскопаны статуэтки, изображающие быков; фигура быка — излюбленный мотив росписи керамики Кулли и Рана-Гхундай, одного из наиболее крупных поселений эхобской культуры.

Люди культуры Кулли достигли большого искусства в изготовлении коробочек из мягкого камня, с тонкой резьбой в виде линейных узоров. Такие коробочки находят иногда при раскопках ранних поселений в Месопотамии, и можно предположить, что жители Кулли вывозили их, вероятно, наполненными мазями или благовониями. В Сузах и других городах найдены образцы расписной керамики, явно скопированные с изделий жителей Кулли, которые, очевидно, вели торговлю с Ближним Востоком. Других свидетельств контакта обнаружено мало. В Белуджистане не найдено предметов явно месопотамского происхождения, а изделия культуры Кулли не обнаружены вдоль сухопутных торговых маршрутов. Можно лишь предположить, что жители Кулли поддерживали связи с древнейшими цивилизациями Двуречья морским путем.

Городская культура хараппской цивилизации

С III тысячелетия до н. э. цивилизация — если понимать под цивилизацией организованную систему правления на сравнительно обширной территории — почти одновременно начала развиваться в долинах рек Нила, Евфрата и Инда. Мы много знаем о цивилизациях Египта и Двуречья благодаря тому, что от них ос-

тались письменные памятники, которые удалось расшифровать. Напротив, жители Индской долины не вырезали длинных надписей на камне и не клали в гробницы умерших свитки папируса. Об их письменности мы можем судить только по коротким надписям на печатях. В Индии не было своего Розеттского камня. Для чтения индских печатей предлагались различные остроумные гипотезы, но ни одна не принесла успеха. Поэтому наши сведения об индской цивилизации во многих отношениях недостаточны. Поскольку истории в строгом смысле этого слова она не имеет, ее приходится отнести к доисторической эпохе.

Индская цивилизация известна археологам под названием культуры Хараппы — по современному названию поселения на левом берегу р. Рави, в Пенджабе, где некогда располагался один из самых больших ее городов. Второй город, Мохенджо-Даро, находится на правом берегу Инда, примерно в 250 милях от его устья. В последнее время производились раскопки в Калибангане, в долине древней реки Сарасвати, ныне почти пересохшей, вблизи границы Индии и Пакистана. Здесь был открыт третий город, почти такой же значительный, как первые два, и построенный по аналогичному плану. Кроме того, известно несколько меньших городов и большое число поселений, от Рупара в верховьях Сатледжа до Лотхала в Гуджарате. Территория, занимаемая культурой Хараппы, простирается, следовательно, примерно на 950 миль с севера на юг. Характер этой цивилизации настолько единообразен, что по всей области ее распространения даже кирпичи для построек имеют обычно одинаковые размеры и форму.

Эта великая цивилизация очень мало заимствовала у Ближнего Востока, и нет оснований полагать, что ее создали пришельцы. Города Хараппы были построены населением, осевшим в долине Инда, вероятно, за несколько столетий до этого. Жители Хараппы уже были индийцами, когда они планировали свои города, которые почти не изменились на протяжении приблизительно тысячи лет. Мы не можем установить точную дату возникновения этой цивилизации, но, судя по некоторым свидетельствам, она была современна культурам первых поселений Белуджистана. Стратиграфия раскопок в Рана-Гхундай показывает, что в третий период истории поселения была распространена керамика с отчетливым рисунком — черным по красному фону. Судя по данным, полученным Р. Мортимером Уилером в 1946 г., представляется вероятным, что Хараппа была построена на месте поселения, жители которого пользовались подобной керамикой. Не сохранилось свидетельств, которые позволили бы определить дату основания другого большого города — Мохенджо-Даро. Его нижние слои находятся теперь ниже уровня Инда, русло которого постепенно поднималось в течение столетий; хотя раскопки достигли

глубины 30 футов ниже уровня реки, прилив воды воспрепятствовал исследованию древнейших слоев в истории города. Важные новые данные о происхождении харапской культуры были получены недавно во время раскопок в Кот-Диджи, напротив Мохенджо-Даро, в нескольких милях от левого берега Инда. Здесь под слоем харапской культуры найдены остатки более древней культуры — керамика и орудия довольно грубого производства. Возможно, культура Кот-Диджи была прототипом развитой городской цивилизации, выросшей на ее основе.

Таким образом, харапская культура, по крайней мере в Пенджабе, появляется позднее, чем земледельческие культуры поселений, о которых говорилось выше, но частично она была синхронна с ними, поскольку обнаружены следы их взаимного контакта. Некоторые из более ранних земледельческих культур пережили великую цивилизацию, сложившуюся к востоку от них. По косвенным данным — единственным свидетельствам, имеющимся в нашем распоряжении, — можно предполагать, что индские города возникли в первой половине (возможно, ближе к середине) III тысячелетия до н. э.; почти определенно они продолжали существовать и во II тысячелетии.

При первых раскопках археологи не обнаружили укреплений и нашли очень мало оружия. Ни одно строение нельзя было с уверенностью назвать храмом или дворцом. На этом основании предположили, что эти города представляли собой олигархические торговые республики, не знавшие резких контрастов между богатством и бедностью и имевшие лишь слабый аппарат принуждения.

Но раскопки в Хараппе в 1946 г. и последующие открытия в Мохенджо-Даро показали, что эта идиллическая картина далека от действительности. Каждый город имел хорошо укрепленную цитадель, которая, по-видимому, использовалась и для религиозных и для административных целей. Правильная планировка улиц и строгое единообразие на всей территории харапской культуры таких деталей, как единицы мер и весов, размер кирпичей и даже план расположения больших городов, предполагают скорее одно централизованное государство, чем множество свободных общин.

Возможно, наиболее яркая особенность этой культуры — ее чрезвычайный консерватизм. В Мохенджо-Даро было раскопано девять слоев построек. По мере того как уровень земли поднимался из-за периодических наводнений, новые дома возводились почти точно на месте прежних, с очень незначительными отклонениями в плане фундамента; на протяжении по крайней мере тысячелетия расположение улиц города оставалось неизменным.

Письменность индских городов совершенно не изменялась на протяжении всей их истории. Нет сомнений, что жители индских

городов поддерживали связь с Двуречьем, но они не проявили склонности заимствовать технические достижения более развитой культуры. Следует предположить, что за время существования этой цивилизации форма правления в ней не менялась. Этот беспримерный консерватизм предполагает, по выражению проф. Питтота, скорее «неизменные традиции храма», чем «светское непостоянство двора»². Действительно, цивилизация Хараппы, подобно древнему Египту и Двуречью, по своему характеру была, очевидно, теократической.

Оба города были построены по сходному плану. К западу от города находилась «цитадель» — искусственная продолговатая платформа высотой 30—50 футов и площадью примерно 400 × 200 ярдов. Она была защищена зубчатыми стенами, на ней возводились общественные здания. Ниже «цитадели» располагался собственно город, занимавший площадь не менее квадратной мили. Главные улицы, некоторые до 30 футов шириной, были совершенно прямыми. Они разделяли город на большие кварталы, внутри которых вилась сеть узких переулков. Ни в одном из больших городов не было найдено ни одного каменного строения. Обычным строительным материалом как для жилых домов, так и для общественных зданий служил стандартный обожженный кирпич высокого качества.

Дома, часто высотой в два этажа и более, хотя и различных размеров, все строились по одному и тому же плану: вокруг прямоугольного двора располагалось несколько комнат. Вход обычно вел с бокового переулка, и окна выходили не на улицу, которая из-за этого представляла собой, очевидно, однообразное чередование унылых кирпичных стен.

В домах имелись комнаты для омовений. Их расположение свидетельствует о том, что жители индских городов, как и современные индийцы, совершали омовения стоя и лили воду из кувшинов себе на голову. Комнаты для омовений имели водосточные трубы с выходом в канализацию, проходившую под главными улицами и ведущую к сточным ямам. Канализационные трубы на всем своем протяжении были защищены большими кирпичными плитами. Надзор за канализационной системой, представляющей одно из самых впечатляющих достижений индской цивилизации, осуществлял, должно быть, какой-нибудь муниципальный орган. Ни одна другая древняя цивилизация, даже римская, не имела такой совершенной системы водопровода.

Обычный размер нижнего этажа дома составлял 900 квадратных футов, но было немало построек и большего размера. Очевидно, в индских городах жило много зажиточных семей, а среднее сословие здесь было более многочисленным и играло большую роль в социальной жизни, чем в ту же эпоху в Шумере и Египте. В индских городах были обнаружены также остатки жилищ ра-

ботников: параллельные ряды двухкомнатных хижин — в Мохенджо-Даро площадью 20×12 футов каждая, в Хараппе их размер значительно больше; они очень напоминают «улицы кули» на современных плантациях в Индии. В Хараппе ряды таких построек обнаружены около круглых кирпичных платформ, на которых мололи зерно. Вероятно, это были жилища работников, которые мололи зерно для жрецов и сановников, живших в цитадели. Как ни малы и убоги были эти постройки, они лучше тех, в которых многие индийские бедняки-кули живут по сей день.

Самое замечательное из немногих крупных зданий — большая купальня в цитадели Мохенджо-Даро. Это — продолговатый бассейн площадью 39×23 фута и глубиной 8 футов, построенный из красивого кирпича, облицованного для водонепроницаемости битумом. Воду из бассейна спускали через отверстие в углу. Бассейн окружала крытая аркада, на которую выходил ряд маленьких комнат. Возможно, подобно «пруду» в индуистских храмах, бассейн служил для религиозных целей, а комнаты были помещениями для жрецов. Едва ли население культуры Хараппы так заботилось о соблюдении чистоты, потому что у него были более высокие представления о гигиене, чем у носителей других цивилизаций той эпохи. Скорее оно, подобно индуистам последующих веков, глубоко верило в очистительные свойства воды с ритуальной точки зрения.

Самое большое из раскопанных доныне зданий, занимающее площадь 230×78 футов, находится в Мохенджо-Даро. Возможно, это был дворец. В Хараппе к северу от цитадели обнаружено большое зернохранилище; оно было возведено на платформе площадью 150×200 футов, где ему не угрожали наводнения, и разделялось на складские блоки, каждый площадью 50×20 футов. Несомненно, в нем хранилось зерно, собранное с крестьян в качестве земельного налога. Можно предположить, что соответствующее сооружение имелось и в Мохенджо-Даро. Основными зерновыми культурами были пшеница, ячмень, горох и сезам, который до сих пор остается важной культурой в Индии благодаря тому, что из его семян выжимают масло. О возделывании риса нет ясных свидетельств, но известно, что жители Индской долины выращивали и использовали хлопок. Нельзя утверждать с уверенностью, что они знали ирригацию, хотя это и вполне возможно. Главные домашние животные, распространенные в современной Индии, были уже приручены: буйволы, козы, овцы, свиньи, ослы, собаки, различные домашние птицы. Слон был хорошо известен и, возможно, также приручен. Население хараппской цивилизации могло знать и лошадь; несколько лошадиных зубов было найдено в нижних слоях поселения Рана-Гхундай, датируемого, по-видимому, на несколько столетий раньше основания Хараппы. Это может указывать на то, что задолго до прихода ариев конные кочевники

проникали небольшими группами в Северо-Западную Индию. Население хараппской цивилизации само вряд ли пользовалось лошадьми или если пользовалось, то редко. Обычным вьючным животным был, по-видимому, буйвол.

На основе процветающей земледельческой экономики население хараппских городов создало хотя и не отличающуюся избытком воображения, но вполне удобную для ее носителей цивилизацию. Городское сословие имело удобные дома, и даже работники, находившиеся, возможно, в крепостной или рабской зависимости, могли пользоваться сравнительной роскошью двухкомнатных кирпичных построек. Очевидно, благосостояние обеспечивала хорошо налаженная торговля. Индские города, несомненно, торговали с поселениями Белуджистана, куда продвинулись форпосты хараппской культуры, но многие металлы и полудрагоценные камни они получали из более далеких стран. Из Саураштры и Декана сюда шли раковины, широко использовавшиеся в декоративных целях, и некоторые виды камней. Серебро, бирюза и ляпис-лазурь ввозились из Ирана и Афганистана, медь — из Раджастхана либо из Ирана, а жадеит, вероятно, из Тибета или Центральной Азии.

Морем или сушей товары с Инда достигали Месопотамии. Типичные индские печати и другие предметы из Индской долины найдены в Шумере в слоях, датируемых приблизительно временем между 2300 и 2000 гг. до н. э., и некоторые исследователи считают, что упоминаемая в шумерских текстах страна Мелуха, которую из Шумера можно достичь лишь морем, это и есть долина Инда. Редкие свидетельства шумерского экспорта в Индию не дают оснований для определенных выводов, и остается предполагать, что в основном это были драгоценные металлы и сырье. Находки индских печатей указывают на то, что купцы из Индии действительно посещали Месопотамию; их главным товаром был, вероятно, хлопок, всегда составлявший одну из основных статей экспорта Индии; известно, что его употребляли в позднем Вавилоне. Во время недавних раскопок в Лотхале (Гуджарат) обнаружены портовые сооружения, и весьма возможно, что жители хараппских городов были гораздо больше склонны к мореплаванию, чем предполагалось ранее. Нет сомнения, что через порт в Лотхале они поддерживали связи с поселениями, лежавшими дальше к югу. Возможно, что таким образом некоторые характерные черты хараппской культуры проникли в Южную Индию.

Представляется вероятным, что каждый купец или объединение купцов имели печать с эмблемой на ней, часто религиозного характера, и с именем или краткой надписью, смысл которых пока еще не разгадан. Обычная хараппская печать представляла собой квадратную или продолговатую пластинку, изготовленную, как правило, из мягкого камня, стеатита, который покрывали

тонкой резьбой и обжигали. В Двуречье употреблялись цилиндрические печати; их прижимали к глиняным табличкам, где они оставляли оттиск с эмблемой и надписью. Одна или две такие печати найдены в Мохенджо-Даро, но с эмблемами хараппского типа. В индских городах обнаружено более двух тысяч печатей, и можно предположить, что каждый видный горожанин имел свою печать. Первоначально печати служили, вероятно, метками для обозначения имени владельца вещи, но со временем, несомненно, стали амулетами, которые люди постоянно носили при себе. В основном на печатях изображены животные: бык, буйвол, коза, тигр, слон и т. д., а также, по-видимому, сцены из религиозных преданий. Краткие надписи на них, обычно из 10, самое большее 20 знаков, — единственные значительные образцы хараппской письменности, сохранившиеся до наших дней.

Эта письменность насчитывает около 270 знаков, очевидно, пиктографического происхождения, но имеющих уже характер идеографический или силлабический. Возможно, она сложилась под влиянием древнейшей шумерской письменности, возникшей, видимо, несколько раньше, хотя хараппские письмена имеют мало сходства с письменностями древнего Востока и попытки связать их с какой-нибудь из этих письменностей не дали результатов. Наиболее разительно их сходство с письмом, которым пользовались до сравнительно недавнего времени жители о-ва Пасхи, находящегося в восточной части Тихого океана³, но расстояние в пространстве и времени между обеими культурами так велико, что возможность контакта или влияния едва ли допустима. Мы не знаем, какими средствами пользовались в хараппских поселениях при письме, хотя высказывалось предположение, что маленький горшочек, найденный на небольшом городище Чанху-Даро, представляет собой чернильницу. Во всяком случае жители не писали своих документов на глиняных табличках, иначе они были бы найдены среди руин индийских городов.

В целом этот народ не отличался особыми художественными склонностями. Несомненно, у него была литература, религиозные эпические поэмы наподобие шумерских и вавилонских, но они навсегда для нас утрачены. Внутренние стены домов были покрыты илестым раствором, и если на них и была роспись, она исчезла бесследно. Наружные стены, выходящие на улицы, клались, очевидно, из простого кирпича. Архитектура носила строго утилитарный характер, и немногие образцы незамысловатой декоративной кирпичной кладки до сих пор остаются единственными примерами орнаментации, которые удалось обнаружить. Нигде при раскопках не найдено следов монументальной скульптуры. Если некоторые из крупных зданий действительно представляли собой храмы, то в них не было больших статуй, разве что их делали из дерева или другого недолговечного материала.

Но население хараппской культуры, очевидно не создавшее крупных произведений искусства, достигло высокого совершенства в области малых форм. Наиболее значительными достижениями были, вероятно, гравюры на печатях, особенно изображения животных, выполненные с экспрессией и реалистической выразительностью. Художники изображали большого быка зебу с многоскладчатым подгрудком, носорога с шишковатой толстой шкурой, свирепо рычащего тигра и многих других животных.

Не менее интересны и некоторые изображения людей. Торс мужчины, выполненный из красного песчаника, производит особенно сильное впечатление своей реалистичностью. Очертания несколько тяжелого живота предвосхищают, по-видимому, стиль позднейшей индийской скульптуры, и даже высказывалось предположение, что эта статуэтка создана значительно позднее, но каким-то непонятным образом будто бы попала в более низкий слой. Однако эта догадка неправдоподобна, поскольку статуэтка имеет особые черты — а именно странные полосы, зазубрины на плечах, — которые не могут быть объяснены этой гипотезой. Другой мужской бюст из стеатита свидетельствует, очевидно, о попытках исполнителя достичь портретного сходства. Предполагали, что бюст изображает жреца, с глазами, полузакрытыми в медитации, не исключено, однако, что это — изображение человека монголоидного типа; возможность присутствия людей этого типа в Индской долине, по крайней мере спорадического, доказана находкой черепа с монголоидными признаками в Мохенджо-Даро.

Самая замечательная из статуэток, вероятно, бронзовая танцовщица: молодая женщина, совершенно обнаженная, если не считать ожерелья и нескольких браслетов, плотно покрывающих одну руку, с волосами, убранными в сложную прическу, стоит в кокетливой позе, опершись рукой на бедро и полусогнув одну ногу. Ее живое и задорное выражение совершенно неповторимо. Ничего похожего нет среди произведений других древних цивилизаций. Худощавая мальчишеская фигура, как и невыразительные фигуры богинь-матерей, свидетельствуют, между прочим, о том, что хараппцы придерживались совсем иных канонов женской красоты, чем население позднейшей Индии. Высказывалось предположение, что «танцовщица» представляет разряд храмовых танцовщиц и наложниц, подобных существовавшим в ближневосточных цивилизациях того времени или характерных для поздней индуистской культуры, но доказать это невозможно. Нельзя даже утверждать с уверенностью, что статуэтка вообще изображает танцовщицу, тем более храмовую.

Население хараппской цивилизации изготовляло великолепные реалистические статуэтки животных; особенно прелестны маленькие обезьянки и белки, использовавшиеся как булабочные головки и бусы. Для детей жители мастерили из терракоты коров с подвиж-

ными головами, обезьян, которых можно было дергать за веревочку, игрушечные тележки, свистки в форме птиц. Делали они и грубые терракотовые статуэтки женщин, обнаженных или почти обнаженных, но с замысловатыми, сложными прическами; несомненно, это были изображения богини-матери. Они очень многочисленны — их, по всей вероятности, держали почти в каждом доме. Изготовлены они очень примитивно, и следует предположить, что эта богиня была не в чести у высших сословий, которые могли пользоваться услугами лучших художников. Скромные горшечники изготавливали ее изображения в больших количествах, отвечая широкому спросу.

Хотя жители хараппских поселений не отказались окончательно от употребления каменных орудий, они пользовались также изделиями из меди и бронзы. Но их материальная культура во многом отставала от культуры Месопотамии. Шумеры очень рано начали делать ножи и наконечники для копий с ребрами посредине для большей прочности, топоры с отверстиями для топорищ, тогда как в хараппских поселениях лезвия были плоские и легко стибались, а топоры к рукояткам привязывали. Только в верхних слоях археологи находят более совершенные орудия, оставленные, возможно, завоевателями. Но в одном жители хараппских городов опередили своих современников: они изобрели пилу с волнистыми зубцами, позволявшими опилкам свободно ссыпаться из разреза, что значительно упрощало работу пильщика. Из этого можно сделать вывод, что они были особенно искусны в плотничьем деле. Они изготавливали красивые бусы из полудрагоценных камней и фаянса, и их керамика, большей частью, правда, простая и малоинтересная, была хорошо выполнена и иногда изящно расписана.

Мужчины носили одежду, оставлявшую одно плечо обнаженным. Среди высших сословий были распространены богатые украшения. Мужчины отпускали бороды. Длинные волосы были и у женщин и у мужчин. Сложные прически богини-матери, вероятно, имели соответствие в праздничных головных уборах богатых женщин. Богини часто изображались только в очень коротких юбках, но на одной печати мы видим фигуры женщин, вероятно жриц, в более длинных юбках, спускающихся чуть ниже колен. Многие женщины делали очень сложные прически; косы были не менее популярны, чем в современной Индии. Женщины любили драгоценности и украшали себя многочисленными гжельными браслетами, большими ожерельями и серьгами.

Насколько можно судить о религии населения хараппской культуры по дошедшим до нас отрывочным сведениям, некоторые ее черты предвосхитили отдельные особенности позднейшего индуизма, не отображенные в ранней религиозной литературе. Богиня-мать, например, появляется только спустя более чем тысячу лет

после падения хараппских центров. Как говорилось выше, она была божеством народного культа. Высшие же сословия предпочитали бога, в культе которого также обнаруживаются черты, выявляющиеся в позднейшем индуизме. Наряду с упомянутыми фигурками, которые, возможно, изображают божества, найдено также несколько статуэток обнаженных мужчин с бородой и вьющимися волосами, торс их напряженно выпрямлен, ноги слегка раздвинуты, руки вытянуты вдоль тела и не касаются его. Эта поза очень напоминает положение тела, которое джайны называют «кайотсарга»; в этой позе в позднейшие времена часто изображали аскетов в состоянии медитации. Повторение этой фигуры в одной и той же позе, по-видимому, указывает на то, что она изображает бога. Найдена также терракотовая маска рогатого божества.

Наиболее примечательным божеством хараппской культуры является рогатый бог, фигурирующий на печатях. Он изображен на трех печатях; на двух он сидит на троне или небольшом возвышении, на третьей — на земле. Сидит он в позе, хорошо знакомой отшельникам позднейшей Индии: ноги его прижаты к телу, пятки соприкасаются. Европейец не может принять такую позу без длительной тренировки. Тело бога обнажено, если не считать многочисленных браслетов и, по-видимому, ожерелий, прическа у него необычная: из его головы как бы вырастают два рога, между ними стоит нечто вроде деревца. На самой большой печати его окружают четыре диких животных: слон, тигр, носорог и буйвол. Под его сиденьем — два оленя, как на изображениях Будды, проносящего первую проповедь в Оленьем парке в Варанаси. Животные, древовидный нарост на голове, а также птицеобразный аспект изображения указывают на то, что это — божество плодородия. Его лицу, как бы напоминающему морду тигра, придано свирепое выражение, и один из исследователей предположил, что оно и не было задумано как человеческое⁴; справа и слева от его головы видны небольшие выступы; по предположению Джона Маршалла, они изображают второе и третье лица. Маршалл назвал этого бога «Прото-Шива», и это название стало общепринятым. Несомненно, рогатое божество имеет много общего с Шивой позднейшего индуизма, который очень часто выступает как бог плодородия и известен под именем Папупати — «Владыка зверей». Иногда он изображается с тремя лицами.

Животные играли важную роль в религии народа Индской долины. Хотя не обязательно все животные, воспроизведенные на печатях, были священными, изображение быка наделено такими деталями, которые доказывают, что по крайней мере он определенно был объектом почитания; на многих печатях он изображен стоящим перед предметом, который явно не был кормушкой и не имел утилитарного назначения. Скорее всего это «культовый

предмет», возможно особый настил, на котором выращивали зерно для ритуальных целей⁵. На некоторых печатях над изображением настила видны небольшие линии, возможно представляющие собой растущие колосья, которые во время обряда, несомненно, поедал бык. Бык обычно изображен с одним рогом, и его иногда называют единорогом, хотя едва ли можно сомневаться в том, что художник хотел изобразить обыкновенного быка, у которого второй рог скрыт за первым. В индуизме бык часто связывается с богом Шивой, но, по-видимому, он не связан с «Прото-Шивой», изображенным на хараппских печатях, поскольку его нет среди животных, окружающих этого бога на упомянутой печати. У «Прото-Шивы» рога буйволиные, а не бычьи. Корова, столь почитаемая впоследствии в индуизме, на хараппских печатях не фигурирует.

Некоторые деревья считались священными, как и в современном индуизме, особенно пипал*, который почитался более всего буддистами как дерево, под которым Будда обрел просветление. Одна чрезвычайно интересная печать изображает рогатую богиню на дереве пипал; перед ней склоняется фигура, тоже с рогами. За церемонией наблюдает козел с человеческим лицом. Рядом стоят вереницей семь женщин с косами, по-видимому жрицы.

К числу темных следов, свидетельствующих о связях с Шумером, нужно отнести печать с изображением героя, который борется с двумя тиграми. Это вариант знаменитого месопотамского мотива: Гильгамеш сражается с двумя львами. Круглое лицо героя и своеобразное расположение его волос позволяют предполагать, что он олицетворяет солнце, а тигры, рыскающие по ночам, — силы тьмы. Фаллический культ составлял важный элемент хараппской религии. Найдено множество предметов конической формы, которые почти определенно представляют собой стилизованные изображения фаллоса. Линга, фаллическая эмблема в позднейшем индуизме, более обычный объект поклонения, чем образ самого бога. Есть все основания предполагать, что эти предметы связаны с итифаллическим «Прото-Шивой», изображенным на печатях. Была выдвинута гипотеза, что большие кольцеобразные камни, обнаруженные при раскопках, представляют собой стилизованные изображения женского полового органа и что они были символами богини-матери, но это весьма сомнительно.

До раскопок, произведенных в Хараппе в 1946 г. Мортимером Уилером, не было известно ничего определенного о том, как этот народ хоронил своих мертвых. Судя по обнаруженному тогда кладбищу, насчитывавшему по крайней мере 57 могил, в обычае было погребение. Раскопано не все кладбище, но очевидно, что

* П и п а л — смоковница (*Ficus religiosa*), считающаяся в Индии и по сей день священным деревом. — *Прим. ред.*

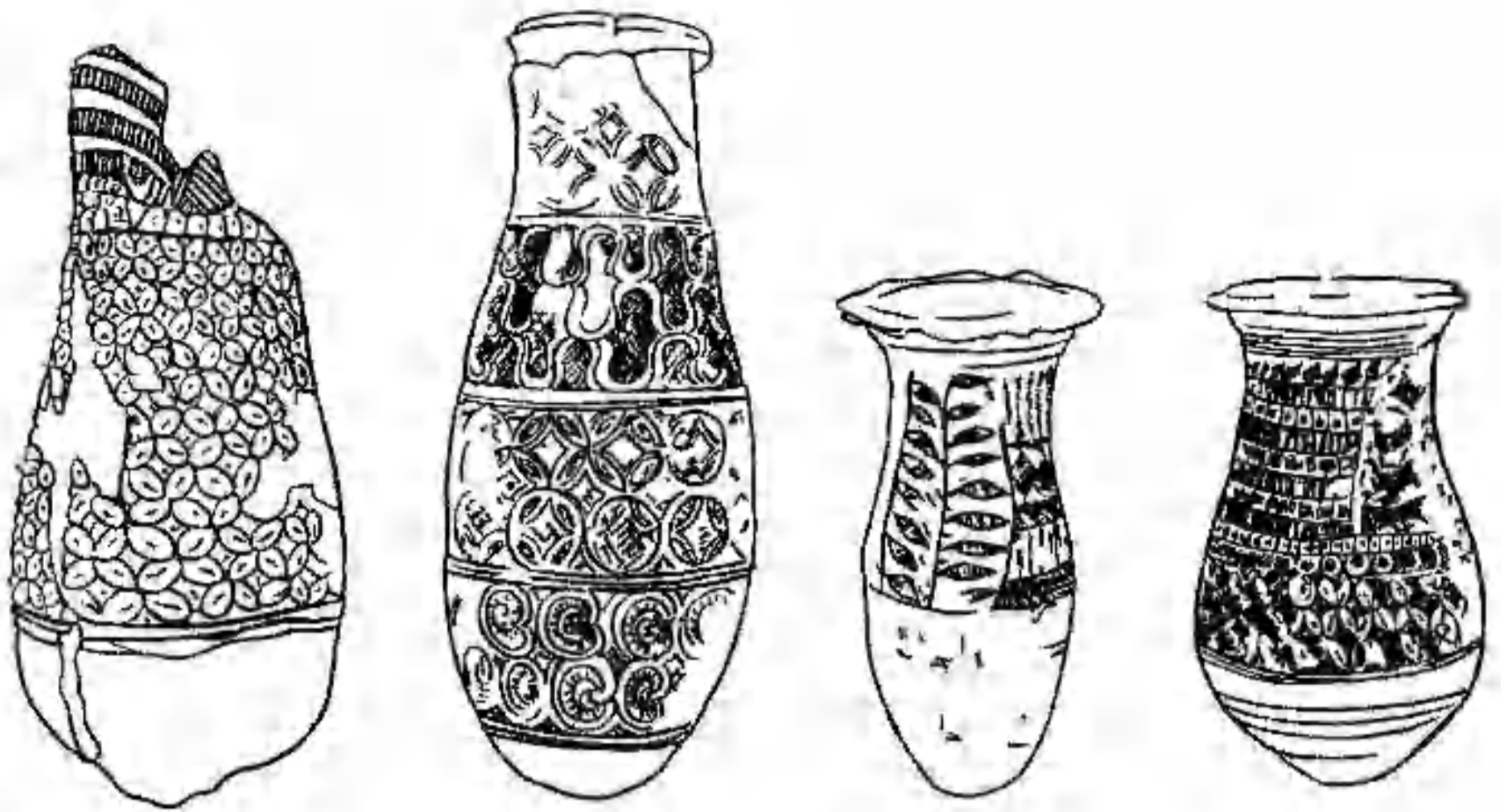
мертвых хоронили в вытянутом положении; в могилы клали керамические сосуды и личные украшения.

Кто же создал великую индскую цивилизацию? Некоторые индийские историки пытались доказать, что это были арии, которым принадлежит «Ригведа» но это полностью исключается. Изучение черепов, найденных в индских городах, показало, что часть населения Индской долины составляли люди с длинными головами и узкими носами, принадлежащие к средиземноморскому типу, который мы находим на территории всего Ближнего Востока и Египта и который широко представлен в населении современной Индии. Вторым элементом были протоавстралоиды с плоскими носами и толстыми губами, родственные австралийским аборигенам и некоторым отсталым горным племенам современной Индии. Найден только один череп монгольского типа и один альпийского типа *. Стелтитовая бородатая голова, о которой мы упоминали, как бы отражает элементы обоих типов, тогда как бронзовая танцовщица явно принадлежит к протоавстралоидному. В ту эпоху, как и ныне, в Северо-Западной Индии жили люди, принадлежавшие к различным расам.

В антропологическом облике современного населения Южной Индии заметно смешение средиземноморского и протоавстралоидного типов, двух главных компонентов в хараппском этносе. Хараппская религия, по-видимому, имеет большое сходство с теми элементами индуизма, которые особенно распространены в дравидийских районах страны. В холмистых областях Белуджистана, где некогда основывали небольшие поселения люди нальской и захобочкой культур, живет народность брагуи, которая говорит на дравидийском языке, хотя этнически она теперь относится преимущественно к иранскому типу. Поэтому высказывалось предположение, что жители индских городов были дравидами, и епископ Э. Эрас, один из исследователей, пытавшихся прочесть хараппское письмо, даже утверждал, что их язык — очень древняя форма тамильского.

Можно предположить, что население хараппской культуры принадлежало к протоавстралоидному типу, который некогда был распространен на территории всей Индии, и что уже на него наложился иной тип — средиземноморский. Последний появился в Индии в очень ранний период и принес с собой элементы цивилизации. Позднее, под давлением новых вторжений, средиземноморский тип распространился по всему субконтиненту и снова

* Последние антропологические исследования показали, что мнение о большой пестроте антропологического состава населения индской цивилизации требует уточнения. В настоящее время можно говорить о преобладании европеоидных черт в расовых типах древнего населения долины Инда (см.: В. П. Алексеев, Антропологический состав населения древней Индии, — «Индия в древности», М., 1964, прим. 19—30). — Прим. ред.



Расписная керамика хараппской культуры

смешался с аборигенными племенами. В результате этого и появились дравиды. Главным доводом против этой теории является тот факт, что, как выяснилось, мегалиты, воздвигнутые древними драмидами в Южной Индии, не принадлежат к очень древней эпохе. В новейшее время даже была выдвинута теория о том, что дравиды пришли в Индию с запада морем только во второй половине I тысячелетия до н. э.⁶ С уверенностью можно лишь утверждать, что некоторые из обитателей индских городов принадлежали к типу, широко распространенному далее к западу, и что среди нынешнего населения Индии должны сохраняться их потомки.

Из этого, однако, не следует, что остальной Индии хараппская культура была совсем чужда. Находки медной утвари в округе Ранчи (Южный Бихар) и других местах дают основание предполагать что из Хараппы жители Северной Индии заимствовали металлы, поскольку лезвия их орудий не имеют укрепляющего среднего ребра. Но эти предметы не удалось датировать точно, и они могут относиться к гораздо более поздней эпохе, чем время падения хараппской цивилизации.

Раскопки доарийских поселений в западной части Северной Индии также свидетельствуют о культурном влиянии хараппской культуры на народы, находившиеся на более низкой ступени развития. В Хастинапуре, Каушамби, совсем недавно в Атранджикхере близ Алигарха, Навдатоли и Невасе в Декане обнаружены следы многочисленных поселений конца II тысячелетия до н. э., создатели которых стояли на достаточно высоком уровне развития и знали употребление металла. У них, очевидно, не было письменности, но они уже далеко ушли от эпохи варварства.

Чем четче выявляется для нас картина доисторической Индии, тем яснее становится, что и за пределами региона хараппской цивилизации многие народы субконтинента достигли довольно высокого уровня культурного развития. Даже в Бенгалии, лежавшей далеко к востоку от Хараппы, раскопано поселение II тысячелетия до н. э., жители которого, бесспорно, знали употребление металла. Это поселение находилось в местности, называемой ныне Панду-Раджар-Дхиби, где найдены печати и керамика, несколько напоминающие соответствующие изделия минойского Крита, хотя мы не уверены, что это действительно указывает на существование контактов. Раскопки позволяют говорить о существовании здесь, по-видимому, двух групп населения: сравнительно развитой, знакомой с металлом, и племен, которые пользовались еще микролитами. Картина доисторической Индии за пределами региона хараппской культуры проясняется весьма интенсивно, и со временем можно будет проследить в общих чертах передвижение народностей на территории субконтинента и разрешить многие проблемы, ныне остающиеся неясными.

Во всяком случае, доарийская Индия достигла немалых успехов в земледелии, которыми ей обязан весь мир. Как известно, население хараппской культуры впервые начало культивировать хлопок. Рис не был в числе постоянно возделывавшихся ими злаков. Не выращивали его и в неолитическом Китае, где главной зерновой культурой было просо. Дикий рис был известен в Восточной Индии, и, по-видимому, именно здесь, в болотистой долине Ганга, его впервые начали культивировать современники хараппцев, переживавшие период неолита.

Речной буйвол, известный жителям хараппских поселений, сравнительно поздно появился в Китае. Возможно, впервые он был приручен на равнине Ганга, хотя некоторые исследователи полагают, что он происходит с Филиппинских островов.

Вероятно, наиболее широко признанным и особо оцененным даром доисторической Индии миру была домашняя птица. Орнитологи согласны в том, что все виды домашней птицы происходят от пернатых обитателей индийских джунглей. Население хараппской культуры знало домашнюю курицу, хотя она не изображается на печатях. Возможно, впервые она была приручена индийцами периода неолита в долине Ганга и отсюда нашла путь через Бирму в Китай, где появилась в середине II тысячелетия до н. э. У египтян она приблизительно в это же время считалась редкой птицей, предметом роскоши¹. Очевидно, Индия даже в ту отдаленную эпоху не была совершенно отрезана от остального мира.

Первоначально цитадель Хараппы была защищена укрепленной башнями стеной шириной 40 футов у основания, высотой 35 футов. С течением веков эта стена была реконструирована и укреплена еще лучше, хотя нет свидетельств о том, что городу серьезно угрожали какие-нибудь враги. Однако к концу существования Хараппы ее укрепления были усилены, а одни ворота замурованы совсем. Ей грозила опасность с запада.

Первыми жертвами стали белуджистанские поселения. Самый нижний слой поселения в Рана-Гхундай свидетельствует о том, что конные отряды завоевателей побывали в этом районе ранее 3000 г. до н. э.. Вскоре они, однако, покинули это место, и там возникла земледельческая культура, которая существовала в течение III тысячелетия до н. э., т. е. в тот же период, что и города долины Инда. Затем в 2000 г. до н. э. или немного позднее поселение было сожжено, появился новый, более грубый тип керамики; очевидно, местность была занята завоевателями. Но вскоре их сменили пришельцы, пользовавшиеся некрашеной нарезной керамикой. Подобные же, хотя менее исчерпывающие свидетельства мы находим и на местах других поселений Северного Белуджистана. Между тем в Южном Белуджистане завоеватели основали поселение у Шахи-Тумпа, недалеко от Суткаген-Дора, крайнего западного форпоста хараппской культуры. Жители Шахи-Тумпа пользовались просверленными топорами и круглыми медными печатями; их цивилизация сменила более раннюю местную культуру, известную археологам под названием Кулли. В последний период существования Мохенджо-Даро появляются расписная керамика и каменные сосуды, подобные белуджистанским. Это может свидетельствовать об обильном притоке беженцев из Кулли, принесших с собой традиции своих ремесел.

После того как варвары завоевали окрестные селения, древние обычаи и строгая организация городской жизни в городах долины Инда подверглись, очевидно, значительным изменениям. В Мохенджо-Даро большие комнаты были разделены на несколько частей, дома стали сдаваться во временное пользование. Печи для обжига горшков были перенесены в пределы города, одна даже находилась посреди улицы. Строгий план в расположении улиц больше уже не соблюдался. Жители закапывали свои драгоценности в землю. Очевидно, город был перенаселен, внутренний порядок поддерживался менее строго, быть может, вследствие того, что варвары уже грабили провинции, и город был полон беженцев, которых городские власти не могли заставить соблюдать извечные законы своей цивилизации.

34 Когда город пришел в полный упадок, большинство жителей



Топоры из городов Индской долины

Мохенджо-Даро, вероятно, оставило его. Куча скелетов, нагроможденных в одном из домов, и скелет женщины, лежащий на ступенях колодца, дают основание предположить, что немногие сопротивлявшиеся жители были перебиты завоевателями. В этом слое найден отлично изготовленный медный топор с очень крепкой втулкой для топорика и острием напротив лезвия — прекрасное орудие и для войны и для мирной жизни, превосходящее все, что имело население хараппской культуры в этой области. В это время появились и мечи с крепящими средними ребрами. В единственном захоронении в погребальном сосуде лежали останки человека (может быть, одного из пришельцев), принадлежащего к типу, близкому к монголоидному.

В Хараппе мы находим свидетельства иного рода. Здесь, близ старого могильника, обнаружен в более высоком слое другой могильник, где в погребальных сосудах находились расчлененные захоронения людей с короткими черепами арменоидного типа. Череп сходного типа найден и в самой цитадели. В Чанху-Даро, в низовье Инда, хараппцев сменили поселенцы, которые жили в маленьких хижинах с очагами. Последнее обстоятельство позволяет предположить, что они пришли из областей с более холодным климатом. Они вели простой образ жизни, но их орудия и оружие были более совершенными, чем у хараппцев. Подобные поселения возникли приблизительно в то же время и в Белуджистане. Среди немногих следов, оставленных пришельцами, есть бесспорные свидетельства того, что они знали лошадь. Индские города пали под натиском варваров, которые одержали победу не только благодаря своей воинской доблести: их оружие было лучше, и они научились в полной мере использовать быстрого степное животное, наводившее страх на врагов.

В других областях Индии, однако, воздействие завоевателей сказалось не сразу, и представляется очевидным, что хараппское поселение, находившееся на месте современного Лотхала в Гуджарате, существовало еще долго после того, как пали главные центры; его культура, по-видимому, развивалась постепенно и достигла следующего этапа без резкого перерыва в традиции.

Датировать эти важные исторические события можно только приблизительно, по синхронным данным из истории Ближнего Востока. Спорадические контакты между индскими городами и 35

Шумером дают основания предполагать, что связь между этими цивилизациями существовала и при I Вавилонской династии, к которой принадлежал великий законодатель Хаммураби. Эта династия также была побеждена варварами, касситами, которые пришли из холмистых областей Ирана и одержали победу благодаря тому, что сражались на запряженных конями колесницах. После нашествия касситов мы не находим в Двуречье следов контактов с Индом, из чего можно заключить, что индские города пали приблизительно в то же время, что и династия Хаммураби. Падение последней исследователи датировали ранее первыми веками II тысячелетия до н. э., но новые свидетельства, обнаруженные незадолго до начала второй мировой войны, заставили пересмотреть хронологию. Теперь полагают, что падение I Вавилонской династии относится примерно к 1600 г. до н. э.

Самым ранним из доступных нам индийских литературных источников является «Ригведа», большая часть которой была создана во второй половине II тысячелетия. Это — явно творение вторгшегося народа, еще не покорившего полностью первоначальных обитателей Северо-Западной Индии. В своем знаменитом сообщении о раскопках в Мохенджо-Даро Джон Маршалл высказал предположение, что между падением индских городов и вторжением ариев прошло около двух столетий, но последующие раскопки в Хараппе и других местах, пересмотр хронологии Вавилона и свидетельства, содержащиеся в самой «Ригведе», говорят о том, что этот разрыв был меньше. Многие компетентные исследователи, и в первую очередь Мортимер Уилер, считают теперь, что Хараппа была разгромлена ариями. Предполагают, что погребения на позднем могильнике в Хараппе принадлежат «истинным ведийским ариям» и что среди крепостей и цитаделей, о разрушении которых говорит в «Ригведе» ведийский бог войны Индра, была и Хараппа.

Имеющиеся в нашем распоряжении данные не позволяют с уверенностью утверждать, что разрушители индских городов принадлежали к той самой группе родственных племен, жрецы которой составили собрание гимнов «Ригведы», но возможно, что падение великой цивилизации было только эпизодом в широких миграционных движениях владевших колесницами народов, которые во II тысячелетии до н. э. изменили лицо всего цивилизованного мира.

Индоевропейцы и арии

Народ, вторгшийся в Индию, называл себя «ārya», словом, которое мы обычно передаем как «арии» или «арийцы». Оно было также самоназванием древних иранцев и сохранилось в слове «Иран», от него происходит и «Эйре», название самой западной страны, которой достигли древние индоевропейцы. Мы не можем

рассматривать здесь все многочисленные теории о происхождении этого народа и ограничимся лишь теми, которые представляются нам наиболее обоснованными и которые, по-видимому, пользуются признанием большинства исследователей этой проблемы.

Около 2000 г. до н. э. обширные степные территории, простирающиеся от Польши до Средней Азии, населяли полукочевые варварские племена; это были высокие, довольно светлокожие люди, в большинстве длинноголовые. Они приручили лошадей и впрягали их в легкие повозки на колесах со спицами. Колесницы превосходили быстроходностью влекаемые ослими неуклюжие телеги с четырьмя сплошными колесами — лучшее средство передвижения, известное Шумеру той эпохи. Эти люди занимались главным образом скотоводством и немного земледелием. Нет свидетельств о том, что они поддерживали непосредственные контакты с Шумером, но они приняли некоторые нововведения месопотамского происхождения, среди которых следует отметить просверленный топор. В начале II тысячелетия либо из-за перенаселенности, либо из-за засухи, поразившей пастбища, или вследствие обеих причин эти народы пришли в движение. Они мигрировали группами в западном, южном и восточном направлениях, покоряли местные народности и смешивались с ними, образуя правящую верхушку. Они приносили с собой патрилинейную систему родства, почитание небесных божеств, умение пользоваться конными колесницами. В большинстве стран, в которых они осели, их язык испытывал значительное влияние языков побежденных народов. Некоторые племена переместились на территорию Европы, и от них произошли греки, латиние, кельты и тевтоны. Другие пришли в Анатолию, и в результате смешения их с местными жителями возникла великая империя хеттов. Некоторые — предки современных балтийских и славянских народов — остались на своей прародине. Некоторые двинулись на юг, к Кавказу и Иранскому плоскогорью, откуда совершали многочисленные набеги на цивилизации Ближнего Востока. Касситами, завоевавшими Вавилон, предводительствовали люди этого племени. В XIV в. до н. э. в Северо-Восточной Сирии появился народ, называвшийся митанни, цари которого носили индоиранские имена. Имена некоторых их богов узнает всякий, кто изучал индийскую религию: Индара, Урувана (ведийский бог Варуна), Митра, Нашатия. Как и митанни, вожди других племен, проникшие на территорию Сирии и Палестины, носили индоиранские имена.

Эти воинственные племена постепенно смешивались с аборигенным населением Ближнего Востока, и древние цивилизации, обновленные притоком свежей крови и идей, достигали новых высот материальной культуры. Но мирные консервативные города Индской долины не могли противостоять пришельцам и растворить их в своей среде. Культура, которой предстояло сменить цивили-

зацию Харалпы, была, как мы увидим, диаметрально противоположна своей предшественнице. Только много веков спустя некоторые элементы древнейшей цивилизации, продолжавшие, несомненно, существовать в беднейших, поработанных слоях населения, начали оказывать влияние на завоевателей.

Арийское вторжение в Индию не было единовременным; оно растянулось на столетия и вовлекло многие племена, возможно, принадлежавшие не к одной расе и языку. Представляется несомненным, что многие древние культуры поселений западных нагорий были разрушены раньше городов Индской долины, но в остальном мы не можем проследить направление распространения арийских племен вследствие скудости следов их материальной культуры. Очевидно, пришельцы не осели в городах, и после падения Харалпы и Мохенджо-Даро Пенджаб и Синд превратились в страну маленьких деревень с деревянными и тростниковыми строениями, следы которых давно уже исчезли. История нескольких столетий после падения харапской цивилизации остается белым пятном на археологической карте этой части Индии, и в настоящее время этот пробел можно восполнить только с помощью литературных источников.

Арии в Индии. Предысторический период

Среди многочисленных народностей, пришедших в Индию во II тысячелетии до н. э., была группа родственных племен, жрецы которых разработали весьма совершенную поэтическую технику, сочиняя гимны во славу своих богов, предназначенные для исполнения во время жертвоприношения. Эти племена, главным из которых было племя бхаратов, осели преимущественно в Восточном Пенджабе и в области между реками Сатледж и Джамна, т. е. в той стране, которая впоследствии была известна под названием «Брахмаварта». Гимны, сочиненные жрецами этих племен на их новой родине, тщательно передавались изустно из поколения в поколение и в начале I тысячелетия до н. э. были собраны и расположены в определенном порядке. Они все еще не были записаны, но считались священными, и в их тексте не допускались даже малейшие изменения; жреческие школы, хранившие их, разработали весьма эффективную систему перекрестной проверки текста для обеспечения их первоначальной чистоты. Даже тогда, когда искусство письма было уже широко распространено в Индии, гимны эти записывались очень редко, но благодаря блестящим мнемоническим способностям чтецов-брахманов во многих поколениях, благодаря тому, что гимнам приписывали необычайную святость, они сохранились до настоящего времени, и форма их, судя по внутренним

свидетельствам текста, на протяжении почти 3 тыс. лет не подверглась, по-видимому, серьезным искажениям. Это великое собрание гимнов и есть «Ригведа», теоретически до сих пор почитаемая самым священным из многочисленных священных текстов индуизма.

Период вед, брахман и упанишад — своего рода переход от доисторической эпохи к истории. Если считать, что история в отличие от археологии это — изучение прошлого человечества по письменным источникам, то история Индии начинается с ариев. «Ригведа» и большой свод устной религиозной литературы, который последовал за нею в первой половине I тысячелетия до н. э., принадлежат и поныне действующей индуистской традиции. Ведийские гимны до сих пор читаются на свадьбах и похоронах и во время повседневных обрядов брахманов. Таким образом, они принадлежат уже исторической Индии, а не ее погребенному во мраке тысячелетий доисторическому прошлому. Но они мало говорят нам о значительных событиях той эпохи, если не считать случайных упоминаний, к сожалению неясных; даже о социальных условиях они дают скудные сведения. Только о религии и философии историки получают из ведийских гимнов более полную информацию.

Тем не менее из гимнов «Ригведы» и «Атхарваведы», из ритуальных предписаний брахман и мистического учения упанишад возникают очертания культуры, правда часто туманные, и встают неясные тени великих мудрецов и племенных вождей, столь выдающихся для своей эпохи, что имена их упомянуты в священных текстах. Поздняя традиция одела эти призрачные фигуры в сверкающие мантии легенд, в которые многие индийцы до сих пор глубоко верят и которые также и в другом смысле сохраняют огромное значение. Но если убрать эти мантии, остаются лишь смутные тени, немногим более чем только имена, принадлежавшие вождям, которые 3 тыс. лет тому назад вели победоносные войны со своими врагами. В пределах периода, предшествующего появлению Будды, мы можем только проследить общий характер цивилизации, создавшей ведийскую литературу, и попытаться дать краткий очерк ее развития.

Культура «Ригведы»

В самой «Ригведе» не содержится никаких исторически реальных синхронных данных, которые сколько-нибудь определенно указывали бы на время ее создания. В прошлом некоторые исследователи приписывали ей необычайную древность, исходя из традиций и неопределенных астрономических ссылок в самих гимнах. Один весьма авторитетный индийский ученый относил дату ее создания даже к 6000 г. до н. э. Открытие городов Индской долины, которые не имеют ничего общего с культурой, описанной в ведах, и которые

явно существовали в доведийскую эпоху, доказывает, что эти гимны не могли быть сочинены ранее падения хараппской цивилизации. Значительное развитие культуры, религии и языка, засвидетельствованное в поздней ведийской литературе, говорит о том, что должно было пройти много времени между эпохой создания последних гимнов «Ригведы» и эпохой Будды — возможно, не меньше 500 лет. Поэтому представляется вероятным, что большая часть «Ригведы» была создана между 1500 и 1000 гг. до н. э., хотя сложение наиболее поздних гимнов и оформление всего собрания могли происходить столетием или двумя позднее.

В то время, когда создавались эти гимны, центр арийской культуры находился в области между Джамной и Сатледжем, к югу от современной Амбалы, в верховьях р. Сарасвати. Последняя представляет собой в настоящее время небольшую речку, теряющуюся в песках Раджастанана, но в то время это был широкий, полноводный поток, вероятно соединявшийся с Индом ниже его слияния с Сатледжем. Ведийские поэты знали Гималаи, но страна южнее Джамны была им неизвестна, и они не упоминают гор Виндхья. К востоку арии не распространились далеко за Джамну, и Ганг упоминается только в одном позднем гимне.

В это время арии еще не покорили полностью местных жителей. Хотя во многих гимнах упоминаются битвы между арийскими племенами, за межплеменным соперничеством ощущается солидарность, сплачивающая племена против дасов и дасью, которые, очевидно, представляли собой то, что осталось от народа хараппской культуры и родственных народов Пенджаба и северо-запада Индии. Дасы описаны в «Ригведе» как почитатели фаллоса, люди враждебной речи, темнокожие и злобные, с выпяченными губами и плоскими носами. Они были богаты скотом и жили в укрепленных местах, называемых «пур»; арийский бог войны Индра разрушил сотни таких крепостей. Разрушение крепостей дасов в основном было завершено несколько ранее создания гимнов, и великие битвы, происходившие при этом, уже были окутаны туманом легенд; но дасы все еще могли выставить против завоевателей войско из 10 тыс. человек.

Другими врагами ариев были пани, богатое племя, члены которого отказывались признавать ведийских жрецов и похищали у ариев скот. Арии испытывали к ним не такую сильную вражду, как к дасам, и, по-видимому, часто щадили их поселения. Высказывалось предположение, что пани были семитскими торговцами, но из-за отсутствия обоснованных доказательств с ним трудно согласиться.

Арии не избегли известного влияния местных жителей. В классическом санскрите слово «даса» неизменно означает «раб» или «зависимый», и в этом значении оно употребляется в поздних гимнах «Ригведы», а форма женского рода «даси» употребляется в зна-

чении «рабыня» во всей книге. Хотя многие из покоренных дасов были, должно быть, порабощены, некоторые, очевидно, сумели договориться с победителями, и об одном вожде дасов сообщают, что он следовал арийским обычаям и покровительствовал брахманам⁸. Один из результатов этого контакта можно видеть уже в древнейшей части «Ригведы», язык которой подвергся заметным неиндоевропейским влияниям. Все индийские языки, от ведийского до современных, содержат ряд звуков — ретрофлексных, или церебральных, согласных, которые невозможно проследить ни в одном другом индоевропейском языке, даже в древнеиранском, близкородственном санскриту. Эти звуки, очевидно, очень скоро развились из усилий неарийского населения овладеть языком завоевателей. Несомненно, последние часто женились на туземках, и дети их были двуязычными, а через несколько поколений в языке ариев уже сказывалось смешение с аборигенами. Многие слова в «Ригведе» не связаны ни с одним из известных индоевропейских корней и были, очевидно, заимствованы у туземцев. Очень скоро неарийское влияние сказалось также на религии и культуре, и в ранней религиозной литературе Индии можно проследить постепенное исчезновение многих элементов первоначального индоевропейского наследия под последовательными слоями неарийских новообразований.

Примитивность раннего арийского общества сильно преувеличивалась некоторыми индологами XIX в., которые находили в строго формализованном стиле «Ригведы» первые порывы человеческого духа и отголосок «благородного дикаря», о котором писал Руссо. В действительности в то время, когда создавались древнейшие из этих гимнов, арии не были дикарями и достигли уже преддверия цивилизации. Их военная техника находилась на более высоком уровне, чем у народов Ближнего Востока, их жреческие школы довели племенной ритуал до степени развитого искусства, их поэтическое творчество принимало сложные формы и подчинялось строгим канонам. Но, с другой стороны, арии еще не создали городской цивилизации. Полное отсутствие в гимнах слов, связанных с письменностью, несмотря на объем «Ригведы» и наличие многих мест, где, судя по смыслу, такие слова следовало бы ожидать, — почти безусловное доказательство того, что арии письменности не знали. Это был народ воинственных скотоводов, организованных скорее в племена, чем в царства. Их культура была родственна той, которая описывается в «Беовульфе», в ранних исландских сагах, в староирландском прозаическом эпосе; она несколько уступала культуре греков, отразившейся в «Илиаде».

Племенами правили вожди, которые носили титул «раджа» — слово, родственное латинскому rex. Раджа не был абсолютным монархом, поскольку правление племенем частично осуществляли племенные советы — сабха или самити. Эти два слова встречаются вместе во многих контекстах, и различие между ними не вполне

ясно; возможно, одни племена называли свои органы правления сабха, а другие — самити, в то время как третьими правили оба совета: внутренний совет немногих старейшин племени и более широкое собрание всех глав семей⁹. Эти два органа оказывали значительное влияние на царя, и их согласие было необходимо для утверждения его в правах. Некоторые племена, по-видимому, не имели наследственного вождя, и ими управлял непосредственно племенной совет, так как в одном отрывке¹⁰ «Ригведы» говорится о царях, восседающих вместе в собрании. Это дает основание предполагать, что, как в некоторых позднейших олигархических объединениях, титул «раджа» принимали все ведущие люди племени, которые управляли им через народное собрание.

Как правило, однако, царская власть была наследственной. Раджа обычно жил в превосходном здании, и при нем уже были зачатки двора, состоявшего из придворных и глав родов. Он уже имел полководца, который, подчиняясь ему, руководил менее значительными походами и набегами на соседние племена. Очень важную роль играл верховный жрец (пурохита), который при помощи жертвоприношений обеспечивал процветание в мирное время и военные победы племени. Часто пурохита был племенным знахарем, исполнявшим магические обряды и произносившим заклинания как до, так и во время битвы.

Арии рассматривали царя прежде всего как военного предводителя, руководившего обороной племени. В тот ранний период он ни в коей мере не считался божественным лицом и не исполнял религиозных функций, помимо назначения жертвоприношений для блага племени и вспомоществования жрецам, исполнявшим их. Царь-жрец, характерный для некоторых других древних культур, не имел параллели в древней Индии. Регулярной системы податей еще не существовало, и царь пользовался только подношениями своих подданных и военной добычей. Возможно, царь исполнял и судебные функции (что определенно имело место позднее), но никаких упоминаний об этом нет; за убийство полагалась, вероятно, вира, как у англосаксов и некоторых других индоевропейских народов, но, помимо этого, мы не имеем никаких сведений о судопроизводстве в эпоху «Ригведы».

Несколько вождей упоминаются в гимнах по имени, и вокруг некоторых из них позднейшая традиция сложила весьма неправдоподобные легенды, но в «Ригведе» сообщается о деяниях исторического значения только одного раджи. Это — Судас, царь бхаратов, племени, обитавшего в верховьях р. Сарасвати. Три стихотворения в «Ригведе» описывают великую «Битву десяти царей», в которой Судас нанес поражение коалиции десяти племен Пенджаба и северо-запада на берегах р. Парушни, современной Рави. Самым могущественным из этих племен были пуру, которые жили в низовьях

42 Сарасвати и на западе соседствовали с бхаратами; царь пуру

Пурукутса был, по-видимому, убит в этом сражении. В последующий период мы больше ничего не слышим ни о бхаратах, ни о пуру. Древней страной бхаратов и большей частью Джамна-Гангского двуречья — Доаба — владеет уже новое племя — куру. Бхарата и Пуру упомянуты в традиционной генеалогии царей куру как их предки, и сами куру именуется то «потомками Бхараты», то «потомками Пуру». Несомненно, оба племени смешались в результате победы одного над другим, и этот процесс взаимопроникновения, способствовавший превращению племен в народности, продолжался, очевидно, в течение всего ведийского периода.

Когда арии пришли в Индию, их племенное общество уже знало сословное деление. Даже в самых ранних гимнах мы читаем о «кшатра» — племенной знати, и «виш» — рядовых членах племени. Эти сведения и данные о некоторых других древних индоевропейских народах позволяют полагать, что племенная аристократия выделилась в индоевропейском обществе еще до миграции племен со своей прародины. Когда арии поселились среди темнокожих аборигенов, они, по-видимому, начали придавать особое значение чистоте крови, и сословные перегородки стали более жесткими, что предотвращало проникновение через них тех дасов, которые нашли место на окраинах арийского общества, и тех арисв, которые в результате смешанных браков породнились с дасами и приняли их обычай. Обе эти группы стояли низко на социальной лестнице. В то же время жрецы, чья ритуальная наука, непрестанно усложняясь, требовала все большего искусства и подготовки, присвоили себе еще более высокие привилегии. В конце эпохи «Ригведы» общество было разделено на четыре больших сословия, и это деление, освященное религией, легло в основу принятого социального порядка. Об этом свидетельствует один из наиболее значительных гимнов книги, в котором говорится, что четыре сословия возникли из членов тела первозданного человека, которого боги принесли в жертву в начале мироздания.

Четыре сословия — жрецы (брахманы), воины (кшатрии), земледельцы (вайшьи), зависимые, слуги (шудры) — выкристаллизовывались на протяжении эпохи «Ригведы» и в определенной мере сохранились до сего дня. Их санскритское наименование «варна», букв. «цвет», указывает на то, что они произошли в результате контакта развитой племенной сословной структуры с людьми чуждой культуры, имевшими кожу другого цвета. Термин «варна» не означает и никогда не означал «каста», как его часто неточно переводят.

Основной единицей арийского общества была семья. Группа родственных семей составляла род, или граму; позднее это слово всегда значило «деревня», но в «Ригведе» оно обычно относится скорее к родовой группе, чем к поселению. Семья была строго патрилинейной и патриархальной. Жена, хотя и занимала почетное

положение, безусловно подчинялась мужу. Брак был обычно моногамным и, очевидно, нерасторжимым, поскольку в «Ригведе» мы не встречаем упоминаний о разводе или вторичном замужестве вдов.

В хозяйстве ариев, занимавшихся пастушеством и земледелием, самое важное место занимал скот. Крестьянин молился об умножении стада; воин стремился захватить скот в военной добыче; жрец, совершавший жертвоприношение, вознаграждался за исполнение обряда скотом. Скот был по существу своего рода ходовой монетой, и цены исчислялись в головах скота. Нет свидетельств о том, что он в эту эпоху почитался как священный; в одном или двух местах корова названа «не предназначенной для убийства», но, может, подразумевается всего лишь ее хозяйственное значение. Во всяком случае, совершенно очевидно, что и коров и быков убивали для пищи.

Лошадь, по-видимому, имела в жизни ариев почти такое же большое значение, как и корова, но использовалась главным образом для военных целей. Гнедые кони ариев, впряженные в легкие колесницы, очевидно, паводили на жителей Индской долины не меньший ужас, чем внушали кони конквистадоров ацтекам и инкам. Несколько гимнов «Ригведы» описывают божественного коня Дадхикра, и некоторые строки этих гимнов принадлежат к числу лучших поэтических описаний коня в мировой литературе; они напоминают знаменитый гимн во славу боевого коня в книге Иова¹¹.

Стремящийся к славе, к добыче стад,
Низринувшийся (на врагов), как голодный сокол,
Он мчится, жаждущий быть первым, среди рядов колесниц,
Счастливый, как жених, готовящий гирлянду (для свадьбы),
Вздымая пыль и грязь удилы.

Конь, победоносный и верный,
Чье тело повинуется (колесничному) в битве,
Устремляющийся прямо на врагов,
Вздымает пыль, оседающую на его голову.

И от ржания его, подобного грому небес,
Враги трепещут в страхе,
Когда он сражается с тысячами, и никто не может противостоять
Его грозному натиску¹².

Хотя в некоторых местах «Ригведы» говорится о наездниках, чаще описывается конь, запряженный в колесницу. Колесница — излюбленный объект метафор и сравнений, она упоминается настолько часто, что можно представить себе — как она выглядела. Это была легкая колесница на двух колесах со спицами, влекомая двумя лошадьми, запряженными рядом. На ней помещались два воина.

В числе других домашних животных арии знали козу и овцу, которая давала шерсть, главное сырье для ткачества. Слово упоминается только в поздних гимнах. Если его приручали и раньше, то, очевидно, очень редко. Божественная собака Сарамма играет важную роль в легенде, которую полностью восстановить невозможно, но вообще собака не имела для племени эпохи «Ригведы» такого значения, как для родственных арийских пастушеских племен ирацев, у которых была священным животным.

Хотя ведийские поэты особое внимание уделяют скотоводству, земледелие, должно быть, тоже имело важное значение; но оно, по-видимому, считалось в основном занятием плебейским и потому редко упоминается в «Ригведе». Только одно слово используется для обозначения зерна — «ява»; позднее оно означало «ячмень», но в ту эпоху под ним могли подразумеваться любые виды культурных злаков. Встречаются упоминания о пахоте и жатве. Некоторые отрывки гимнов истолковываются как указания на то, что арии в какой-то мере были знакомы с ирригацией, но это очень сомнительно.

Арии были народом буйным. Они соблюдали лишь немногие из табу поздней Индии и были весьма привержены к хмельным напиткам, которых знали по крайней мере два — сому и суру. Сому пили во время жертвоприношений, и ее употребление было освящено религией. Сура была чисто мирским напитком, по-видимому весьма крепким; ее неоднократно с неодобрением упоминают жрецы-поэты.

Арии любили музыку. Они играли на флейте, лютне и арфе под аккомпанемент цимбал и барабанов. У них была гентотоническая гамма, сходная с нашей мажорной, которая, как полагают, появилась в Шумере и впоследствии получила распространение среди индоевропейских народов. В гимнах встречаются упоминания о пении и танцах и об искусстве танцовщиц, возможно профессиональном.

Помимо этих развлечений арии увлекались азартными играми. Игру любили в Индии во все времена. При раскопках индских городов найдены многочисленные игральные кости; арии оставили прекрасный памятник своим игорным увлечениям — «Жалобу игрока», одно из немногих стихотворений преимущественно светского содержания, по счастливой случайности попавших в «Ригведу».

Хотя арии и не создали городской цивилизации и не возводили сооружений из камня или кирпича, их материальная культура достигла высокого развития. Они владели искусством обработки бронзы, их кузнецы изготовляли орудия труда и оружие, далеко превосходившие изделия хараппской культуры. Кузнецы, плотники, мастера, изготовляющие колесницы, часто и с большим почтением упоминаются в гимнах. Нет достаточных оснований полагать, что в эту эпоху в Индии уже использовали железо. *Ayas* — одно из слов, обознача-

начающих в «Ригведе» металл, — приобрело позднее значение «железо», и оно родственно немецкому Eisen и английскому iron; но оно родственно также и латинскому aes, означающему «бронза», и в «Ригведе» определенно относится к этому металлу или к меди. При раскопках верхних слоев поселений индской культуры никаких следов железа не найдено, в эту эпоху железные изделия редко встречались даже в передовых цивилизациях Двуречья. Залежей железной руды было достаточно, но арии не умели выплавлять из нее железо. Ко времени создания «Ригведы» процесс плавки железа едва ли был известен за пределами Анатолии, где хеттские царя тщательно хранили его тайну. Только в самом конце II тысячелетия железо начало широко применяться во всем цивилизованном мире, а до этого оно вряд ли могло достичь Индии¹³.

Как и следовало ожидать, у ариев, не имевших еще городов, не было достаточно развитой экономики. В Двуречье средством обмена служила серебряная, но еще не чеканная монета — шекель, арии же использовали в качестве единицы ценности и средства товарообмена неуклюжую корову. Слово «нишка», впоследствии обозначавшее золотую монету, упоминается в «Ригведе» также как своего рода средство обмена, но в то время это было, вероятно, какое-то золотое украшение. Нет свидетельств наличия постоянного сословия купцов или ростовщиков, хотя иногда говорится о долгах.

Религию древних ариев, которую мы знаем гораздо лучше, чем их повседневную жизнь и обычаи, рассмотрим в другой главе.

Поздневедийский период

Между созданием «Ригведы» и эпохой Будды, с которой история Индии приобретает более отчетливые очертания, прошло около четырех или пяти веков. В течение этого времени арии продвигались на восток вниз по Гангу, и их культура приспособлялась к изменяющимся условиям. Недавно индийские археологи раскопали несколько поселений того периода; к ним относятся Хастинапура, Ахичхатра и Каушамби, нижние слои которых обоснованно датируются временем между 900 и 600 гг. до н. э., эпохой поздних вед¹⁴. Город Хастинапура был почти совершенно разрушен наводнением в конце своего существования, и от него мало что сохранилось помимо черепков серой расписной керамики, немногих медных изделий и остатков построек из необожженного кирпича. В Каушамби найдена аналогичная керамика, небольшое число железных изделий и остатки прочных городских стен, облицованных обожженным кирпичом, но их датировка вызывает разногласия среди археологов. Типичная керамика была найдена на территории от долины Сарасвати на западе до Ахичхатры, близ верховий Ганга, на востоке. За исключением этих находок, мы не располагаем непосредственны-

ми свидетельствами о жизни той эпохи, и единственными значительными источниками являются священные тексты, поздние веды, брахманы и упанишады, о которых мы скажем в другом месте нашей книги как о памятниках религиозной литературы.

Кроме того, в других источниках, главным образом в эпосе и пуранах, до нас дошли многочисленные легенды, по-видимому относящиеся к этому же периоду, но настолько загроможденные наслоениями последующих веков, что до сих пор ни одна попытка интерпретировать их с исторической точки зрения не может быть признана удачной. В этих легендах невозможно отделить факты от вымысла. Даже некоторые из социальных условий, описанных в повествовательных частях эпоса, сюжеты которых могли сложиться в первоначальной форме в рассматриваемую эпоху, скорее относятся к туманному периоду истории Индии между маурийской и гунтской империями. Попытки некоторых исследователей выявить в истории Индии некую «эпоху эпоса», помимо поздневедийского периода, оказались совершенно необоснованными. Такой эпохи не было, и в нашем исследовании поздневедийского периода мы можем полагаться только на литературу этого периода. Последняя, подобно «Ригведе», носит исключительно религиозный характер и дает ненамного больше исторических сведений, чем этот древнейший источник.

Великая битва на Курукшетре, недалеко от современного Дели, хотя и не упоминается отчетливо в этих источниках, по оставила глубокий след в народной памяти, что говорит о ее огромном значении. Гиперболизированная до титанических масштабов, она составляет основу сюжета величайшего эпоса Индии, «Махабхараты». Согласно легенде, вся Индия, от Синда до Ассама и от Гималаев до мыса Коморин, приняла участие в войне, которая разгорелась из-за династического раздора внутри великого племени куру. Нет, однако, оснований считать, что эта война на самом деле была междоусобной, и скорее всего правы те исследователи, которые видят в сказании смутные воспоминания о победе, одержанной над куру племенем монголоидного типа, пришедшим с холмов. Но несомненно, что действительно происходила большая война и что для последующих поколений она ознаменовала конец определенной эпохи. Имена многих героев «Махабхараты» могут быть подлинными именами вождей той поры, но мы с сожалением вынуждены признать, что это сказание дает историку даже меньше данных, чем «Илиада» или большинство скандинавских и ирландских саг. «Махабхарату», впитавшую многие традиции героической эпикки, скорее можно сравнить с «Песнью о Нибелунгах», созданной совсем в иное время. Восстановить политическую и социальную историю Индии X в. до н. э. на основании «Махабхараты» так же невозможно, как писать историю Англии послеримского периода по роману Мэлори «Смерть Артура».

Согласно наиболее популярной из позднейших традиционных теорий, война, описанная в «Махабхарате», происходила в 3102 г. до н. э., что в свете всех исторических свидетельств представляется совершенно невероятным. Более обоснована другая традиционная датировка, относящая эту войну к XV в. до н. э., но и это на несколько столетий раньше даты, в пользу которой говорят данные археологии. Вероятно, война происходила около начала IX в. до н. э.; эта датировка представляется наиболее соответствующей скудным археологическим свидетельствам, дошедшим до нас от той эпохи, и в литературе брахман есть некоторые указания на то, что война не могла происходить намного раньше¹⁵. С IX в. культурные и политические центры перемещаются в Джамна-Гангское двуречье и в столицу куру Хастинапуру. На протяжении последующего периода, охватывающего большую часть поздневедийской эпохи, куру и их соседи панчалы оставались наиболее значительными и наиболее развитыми из народностей Индии. Имена некоторых царей куру сохранились в легендах, и по крайней мере двое из них — Парикшит и Джанамеджая — упоминаются в литературе той эпохи как могущественные завоеватели.

В начале этого периода арии распространились далее к востоку и основали царства в Кошале, к востоку от Доаба, и в области Каши, центром которой был г. Варанаси*. Первое из них, со временем достигшее значительного могущества, было родиной Рамы, героя второго великого эпоса Индии — «Рамаяны». Но несмотря на то, что впоследствии имя Рамы окружил ореол славы, литература, созданная при жизни героя, умалчивает о нем и его отце Дашаратхе. Это дает основание предположить, что оба они были сравнительно незначительными вождями, что память об их деяниях сохранилась случайно, что поколения позднейших бардов разрабатывали и гиперболизировали сказания об их подвигах, сложившиеся окончательно приблизительно в начале нашей эры. Мы даже не знаем достоверно, был ли вообще Рама царем Кошалы, поскольку наиболее ранняя версия называет его царем Варанаси, довольно сильного царства, завоеванного Кошалой в конце поздневедийского периода.

Другим крупным царством была Видеха, расположенная к востоку от р. Гандак и к северу от Ганга. В одной из брахман¹⁶ рассказывается, что некогда бог огня Агни двигался на восток, опалив землю, пока не дошел до р. Саданира (современный Гандак), где остановился. За ним следом шел вождь по имени Видегха Матхава, вождь с р. Сарасвати. До него ни один арий не переходил Саданиру, ибо очищающий бог огня не опалил землю на ее восточном берегу; но Агни научил Видегху, как перенести огонь через реку, и

* Варанаси до недавнего времени назывался Бенарес. Ныне древняя санскритская форма названия официально восстановлена.

так страна Видеха была арианизирована и получила название по имени своего первооткрывателя. Эта легенда важна как единственное значительное сообщение о колонизации, содержащееся в источнике, почти современном этому процессу. Продвижение Агни, опаляющего землю, подразумевает не только постепенное распространение на восток арийского культа огня, но и расчистку джунглей и пустошей выжиганием в ту пору, когда группы кочующих воинов-земледельцев основывали новые поселения.

Хотя о Раме литература той эпохи умалчивает, его тесть Джанака, царь Видехи, упоминается неоднократно и явно представляет собой историческую личность. Он был знаменитым покровителем отшельников и странствующих философов, проповедовавших новые мистические учения уранишад, и сам принимал участие в их диспутах. Ко времени Будды царство Джанаки исчезло и его столица Митхила потеряла свое значение. Вместо царства образовалась племенная конфедерация Вриджи, возглавляемая племенем личчхавов. Существует мнение, что личчхавы были монголоидной народностью гималайских предгорий, но более вероятно, что они вели происхождение от второй волны арийских переселенцев.

К югу от Видехи, на правом берегу Ганга, находилась область Магадха, в то время не имевшая большого значения. Она не была полностью «ариянизирована», но племена кочевых ариев-отступников, вратьев, не следовавших ведийским обрядам, бродили со своими стадами по стране. Только в эпоху Будды, при великом царе Бимбисаре, Магадха начала проявлять энергию и инициативу, что привело к созданию первой великой индийской империи. К востоку от Магадхи, на границах современной Бенгалии, возникло маленькое царство Анга; за пределами Анги Бенгалия и Ассам оставались еще вне ареала арийской цивилизации.

Таким образом, тексты, сохранившиеся от поздневедийской эпохи, касаются преимущественно области, простиравшейся к востоку от Джамны до границ Бенгалии. Область к югу от Ганга привлекала мало внимания, и не лишено оснований предположение, что главная линия арийского проникновения проходила не по реке, берега которой, вероятно, представляли собой тогда непроходимые болотистые джунгли, но вдоль холмистых подножий Гималаев. Однако продвижение ариев не ограничивалось областью к северу от Ганга. Литература той эпохи мало говорит о других областях Северной Индии, но, судя по условиям, существовавшим там в эпоху Будды, они подверглись несколько более ранней колонизации. Это подтверждается и традицией. На Джамне, в области Матхуры, осело племя ядавов, а ниже по реке находилось царство Ватса со столицей в Каушамби, приобретшей позднее большое влияние. К концу этого периода арии продвинулись вниз по р. Чамбал, обосновались в Мальве и достигли Нар-

мады, где находился крупный город Махисмати. Возможно, часть Северо-Западного Декана также находилась под арийским влиянием. Согласно эпической традиции, Саураштра была колонизована ветвью племени ядавов во главе с великим Кришной, и, хотя Кришна, вероятно, в действительности не принимал участия в колонизации, не исключено, что в целом легенда основана на истинных фактах.

В тот период, когда арии распространились далеко в глубь Индии, их древняя страна в Пенджабе и на северо-западе была фактически предана забвению. В поздневедийской литературе она упоминается редко, обычно в пренебрежительных и презрительных тонах, как нечистая область, где не совершаются ведийские жертвоприношения. Возможно, она подверглась вновь нашествию тех индоиранских племен, которые не соблюдали ортодоксальный ритуал.

Культура поздневедийского периода во многих отношениях превосходила культуру эпохи «Ригведы». Арийские племена к этому времени консолидировались в небольшие царства, которые не утратили окончательно свой племенной характер, но имели постоянные столицы и зачатки административной системы. Время от времени еще упоминаются старые племенные собрания, но их значение быстро падает, и к концу этого периода власть царя в большинстве случаев ограничивается только влиянием брахманов, традицией и силой общественного мнения, которое всегда было действенным в древней Индии. Кое-где древние племенные органы сумели приспособиться к изменившимся условиям, и в окраинных областях ганы, или племенные республики, существовали еще многие столетия; но политическое деление, основанное на родовых отношениях, уступило место географическому, и во многих районах Индии племена быстро распадались. Возможно, именно это обстоятельство, а также порождаемое им гнетущее чувство неуверенности способствовали развитию в этот период аскетизма и пессимистического мировоззрения.

В то время как народные собрания потеряли свою силу, существенно увеличилось влияние другого элемента: ратнинов, или «носителей драгоценностей», царских родственников, придворных и дворцовых служителей, которые считались столь важными лицами, что при посвящении монарха на царство совершались специальные жертвоприношения, обеспечивавшие их лояльность. В число ратнинов входили: пурохита, или верховный жрец дворца, военачальник, камергер, царский колесничий и другие влиятельные дворцовые служители. Два звания ратнинов — «самграхитри» и «бхагадугха» — толковались соответственно как «казначей» и «сборщик налогов», но эта интерпретация вряд ли правильна, и у нас нет определенных свидетельств о существовании в это время развитой системы государственных сборов¹⁷.

Рассматриваемый период отмечен развитием жертвенного культа, которое происходило параллельно с ростом царских притязаний. Большая часть литературы брахман посвящена наставлениям о тщательном исполнении определенных царских обрядов, тогда как в «Ригведе» они не упоминаются; в числе их — длительные раджасуя, или «посвящение на царство», и ваджапея, или «питье могущества», своего рода церемония омоложения, которая не только восстанавливала жизненные силы пожелавшего царя, но возводила его с положения простого раджи в достоинство самрата, т. е. абсолютного монарха, свободного от всякой вассальной зависимости и повелевающего подчиненными ему мелкими царьками. Самым известным и важным из жертвоприношений была ашвамедха, или «жертвоприношение коня». Оно заключалось в том, что священного коня выпускали на год бродить на воле. За конем все время следовал отряд избранных воинов. Вождей и царей, на чью территорию забредал конь, принуждали либо признать вассальную зависимость от владельца коня, либо сражаться с его воинами. По истечении года коня возвращали в столицу, если его не захватывал кто-либо из соседних правителей, и приносили в жертву. Честолюбие каждого царя требовало совершить ашвамедху, и отрицательное воздействие этого обряда на межгосударственные отношения ощущалось до самого конца индуистского периода.

К этому времени арии обладали уже почти всеми атрибутами цивилизации древнего типа. В то время как в «Ригведе» говорится только о золоте и меди или бронзе, в поздневедийских текстах упоминаются также олово, свинец, серебро и железо*. Трудно переоценить значение железа, металла более твердого и дешевого, чем бронза, для вырубки лесов, состоящих из твердых тропических пород. Появление железа, очевидно значительно расширило масштабы арийского распространения. Был приручен слон, хотя он мало использовался на войне. Теперь арии культивировали многие виды зерновых, включая рис, и уже имели известное представление об орошении и удобрении.

Появились специализированные профессии и ремесла. В «Ригведе» ремесленники почти не фигурируют. В поздневедийских гимнах упоминаются уже ювелиры, золотых дел мастера, металлисты, корзинщики, канатчики, ткачи, красильщики, плотники, горшечники, различные категории домашней прислуги, профес-

* «Черная бронза» упоминается в «Яджурведе», и небольшое число железных изделий было найдено в ранних слоях Каушамби, но в развалинах Хастинапуры на этом же уровне предметов из железа обнаружено не было. Недавно железо было обнаружено в очень ранних слоях в Атранджикхере (Уттар-Прадеш) и Панду-Раджар-Дхиби (Бенгалия). Предположение, что железо не было известно в Индии до VI в., теперь уже представляется неправдоподобным¹⁸.

сиональные акробаты, предсказатели, флейтисты и танцовщицы, ибо уже существуют своего рода профессиональные актеры, выступающие перед публикой. Упоминаются также ростовщики и торговцы.

Арийская культура достигла к этому времени высокого развития, но в гимнах не говорится о чеканке монеты или о письменности, хотя оба этих проявления цивилизации определенно были известны в Индии до эпохи Маурьев. Монетная система, возникающая под иранским влиянием, может быть, и была введена лишь к концу VI в. до н. э., но вряд ли умолчание поздневедийской литературы о письме следует принимать как доказательство его полного отсутствия. Ведь эта литература предназначалась для узкого круга жрецов, которые разработали единственную в своем роде систему тренировки памяти и вполне могли считать письменность предосудительным новшеством. В литературе имеются свидетельства отдаленных связей с Месопотамией, особенно в индийском сказании о потопе, которое появилось в это время и имело известное сходство с вавилонской версией. После перерыва в несколько веков индийская торговля снова нашла путь в Месопотамию, и, возможно, семитские или индийские купцы принесли с запада алфавит. Ученые постепенно его восприняли, приспособили к фонетике индийской речи, и в результате образовался алфавит маурийской эпохи брахми.

Наиболее значительного развития в этот период достигла религия, которую мы рассмотрим ниже. В области культуры в период поздневедийской литературы образ жизни и мышления индийцев принял то направление, в котором развивался на протяжении последующих веков. Конец этой туманной эпохи, когда могущество царей возрастало, а их жрецы присваивали себе еще большие привилегии и когда религиозное мировоззрение быстро менялось, знаменует начало великого периода в истории индийской культуры, во время которого характер общества, религии, литературы и искусства постепенно приблизился к своей современной форме.

Исторические источники

При дворах древних индийских царей велись подробные записи наиболее важных для государства событий, но, к сожалению, эти архивы полностью потеряны. В XII в. кашмирский поэт Калхана написал поэму, сюжетом которой избрал историю своей родной страны, однако его «Поток царей» («Раджатарангини») представляет собой ценность в основном для изучения истории Кашмира и мало что сообщает об Индии в целом. Мы не располагаем достоверными свидетельствами о том, что подобные хроники составлялись и в других районах Индии. Цейлонская хроника «Махавамса», хотя и сообщает некоторые сведения о политической истории, посвящена главным образом истории буддизма на Цейлоне. Пожалуй, было бы несправедливо утверждать, что древние индийцы были вообще безразличны к истории, но их внимание гораздо больше привлекали легендарные цари «золотого века», нежели великие империи, которые возникали и рушились в исторические времена.

Таким образом, наши сведения о политической истории древней Индии большей частью смутны и неопределенны. Несколько отчетливее мы представляем себе средневековый период, начало которого принято относить к VII в. н. э. Историю приходится восстанавливать из разрозненных и случайных сообщений в текстах религиозной и светской литературы, из свидетельств некоторых драм и других художественных произведений, полагающих своей целью описание исторических событий, из записок чужеземных путешественников и многочисленных панегириков или других упоминаний о правящих монархах и их предках, которые мы встречаем в надписях на скалах, колоннах, а также во вводных частях дарственных грамот на землю; последние, к счастью для историков, обычно гравировались на медных пластинках. Ранняя история Индии напоминает головоломный кроссворд со множеством незаполненных клеток; одни детали картины совершенно ясны; другие могут быть восстановлены с помощью воображения, но строго разумного; многие пробелы остаются, и, видимо, заполнить их так и не удастся. Лишь немногие даты событий, имевших место до начала средних веков, можно установить

с определенностью; в истории домусульманской Индии в том виде, в каком мы ее можем восстановить, почти отсутствуют интересные эпизоды и яркие личности, которые оживляют изучение истории как историком-профессионалом, так и дилетантом. Более того, многие важные вопросы вызывают серьезные разногласия среди компетентных исследователей.

Поскольку запас наших знаний весьма скуден и они неточны, читатель вправе предположить, что политической историей древней и раннесредневековой Индии могут и должны заниматься лишь узкие специалисты по этому вопросу, но мы не можем с ним согласиться. Многие индологи изучали религию, искусство, язык и литературу Индии в отрыве от ее политической жизни и истории, и это способствовало широкому распространению заблуждения, будто древняя индийская культура ограничивалась почти исключительно духовными проблемами. При всей скудости наших знаний мы все же располагаем достаточными фактическими данными, свидетельствующими о том, что в Индии происходило становление и падение великих империй, что как в религии, искусстве, литературе и социальной жизни, так и в политической организации Индия создала свою собственную систему, замечательную и в своей силе и в своих слабостях. Поэтому для понимания культуры древней Индии необходимо иметь представление о ее политической истории.

Эпоха Будды

Только с VI в. до н. э. индийская история начинает выступать из тумана легенд и недостоверной традиции, и мы впервые узнаем о великих царях, чья историческая реальность не вызывает сомнений, о их деяниях; с этого же времени выявляются главные линии политического развития Индии. Источники наших сведений об этом периоде — буддийские и джайнские священные тексты — во многих отношениях нельзя считать собственно историческими документами. Их авторов мало интересовали политические события; подобно ведам, эти тексты веками передавались из уст в уста, хотя совершенно очевидно, что в отличие от вед они расширялись и изменялись с течением времени. И все же они содержат достоверные упоминания об исторических событиях, и в ряде случаев материал одного текста подтверждается другим, хотя они создавались независимо один от другого, на разных языках.

Этот век, с которого начинается для нас история Индии, был временем интенсивного духовного и интеллектуального поиска. Мистики и софисты всякого рода скитались по долине Ганга, проагандируя в качестве пути к спасению ту или иную форму духовного самообуздания и аскетизма. Но эпоха Будды, когда

многие люди, принадлежавшие к лучшим умам своего времени, оставляли свои дома и занятия ради аскетического подвижничества, была также эпохой развития политики и торговли; она породила не только философов и аскетов, но и крупных торговцев и государственных деятелей.

К этому времени центр цивилизации передвинулся к востоку, и четыре больших царства, не входившие в регион брахманской культуры раннего периода, затмили древнюю страну Куру как в экономическом, так и в политическом отношении; этими царствами были Кошала, Магадха, Ватса и Аванти. О первых трех уже говорилось в предшествующей главе; четвертое занимало территорию, приблизительно соответствующую области, известной позднее под названием Мальва. Из этих четырех царств больше всего мы знаем о Кошале и Магадхе, основных местах деятельности Будды и Махавиры, основателя джайнизма. Кошала, родина легендарного Рамы, к тому времени уже клонилась к упадку. При царе Прасенаджите (пали — Пасенади) Кошала была, по-видимому, еще могущественным государством и занимала территорию немногим меньше Франции. Но, судя по беглым упоминаниям в буддийских текстах, Прасенаджит был малодеятельным правителем, все свое богатство и время он тратил на святых подвижников как ортодоксальных, так и еретических направлений. Страна между тем кишела разбойниками, и государственное управление слабо контролировалось через вождей племен и вассальных царьков.

Магадхский царь Бимбисара, напротив, был человеком совершенно иного склада. Источники рисуют нам решительного и энергичного организатора: он безжалостно смещает неспособных чиновников, созывает старейшин деревень, строит дороги и гати, совершает инспекционные поездки по всем областям своего царства. Он, по-видимому, был настроен миролюбиво, поддерживал добрые отношения с соседними царствами на западе и обменивался знаками дружбы даже с царем отдаленной Гандхары в верхнем течении Инда. Его единственным завоеванием было небольшое царство Анга. Главный город Анги, речной порт Чампа, уже тогда был довольно важным торговым центром; от Чампы корабли, очевидно, спускались вниз по Гангу и далее плыли вдоль побережья в Южную Индию, откуда они возвращались с драгоценностями и пряностями, на которые уже тогда был большой спрос на севере страны. Хотя Анга была единственным завоеванием Бимбисары, под его властью, по-видимому, оказалась также по крайней мере часть области Каши (Варанаси), полученная им в приданое за главной женой, которая приходилась сестрой Прасенаджиту, царю Кошалы. Столицей Бимбисары был г. Раджагриха, расположенный примерно в 60 милях к юго-востоку от современной Патны.

Бимбисара был свергнут с престола, заключен в тюрьму и убит около 494 г. до н. э. (приблизительно за семь лет до смерти Будды) своим сыном Аджаташатру. Узурпировав созданное Бимбисарой процветающее царство, отцеубийца вскоре начал войну со своим старым дядей Прасенаджитом и захватил всю область Каши. Сразу же после этого Прасенаджит, как и Бимбисара, был свергнут с престола собственным сыном и умер. Став царем Кошалы, сын Прасенаджита — Вирудхака (пали — Видудабха) напал на небольшое независимое племя шакьев, обитавшее в предгорьях Гималаев, и фактически уничтожил его; больше мы ничего не знаем о народе, породившем Будду. По-видимому, Вирудхака, как и Аджаташатру, правитель Магадхи, лелеял честолюбивые планы создания империи и собирался вступить на путь завоеваний, предварительно подчинив твердой центральной власти отдаленные племена, платившие нерегулярную дань его отцу. Но он, очевидно, так и не осуществил свои намерения, поскольку больше о нем ничего не известно, если не считать сомнительной легенды, согласно которой он был каким-то удивительным образом уничтожен, после того как истребил шакьев. Несколько позднее его царство вошло в состав Магадхи.

После войны с Прасенаджитом Аджаташатру выступил против Вриджи, конфедерации племен, которые обитали на северном берегу Ганга и часто совершали набеги на территорию Магадхи. После затяжной войны он занял их главный город Вайшали и захватил их земли. Однако основному участнику этого союза — племени личчавов — удалось сохранить свою независимость; оно просуществовало по крайней мере до IV в. н. э., когда вновь приобрело влияние в политической жизни Восточной Индии. Начальный период войны Аджаташатру с союзом Вриджи приблизительно совпадает со временем смерти Будды (ок. 486 г. до н. э.).

Дошедшие до нас сведения о правлениях Бимбисары и Аджаташатру свидетельствуют о том, что их политика преследовала цель захвата возможно более обширной территории по течению Ганга. По-видимому, они были первыми индийскими царями, которые строили вполне определенные планы создания обширной империи. Правда, легенды повествуют о древних правителях, владевших землей от моря до моря, но эти туманные образы, несомненно, гиперболизированы позднейшими сказителями, вдохновленными памятью о могущественных Маурьях. Почти не приходится сомневаться в том, что легендарные цари, подобные Раме, были реальными историческими личностями добуддийской эпохи; но скорее всего это были лишь вожди маленьких племен, могущественные только по сравнению со своими соседями. Предания об их великих завоеваниях не подтверждаются какими-либо историческими свидетельствами.

царей Магадхи, то скорее всего это была империя Ахеменидов в Иране; основатель ее, Кир Великий (558—530), взошел на престол приблизительно за 16 лет до воцарения Бимбисары; в очень короткий срок он создал величайшую из всех существовавших до того времени империй. В это время г. Такшашила (Таксила) на северо-западе Индии уже был центром образования и торговли, куда молодых людей из Магадхи посылали совершенствовать знания; Бимбисара между тем поддерживал дипломатические отношения с Пушкарасарином (пали — Пуккусати), царем Гандхары, во владения которого входила, очевидно, и Такшашила. Однако в надписи, датированной приблизительно 519 г. до н. э., о владении Гандхарой заявляет Дарий I, третий из ахеменидских императоров, а в более поздней надписи он то же самое говорит о Хиந்துш, т. е. Индии, которая, согласно Геродоту, стала двадцатой сатрапией персидской империи. Размеры персидской провинции Хиந்துш точно не известны, но, очевидно, туда входила большая часть Пенджаба. Вряд ли правители Магадхи могли не знать о том, что происходило на северо-западе Индии, и мы полагаем, что их экспансионизм был отчасти вдохновлен примером персов.

Буддийские и джайнские тексты содержат очень мало сведений о событиях, которые произошли после смерти основателей этих вероучений, поэтому мы почти ничего не знаем о последних годах правления Аджаташатру. Известно, что он воевал против Прадьюты, царя Аванти, и что успех — по крайней мере какое-то время — не сопутствовал ему в этой войне. Но Аджаташатру, несомненно, удалось создать самую могущественную империю, какую к тому времени знала Индия. Его власть распространялась на земли по обоим берегам Ганга, от Варанаси до границ Бенгалии, которая тогда все еще находилась вне пределов арийской цивилизации. В последующие полтора столетия Магадха продолжала расширять свои владения. Когда в IV в. до н. э. снова приоткрывается завеса над прошлым Индии, Паталипутра (современная Патна), новая столица Магадхи, владеет уже всем бассейном Ганга; вся остальная часть Северной Индии, за исключением Раджастхана, Синда, Пенджаба и северо-западного района, входит в магадхскую империю, другие же царства либо уничтожены, либо низведены до положения вассалов.

Александр и Маурьи

В середине IV в. до н. э. царем Магадхи был Махападма Нанда. Он происходил из низкого рода и не пользовался популярностью среди своих подданных, но, насколько можно судить по некоторым упоминаниям в литературе, это был энергичный и често-

любивый царь, которому удалось установить свою власть в Калинге (современная Орисса и север прибрежной полосы Андхры), а возможно, и в других странах Декана. После смерти Махападмы Нанды между его преемниками, по-видимому, начались распри из-за престола, что совпало с важными событиями на северо-западе Индии. Это переплетение исторических событий открывает новую эпоху, которая ознаменовалась созданием величайшей и наиболее могущественной из многочисленных индийских империй.

В 330 г. до н. э. Александр Македонский нанес поражение Дарию III, последнему из Ахеменидов, и приступил к завоеванию всей территории бывшей персидской империи, которая давно уже перестала сколько-нибудь действительно управлять своими отдаленными провинциями. С индийскими войсками Александр встретился уже в решительной битве при Гавгамелах, где небольшой отряд с запада Индской долины с 15 боевыми слонами сражался на стороне Дария. Еще раньше, более 100 лет назад, грекам уже довелось скрестить мечи с индийцами; согласно Геродоту, отряд индийских войск был в составе персидской армии в битве при Платее.

После длительного похода в Бактрию (область на границе современного Советского Союза и Афганистана по течению Амударьи) Александр перевалил через Гиндукуш и достиг района Кабула. Преодолевая яростное сопротивление горных племен, он спустился в долину р. Кабул и дошел до Инда, который пересек весной 326 г. Омфис*, царь Такшашилы (известной античным писателям под названием Таксилы), покорился греко-македонцам, и город не оказал им сопротивления. По ту сторону Джелам, однако, лежала территория воинственного царя Пенджаба — Пора**, из страха перед которым Омфис предпочел связать свою судьбу с Александром. Только с большим трудом македонцам удалось, внезапно форсировав Джелам, разбить войска Пора, а его самого захватить в плен. Пор был высоким красивым человеком, и его храбрость и гордая осанка произвели большое впечатление на греков. Когда он предстал перед победителем, оказалось, что он получил девять ран и едва держится на ногах. Тем не менее на вопрос Александра, как следует с ним обращаться, Пор смело ответил: «Как подобает обращаться с царем!» Ответ пленника так понравился Александру, что он вернул ему царство, сделав своим вассалом, а после ухода греческих войск оставил его наместником Пенджаба.

* Это имя приводят греческие источники. Вероятно, оно соответствует санскритскому имени Амбхи.

** Вероятно, это имя связано с санскритским именем Паурава, т. е. Пор мог принадлежать к древнему племени куру, чьи правители носили это родовое имя.

После победы над Пором Александр продолжал наступление, покоря многочисленные племена и мелкие царства. Но от Беаса он был вынужден повернуть назад; его военачальники опасались, что, если армию заставят продвигаться дальше в глубь незнакомой страны, она может поднять мятеж. Александр вернулся через Пенджаб и с боями прошел вниз по Инду, нередко наталкиваясь на упорное сопротивление воинственных племен. Близ устья Инда армия разделилась; часть ее вернулась в Месопотамию морем, а часть, во главе с самим Александром, — сушей, по берегу, через пустынный Мекран. Претерпев многие лишения и трудности, оба войска достигли Евфрата и соединились с меньшим отрядом, посланным ранее через Арахосию (современный Кандагар). Вне всякого сомнения, Александр намеревался удержать власть над завоеванными землями в Индии, так как он оставлял после себя гарнизоны и назначал сатрапов для управления провинциями. Но восстания в индийских землях и неожиданная смерть Александра в 323 г. до н. э. ослабили власть македонцев в Индии, и в 317 г. последний из военачальников Александра, Эвдем, покинул северо-запад Индии.

Хотя греки еще до походов Александра имели некоторое представление об Индии, их познания большей частью были основаны на фантастических вымыслах путешественников. Теперь же греки и индийцы впервые вступили в непосредственный контакт. Античные источники, сообщающие о походе Александра, показывают, какое впечатление произвела на греков представшая перед их глазами Индия. Они восхищались храбростью индийских воинов, суровым подвижничеством нагих аскетов, которых они встретили в Такшашиле, честностью и простодушием племен Пенджаба и Синда.

Непосредственное воздействие этого завоевания было незначительным. Греческие колонии были основаны в Бактрии, Афганистане и Северо-Западной Индии. Некоторые из них, по-видимому, процветали, так как спустя приблизительно 70 лет греческий оставался главным языком, на котором говорили в области Кандагара, о чем мы можем судить по греческим надписям Ашоки, обнаруженным там в последние годы. Царства и племена северо-запада Индии были побеждены и дезорганизованы, но Александр, очевидно, оказал незначительное влияние на Индию: во всех древних произведениях литературы, дошедших до нас, о нем нет никаких упоминаний. В последующие столетия индийцы вновь соприкоснулись с греками, но греческое влияние на Индию того времени было ничтожным. Не исключено, однако, что как само греко-македонское нашествие, так и политический вакуум, создавшийся на северо-западе Индии после ухода войск Александра, имели чрезвычайно важные, хотя и косвенные последствия.

В античных источниках говорится о молодом индийце по име-

ни Сандрокотт (что соответствует Чандрагупте Маурья индийских источников), который поддерживал греков. Плутарх утверждает, что Сандрокотт советовал Александру продолжать наступление, продвинуться за Беас и напасть на царя из династии Нандов, который был настолько непопулярен, что его народ восстал бы против него и поддержал завоевателей. Римский историк Юстин добавляет, что впоследствии Александр, раздраженный смелыми и настойчивыми советами Сандрокотта, повелел его убить, но тому удалось спастись и после многочисленных интриг изгнать греческие гарнизоны из Индии и занять трон. Так или иначе, вполне возможно, что император Чандрагупта Маурья, который пришел к власти вскоре после нашествия Александра, по крайней мере слышал о завоевателе и, возможно, был вдохновлен его деяниями.

И индийские и античные источники согласны в том, что Чандрагупта сверг последнего из Нандов и занял его столицу Паталипутру; античные источники добавляют, что Чандрагупта после ухода Александра изгнал греческие гарнизоны и покорил северо-запад Индии. Неизвестно, какая из этих двух операций была предпринята первой, и с досадной неопределенностью, присущей индийской истории в ее большей части, дата вступления Чандрагупты на престол колеблется в пределах десятилетия (324—313 гг. до н. э.). Хотя подробная история восхождения Чандрагупты на престол неясна, очевидно, что он был главным создателем самой могущественной из древнеиндийских империй. Согласно всем индийским преданиям, большую помощь ему оказал очень талантливый и неразборчивый в средствах советник-брахман, которого называют по-разному: то Каутилья, то Чанакья, то Вишнугупта; и действительно, в пьесе «Перстень Ракшасы» (VI в. н. э.), которая описывает последний период триумфа Чандрагупты над Нандой, царь изображен слабым и малозначительным молодым человеком, а подлинным правителем империи предстает Чанакья. Этот министр был, как предполагают, автором «Артхашастры» («Наука политики»), ценнейшего источника сведений о государственном управлении. Текст в том виде, в каком он дошел до нас, конечно, не является произведением Каутильи, но тем не менее он представляет собой большую ценность и содержит подлинные сведения о Маурьях.

Вскоре греки снова появились у ворот Индии. Селевку Никатору, одному из военачальников Александра, удалось захватить власть над большей частью азиатских провинций недолговечной македонской империи, после чего он обратил свой взор на восток. Около 305 г. до н. э. он встретился в битве с Чандрагуптой и, по всей вероятности, потерпел поражение, так как ему не только не удалось вернуть индийские провинции Александра, но он был вынужден уступить Чандрагупте в обмен всего лишь на 500 слонов

часть территории нынешнего Афганистана. Мир был скреплен брачным союзом, характер которого неизвестен¹; но вполне допустимо, что в жилах преемников Чандрагупты текла греческая кровь.

Селевк отправил ко двору Маурьев в Паталипутру своего посла Мегасфена, который составил подробное описание Индии, ставшее авторитетным источником для более поздних античных авторов. К сожалению, оригинал сочинения Мегасфена не сохранился, но многие греческие и римские авторы широко им пользовались, и по их произведениям частично можно восстановить первоначальный текст. Свидетельства Мегасфена, хотя отнюдь не настолько полные и точные, как этого можно было бы желать, имеют огромную ценность; это — первое подлинное и связное описание Индии, сделанное чужеземным очевидцем. Сравнение отрывков из труда Мегасфена с «Артхашастрой» позволяет установить, что империя Маурьев имела высокоразвитую систему государственной администрации, управлявшую всей экономической жизнью империи, и весьма совершенную организацию секретной службы, сфера деятельности которой охватывала все сословия, начиная с высших министров и кончая беднейшей частью городского населения.

Мегасфен восхищался энергичным ведением судебных дел, которое император Чандрагупта осуществлял самолично на открытых дарбарах*. Царь жил в большой роскоши в огромном дворце в Паталипутре, который, хотя и был построен целиком из дерева, отличался необыкновенной красотой и великолепием. Но вряд ли жизнь его была счастливой, так как ему постоянно приходилось опасаться покушений — этой вечной угрозы для многих индийских царей, — и для охраны его принимались чрезвычайно строгие меры. Столица была большим красивым городом, обнесённым деревянной стеной. Управлял ею административный совет из 30 человек, который тщательно регулировал социальную и экономическую жизнь города. Мегасфен обратил внимание и на существование каст, хотя его классификация населения на семь эндогамных групп безусловно ошибочна.

Согласно джайнской традиции, Чандрагупта отрекся от престола, стал монахом и, по обычаю джайнских святых, постом довел себя до смерти в крупном джайнском храме и монастыре в Шравана-Белгола, находившемся на территории современного Карнатаки. Трудно сказать, насколько эта легенда соответствует истине, но, во всяком случае, после 24 лет правления Чандрагупты ему последовал сын Биндусара, о котором мы почти ничего не знаем.

* Это слово в данном контексте является анахронизмом, поскольку оно пришло из персидского языка и было введено мусульманами; но оно более известно, чем его санскритский эквивалент «сабха», и более определено по значению.

Известно лишь о его переписке с Антиохом I, селевкидским правителем Сирии. Согласно А. Финею, Биндусара попросил греческого царя прислать ему в дар фиги и вино, а заодно какого-нибудь ученого софиста. Вино и фиги Антиох прислал, а что касается софиста, то ответил, что греческие философы вывозу не подлежат. Эта забавная история, по-видимому, свидетельствует о том, что Биндусара, как и многие другие индийские цари, не пренебрегал земными благами и интересовался философией, но при этом у него было достаточно энергии и для того, чтобы сохранить великую империю в целостности и даже, вероятно, присоединить к ней некоторые территории Декана. Примерно в 269 г. до н. э., видимо после непродолжительного междуцарствия, ему наследовал его сын Ашока, величайший и известнейший из правителей Индии и поистине один из великих царей мировой истории.

Согласно буддийским источникам, Ашока незаконно захватил трон, убил всех возможных соперников и начал свое правление как тиран, но эти сведения не подтверждаются надписями Ашоки, самыми ранними из дошедших до нас письменных свидетельств истории Индии, достоверность которых не вызывает сомнения. Надписи представляют собой эдикты, выгравированные в очень сходной форме на скалах и колоннах, разбросанных по территории всей Индии на большом расстоянии друг от друга. Все вместе они составляют единственный в своем роде памятник великому царю. Эдикты эти частично напоминают указы ранних Ахеменидов, но по содержанию сильно отличаются, например, от больших надписей Дария I, прославляющих императора, перечисляющих все его победы и подвластные ему народы и племена. Надписи Ашоки — официальные государственные эдикты и указания чиновникам и подданным. В них много личного, и их первоначальный текст составлял, очевидно, сам император.

Из надписей явствует, что через восемь лет после восшествия на престол царь нравственно и духовно стал совершенно иным человеком и проводил новую политику. Вот собственные слова Ашоки:

«По прошествии восьми лет царем Приядарши*, „Милым богам“, завоевана Калинга. 150 тыс. людей оттуда уведено, 100 тыс. убито и еще больше умерло. Теперь, после того, как завоевана Калинга, у „Милого богам“ (есть) строгая (забота) об охране дхармы, любовь к дхарме, (решение) к наставлению в дхарме. Вот (появилось) раскаяние „Милого богам“ после завоевания страны Калинги, ибо, когда покоряют непокоренную (страну), там (происходит) убийство, смерть и угон людей, и это мучительно и

* Приядарши — «Милостиво взирающий» — царский эпитет Ашоки. Теперь ясно, что его следует рассматривать как собственное имя, а не как титул, так как недавно открытая греческая надпись Ашоки в Кандагаре вместо перевода на греческий дает его транскрипцию — Пиодассес.

тяжело для „Милого богам“... Теперь, если бы сотая или тысячная часть тех, кто пострадал в Калинге, должна была быть убита, или умереть, или уведена в плен, то это очень опечалило бы „Милого богам“. Если кто совершит дурной проступок по отношению к нему, того простят, насколько только можно простить. „Милый богам“ увещевает даже лесные племена своей империи и желает наставить их на праведный путь. Но „Милый богам“ полон не только сострадания, но и могущества, и он велит им раскаяться, чтобы не пролилась их кровь. Ибо „Милый богам“ желает справедливости обуздания (страстей), беспристрастности и счастья для всех существ. Не главной победой „Милый богам“ считает победу с помощью дхармы, и именно ее „Милый богам“ одержал. Здесь (в его империи) и во всех странах, даже за шестьсот йоджан отсюда во владении царя греков Антиока и дальше, где царствуют четыре царя: Турамайя, Антикини, Мага и Аликасудара, и на юге среди чолов и пандьев, и до самого Тамбапамни *»².

Таким образом, основным содержанием реформы Ашоки было человеколюбие во внутреннем управлении и отказ от агрессивных войн. Традиционную политику территориальных захватов он заменил победой дхармы — праведности, как можно не совсем точно перевести это многозначное санскритское слово. Он заявляет, что одержал таким образом много побед, даже над пятью эллиническими царями, чьи имена, слегка видоизмененные индийским произношением, в вышеприведенном отрывке следует читать: Антиох II Теос — правитель Сирии, Птолемей II Филадельф — правитель Египта, Антигон Гонат — царь Македонии, Маг — царь Кирены и Александр — царь Эпира. Ашока, видимо, полагал, что, подавая пример праведного правления, сможет убедить соседей в достоинствах своей новой политики и таким образом добиться морального главенства над всем цивилизованным миром. Он никоим образом не отказывался от своих имперских устремлений, но видоизменил их в соответствии с этикой буддизма.

Во внутренних делах новая политика сказалась в общем смягчении сурового правосудия. Ашока заявлял, что все подданные — его дети, и не раз порицал местных правителей за то, что они недостаточно старательно следовали этому положению. Он энергично поддерживал учение об ахимсе (непричинение вреда людям и животным), которое тогда быстро распространилось среди верующих всех сект, запретил жертвоприношение животных, по крайней мере в столице, и регулировал убой животных для еды, категорически запретив убивать некоторые из видов. Он гордился тем, что заменил охотничьи экспедиции — традиционную забаву индийских царей — паломничеством к буддийским святыням и

* Тамбапамни [санскрит (далее — скр.) — Тамрапарни] — о-в Шри Ланка.— Прим. ред.

свел потребление мяса во дворце до ничтожных размеров. Таким образом, пример Ашоки способствовал распространению вегетарианства в Индии.

Из приведенного выше отрывка, так же как и из других свидетельств, явствует, что Ашока не был последовательным пацифистом. Дикие племена гор и лесов являлись постоянным источником опасности для более цивилизованных поселений, и, очевидно, прежние цари держали их в повиновении при помощи жестоких карательных экспедиций. Ашока, несомненно, хотел их цивилизовать, но, очевидно, был готов применить силу в том случае, если бы они стали продолжать набеги на оседлое население империи. Он не упоминает о сокращении численности армии, хотя наверняка гордился бы таким деянием, если бы под влиянием буддизма совершил его. Несмотря на угрызения совести по поводу захвата Калинги, он был слишком большим реалистом, чтобы возвращать ее прежним правителям, кто бы они ни были, и продолжал управлять ею как неотъемлемой частью своей империи. При всем своем гуманизме Ашока сохранил смертную казнь — она была отменена при позднейших индийских царях — и только даровал приговоренным к смерти трехдневную отсрочку, чтобы они могли привести в порядок свои дела и подготовиться к переходу в иной мир. Хотя буддийская традиция и сообщает, что он отменил судебные пытки, в его указах нет на это ясных указаний.

Среди осуществленных им важных социальных мероприятий Ашока упоминает об улучшении коммуникаций: о посадке вдоль дорог плодовых деревьев, дающих путникам тень и пищу, о сооружении колодцев и устройстве гостиниц для отдыха утомленных путешественников. Он поощрял разведение лекарственных трав, которые наряду с другими снадобьями предоставлялись людям и животным. Чтобы быть уверенным, что его реформы проводятся в жизнь, он создал новый класс чиновников — «служителей праведности» (дхармамахаматров), которые, получая указания непосредственно из столицы, были обязаны расследовать дела во всех провинциях, поощрять добрые отношения между людьми и удостоверяться, что местные власти проводят новую политику. Таким образом, реформы Ашоки были направлены скорее к централизации, нежели к усилению власти на местах.

Совершенно очевидно, что после своего духовного преображения, а может быть и раньше, Ашока стал буддистом; некоторые авторитетные источники полагают даже, что он был членом буддийской общины. Но надписи показывают, что он не был философом-метафизиком; в самом деле, он, очевидно, мало интересовался тонкостями буддийского вероучения и недостаточно глубоко в них вникал. Хотя он ни разу не упоминает о буддийской пирване, он часто говорит о небесах; по-видимому, у него была наивная вера, что в результате его политики укрепления морали боги зая-

вят о себе на земле — явление, много лет не случавшееся до того времени³. В сущности дхарма, официально проповедуемая Ашокой, была не буддизмом, а принципами морали, совпадающими с догматами большинства сект империи и имеющими целью вести к миру и добрым отношениям в земной жизни и к небесному блаженству после нее. Его философская позиция не была лишь буддийской, а традиционной для Индии того времени. Указ, запрещающий пышные народные празднества и разрешавший только религиозные собрания, свидетельствует, по-видимому, о том, что императору было присуще известное пуританство.

При всем своем ревностном отношении к буддизму Ашока не отличался узостью взглядов. Он не раз заявлял, что все секты достойны уважения, и дарил специальные пещеры адживикам, которые были главными соперниками буддистов. Его отношения с буддийским духовенством скорее всего носили эрастрианский* характер, поскольку он без долгих раздумий предписывал, какие именно отрывки из писания община должна была особенно усердно изучать, наказывал местным чиновникам следить за тем, чтобы недостойных буддийских монахов изгоняли из общины. Именно в период правления Ашоки буддизм из индийской секты начал превращаться в мировую религию. Согласно традиции, в Паталипутре был созван великий собор буддийского духовенства, который окончательно зафиксировал палийский канон, после чего были разосланы миссионеры по всей Индии и за ее пределы.

Традиция единодушно приписывает обращение Шри Ланки в буддизм Махендре (пали — Махинде), сыну или, по другим источникам, брату Ашоки, который стал буддийским монахом. Хотя вряд ли на самом деле между апостолом Шри Ланки и Ашокой существовала родственная связь, историчность Махендры, а также первого обращенного им царя, Дэванампийтиссы, не вызывает сомнений. Арии появились на острове, по-видимому, более чем за два столетия до этого, однако культура начала развиваться только под плодотворным влиянием буддизма. Цейлонская хроника, явно тенденциозная по своему характеру, вряд ли ошибается, признавая, что Тисса до некоторой степени подчинялся Ашоке, поскольку она повествует, что он был обращен в буддизм и по указаниям Ашоки вторично венчался на царство. Таким образом, Ашока одержал по крайней мере одну «победу в распространении праведности» за пределами своей империи. Его попытки «завоевания с помощью дхармы» эллинских царей наверняка потерпели неудачу, так как ни в одном античном источнике нет упоминаний о его посольствах, а если бы они даже и достигли места назначе-

* То есть определялись правом государства вмешиваться во внутренние дела религиозных сект.— *Прим. ред.*

ния, то вряд ли повлияли бы на честолюбивых преемников Александра.

В глазах современного исследователя Ашока выделяется среди правителей древней Индии уже тем, что он единственный царь, образ которого можно восстановить по источникам с какой-то степенью достоверности. Но даже историческая фигура Ашоки не настолько определена, как нам бы этого хотелось, и поэтому о его политике до сих пор высказываются самые разнообразные суждения. Критики обвиняют его в том, что он погубил империю Маурьев либо своим противодействием брахманам, либо тем, что ослабил воинственный дух правящих сословий⁴. Мы не можем согласиться ни с одним из этих обвинений. В последние годы своей жизни старый император, умерший около 232 г. до н. э., по-видимому, утратил власть⁵, и между его сыновьями происходила борьба за право престолонаследия. После его смерти, когда правители крупных провинций, как правило члены царской фамилии, фактически стали независимыми, империя начала распадаться. Преемники Ашоки были людьми более мелкого масштаба, и, кроме имен, о них мало что известно.

По словам одного из авторов XIX в., буддийские легенды рисуют Ашоку «наполовину чудовищем, наполовину идиотом»⁶; его гуманность и благожелательность скрыты под наслоениями монашеских легенд последующих столетий. Но из надписей на скалах и колоннах возникает яркий образ человека, по своим личным качествам намного опередившего свое время. Ашока никоим образом не был мечтателем «не от мира сего», он был царем до мозга костей, несколько наивным, довольно часто проявлявшим самодовольство и напыщенность, но неутомимым, волевым и властным. И не даром Индийская республика использовала изображение капителя колонны Ашоки как государственную эмблему.

Эпоха нашествий

В течение примерно 50 лет цари из династии Маурьев продолжали править в Магадхе, пока около 183 г. до н. э. Пушьямитре Шунге, военачальнику последнего маурийского царя Брихадратхи, не удалось захватить власть в результате дворцового переворота. Пушьямитра был сторонником ортодоксальной веры и возродил древние ведийские жертвоприношения, включая и жертвоприношение коня; однако сохранившиеся до нашего времени остатки ступы в Бхархуте свидетельствуют о процветании буддизма в этот период, и поэтому сведения о преследовании Пушьямитрой буддийских монахов, вероятно, следует считать преувеличениями неортодоксальной традиции. Царство Шунгов отнюдь не было единой, строго централизованной империей, подобной империи

Маурьев; оно принадлежало к тому типу, которому суждено было стать нормой в индуистской Индии и который можно охарактеризовать, правда не совсем точно, термином «феодальный». Его центр находился в Видише (Восточная Мальва), которая, видимо, почти на всем протяжении эпохи Шунгов подчинялась непосредственно царю, чьи владения были окружены вассальными государствами, большими и малыми, с разной степенью зависимости; некоторые из них были настолько самостоятельны, что чеканили собственную монету. За пределами государства Пушьямитры значительная часть бывшей империи Маурьев стала к тому времени независимой. Поэтому мы располагаем очень скудными сведениями о тогдашней Магадхе, прежнем центре культуры и политической власти.

Вдохновляющий пример Маурьев вскоре был почти забыт. Впоследствии Гупты пытались создать более централизованную империю; в течение более чем 100 лет большая часть Северной Индии находилась под их непосредственной властью. Но если не считать государства Гуптов и еще нескольких небольших образований, все последующие индийские империи, беспорядочные и неустойчивые, были по своему характеру близки к некоему феодальному типу. Мирлюбивая политика Ашоки вскоре была забыта, цари снова обратились к завоевательным походам, которые древние авторитеты в области политической мысли объявляли нормальной деятельностью государства. В целом история Индии послемаурийского периода — это история междоусобной борьбы местных династий за господство; политическое единство Индии (но отнюдь не культурное!) было утеряно почти на 2 тыс. лет.

Пушьямитра упоминается в нескольких источниках, и его имя встречается в краткой надписи, относящейся к одному из малоизвестных потомков⁷. Он не принимал царских титулов, и на протяжении всего правления его величали просто «военачальником» (сенапати). Агнимитра, его сын, который, очевидно, занял престол еще при жизни отца, известен по драме Калидасы «Малавика и Агнимитра»; его внук Васумитра, как сообщается в том же источнике, одержал победу над греками. Надпись на колонне в Беснагаре, близ Бхилсы, сообщает, что Бхагабхадра, царь династии Шунга, принял посла по имени Гелиодор от греческого царя Такшашилы — Антиалкида. В остальном от Шунгов не осталось никаких следов, кроме имен, которые приводятся — обычно в искаженном виде — в беспорядочных перечнях царей в пуранах, религиозных текстах, датируемых начиная с эпохи Гуптов.

А в это время на северо-западных границах Индии происходили события, которым было суждено оказать глубокое воздействие как на ее собственную историю, так и на историю Азии в целом. Ряд нашествий, в недостаточной степени отраженных в источниках, привел к тому, что территория, на которой в настоящее время находятся Пакистан, Мальва и Катхнавар, большая часть Уттар-Пра-

деша и Раджастхана, и на какое-то время даже часть Западной Махараштры оказались под властью чужеземных царей.

Первыми захватчиками были бактрийские греки. Небольшие греческие колонии возникли в Бактрии еще при Ахеменидах. Затем они упрочились и увеличились благодаря поселениям, основанным Александром и Селевком Никатором. Около середины III в. до н. э. Диодот, правитель Бактрии, отделился от империи Селевкидов. Приблизительно в это же время стала независимой Парфия. Диодоту наследовал его сын, также Диодот, но вскоре его сверг с престола узурпатор Эвтидем.

Эвтидем пришел к соглашению с селевкидским императором Антиохом III, который тщетно пытался вернуть потерянную провинцию. Обеспечив таким образом безопасность с фланга, Эвтидем начал расширять свою территорию в сторону Гиндукуша и утвердился в северо-западных областях Индии, которые, очевидно, еще ранее отпали от империи Маурьев. Деметрий, сын и преемник Эвтидема, в начале II в. до н. э. продвинулся дальше в Индию. Он и его преемники захватили большую часть долины Инда и Пенджаба и совершали набеги далеко в пределы долины Ганга; во всяком случае, одно из таких вторжений (вероятно, под предводительством царя Менандра) достигло Паталипутры. Вскоре владения бактрийских греков были захвачены другим узурпатором — Эвкратидом, но потомки Эвтидема продолжали править в Пенджабе и отдельных северо-западных областях страны. Затем Эвкратиды тоже рискнули пересечь горы и захватили долину Кабула и область Такшашилы. Греческие владения в Индии были поделены на несколько крошечных царств, причем царствами в долине Кабула и на северо-западе Индии управляли преимущественно цари из династии, основанной Эвкратидом, а царства Пенджаба находились под властью наследников Эвтидема.

Немногое известно нам об истории греков в Индии, и судьбу их можно смутно проследить только по прекрасным монетам, большинство которых на лицевой стороне несут легенду на греческом языке, а на обороте — на пракрите. Однако, начиная с индогреческого периода, в индийской литературе то и дело упоминаются яваны (от греческого слова, заимствованного индийцами через посредство персидского языка). Через греко-бактрийские царства в Индию проникают с Запада астрологические и медицинские теории, и, возможно также благодаря некоторому влиянию Запада, появляется санскритская драма. Многие индийские предания рассказывают о великих нашествиях яванов. Один из греческих царей Пенджаба особенно прославился в буддизме как покровитель монаха-философа Нагасены. Это был Милинда, или Менандр, правивший в г. Шакале (современный Сиялкот?). Его продолжительные дискуссии с этим мудрецом излагаются в знаменитом палийском памятнике «Вопросы Милинды». По преданию, Менандр и сам стал буддистом, но,

как показывает надпись на упомянутой выше Беснагарской колонне, воздвигнутой послом Гелиодором в честь раннего вишнуитского божества Васудэвы, некоторые греки поддерживали и ортодоксальные верования индийцев. Таким образом, часть греков, хотя и не слилась полностью с индийским населением, вскоре подпала под влияние образа мышления индийцев и во многом восприняла их культуру. Автор «Законов Ману», появившихся через одно или два столетия после Гелиодора, говорит о яванах как о безродных кшатриях (представители воинского сословия), т. е. считает их частью индуистского общества.

Греко-бактрийские царства просуществовали, однако, недолго. Сама Бактрия была захвачена парфянами в начале второй половины II в. до н. э., и греки сохранили только свои владения в Индии и Афганистане. Затем с севера надвинулись новые захватчики. Сложная цепь причин, климатических и политических, вызвала новое переселение народов Центральной Азии. Укрепление Китайской империи под властью императора Цинь Ши-хуанди (247—210), сооружение Великой Китайской стены, а, возможно, также и оскудение центральноазиатских пастбищных земель заставили огромные орды кочевников двинуться на запад, от границ Китая к области, лежащей к востоку от Каспия. Вскоре кочевой народ, который китайцы называли «юэчжи», сильно потеснили скифские племена на границах Бактрии. Скифы, которых Индии предстояло узнать под названием шаков, под давлением с севера и востока напали на Бактрию и захватили ее. Вскоре за ними последовали и юэчжи. Шаки проследовали из Бактрии дальше, напали сначала на парфянских правителей Ирана, а затем на греков, обосновавшихся в Индии. В середине I в. до н. э. в Индии оставалось только несколько незначительных греческих властителей и власть шаков распространилась до самой Матхуры. Шаки продолжали чеканить монеты с надписями на греческом и пракрите. Самый ранний известный нам царь шаков, правивший в Индии, — это Мауэс (ок. 80 г. до н. э.).

К концу I в. до н. э. династия царей с иранскими именами, известная под общим именем Пахлавы*, обрела на короткое время сюзеренитет над Северо-Западной Индией. Стоит упомянуть об одном из этих правителей, Гондофаре; по преданию, его царство посетил святой Фома, впервые познакомивший Индию с христианским верованием. Некоторые авторитетные источники сомневаются в правдивости этого сообщения, утверждая, что Гондофар жил гораздо раньше и святой Фома не мог быть его современником⁸. Во всяком случае, Гондофар был значительной личностью, поскольку слава о нем достигла Запада, а что касается святого Фомы, то весьма вероятно, что он проповедовал в Индии христианство. Возмож-

* Обозначение парфян в индийских источниках. — *Прим. ред.*

но, что именно Гондофар низложил последнего из греческих царей — Гермея, чей род в свое время удержал власть в Кабуле в борьбе с шаками.

Пахлавы, в свою очередь, были покорены юэчжами. Этническая принадлежность этой народности не совсем ясна; антропологически они относились к 'тюркскому типу', но говорили, видимо, на иранском языке, подобно шакам. В течение столетия или более их разобщенные племена обитали в Бактрии и смежных районах Центральной Азии, пока власть не сосредоточилась в руках Куджулы Кадфиза из племени кушан. В первой половине I в. н. э. Куджула провел свои войска через горы и завоевал Северо-Западную Индию. Власть над ней он разделил со своим сыном Вимой Кадфизом.

За Вимой Кадфизом, очевидно после непродолжительного междоусобия, последовал Канишка, который правил всей западной частью Северной Индии, по крайней мере до Варанаси. Его владения в Центральной Азии были очень обширны. Китайские летописи рассказывают о некоем кушанском царе — Канишке или одном из Кадфизов, потребовавшем отдать ему в жены принцессу из императорского дома Хань. Он был наказан за свое высокомерие; в конце I в. н. э. военачальник Бань Чао нанес ему сокрушительное поражение и продвинулся до самого Каспия.

Этот период был очень важным в истории буддизма. Традиция северного буддизма говорит о Канишке как о великом ревнителе веры. Многочисленные реликвии свидетельствуют о значении и популярности буддизма в то время, и именно тогда началось его проникновение в Среднюю Азию и на Дальний Восток. Отдельные сведения относительно индийской религии достигали Китая и раньше, но она не имела там реального влияния, пока Кушанская и Китайская империи не оказались в тесном контакте. Заслуживает также упоминания гандхарская художественная школа этого периода, оказавшая влияние не только на Индию, но косвенно и на Дальний Восток.

Трудно установить время жизни Канишки и хронологию всего шакско-кушанского периода; датировки начала его правления колеблются в пределах от 58 г. до н. э. до 248 г. н. э. В настоящее время наиболее компетентные исследователи относят его либо к 78 г., либо к 144 г. н. э. Первая дата знаменует начало одной из наиболее распространенных индийских систем летосчисления, названной впоследствии «эрой Шака». Строго говоря, Канишка не принадлежал к шакам, но название это применялось очень широко, и известно, что именно с его царствования началось новое летоисчисление. Хотя дата 78 г. н. э. совпадает также с одним индийским свидетельством, некоторые сложные хронологические сопоставления, основанные преимущественно на неиндийских источниках, заставляют предположить что Канишка правил несколькими десятилетиями позднее. Вопрос этот не может быть окончательно ре-

шен, пока не будут найдены новые свидетельства. Преемники Канишки продолжали править в Северо-Западной Индии, но их империя в скором времени заметно уменьшилась. Около середины III в. Васудэва, один из преемников Канишки, был наголову разбит Шапуром I, представителем новой иранской династии, Сасанидов, и с этих пор Северо-Западная Индия подпадает в большей степени под иранское влияние.

Между тем на Деканском полуострове были основаны новые царства. Во второй половине I в. до н. э. в Ориссе появляется великий завоеватель Кхаравела, покровительствовавший джайнизму. Он совершал набеги на многие области Индии, но империя его была недолговечна, и мы ничего не знаем о его преемниках. Приблизительно в то же самое время в Северо-Западном Декане на развалинах империи Маурьев возникло сильное царство Сатаваханов, или Андхров, с центром в Пратиштхане (современный Пайтхан). Оно просуществовало не менее 300 лет, до III в. н. э., причем его власть часто простиралась за Нармаду и достигла Мальвы, а во II в. н. э. охватывала территорию от моря до моря. По преданию, первый сатаваханский царь, Симука, положил конец правлению последних незначительных царей из династий Шунга и Канва, недолгое время владевших частью бывшей империи Шунгов. Приблизительно в начале II в. н. э. Сатаваханы на некоторое время были изгнаны из Северо-Западного Декана шаками из рода Кшахарата, великий сатрап которого Нахапана оставил ряд надписей. Но Сатаваханы под предводительством величайшего из своих правителей Гутаминутры Сатакарни около 130 г. н. э. вернули эти земли, и больше о Кшахаратах ничего не известно.

Другая шакская династия, обычно выступающая под именем «Западных кшатрапов», завладела Катхияваром и Мальвой приблизительно в это же время и правила примерно до 388 г. н. э. В период своего расцвета она владела большей частью Раджастхана и Синда. Крупнейшим правителем этой династии был Рудрадаман, который оставил наиболее древнюю значительную надпись на санскрите — длинный панегирик, повествующий о его военных подвигах и о восстановлении огромного искусственного озера в Гирнаре в Саураштре, которое было вырыто еще при Чандрагупте и расширено во времена Ашоки. Эта надпись, относящаяся к самым ранним, точно датированным документам древней Индии, свидетельствует о том, что Рудрадаман правил в 150 г. н. э.

В это время впервые появляются исторические сведения о дравидском юге. Согласно преданию, страна тамиллов всегда делилась на три царства: Чола (Коромандельское побережье), Керала, или Чера (Малабар), и Пандья (южная оконечность полуострова Декан). Ашока упоминает о них как о местах вне его владений, где им завоевана дхарма». Многочисленные, грубо выполненные надписи

свидетельствуют о том, что буддийские и джайнские аскеты посещали Тамилнад еще до начала нашей эры. Из самых ранних произведений тамильской литературы, которые создавались, видимо, в первые века нашей эры, явствует, что три царства находились в состоянии почти непрерывных войн. Их цари и многочисленные мелкие вожди проявляли, очевидно, большую жестокость, нежели правители Северной Индии. Тамильские источники упоминают об избиении мирных жителей и других злодеяниях, о которых почти ничего не сообщает литература на санскрите. В одном древнем тамильском тексте даже говорится о каннибальском пире после битвы⁹. Древний житель Тамилнада, далеко не полностью арианизированный, совсем не походил на своих кротких потомков, склонных к созерцанию. Дикий и жестокий, ищущий наслаждений в войне и опьянении, выражающий поклонение своим свирепым богам вакханальными плясками, неистовый в любви, он разительно отличался от степенных рыцарственных героев санскритских эпических поэм, которые, очевидно, окончательно сложились в то же время, когда создавались поэмы тамильских антологий. Несколько веков оказали свое влияние, и тамильская литература следующего периода обнаруживает гораздо большее влияние нравственных идеалов и норм арийцев, но склонность к жестокости и пренебрежение к жизни отдельной личности ясно прослеживаются в характере дравидов вплоть до падения Виджаянагара.

Еще в древности тамилы знали мореходство. Уже во II в. до н. э. они дважды вторгались на о-в Ланку. Первый раз вскоре после смерти великого царя Дэванампийтиссы и второй раз несколько позднее. В результате последнего вторжения северная часть острова на долгое время подпала под власть тамильского царя Элары, которого с большим трудом изгнал национальный герой сингалов — царь Дуттхагамани (161—137). Очевидно, в это же время тамилы продолжали путь в Юго-Восточную Азию и благодаря оживленной торговле с Западом установили в I в. до н. э. тесные сношения с Египтом и Римской империей.

Гупты и Харша

О событиях в Северной Индии после падения Кушан нам известно немного, но, по всей вероятности, к III в. н. э. вся Индия к востоку от Пенджаба и Мальвы находилась во власти мелких царьков и вождей племен. Некоторые исследователи пытались изображать великих гуптских императоров как освободителей Индии от чужеземного ига, но, по-видимому, к этому времени завоеватели уже полностью индианизировались, изгнали же их, вероятнее всего, малоизвестные предшественники Гуптов.

Гупта*, потомки которого в значительной степени восстановили величие и могущество Маурийской империи. Приходом к власти он был в значительной степени обязан женитьбе на царице Кумарадави из племени личчхавов, которое снова появляется на сцене через восемь веков после поражения, нанесенного ему Аджаташатру. Судя по тому, что в генеалогиях позднейших царей династии Гупта царице из племени личчхавов отводится почетное место и что в ознаменование ее бракосочетания с Чандра Гуптой были отчеканены особые монеты, можно предположить, что личчхавы, весьма влиятельные в то время в Магадхе, воспользовались отсутствием прочного централизованного управления, чтобы основать новое царство. Чандра Гупта I владел довольно обширной территорией, включавшей области Магадхи и Кошалы.

При его преемнике Самудрагупте (ок. 335—376) Паталипутра снова стала центром великой империи. Власть Самудрагупты простиралась от Ассама до границ Пенджаба. Он явно хотел создать централизованную империю типа империи Маурьев, ибо в оставленной им большой Аллахабадской надписи сообщается, что он «силой искоренил» девятых царей Северной Индии и присоединил их царства к своему. Однако воинственные племена Раджастхана и некоторые царства, граничившие с империей Самудрагупты, ограничились принесением вассальной присяги. В Восточный Декан Самудрагупта предпринял успешный поход и дошел до Канчи (Кондживерама); покоренным царям пришлось возобновить присягу и обязательство платить дань, но, возможно, этим и ограничились их отношения с верховным правителем.

Основными усилиями Самудрагупты были направлены на запад, где уже более 200 лет правили шаки. Их государство процветало благодаря выгодной торговле с Западом. Из своей столицы Уджаяни (современный Удждайн) шаки по-прежнему управляли Мальвой и Катхиаваром, и с ними приходилось считаться. Хотя в надписи Самудрагупты и есть туманное упоминание о том, что «шакские вассалы» принесли присягу императору, он, очевидно, не воевал с ними, а если и воевал, то неудачно, ибо иначе он вряд ли сохранил бы им независимость. Существует даже предание, согласно которому после его смерти шакам удалось поколебать Гуптскую империю и заставить слабовольного царя Рамагупту заключить позорный мир. Большинство исследователей не признает Рамагупту исторической личностью и отвергает эту легенду, но найденные медные монеты с его именем позволяют предположить, что в основе ее могут лежать реальные события¹⁰.

* Мы пишем его имя раздельно, чтобы отличить этого царя и Чандра Гупту II от Чандрагупты Маурьи. На санскрите оба имени звучат одинаково, но гуптские императоры, по-видимому, считали вторую часть родовым именем.

Окончательно шаков победил вскоре после 338 г. н. э. Чандра Гупта II (ок. 376—415), сын Самудры и младший брат Рамагупты. Таким образом, он стал властителем всей Северной Индии, за исключением ее северо-западной части, а также приобрел в известной степени господство над большей частью Северного Декана благодаря браку своей дочери Прабхавати с Рудрасеной, царем из династии Вакатаков, который правил обширным царством на территории современных Рагхугарха, Махараштры и северо-западной части Андхра-Прадеша. Рудрасена умер молодым, и после него царствовала его вдова, пока ее сыновья не достигли совершеннолетия. Из грамот Прабхавати явствует, что в период ее регентства двор Вакатаков находился под сильным влиянием Гуптов.

Эпоха Чандра Гупты II, очевидно, знаменует высший расцвет древнеиндийской культуры. Последующая индийская традиция рассказывает о великом и милостивом царе Викрамадितье, изгнавшем шаков из Уджайни; он правил всей Индией, которая при нем процветала, как никогда. Викрамадитья — один из титулов Чандра Гупты II, и легенда эта, по всей вероятности, относится к нему. Единственное противоречие, о котором следует упомянуть, заключается в том, что традиция приписывает легендарному Викрамадитье основание эры Викрамы, самой значительной из многочисленных индийских систем летосчисления, которой и сейчас широко пользуются в Северной Индии. Эра Викрамы начинается в 58 г. до н. э., а значит, легенда относит время жизни Викрамадитьи на 400 лет раньше, чем жил Чандра Гупта II. С Викрамадитьей традиция связывает величайшего поэта и драматурга Индии Калидасу, содержание произведений которого косвенно подтверждает, что он жил приблизительно в одно время с Чандра Гуптой II.

О процветании и благополучии империи Чандра Гупты свидетельствует чужеземный путешественник, к сожалению, не столь наблюдательный, как Мегасфен. Это — (Фа-сянь) китайский монах, совершивший паломничество в Индию за подлинными рукописями буддийских сочинений. Его путевые записки содержат многочисленные сведения о храмах и монастырях и пересказывают многие буддийские легенды, но о социальных условиях мы находим в них лишь мимолетные упоминания; о самом же Чандра Гупте они вообще умалчивают, хотя Фа-сянь находился в Индии во время его правления около шести лет. Паломник отметил, однако, что Индия — миролюбивая страна, что серьезные преступления случаются редко, а государственное управление отличается гуманностью. Он сообщает, что можно беспрепятственно путешествовать из одного конца страны в другой, не нуждаясь в специальном разрешении. Относительно обычаев той эпохи он замечает, в частности, что все представители высших сословий — вегетарианцы, и мясо употребляют в пищу только люди, принадлежащие к низшим ка-

стам, и неприкасаемые. Что касается последних, у Фа-сяня мы находим самое раннее ясное упоминание об «осквернении при приближении». По свидетельству Фа-сяня, буддизм в те времена по-прежнему процветал, но вместе с тем широко распространен был теистический индуизм.

Записки Фа-сяня показывают, что со времени Мегасфена, т. е. за 700 лет, Индия сильно изменилась. Гуманная этика буддизма и джайнизма постепенно внедрилась в индийское общество, которое по сравнению с эпохой Маурьев стало более цивилизованным и человечным. Вместо брахманизма, основанного на жертвоприношениях, появился индуизм, который уже тогда приобрел характерные особенности, отличающие его в новое время. Правда, более грубым и примитивным явлениям было суждено вскоре возродиться, но в лучшие времена империи Гуптов индийская культура достигла такого совершенства, какого уже не знала впоследствии. В то время, когда Римская империя уже приближалась к своему закату, а Китай переживал беспокойное время смут между двумя великими периодами Хань и Тан, Индия была, по-видимому, самой счастливой и цивилизованной страной мира.

После Чандра Гупты II на престол взошел Кумарагупта I (ок. 415—454), который, как и Самудрагупта, совершил ведийский обряд жертвоприношения копя, что — во всяком случае, в теории — могли позволить себе лишь великие завоеватели. Однако нет сведений о том, чтобы он сколько-нибудь расширил свои владения, хотя на протяжении почти всего своего царствования сохранял их в неприкосновенности. Только в последние годы правления Кумарагупты I его империи был нанесен жестокий удар; подробностей этого, как и других важных событий ранней индийской истории, мы, к сожалению, не знаем, и известно лишь, что среди главных врагов Гуптов были новые завоеватели, которых в Индии называли гуннами. Этот народ, происходящий из Центральной Азии, был известен византийским писателям под именем эфталитов или белых гуннов; по общему мнению ученых, гунны отпочковались от большой группы тюркско-монгольских народов, которые примерно в то же самое время угрожали Европе; однако некоторые современные исследователи утверждают, что это — народность иранского происхождения¹¹, которая не имеет ничего общего с гуннами Аттилы. Белые гунны еще раньше захватили Бактрию и теперь, как некогда греки, шаки и кушаны, перевалили через горы и вторглись на равнины Индии; вполне вероятно, что за ними последовали родственные племена Центральной Азии.

Западная Индия снова стала жертвой жестоких завоеваний, которые с величайшим трудом сдерживал сын императора — Скандагупта. Во время войны с гуннами Кумарагупта умер, и Скандагупта (ок. 455—467) взял бразды правления в свои руки, хотя, не будучи сыном главной жены, не считался законным на-

следником трона. Ему удалось восстановить империю Гуптов, и к концу 455 г. в ней снова воцарился мир; но Скандагупта правил немногим более 12 лет, и с его смертью эпоха величия Гуптов кончилась. Империя продолжала существовать, но централизованное правление ослабло, и местные правители превратились в вассальных царьков с наследственными правами. К западу от Варанаси Гупты пользовались лишь формальной властью.

В конце V в. гунны снова двинулись на Индию, и на этот раз противостоять им было еще труднее. Империя оказалась раздробленной, и не было выдающегося деятеля масштаба Скандагупты, который мог бы изгнать захватчиков. Около 30 лет, начиная с 500 г. н. э., Западная Индия находилась в руках гуннских царей, из которых двое, Торамана и его брат Михиракула, были, по-видимому, могущественными правителями. Китайский путешественник VII в. Сюань-цзан упоминает о последнем, как о неистовом гонителе буддизма, а в Кашмире, одном из центров его державы, память о жестоком тиране сохранялась до XII в., когда она была увековечена историком Калханой. Михиракулу изгнал с равнины Ганга, по-видимому, Нарасинхагупта по прозвищу Баладитья; под этим именем его упоминает Сюань-цзан. Около 530 г. Михиракула потерпел поражение также и в Западной Индии, на этот раз его нанес Яшодхарман, энергичный царь Мандасора, создавший большое царство, которое, однако, не пережило своего создателя. Хотя Михиракула, очевидно, удерживал власть над Кашмиром и частью северо-запада Индии, гунны уже больше никогда не угрожали серьезно Индии и вскоре ассимилировались с местным населением.

Эти нашествия нанесли смертельный удар империи Гуптов, которая к 550 г. н. э. полностью прекратила свое существование. Новая ветвь династии Гуптов, вероятно не связанная с основной, правила в Магадхе до VIII в. К северу от Ганга начало быстро развиваться царство Маукхаридж, где впервые стал играть значительную роль г. Каньякубджа (современный Канаудж), который вплоть до прихода мусульман был важным культурным центром и самым крупным и процветающим городом Северной Индии. В Гуджарате усилилась и приобрела независимость династия Майтраков, в прошлом гуптских вассалов. По-видимому, даже подобия политического единства не стало. Именно в это время появляются Гурджары, которые выдвинулись как одна из самых сильных династий средневековья. Набеги гуннов уничтожили или рассеяли древние воинственные племена Раджастхана, их место заняли пришельцы — либо акклиматизировавшиеся захватчики, либо местные горные племена, от которых ведет свое начало большинство раджпутских родов средневековья.

76 Центр политической жизни теперь временно перемещается в Стханвишвар (современный Тханесар), расположенный в водо-

разделе Сатледжа и Джамны, который имел важное значение для безопасности Индии и был свидетелем многих решающих сражений. Здесь в результате успешных набегов на Западную Индию, а также не менее успешных действий против гуннов, которые еще удерживали некоторые районы Пенджаба, добился могущества местный царь Прабхакаравардхана из рода Пушьябхути. Его мать была царевной из второй ветви династии Гунтов, а дочь Раджьяшри вышла замуж за Грахавармана, царя из династии Маукхариев. Таким образом, Прабхакаравардхана поддерживал мирные отношения со своими соседями на востоке, одновременно собирая силы на западе. Но Гупты и Маукхари были кровными врагами, и, очевидно, в год смерти Прабхакаравардханы между ними вспыхнула война. Раджьявардхана, новый царь Стханвишвара, поспешил помочь Маукхари, а Гуптам помогал Шапанка, царь Бенгалии. В этой войне были убиты и Грахаварман из Каньякубджи, и Раджьявардхана из Стханвишвара. Первый не оставил наследника, и оба царства объединились при Харшавардхане, или Харше, втором сыне Прабхакаравардханы и брате жены Грахавармана.

Харша вступил на трон в 606 г. в возрасте 16 лет. За 41 год царствования ему удалось в какой-то мере восстановить славу Гуптов. Его известность частично объясняется тем, что от времени его правления сохранилось много письменных свидетельств, чего нельзя сказать о большинстве древних индийских царей. Поэт Бава, которому Харша покровительствовал, оставил красочное описание событий, приведших к усилению его могущества, а в последующие годы его правления Индию посетил Сюань-цзан, оставивший ценнейшее описание Индии, которое в отличие от записок Мегасфена в целостности дошло до наших дней. Имея главной целью, как и Фа-сянь, собрать буддийские рукописи и посетить святыни, Сюань-цзан, однако, был ближе к миру, нежели его предшественник, поддерживал близкие отношения с Харшей, которым восхищался. Царь принял китайского паломника с большим почетом и разрешил ему находиться при своем дворе. Поэтому работа Сюань-цзана представляет гораздо большую историческую ценность, чем труды Фа-сяня.

Хотя Харша осуществлял строгий контроль над большей частью Северной Индии, от Гуджарата до Бенгалии, его империя по своей структуре была феодальной. За пределами непосредственных владений Каньякубджи и Стханвишвара многие цари удерживали свои троны. Противник буддизма Шапанка, жестокий царь Бенгалии, опустошивший Магадху во время прихода Харши к власти, был оттеснен в свои исконные владения, и царство его досталось Харше, но Дэвагупту, усилиями которого пал брат жены Харши — Грахаварман Маукхари, сменил на престоле один из его родственников, Мадхавагупта. Царь же Гуджарата из династии Майтраков, побежденный Харшей, сохранил трон на вассальных

условиях. Харша правил своей великой империей, непрерывно переезжая из провинции в провинцию как в пределах собственной территории, так и в землях вассалов, которые, вероятно, тратили немало времени на воздаяние почестей своему повелителю. Не удивительно, что, когда он умер, не оставив наследника, империя его распалась.

Харша, вероятно, был человеком больших дарований и неутомимой энергии. Как и Чандрагупта — по описанию Мегасфена, Харша, по словам Сюань-цзана, с бесконечным терпением выслушивал жалобы своих смиренных подданных, причем не в зале для приемов, а в маленьком переносном шатре у края дороги. Однако он любил пышность, и его всегда сопровождала огромная свита слуг, придворных, чиновников, буддийских монахов и брахманов. Он был верным другом и, если верить источникам, проявлял фантастическую щедрость по отношению к тем, кому покровительствовал. Он интересовался философией и литературой и на досуге успел написать, вполне на профессиональном уровне, три драмы. Его империя занимала огромную территорию. Даже Бхаскараварман, царь далекого Ассама, посетил двор Харши и, хотя формально не был вассалом царя, находился под сильным его влиянием. По-видимому, Бхаскараварман помогал Харше в начале его царствования бороться против Шашанки, и оба царя остались друзьями до конца жизни. Только в Декане Харша потерпел неудачу. Здесь он напал на царя Чалукьев Пулакешина II, но был наголову разбит и больше никогда не смог перейти Нармаду.

Сюань-цзан свидетельствует о том, что в то время буддизм, несомненно, переживал в Индии период упадка, хотя в последние годы царствования Харша постепенно склонялся к этой религии. Теперь выявились некоторые элементы позднего индуизма, отдельные черты которого наблюдались еще во времена Гуптов. Распространение тантрических культов и таких обрядов, как самосожжение вдов, говорят о начале упадка культуры. Закон и порядок больше не поддерживались так энергично, как во времена Гуптов; Фа-сяня поразили всеобщее миролюбие и соблюдение законов в Индии, тогда как Сюань-цзана во владениях Харши дважды ограбили разбойники и в самом центре империи речные пираты чуть было не принесли в жертву богине Дурге.

История Северной Индии в средние века

История последующих столетий представляет собой довольно однообразное чередование распрей между соперничающими местными династиями, которое можно более или менее подробно проследить благодаря многочисленным надписям и указам, выгравированным на каменных плитах.

рованными на медных пластинках, но подробности эти монотонны и никому не интересны, кроме специалистов.

После смерти Харши началась великая смута. Узурпатор Арунашва временно захватил Каньякубджу и напал на Ван Сюань-це, прибывшего к Харше с небольшим отрядом в качестве посланника от китайского императора Тай-цзуна. Ван бежал со своим малочисленным войском и призвал на помощь подкрепления из Тибета, Непала и Ассама. После этого он захватил Арунашву в плен, и его отвезли в Китай, где он окончил свои дни на службе у танского императора. Царь Бхаскараварман из Ассама распространил свою власть на запад и занял часть Магадхи. Тем временем возродилась вторая династия Гуптов, и Адитьясенагупта стал одним из самых значительных правителей второй половины VII в. и одним из последних великих индийских царей, совершивших ведийский обряд жертвоприношения коня. В начале VII в. некий выскочка по имени Яшоварман основал империю в Каньякубдже, некоторое время сохранявшую власть над большей частью северных областей, но вскоре вынужденную покориться Лалитадитье, одному из немногих кашмирских царей, сыгравших важную роль в политической жизни Гангской равнины. В последующие два столетия две великие династии — Палы в Бихаре и Бенгалии и Гурджара-Пратихары в Каньякубдже — делили между собой господство над большей частью Северной Индии.

Династия Палов из Восточной Индии первая захватила власть в свои руки и в начале IX в. правила некоторое время Каньякубджей. Длительное царствование великого царя Дхармапалы (ок. 770—810) знаменует апогей могущества Палов. Ко времени его смерти власть над Каньякубджей была утеряна, но его преемник Дэвапала (ок. 810—850) был по-прежнему сильным царем, поддерживавшим дипломатические отношения с правителями Суматры из династии Шайлендра. Цари династии Палов покровительствовали буддизму, который в несколько искаженном виде процветал на подвластной им территории в течение трех столетий их правления. Именно из империи Палов буддизм проник в Тибет, где в сочетании со многими местными верованиями существует по сей день.

Самая могущественная в Северной Индии династия Гурджара-Пратихара, ведущая свое происхождение, очевидно, из Раджастана, правила Каньякубджей в IX и X вв. Цари этой династии с успехом сопротивлялись арабам, которые в 812 г. захватили Синд и в течение более 100 лет совершали частые набеги на своих восточных соседей. Два наиболее сильных пратихарских царя, Михира Бходжа (ок. 840—885) и Махендрапала (ок. 885—910), оттеснили Палов и покорили большую часть Северной Индии вплоть до границ Бенгалии. Но их ослабили постоянные набеги Раштракутов из Декана, которым в 916 г. удалось временно захватить Канья-

Каньякубжу. Непрекращающиеся нашествия с юга, по-видимому, отвлекли внимание пратихарских царей от северо-западных областей, где собирались новые силы, которым предстояло в конце концов сокрушить индуистскую Индию. Хотя Пратихары изгнали Раштракутов и снова заняли свою столицу, они так и не восстановили былого могущества, и на протяжении X в. их вассалы непрерывно усиливались.

Богатые равнины Индии влекли к себе династию тюркских правителей, основавшую могущественное государство в Газне, в Афганистане. В 986 г. один из эмиров этой династии, Сабуктигин, предпринял первый набег на самого сильного царя Северо-Западной Индии — Джаяпалу; во время второго набега он захватил Пешавар. В 997 г. Сабуктигину наследовал сын Махмуд, который вскоре начал систематически совершать походы на богатые раздробленные царства Индии. В 1001 г. он разгромил и взял в плен Джаяпалу, который покончил жизнь самоубийством. Сын Джаяпалы, Анандапала, организовал союз индийских князей для борьбы против захватчика, но неповоротливые и недисциплинированные индийские войска, которые основывали свою стратегию и тактику на древних предписаниях и полагались в основном на боевых слонов, хотя их поведение нельзя было предсказать заранее, были разбиты около Пешавара меньшей по численности, но более подвижной мусульманской армией. Победителю открылся путь к завоеванию всей Индии. Между 1001 и 1027 гг. Махмуд совершил 17 больших набегов на Индию. Вся западная часть страны испытала на себе силу «турушков»; дворцы и храмы были разграблены и осквернены, огромные караваны награбленной добычи и рабов потянулись в Газну. Набеги эти достигли великого храма Сомпата в Саураштре и царства династии Чанделла в Бунделькханде. В числе больших городов Индии были захвачены и разграблены Каньякубжа и Матхура.

Однако Махмуд не остался в Индии, ибо, хотя мусульманские летописцы и изображают его ревностным поборником ислама, стремящимся к обращению неверных и к распространению в Индии «истинной веры», он совершал походы скорее с целью грабежа, чем завоеваний. Всё же северо-западные области и Пенджаб отошли к его царству вместе с арабскими государствами Синда, которые давно перестали составлять угрозу для остальной Индии. После разграбления Каньякубжи великая династия Пратихаров, постепенно терявшая свою власть на протяжении столетия, вскоре перестала существовать. Последний значительный царь этой династии, Раджьяпала, был разгромлен и свергнут с трона его данником Видьядхарой из династии Чанделла, который воспользовался поражением, нанесенным Пратихарам мусульманами, для расширения своей власти. Но Видьядхара был слишком слаб, чтобы сопротивляться Махмуду, и был вынужден платить ему дань.

В течение приблизительно полутора веков Северная Индия сохраняла независимость. В Варанаси и Каньякубдже новым правителям, Гахадаванам, удалось образовать довольно сильное царство. В Раджастхане выдвинулась и достигла могущества династия Чахаманов. Влияние династии Чанделлов из Бунделькханда возросло с падением Пратихаров. В Гуджарате царствовала процветающая ветвь Чалукьев, или Соланкиев, находившихся под сильным влиянием джайнизма. В Мальве династия Парамаров достигла расцвета при царе Бходже (1018—1055), крупном ученом и великом строителе дамб и искусственных озер для нужд ирригации, прославленном во многих легендах. В Рагхугархе правила династия Калачури. В Бенгалии Палов сменили Сены, ревностные приверженцы ортодоксального индуизма. С них в какой-то мере началась определенная антибуддийская реакция.

Таким образом, Северная Индия к концу индуистской независимости оказалась безнадежно раздробленной. Наряду с упомянутыми основными династиями существовало много других, более мелких правителей, находившихся, очевидно, в вассальной зависимости от сильных царей, но фактически независимых в собственных землях и готовых в любой момент восстать против своих сюзеренов. Консервативные в своей политике цари Индии не извлекли никаких уроков из набегов Махмуда. Они по-прежнему были неспособны действовать сообща, а их громоздкие армии страдали медлительностью и отсутствием маневренности. Три сильнейших царя Северной Индии: Притхвираджа Чахаман, Джаячандра Гахадавана и Парамардидэва Чанделла* — в XII в. вели между собой войну.

Новая тюркская правящая фамилия вытеснила из Афганистана династию Махмуда. В 1173 г. Гийяс уд-Дин из Гура захватил Газни. Его младший брат Шихаб уд-Дин, известный под именем Мухаммада Гури, продолжил завоевание газневидских владений в Пенджабе и Синде, а затем обратил оружие против индуистских государств. Сопrotивление ему возглавил Притхвираджа, который заключил мир с соседними правителями и приготовился встретить врага. В 1191 г. армия сразилась с Мухаммадом при Тарайне, недалеко от Тханесара, бывшего когда-то столицей государства великого Харши. Неприятель был разбит, но через год вернулся с большими силами. На этот раз конные лучники мусульман взяли верх над армией индийцев, и Притхвираджа был побежден и убит. Герой многих народных баллад, Притхвираджа и поныне живет в памяти раджпутов как идеал рыцарской отваги.

Мухаммад возвратился домой, предоставив вести военные действия своим полководцам. Главный из них, Кутб уд-Дин Айбак,

* Эти имена часто встречаются в их форме на хинди: Prithviraj или Pithora Chauhan, Jaichand Gaharwar и Parmel Candel.

занял Дели, крупный город царства Чахаманов, и сделал его своей штаб-квартирой. Другой полководец, Мухаммад ибн-Бахтияр, двинулся вниз по Гангу и опустошил Бихар, где предал мечу многих буддийских монахов. Затем он, почти не встречая сопротивления, занял Бенгалию. Царство Чанделлов в Бунделькханде пало в 1203 г. В 1206 г. Мухаммад ибн-Бахтияр, унаследовавший после смерти своего брата престол Гура, был убит, и первым султаном Дели стал его военачальник Кутб уд-Дин, раб-вольнотпущенник.

В Раджастхане и других отдаленных районах продолжали существовать индуистские царства, платившие иногда дань наиболее сильным султанам, но часто остававшиеся фактически независимыми, а районы с четко определенными естественными границами, такие, как Кашмир, Непал, Ассам и Орисса, сохраняли свою самостоятельность. Эти царства по сути дела всегда были независимыми и только время от времени приносили вассальную присягу или платили дань могущественным царям равнин; вообще в политической жизни Индии в целом они играли незначительную роль, и, наоборот, изменения общей политической ситуации мало влияли на них. Начиная с этого времени и до XVIII в. в Северной Индии господствовали мусульманские завоеватели, и великие дни индуистской цивилизации пришли к концу.

История Декана в средние века

Тогда как в Северной Индии вскоре после эпохи Гуптов индуистская культура пришла в некоторый упадок, в Декане она развивалась и процветала. К этому времени арийское влияние распространилось на весь полуостров, а контакт ариев и дравидов способствовал синтезу культур, который в свою очередь оказал огромное влияние на индийскую цивилизацию в целом.

Власть, как правило, сосредоточивалась в двух центрах: один находился в Западном Декане, другой — в стране Чола, на Коромандельском побережье. Политическая история средневекового Декана связана в основном с борьбой династий, правивших этими двумя центрами. Существовало также множество мелких царств, многие из которых были данниками могущественных правителей, но время от времени те или иные из них усиливались.

Правившая в Северном Декане династия Вакатаков прекратила свое существование примерно в то же время, что и Гупты, и в середине VI в. запад и центр полуострова подпали под власть династии Чалукья, которая управляла своими землями из Ватапи (современный Бадами в Карнатаке). Ее величайший царь Пулакешин II (ок. 609—642) правил, очевидно, почти одновременно с

82 Харшей, которому он успешно противостоял, но в конце своего

царствования был побежден Нарасинхаварманом, царем Канчи (Кончипурама) из династии Паллавов. Паллавы, которые царствовали начиная с IV в., были великими строителями храмов и, очевидно, во многом способствовали развитию арийской культуры на юге.

В VII в. Чалукьи разделились на восточную и западную ветви, а в следующем столетии западную ветвь сменили Раштракуты из Маньякхеты (современный Малкхед в Карнатаке). Их военные усилия были направлены главным образом против севера страны, и они совершили много набегов за Нармаду. В 983 г. вновь выдвинувшиеся Чалукьи избрали своей столицей Кальяни и вытеснили Раштракутов. Они сохраняли власть над Деканом до конца XII в., когда их империя была поделена между Ядавами из Дэвагири в Северном Декане, Какатиями из Варангала в телугуязычных областях на востоке и Хойсалами из Дорасамудры в Карнатаке.

Паллавы из Канчи, все более теряя свое могущество, просуществовали до конца IX в., когда их земли были захвачены царями династии Чола из Танджавура (Танджура) — Адитьей I (ок. 870—906) и Парантакой I (ок. 906—953). Царство Чолов, одно из трех великих тамильских царств, в течение нескольких столетий находившееся под властью Паллавов, теперь возродилось и около 300 лет владело Коромандельским побережьем и большей частью Восточного Декана, защищая население от вражеских вторжений и способствуя процветанию общественной и культурной жизни. Наиболее выдающимися царями династии Чолов были Раджараджа I (985—1014) и Раджендра I (1014—1042), при которых могущество династии достигло своего зенита. Первый завоевал Шри Ланку, а второй распространил свою власть по суше до устья Ганга и организовал крупную морскую экспедицию, завоевавшую области Бирмы, Малайи и Суматры. Очевидно, целью ее было подавить пиратские действия индонезийских царей, мешавших оживленной торговле между Южной Индией и Китаем. Владения Чолов в Юго-Восточной Азии оказались, видимо, недолговечными, и морская экспедиция Раджендры остается единственной в своем роде в истории Индии.

Чолы удерживали северную часть Шри Ланки до 1070 г., когда они были изгнаны сингальским царем Виджаябаху I (1070—1114). С этого времени Чолы постепенно теряли свою власть. Одновременно усиливалось стремление к независимости царей династии Пандья из Мадурая и все больше выдвигались на первый план Чалукьи. На Шри Ланке царствование Виджаябаху положило начало периоду успехов и процветания, который достиг своей высшей точки в правление Паракрамабаху I (1153—1186), величайшего среди сингальских царей. О великолении его двора можно судить по остаткам столицы Полоннарувы, куда в период тамильских нашествий было перенесено местопребывание правительства

из прежней столицы Анурадхапуры. На некоторое время Паракрамабаху I как бы поменялся ролями с тамилами, и сингальские войска, воспользовавшись восстанием Пандьев против Чолов, напали на индийский берег и даже временно заняли Мадурай.

Несмотря на уменьшение своего влияния, Чолы долгое время удерживали центральную часть империи, область вокруг Канчу и Танджавура. Политическая устойчивость и отсутствие войн в их правление весьма содействовали развитию тамильской культуры; многочисленные царственные надписи этого времени свидетельствуют о процветании экономики. С точки зрения административного управления империя Чолов замечательна тем, что местные органы самоуправления пользовались большим влиянием; деревенские и окружные собрания, действовавшие под руководством центрального правительства, ввели в структуру государства если не демократический, то по крайней мере народный элемент.

Династия Чолов окончательно пала в XIII в., когда их территория была поделена между Хойсалами из Майсура и вновь появившейся династией Пандьев из Мадурая. Вскоре Декану суждено было испытать влияние ислама, который уже господствовал в Северной Индии. В период правления знаменитого делийского султана Ала уд-Дина Хилджи (1296—1315) его военачальник евнух Малик Кафур, обращенный в ислам индусом, совершил ряд победоносных походов, сокрушивших деканские царства, и на некоторое время мусульманский султанат был установлен даже в Мадуре, на крайнем юге.

Однако дравиды не были окончательно покорены. Спустя немного времени после набегов Малика Кафура, в 1336 г., в Виджаянагаре, в долине р. Тунгабхадра, было основано независимое индуистское царство. Оказав отчаянное сопротивление брахманьским султанам Северного Декана, это государство утвердило свое господство над всем полуостровом к югу от р. Кришна. Позаимствовав некоторые принципы военной стратегии от своих врагов-мусульман, цари Виджаянагара сохраняли независимость до середины XVI в., отчасти даже несколько позднее. О великолепии и богатстве их столицы мы знаем из европейских источников — от итальянца Никколо дель Конти, посетившего Индию в начале XV в., и португальских путешественников Д. Паеша и Ф. Нуниша, приблизительно 100 лет спустя наезжавших из только что основанного португальского поселения Гоа в царство Виджаянагар. Все они были поражены пышностью двора Виджаянагара.

Если бы великий царь Кришнадеварая (1509—1529) жил дольше, он, возможно, полностью изгнал бы мусульман из Декана. Рассказывая о нем, Паеш употребляет слова и выражения, которые редко можно встретить в описаниях восточных монархов, принадлежащих перу европейских путешественников.

«Это самый грозный и безупречный король, какой только может быть, бодрый по природе и очень веселый; он один из тех, кто стремится оказывать уважение чужеземцам... расспрашивая их обо всех делах независимо от их общественного положения, Это великий правитель и очень справедливый человек, подверженный, однако, неожиданным вспышкам гнева... По своему положению как высочайший из властителей он владеет армиями и территориями, но... все это ничто по сравнению с тем, что должен был бы иметь человек, подобный ему, настолько он великолепен и совершенен во всем»¹².

Паеш отмечал благоденствие народа и дешевизну продуктов в период правления Кришнадэвараи. Нуниш, второй португальский путешественник, посетивший Виджаянагар во время царствования Ачьюты (1529—1542), преемника Кришнадэвараи, не выразил, однако, такого же восхищения и писал, что чиновники царя властолюбивы, а простой народ сильно угнетен. Очевидно, характер правления изменился к худшему после смерти Кришнадэвараи. По сравнению с ним его преемники были слабыми правителями; полагаясь на престиж, приобретенный их могущественным предшественником, они без особой нужды вмешивались в интриги мусульманских властителей Северного Декана. В 1565 г. фактический правитель Виджаянагара Рамараджа был наголову разбит при Таликоте коалицией деканских султанов; великий город был безжалостно разграблен, и величие империи померкло.

Это было последнее крупное индуистское государство старого типа. Государство маратхов, возникшее в Западном Декане в конце XVII в. и игравшее важную роль в политике Индии XVIII в. выходит за пределы нашего обзора.

Этот период в истории полуострова Декан имел особое значение для развития культуры и религии. Джайнизм одно время пользовался большим влиянием в Карнатаке и других областях Южной Индии и часто под покровительством царей становился фактически государственной религией. Но в Тамилнаде в этот период возник новый теизм, проповедовавший экстатическую любовь к богу и черпавший вдохновение скорее в гимнах на родном языке, нежели в ведах или ранних санскритских священных текстах. Впоследствии это стало нормой для народной религии во всей Индии благодаря деятельности богословов-миссионеров, которые в период позднего средневековья путешествовали по всему субконтиненту. Деятельность знаменитых дравидских мудрецов и философов средневековья и значение их учений будут рассмотрены в другой главе.

Из этого краткого очерка политической истории Индии явствует, что она породила многих смелых, энергичных деятелей и властолюбивых завоевателей. Как мы увидим из следующей главы, они были безжалостны в своем стремлении захватить и удержать

власть, а войну считали естественным средством достижения политических целей. За исключением периода Маурьев, Индия не достигла политического единства, и высоко организованное и твердо налаженное управление, существовавшее в древнеиндийском государстве, не имело параллели в отношениях между отдельными царствами, анархический характер которых лишь слегка смягчался, и то далеко не всегда, традицией честного ведения войны. Отсутствие политического единства, а также консерватизм, свойственный средневековому периоду, обусловили слабость индуистской Индии, из-за которой она становилась жертвой различных завоевателей. Отсталые племена Центральной Азии, вторгавшиеся в Индию, быстро ассимилировались, но мусульмане с их строго регламентированной религией не могли приобщиться даже ко всепоглощающей индуистской культуре. Взаимодействие между двумя религиями и двумя разными образами жизни все-таки происходило, и по крайней мере однажды был почти достигнут некоторый *modus vivendi*. Однако нет ничего удивительного в том, что, когда Индия начала самоутверждаться, вместо единой британской власти возникли два самостоятельных образования. Беспристрастным исследователям остается лишь сожалеть, что единство Индийского субконтинента было снова утеряно, и надеяться, что в сотрудничестве ради общего блага своих народов Индия и Пакистан вскоре забудут горечь, порожденную веками раздоров.

Литературные источники

Со времени Платона и Аристотеля европейские мыслители обращались к таким вопросам, как происхождение государства, идеальная форма правления, основы закона, и политика долго считалась отраслью философии. В Индии подобные проблемы также вызывали интерес, но здесь не было школ политической философии в том значении этого слова, какое ему придавали на Западе. В индийской литературе можно найти ответы на все вопросы, занимавшие европейских философов, однако они не сопровождаются подробными аргументами за и против, а сводятся просто к отрицанию или утверждению. Нередко единственным доводом в пользу того или иного тезиса является фактически ссылка на древнюю легенду, используемую почти так же, как использовал древние мифы для подтверждения своих теорий Платон.

Хотя в Индии и не существовало формально политической философии, наука управления государством всемерно развивалась, и до наших дней дошел целый ряд руководств по этому вопросу. «Данданити» («Наука о наказании») или «Раджанити» («Политика царей») были сугубо практическими науками, и тексты, только вскользь касаясь философского аспекта политики, дают довольно подробные советы относительно организации государства и ведения государственных дел. В поздневедийской литературе иногда сообщаются некоторые сведения о политической жизни и теории в добуддийский период, из буддийского палийского канона можно узнать довольно многое. Но самой ранней и наиболее значительной книгой, специально посвященной вопросам управления государством, является «Артхашастра», приписываемая Каутилье, знаменитому министру Чандрагупты Маурья. Некоторые ученые все еще считают «Артхашастру» подлинным сочинением Каутильи, но против этого имеются серьезные возражения. Упоминаемые в труде народы и страны (например, Китай) вряд ли были известны индийцам в IV в. до н. э. Официальная терминология, встречающаяся в надписях Ашоки или палийских канонических текстах, редко используется в «Артхашастре», хотя она содержит много терминов государственного управления, вошедших в употребление, очевидно, лишь в послемаурийское время. Тем не менее

«Артхашастра» определенно древнее эпохи Гуптов и, по-видимому, представляет собой переработку оригинального маурийского текста, возможно действительно созданного самим Каутильей. Каков бы ни был возраст «Артхашастры», она дает очень подробные наставления об управлении государством, организации хозяйства страны, ведении войны, а потому является ценнейшим литературным свидетельством о многих сторонах жизни древней Индии.

Следующий в порядке хронологии важный источник — великая эпическая поэма «Махабхарата», двенадцатая книга которой, известная под названием «Шанти-парва», представляет собой собрание в сущности самостоятельных сочинений об управлении государством и правилах поведения, введенных в основной текст в первых веках нашей эры. Тексты об искусстве управления государством можно встретить и в других частях «Махабхараты», а также в великом эпосе Индии — «Рамаяне». Большое значение в этой области имеет раздел литературы, называемый обычно «смрити». Тексты «смрити» содержат наставления по правилам «священного закона», но об этом мы будем говорить ниже. Особенно важна в этом отношении седьмая глава «Книги законов», приписываемой древнему мудрецу Ману и составленной, вероятно, в начале нашей эры.

От гуптского периода и средних веков до нас дошел ряд политических трактатов, наиболее важные из которых «Нитисара» («Сущность политики») Камандаки, написанный, по-видимому, в эпоху Гуптов, и «Нитивакьямрита» («Нектар изречений о политике») Сомадэвы Сури, джайнского писателя X в. *. Эти книги отчасти повторяют предшествующую литературу, но содержат и оригинальные идеи. Кроме источников, специально касающихся практики и теории политического управления, много сведений из этой области дает вся индийская литература, начиная с «Ригведы». В этой связи чрезвычайно ценны также различные эпиграфические материалы.

Нельзя сказать, что эти тексты утопичны. Содержащиеся в них рекомендации часто поражают педантизмом, но, как правило, более или менее реалистичны. Однако вряд ли кто-нибудь из царей всецело руководствовался в своей деятельности этими наставлениями, и существуют очевидные свидетельства того, что правители отнюдь не всегда следовали советам авторитетных источников. Читателю следует помнить, что в текстах об искусстве управления государством и в «священных законах» авторы говорят не о том,

* «Нитишастра» Шукры, как выяснено теперь почти определенно, является сочинением начала XIX в., написанным, по-видимому, для некоего маратхского князя, подчиненного Ост-Индской компании (L. Goral, — BSOAS, XXV, с. 524—556). В нашей книге мы не касаемся «Нити-

что было в действительности, а о том, чему, по их мнению, надлежало быть. Очевидно, ни в одном царстве древней Индии, даже в империи Маурьев, влияние государства не было столь всепроникающим, как в системе, предусматриваемой «Артхашастрой», хотя ее автор, вероятно, основывал свои наставления на существовавшей практике. То же следует сказать и о страшных карах, которые Ману рекомендовал применять к преступникам против религии (например, у него сказано, что шудра, который «высокомерно учит брахманов их долгу», будет наказан тем, что в рот и уши ему нальют кипящего масла¹⁾); такого рода фанатические наставления, очевидно, если и применялись на практике, то крайне редко. Более того, текстам этим свойственны крайний педантизм и пристрастие к бесплодной классификации понятий, вообще весьма характерное для индийских пандитов. Вряд ли энергичных и уверенных в своих силах правителей особенно волновали излагаемые в «Артхашастре» дискуссии различных школ политической мысли по такому, например, вопросу: какую страну лучше получить правителю — дикую и мятежную, но богатую или же спокойную, но бедную? Историки допустили много ошибок из-за того, что некритически принимали эти тексты как точное отражение действительного положения вещей.

Царская власть

Самую раннюю из легенд о происхождении царской власти мы находим в «Айтарее брахмане»²⁾, одном из поздневедийских текстов, относящемся, вероятно, к VIII или VII в. до н. э. Это сочинение повествует, в частности, о войне между богами и демонами, в которой боги терпели поражение. Тогда они собрались на совет и решили, что им нужен раджа, который руководил бы ими в сражении. Они избрали своим царем Сому*, и вскоре судьба стала им благоприятствовать. Легенда эта свидетельствует о том, что в древнейшие времена в Индии царская власть считалась основанной на естественной потребности людей и военной необходимости, и первой обязанностью царя было предводительство во время военных походов. Несколько позднее этот рассказ повторяется в «Тайттирия упанишаде»³⁾, но в иной редакции: поверженные боги не избирают правителя, а приносят жертву верховному божеству Праджанати, который ставит над ними царем своего сына Индру. На этой стадии понятие о царе по-прежнему сводилось к представлению о военном предводителе: «...те, у кого нет царя, не могут сражаться», говорится в тексте, но царская власть уже получила

* Вероятно, это — древнее жреческое имя Индры, который в других источниках выступает как царь богов.

санкцию бога, и царь бессмертных, который был прототипом всех земных царей, занимал свой трон по назначению всевышнего.

Даже в это время, еще до эпохи Будды, в глазах древних царь был вознесен намного выше простых смертных благодаря магической силе больших царских жертвоприношений. Царя облакала божественной властью церемония царского посвящения (раджасуя), которая в своей полной форме длилась более года и состояла из ряда жертвоприношений. Во время этих обрядов царь отождествлялся с богом Индрой, «ибо он кшатрий, и он же — приносящий жертву»⁴, и даже с самим высшим богом Праджапати⁵. Он делал три шага по шкуре тигра, и этим магически отождествлялся с богом Вишну, чьи три шага охватывают небо и землю. Главный жрец обращался к богам со словами: «Могущественной властью обладает тот, кто посвящен; отныне он стал одним из вас; вы должны защищать его»⁶. Царь, по-видимому, считался соратником богов, если не самим богом.

Магическая сила, обретенная царем при посвящении, поддерживалась и увеличивалась на протяжении его правления дальнейшими обрядами: ваджадея, своего рода церемония омоложения, и ашвамедха, жертвоприношение коня, не только способствовали возвеличению царя, но якобы обеспечивали царству процветание и изобилие. Подоплекой всего ритуала была идея о божественном предназначении царя, и хотя позднее раджасуя была заменена более простой церемонией, абхишекой, т. е. помазанием, она сохранила первоначальный магический смысл.

Центром брахманской культуры было Джамна-Гангское двуречье — Доаб. У куру и панчалов, главных племенных объединений, живших на этой территории, предводитель (царь) был окружен ореолом божественной тайны, но в других областях он, возможно, был не так вознесен. У буддистов, например, была своя легенда о происхождении царской власти, возводившая ее не к божественному прототипу, а к первоначальному общественному договору⁷. Эта версия вложена в уста самого Будды. Если даже в действительности она не принадлежит ему, то определенно отражает воззрения, распространенные в Восточной Индии после смерти Будды, ибо у джайнов, выступивших со своим вероучением примерно в это же время и в этих же районах, бытовала очень похожая версия этой легенды⁸.

Согласно легенде, в начале космического цикла человечество обитало в некой нематериальной сфере, порхая в воздухе, в волшебной стране, где не нужны были ни пища, ни одежда, где не существовало еще ни частной собственности, ни семьи, ни правителей, ни законов. Затем постепенно в процессе космического упадка человечество опустилось на землю, ощутило нужду в пище и крове и утратило свое первоначальное величие. Тогда появились различные сословия (варны), люди вступили в соглашения друг с

другом и ввели институты частной собственности и семьи. С этого времени пошли воровство, убийство, прелюбодеяние и другие преступления, и потому люди собрались и решили назначить одного человека для поддержания порядка, а взамен согласились делить с ним плоды своих полей и стад. Он был назван «великий избранник» (махасаммата) и получил титул раджи, потому что угождал людям. Мнение, будто слово «раджа» происходит от глагола «ранджаяти» («он угождает»), явно ошибочно, но было широко распространено и встречается даже в небуддийских источниках.

В рассказе о махасаммате приведена в форме мифа, достойного Платона, одна из древнейших версий широко распространенной договорной теории государства, которая в Европе связана в первую очередь с именами Локка и Руссо. Согласно этой теории главная цель государства — установление порядка, а царь как его глава — первый слуга общества. Власть царя в конечном счете зависит от согласия его подданных. Таким образом, в древней Индии, очевидно, существовали две концепции происхождения монархии: мистическая и договорная, причем нередко они довольно непосредственно объединялись.

Если не на практике, то в теории именно мистическая идея приобрела наибольшее значение для последующих поколений. Автор «Артхашастры» нимало не заблуждался относительно земной природы царей, и, по-видимому, его не занимали мистические толкования, но он сознавал, что легенды о небесном происхождении царской власти имели большое значение для утверждения ее незыблемости. В одном из разделов он советует, чтобы царские агенты распространяли рассказ о том, как в начале мироздания на земле восторжествовала анархия и люди тогда избрали на царство первого мифического государя — Ману Вайвасвата⁹. Отсюда следует, что он поддерживает договорную теорию. Но в этом же разделе книги он предписывает распространять в народе убеждение, что, поскольку царь выполняет на земле функции богов Индры (царя богов) и Ямы (бога смерти), всякое неуважение по отношению к нему будет караться не только гражданской властью, но и небесной. Когда царь перед сражением обращается с речью к своим воинам, ему следует говорить о себе, что он такой же оплачиваемый слуга, как и они¹⁰; но в то же время, согласно рекомендациям «Артхашастры», ему не возбраняется иметь тайных агентов, переодетых богами, и показываться своим подданным в их обществе, дабы простаки верили, что он общается с богами на равных¹¹. Ашока и другие цари династии Маурья принимали титул «милый богам», и, хотя они, по-видимому, не претендовали на полное равенство с богами, на них, без сомнения, смотрели как на высших, полубожественных существ.

У нас нет свидетельств о существовании какого-либо крупного индийского царства в поздневедийский период, но известно, что

уже тогда осознавалась возможность создания государства, простирающегося до моря; весьма вероятно, что эта идея сложилась под влиянием дошедших до Индии сведений о Вавилонии и Иране. Эта возможность была осуществлена при Маурьях, и, хотя о них тоже скоро забыли, они оставили после себя предание о «вселенском правителе» — чакравартине, которое вошло в буддийскую традицию, слилось с поздневедийскими идеями о великой империи и было воспринято ортодоксальным индуизмом*. Так же как, согласно буддийской легенде, время от времени при добрых предзнаменованиях в космическом цикле появляются наделенные великими признаками будды, чтобы вести все живые существа по пути просветления, согласно индуистской легенде, рождаются вселенские правители, чтобы завоевать всю Джамбудвипу и править благотворно и праведно. Представление о вселенском правителе было и у джайнов, а в эпических поэмах многие легендарные цари — например, Юдхиштхира или Рама — именуются дигвиджайинами, покорителями четырех стран света. Вселенский правитель был предопределенной божеством личностью, которой отводилось особое место в космической схеме, и поэтому он находился на положении полубога. Это предание вдохновляло честолюбивых монархов, и в средние века некоторые из них провозглашали себя вселенскими императорами.

Нашествия греков, шаков и кушанов принесли новые веяния с Запада и Востока. Их цари, следуя практике Селевкидов, испытавших на себе восточное влияние, и других правителей Среднего Востока, принимали полубожественный титул «тратара», эквивалентный греческому «сотер» («спаситель»); они не удовлетворялись простым титулом раджи, который носил Ашока, но по персидскому обычаю становились «великими царями» («махараджа») и «царями царей» («раджатираджа»). Кушаны, возможно под влиянием Китая, где император именуется «сыном неба», принимали дополнительный титул «сын богов» («дэвапутра»). Позднее, начиная со времени Гуптов, каждый значительный царь принимал такие титулы, как «великий царь царей», «верховный повелитель», в то время как титул махараджи носили только мелкие вассальные князья.

Это способствовало тому, что была открыто провозглашена доктрина божественного происхождения царской власти. Раньше

* Эта интерпретация исторических данных остается открытой для критики, но нам представляется, что она наиболее правдоподобно объясняет содержание «Чаккаваттисиханада-сутры» (DN 3, 58 и сл.), вероятно древнейшего источника, где излагается концепция чакравартина. Этот текст мог вдохновлять Ашоку либо, напротив, был вдохновлен им. Довольно поздняя датировка дошедшего до нас текста сутры говорит в пользу последнего предположения.

всего она появляется в эпосе и «Законах Ману». В «Законах Ману» она провозглашается в возвышенных выражениях:

«Когда люди, не имеющие царя, рассеялись во все стороны от страха, Владыка создал царя для охраны всего этого (мира)...

Извлеки вечные частицы Индры, Амилы, Ямы, Солнца, Агни, Варуны, Луны и Владыки Богатств *...

Так как царь был создан из частей этих лучших из богов, он блеском превосходит все живые существа...

Даже (если) царь — ребенок, он не должен быть презираем (думающими, что он только) человек, так как он — великое божество с телом человека»¹².

Идеал вселенского правителя еще больше возвеличивался возрождением таких брахманских обрядов, как жертвоприношение коня, которое, очевидно, утратило свое значение при Маурьях, но было воскрешено Шунгами и совершалось многими позднейшими царями как на севере, так и на юге страны. Даже сравнительно слабые правители умудрялись совершать своего рода церемонию жертвоприношения коня и претендовали на высокий статус легендарных властелинов. После периода Гуптов, однако, эти жертвоприношения стали редки. Последнее, которое можно проследить, было совершено в царстве Чолов в XI в.¹³, но традиционное обожествление царя сохранялось. Цари ссылались на свой божественный статус в грамотах, их обожествляли в панегириках, и придворные, обращаясь к ним, неизменно именовали их «дэва», т. е. «бог». Чольским царям и правителям некоторых других династий даже поклонялись в храмах, словно богам.

В период между Маурьями и Гуптами часто воцарялась анархия, когда всеобщее беззаконие, мятеж, грабежи и насилия становились обычными явлениями. Отряды, вторгавшиеся с северо-запада, старались проникнуть в центральные области Индии, и некоторые брахманы даже верили, что близится конец света. Именно тогда в умах индийских мыслителей родился почти патологический страх перед анархией (матсьянья, букв. «обычай рыб», когда сильный пожирает слабого). Как говорится в «Рамаяне»:

«В стране без царя увенчанная молнией громогласная туча не окропляет землю небесной водой...

В стране без царя ни сын не повинуется отцу, ни жена — (мужу)...

В стране без царя люди не создают радостно ни дворцов для собраний, ни прекрасных садов, ни храмов...

В стране без царя богатые не имеют защиты, земледельцы и пастухи ложатся спать с запертыми дверями...

* Бог Кубера.

Как реки без воды, как лес без травы, как скот без пастуха, — страна без царя»¹⁴.

Подобные высказывания — а их можно найти во многих литературных источниках — помогали еще больше укрепить престиж правителя, и именно с этой точки зрения нужно рассматривать более поздние легенды о происхождении царской власти.

Существует очень древний рассказ о первом человеке, Ману, который сочетал в себе черты Адама и Ноя древнееврейской традиции. Этот рассказ появляется во многих формах и вариантах, и в одном из них встречается в Махабхарате¹⁵, где говорится, что в начале космического цикла, когда жадность и гнев омрачали человеческие отношения, люди причиняли друг другу невыразимые страдания. Тогда, как повествует и буддийская легенда, люди стоворились относиться с взаимным уважением к жизни и собственности, однако у них не было доверия к заключенному соглашению и поэтому они обратились за помощью к всевышнему богу Брахме. Он назначил Ману, который здесь выступает не как человек, а как божество, первый царь. Такого рода легенду имел в виду автор «Законов Ману», когда он сочинял приведенный нами текст. Варианты этого рассказа встречаются в других частях «Махабхараты» и в иных источниках, причем в некоторых о первом царе Вираджасе говорится, как о сыне бога Вишну, посланном людям богами, без какого-либо намека на договор или вмешательство людей¹⁶. Во всех литературных источниках древние легенды используются для того, чтобы подчеркнуть небесное происхождение царя и его божественное назначение. За исключением небольшого числа раджпутских семейств, которые претендовали на происхождение от бога Агни, почти все средневековые правители Индии пытались проследить свою генеалогию вплоть до Ману либо через его сына Икшваку, либо через дочь Илу. Потомки Икшваку назывались царями солнечной династии, потомки Илы принадлежали к лунной.

Несмотря на то что в течение столетий цари все чаще претендовали на божественное происхождение их власти, нельзя сказать, чтобы им совершенно не давали отпора, и на практике «божественность» царей мало влияла на основы политики. Понятие божественности было тогда довольно широко распространено. Каждый брахман считался в некотором роде богом, как и аскеты, снискавшие репутацию святых. Домохозяева, поддерживавшие и оплачивавшие жертвоприношения, в теории становились богами, по крайней мере на время обряда, и даже палки и камни могли быть обожествлены. Кроме того, сами боги не были непогрешимы. Хотя царь и считался богом на земле, он был все же одним среди многих, и благодаря этому его «божественность» не всегда была слишком тяжким бременем для подданных. Буддисты и джайны недвусмысленно отрицали божественное происхождение царя,

и по крайней мере один из придворных поэтов, Бапа, которому покровительствовал великий Харша, осмелился отвергнуть вымыслы о божественности царей как выдумки льстецов, одурманивающих головы глупым и слабым монархам, но неспособных обмануть сильных и мудрых¹⁷. Хотя к царям в Индии обычно относились с великим благоговением и почтением, едва ли они требовали от окружающих такого же униженного раболепия, как психически ущербные римские или китайские императоры.

Несмотря на то что царь был самодержцем, не ведавшим конституционных ограничений, фактически существовало много способов контролировать его власть. Царь рассматривался не как законодатель, а как защитник, и ему вменялось в обязанность охранять не только подданных от нашествия, но и общественный порядок, установленные нормы жизни для людей всех сословий и возрастов (варнашрамадхарма), как это провозглашено в священных текстах. Если царь нарушал священный обычай слишком явно, он восстанавливал против себя брахманов, а часто и низшие сословия. В таком случае он мог найти предсказание своей судьбы во многих поучительных легендах, наиболее известной из которых была история мифического царя Вены. Этот царь, явно преувеличивая божественный характер своей власти, запретил все жертвоприношения, кроме посвященных ему самому, и привел общество в смятение тем, что поощрял смешанные браки между представителями различных сословий. Божественные мудрецы (риши) пытались увещевать его, но Вена упорствовал в своих пагубных деяниях. Наконец отчаявшиеся мудрецы окружили его и закололи стеблями священной травы куша, которые чудесным образом стали в их руках копьями. Рассказ, повторенный в различных литературных источниках, должен был служить постоянным предостережением царям, следующим мирскому образу мыслей и склонным пренебрегать правилами «священного закона». Без сомнения, немало своевольных царей нарушало этот закон безнаказанно, однако признание морального права на мятеж за подданными печестивого царя всегда служило некоторым ограничением для царской власти. Несколько великих династий, среди них Нанды, Маурьи и Шунги, пали жертвой интриг брахманов. В «Махабхарате» выражено явное одобрение мятежа против царя-утнетателя или царя, неспособного к выполнению обязанностей защиты благополучия подданных. Такой царь, говорит «Махабхарата», вовсе не царь и должен быть убит, как бешеная собака¹⁸.

Брахманы и освященные традицией нормы были не единственными преградами царскому самовластию. Все руководства по государственному управлению рекомендуют царю прислушиваться к совету своих министров, а министрам — быть бесстрашными в споре. Не один царь был свергнут в результате интриг своих

советников. Очевь важным сдерживающим началом было также общественное мнение. Власть ведийского раджи ограничивало народное или представительное собрание, и, хотя такие собрания в последующее время потеряли свое значение, царю неизменно советовали прислушиваться к общественному мнению и не оскорблять его слишком явно. В буддийских джатаках, которые не являются, конечно, историческими сочинениями, но отражают обстановку, существовавшую в Северной Индии задолго до начала нашей эры, приводятся примеры низвержения царя в результате народного восстания. В легенде о Раме, герой которой был идеалом царя для последующих индийских правителей, царь Рама изгоняет свою любимую супругу Ситу, услышав, что подданные подозревают ее в неверности, и полагая, что ее пребывание во дворце может навлечь на царство несчастье; он изгоняет ее, хотя сам уверен в ее невиновности. Уже в самом конце рассматриваемого в этой книге периода великий царь Виджаянагара — Кришнадеварая отменил непопулярный налог на свадьбы¹⁹. Население индийских городов было в высшей степени возбудимым, и царь, серьезно оскорблявший народное мнение, подвергал себя опасности. Большинство трактатов настаивает на том, что царь любой ценой должен поддерживать довольство в народе.

Тем не менее в древней Индии были и проповедники покорного повиновения. В «Махабхарате», которая, как мы видели, поддерживает идею мятежа против порочного монарха, в других отрывках встречаются утверждения, что любой царь лучше, чем общество без царя. Боязнь анархии была важным фактором, позволявшим даже слабовольным или деспотическим правителям удерживаться на троне.

«Человеку следует сначала избрать царя, а потом супругу и только потом копить богатство.

Ибо в мире без царя — что станет с женой и имуществом?»²⁰

Обязанности царя

Представление о государстве как об организме, возвышающемся над своими составными частями, хотя и существовало в древней Индии, пусть в довольно смутной форме, не оказало, по-видимому, заметного влияния на политическую мысль того времени. Согласно излюбленной классификации теоретиков, насчитывалось семь составных элементов государства*, так называемых анга, что означает «члены» или «части человеческого тела». Однако такие аналогии, конечно, не имели большого значения. Общест-

* В некоторых рукописях «Артхашастры» добавлен восьмой элемент — противник.

венную жизнь, основанную на вековых религиозных традициях, ставили выше государства и считали не зависящей от него. Царская власть должна была служить защите общества, и государство представляло собой орган этой власти.

В обязанности царя входила не только защита территории от внешних врагов, но и защита жизни, собственности и обычаев населения от врагов внутренних. Он должен был охранять чистоту сословий и каст, следя за тем, чтобы те, кто нарушает кастовые обычаи, были подвергнуты отлучению. Он охранял институт семьи, наказывая супружескую измену, и обеспечивал справедливое распределение наследства. Он защищал вдов и сирот, беря их под свою опеку. Он защищал богатых от бедных тем, что боролся с грабителями, а бедных от богатых — карая вымогательство и угнетение. Религию он поддерживал щедрыми дарами ученым-брахманам и храмам, а часто и неортодоксальным сектам. Обязанность защиты подданных, часто сводившаяся в основном к поддержанию статус-кво, тем не менее была нелегкой задачей и подразумевала такие положительные мероприятия, как проведение ирригационных работ, борьбу с голодом и вообще поддержание экономической устойчивости страны.

Быть преданным благодетелем для своих подданных — к этому идеалу следовало стремиться каждому монарху. Из царей Индии не только Ашока утверждал, что все люди — его дети, и находил удовлетворение в неустанной государственной деятельности. В «Артхашастре», где одобряется любая бесчестная деятельность, если только она направлена на захват и поддержание власти, в то же время в простых и сильных выражениях описывается идеал исполнения царского долга, каким может похвалиться не каждая древняя цивилизация. Сравнивая царя и аскета, автор этого произведения говорит:

«Бедь обет царя — это его деятельность, его жертвоприношения, его поведения по делам. . .»

Счастье царя в счастье подданных, в пользе подданных — его польза. Польза для царя — не то, что ему приятно, но что приятно подданным — в том польза царю.

Поэтому царь, всегда напряженный в работе, пусть велит делать, что нужно. Корень того, что нужно, — это напряженность в работе, противоположное — корень вреда»²¹.

В другом отрывке «Артхашастры» говорится о распорядке царского времени, в котором сну отводится только четыре с половиной часа в сутки, приему пищи и развлечениям — три, а остальное время предназначено для государственных дел. Конечно, на практике такой режим соблюдался редко, однако рекомендация «Артхашастры» по крайней мере указывает идеал, к которому царь должен был стремиться. Мегасфен сообщает, что Чандрагупта Маурья даже во время массажа выслушивал прошения своих

подданных, а его внук Ашока приказывал обращаться к нему в случае важных дел в любое время, даже когда он находился в гареме. Во всех литературных источниках о царе говорится, что он должен прилежно отправлять правосудие и всегда быть доступен народу. Царская охрана, служители и другие чиновники требовали, конечно, взяток и в противном случае преграждали доступ просителей к монарху, однако лучшие из индийских царей во все времена использовали публичную аудиенцию (дарбар) как важное средство государственного управления.

Почти все иностранные путешественники, посетившие Индию того времени, были поражены пышностью двора и роскошью индийских царей, и их впечатления подтверждаются местными литературными источниками. Роскошный царский дворец находился в ведении управляющего, в распоряжении которого было множество слуг обоего пола. Духовную жизнь двора регулировал царский жрец — пурохита — и другие менее важные брахманы. Многочисленные астрологи, врачи, поэты, художники, музыканты и ученые жили близ дворца и пользовались царским покровительством. В ранний период важным лицом, хотя о нем и нет упоминаний в более поздних надписях, был сута, объединявший в одном лице функции царского колесничего, вестника и певца. Часто он был приближенным и вообще доверенным лицом царя. Важную роль при дворе играл и видушака, известный нам главным образом из санскритских пьес и соответствующий приблизительно придворному шуту средневековой Европы.

Многие цари почти все время проводили в пути, объезжая свои владения в сопровождении многочисленного войска, свиты, жен, наложниц и слуг. В таких поездках деловые обязанности совмещались с развлечениями, наказание непокорных вассалов и расследование местных неурядиц — с охотой и посещением святых мест. Многие надписи на камне и меди начиная со времени правления Ашоки сообщают о щедрости благочестивых царей по отношению к религиозным учреждениям и брахманам во время таких визитов.

От царей ожидали покровительства искусству, литературе и просвещению. Как большинство представителей высших сословий, они были образованными лицами, и многие из них посвящали значительную часть своего досуга слушанию придворных поэтов. Некоторые сами были способными писателями, и до нас дошло немало литературных произведений, приписываемых царям. Самудрагупта был знаменитым музыкантом, и на одной из своих монет он изображен играющим на арфе.

Вопреки предписаниям «Артхашастры» цари часто находили время и для других, менее интеллектуальных занятий. Охота была их излюбленным развлечением, и хотя доктрина ненасилия не поощряла такого рода развлечения, для царей и саповников дела-

лось молчаливое исключение. Часто упоминаются цари, предающиеся азартным играм со своими придворными. Иногда цари позволяли себе даже пьянствовать не только с приближенными, но и с женами и наложницами в уединении гарема. Наставления порицают подобные развлечения, и автор «Артхашастры», рассматривающий их в своем трактате, цитирует высказывания авторов более ранних трактатов о пагубности такого рода занятий.

Гарем (антахпура) находился в ведении специального чиновника — канчукина, и обычно это был не евнух, как в других древних цивилизациях, а старик; в литературе его чаще всего изображают благожелательным и по-отцовски преданным другом царя и его жен. Женщины гарема, будь то жены или наложницы, содержались в сравнительно хороших условиях, как явствует из пьес и рассказов, посвященных этой стороне дворцовой жизни, хотя нередко и они и сам царь побаивались гнева главной царицы, обладавшей большой властью над гаремом и часто довольно круто правившей остальными женами и наложницами.

Теоретически царская семья должна была происходить из кшатриев, т. е. из воинского сословия, однако практически это условие соблюдалось далеко не всегда. Шунги и Канвы и несколько других династий Индии были брахманами. Династия Харши, как сообщает Сюань-цзан, происходила от вайшьев, т. е. торгового сословия, а Панды и, возможно, даже Маурьи — от презираемых шудр. Практически действовал афоризм: «Кто правит, тот кшатрий», и через несколько поколений царские семьи низкого происхождения незаметно ассимилировались в воинском сословии.

Царская власть обычно оставалась в руках мужчин, хотя в средние века в некоторых незначительных правящих домах Ориссы время от времени трон наследовали и дочери. Дидда, известная своими злодеяниями царица Кашмира X в., удерживала власть над государством как регентша своих несовершеннолетних сыновей, убивая их одного за другим, прежде чем они достигали совершеннолетия. «Благодетельная» царица династии Какатиев или Варангила, Рудраamma (ок. 1259—1288), правила обманным путем, составляя государственные документы от имени мужчины. Царицы правили в качестве регентш при своих несовершеннолетних сыновьях, как Дидда или Прабхавати из династии Гуптов, и царские жены иногда оказывали большое влияние на государственные дела. Так, Раджьяшри, вдова Грахавармана, последнего маукиярского царя из Каньякубджи, постоянно восседала на почетном месте рядом со своим братом Харшей и принимала участие в обсуждении государственных дел. Участие женщины в политической жизни было нередким явлением и в средневековых царствах Декана. Например, Аккадэви, сестра царя Джаясинхи II Чалукьи (1015—1042), была губернатором провинции, а Кундаваи, старшая сестра великого Чолы Раджараджи I, по-видимому, иг-

рала такую же роль, как Раджьяшри. Иногда женщины даже принимали участие в военных действиях: Аккадэви сражалась на поле брани и руководила осадами, Умадэви, жена царя Вирабалла II (1173—1220) из династии Хойсала, возглавила два похода против непокорных вассалов.

Наследование происходило обычно по праву первородства, однако, очевидно, часто делались исключения из этого правила, поскольку «священный закон» не позволял возводить на трон больных, увечных или слишком вемощных царевичей, и от такого царевича линия наследия не могла продолжаться. Поэтому фигурирующие в «Махабхарате» царевичи Пандавы действовали вполне законно, оспаривая трон у слепого Дхритараштры. Безнравственность царевича также могла помешать ему наследовать трон. «Пусть царь не возводит на престол даже единственного сына, — говорится в „Артхашастре“, — если он беспутен»²². Цари назначали иногда преемников вопреки претензиям своих старших сыновей, если последние сбивались с праведного пути. Так, в обход других претендентов Самудрагунта был назначен престолонаследником своим отцом Чандра Гуптой I на великом дарбаре, после которого старый царь, очевидно, отрекся. Можно найти и другие подобные примеры. Отсутствие строго соблюдаемого права первородства было причиной династических распрей и вело, без сомнения, к ослаблению царств.

Царевичи получали очень хорошее воспитание, и наследник трона (ювараджа) нередко участвовал вместе с отцом в управлении государством. Этот обычай был широко распространен, особенно у пришельцев с северо-запада и у Чолов, наследные царевичи которых еще при жизни отцов выпускали грамоты от своего имени и действовали независимо от них. Шаки и парфяне на лицевой стороне монеты часто чеканили имя царствующего монарха, а на оборотной — имя вассального царя или царевича.

Царевичи могли быть серьезной угрозой для своих отцов. Согласно буддийскому преданию, начинал с Аджаташатру, Магадхой правил последовательно пять отцеубийц, что свидетельствует о том, что в то время в этой части Индии был широко распространен первобытный обычай убивать одряхлевшего царя. Ритуальный характер этого обычая был забыт последующими поколениями. Наставления предостерегают царей против интриг как жен, так и сыновей, «ибо царские сыновья подобны ракам: они пожирают своего родителя»²³. Действия царевича надлежало строго контролировать, за ним следовало вести постоянную слежку, чтобы быть уверенным, что он не готовит мятежа против своего отца.

Желание царевича как можно скорее получить власть часто удовлетворялось путем добровольного отречения престарелого царя от престола. Наставления и традиции поощряли эту практи-

ку, примеры которой можно пайти во все времена и во всех частях Индии. Иногда за отречением следовала церемония религиозного самоубийства. По преданию, несколько царей, находившихся под влиянием джайнизма, из которых наиболее известный — Чандрагупта Маурья, отрекшись, уморили себя голодом. Другие отправились «прямо на небо», утопившись в водах священной реки. Среди них — знаменитый Сомешвара I Чалукья (ок. 1042—1068): когда его силы стали слабеть, он вошел в священную Тунгабхадру и утопился под звуки религиозной музыки, на глазах у своих придворных, стоявших по обоим берегам реки. Ритуальное самоубийство царя стало обычным установлением в некоторых средневековых государствах Кералы.

В некоторых царствах действовала другая система наследования. Так, трон шакских сатрапов Уджайна переходил не к сыну царя, а к его младшему брату. Старший сын старшего брата наследовал престол только в том случае, если все братья царя умирали. Судя по некоторым свидетельствам, право перехода власти к брату было известно и в других частях Индии, а на Шри Ланке было почти правилом. Такая система наследования престола преобладала в Китае при династии Шан (1500—1100) и была принята у многих племен Центральной Азии. Она до сих пор встречается в Восточной Африке.

В ранний период царства Чера в Керале престол передавался по мужской линии, однако примерно с XII в. наследниками трона становились сыновья не самого царя, а его старшей сестры. Эта система, известная под названием «марумааккаттаям», существовала в Керале и Трансгоре до недавнего времени и применялась при наследовании как трона, так и имущества. Возможно, она существовала в Керале и в ранний период, однако под влиянием брахманов господствующие классы на время отказались от нее, но с течением веков она возродилась. В древней Индии можно пайти и другие следы наследования по женской линии; в частности, довольно обычно использование матрилинейных имен в царских титулах, однако это не было постоянным явлением ни в одном значительном царстве.

Если царь умирал, не оставив наследника, большое влияние приобретала знать, поскольку в таких случаях царь нередко избирался на собрании придворных, вельмож, министров, религиозных вождей и богатых купцов. Так, когда умер, не оставив наследника, царь Грахаварман, влиятельные люди Каньякубджи пригласили Харшу занять царский трон. Гопала, основатель династии Палов в Бенгалии и Бихаре, был избран на царство собранием знатных людей страны. Другим примером является назначение собранием знати и министров несовершеннолетнего Нандивармана (735—797) царем Паллавов в Канчи. В Кашмирской хронике есть и другие аналогичные примеры.

Мнения ученых относительно определения феодальной системы расходятся. Одни относят феодализм к сложной структуре договорных отношений, охватывающей все общество, начиная от монарха и кончая крепостными, преобладавшей в средневековой Европе. Другие вкладывают в это понятие значительно более широкий смысл и относят его к любой системе, в которой политическая власть принадлежит в основном землевладельцам. Большая часть историков-немарксистов предпочитает более узкое определение, и если следовать ему, то в древней Индии никогда не было истинно феодальной системы общественных отношений. Отношения, отдаленно напоминающие европейский феодализм, сложились у раджпутов после мусульманских завоеваний, однако этот период не относится к нашему исследованию. В древней Индии все же существовала система сюзеренитета, которая с виду напоминала феодальные отношения, но она не достигла такого полного развития, как в Европе, и основывалась на других факторах.

Уже в поздневедийский период некоторые зависимые вожди платили дань более сильным. Встречающиеся в текстах этого периода термины «адхираджа» и «самрат», которые можно перевести — несколько вольно — как «император», относятся, видимо, к царю, владеющему рядом вассальных земель. Древние цари Магадхи стремились к созданию централизованной империи, но даже в период Маурьев в наиболее отдаленных областях их империи существовали вассальные владения. В период после падения династии Маурьев типичное крупное царство состояло из центрального ядра непосредственно управляемых территорий, которое было окружено вассальными областями, находившимися в различной степени зависимости от центральной власти. У этих вассалов были свои мелкие местные вассалы, называвшие себя раджами. Индийская феодальная система отличалась от европейской и тем, что здесь отношения между господином и вассалом не основывались регулярно на договоре — ни теоретически, ни как-либо иначе; кроме того, в древней Индии не было никакого подобия европейского феодального поместья, хотя институт несколько сходного типа начал развиваться в конце рассматриваемого периода.

Побежденный царь мог, оказав почести победителю, сохранить свой трон. Так появлялись вассалы — скорее в результате покорения, нежели договора, хотя «Артхашастра» советует слабому царю в случае необходимости признать добровольно главенство более могущественного соседа. Идея установления вассальных отношений в результате военной победы нашла отражение в эпосе и литературе смрити, что было направлено против незаконного завоевания. «Законное завоевание» (дхармавиджая) не завершалось поглощением покоренного царства, а только сводило его на положение

вассального. Хотя многие позднейшие цари — Самудрагупта и др. — не признавали в этом вопросе «священный закон» и включали покоренные царства в свою империю, обычай противостоял такой практике.

Степень зависимости вассала от сюзерена сильно варьировалась. Теоретически от вассала требовалась регулярная выплата дани, а также помощь войском и деньгами в случае войны. Он присутствовал при всякого рода торжествах во дворце сюзерена. В панегириках в честь могущественных средневековых царей часто сравнивается переливающийся блеск драгоценных камней на тюрбанах вассалов, склонившихся перед царем, с волнующимся морем. Составляя грамоты, вассал был обязан перед своим именем поставить имя сюзерена. В некоторых случаях в вассальных столицах находились наместники, представлявшие власть сюзерена. Сыновья вассала нередко воспитывались вместе с сыновьями его господина и были при нем пажами, а дочери могли быть взяты в царский гарем. Часто вассальный раджа был министром своего сюзерена, а министр или фаворит мог стать вассальным царем. Таким образом, в средние века статус министра часто совпадал со статусом вассала, и правитель провинции, снискав расположение цари, стремился, в свою очередь, стать относительно самостоятельным удачным правителем или вождем.

Сильный вассал (махасаманта) всегда обладал большой властью и имел собственную администрацию и армию. Среди различных оппозиций, угрожавших царской власти, одну из наиболее серьезных представлял собой вассал, вышедший из повиновения. В истории Западного Декана есть тому типичные примеры. Здесь начиная с VI в. правила династия Чалукьев. Около 753 г. вассал Даштидурга Рашитракута сверг их и основал собственную династию, причем Чалукьи были низведены до положения незначительных вассалов. Однако примерно 200 лет спустя они воспользовались слабостью Рашитракутов и восстановили свое господство, которое продержалось до конца XII в., когда вассалы Ядавы, Калкити и Хойсалы разделили между собой их земли.

В действительности власть сюзерена не очень тяготила наиболее могущественных и отдаленных вассалов, и его претензии на признание господства и дань в большинстве случаев были весьма необременительными. Самудрагупта, например, считал своим вассалом даже царя Ланки — Шри Мегхаварну, но, как явствует из индонезийского китайского источника, только потому, что сингальское посольство принесло ему дары и просило разрешения воздвигнуть буддийский монастырь в священной местности Гайя.

В свою очередь, мелкие вожди, хотя они и претендовали на гордый титул раджи, пользовались не намного большей властью, чем владельцы феодальных поместий в средневековой Европе. В этой связи интересный рассказ приводится в одной надписи в 103

Дудхпани, в Южном Бихаре, относящейся к периоду после VIII в. н. э.:

«Трое братьев-купцов возвращались из порта Тамралипти домой в Айодхью с караваном товаров и продовольствия и остановились на ночь в деревне, называемой Бхрамарашалмали. Тем временем местный царь Адисинха проезжал мимо с охотой, сопровождаемый большой свитой, и, по обычаю, потребовал от жителей деревни пищи и корма для скота. Но они страдали тогда от временной нехватки и едва могли удовлетворить его требование. Поэтому они направили просителей к купцам, и те по их просьбе дали царю продовольствие из своего собственного запаса. Общество старшего брата, Удаяманы, показалось царю очень приятным, и он и его братья стали придворными царя Адисинхи. Однажды Удаямана вновь посетил деревню Бхрамарашалмали, и жители ее, помня его прежнюю доброту, просили его стать их "царем". Царь Адисинха одобрил их желание, и так купец Удаямана стал раджей Бхрамарашалмали, а двое его братьев стали раджами соседних деревень»²⁴.

Этот небольшой рассказ показывает другие пути формирования квазифеодальных отношений. В послемаурийский период для царей стало обычным платить своим чиновникам и фаворитам за услуги не деньгами, а правом собирать пошлину с деревни или группы деревень. Такое право давало часто и другие привилегии и обычно делало сборщика посредником между царем и налогоплательщиками. Это в сильной мере способствовало переходу власти из одних рук в другие, неустойчивости и межгосударственной анархии.

Олигархии и республики

Хотя монархия была обычным явлением в древней Индии, существовали, кроме того, и племенные объединения, формой правления которых была олигархия. Такого рода образования часто называют республикой, и, хотя некоторые авторитетные исследователи возражают против этого термина, его вполне можно принять, если не забывать при этом, что ганами — племенами управляли не представительные собрания, избранные на основе всеобщего избирательного права, как в современной Республике Индии. Римская республика также не была демократией, и тем не менее это была республика. Исторические факты свидетельствуют о том, что в некоторых индийских республиканских объединениях значительное число людей могло принимать какое-то участие в управлении.

В ведийской литературе есть намеки на существование такого рода племенных образований уже в очень ранний период истории,

а буддийский канон упоминает многие республики, расположенные главным образом у подножия Гималаев и в Северном Бихаре. Большинство их платило дань более крупным царствам, однако они пользовались внутренней автономией. Одним из таких племен были шакьи, обитавшие на территории современного Непала, к которым принадлежал сам Будда. Хотя в позднейшей легенде отец Будды Шуддходана описывается как могущественный царь, живущий в необыкновенной роскоши, в действительности он был племенным вождем, зависевшим от большого совета глав семей, которые сходились регулярно для обсуждения племенных дел в доме собраний (пали — сантхагара).

Наиболее могущественным немонархическим государством этого периода была конфедерация Вриджи, в которой главную роль играло племя личчхави. Эта конфедерация долго противостояла великому царю Аджаташатру. Согласно одному довольно сомнительному буддийскому преданию, личчхави насчитывали ни много, ни мало 7707 раджей. В это число, должно быть, входили все главы семейств, которые имели право принимать участие в племенном собрании. Джайнские источники говорят о внутреннем совете 36 раджей, во время войны с Аджаташатру управлявшем делами личчхави, маллов и союзных племен. Главный раджа осуществлял в конфедерации исполнительную власть. Как и раджа шакьев, он занимал эту должность пожизненно и часто передавал ее по наследству.

Существует весьма обоснованное предположение, что созданная якобы самим Буддой организация буддийских духовных общин следовала в своем устройстве одной из таких племенных республик, возможно племени шакьев. Дела буддийской монашеской общины решались на общем собрании ее членов, которое придерживалось установленной процедуры обсуждения и принятия решений и тем напоминает современные деловые совещания. В то же время буддийское собрание отличалось от них тем, что на нем решение могло быть принято только при единодушном согласии всех собравшихся монахов. Разногласия, остававшиеся неулаженными, переносились на обсуждение совета старейшин буддийской общины.

Во времена Будды свободным племенам приходилось испытывать внутренние трудности, вызванные изменением социальных и экономических отношений и давлением, которое оказывали усиливавшиеся монархии Восточной Индии. Как говорилось выше, и племя шакьев и вриджи были покорены примерно к моменту смерти Будды, и первое больше уже не появлялось на исторической сцене. Сам Будда, несмотря на свое царское происхождение, по-видимому, глубоко сочувствовал древней республиканской форме организации, и в одном примечательном тексте ему приписываются слова предостережения, с которыми он якобы незадолго до

смерти обратился к племенам вриджи. Он говорил, что безопасность их зависит от того, насколько они будут хранить верность традициям и неукоснительно созывать многолюдные народные собрания.

В Западной Индии монархические тенденции проявлялись значительно реже, чем в Восточной, и племенные республики сохранились гораздо дольше. Несколько таких образований упоминается в классической литературе о походах Александра, а в «Артхашастре» целая глава посвящена средствам, с помощью которых честолюбивый царь может привести такое объединение с республиканским правлением к вассальной зависимости. Основным средством было посеять раздор между руководителями объединения, чтобы лишить собрание единодушия и заставить население разделиться по партиям. Согласно буддийской легенде, такие методы применял Варшакара, коварный министр царя Аджаташатру, чтобы перед вторжением своих войск ослабить вриджи. Автор «Артхашастры», по-видимому, высмеивает воинственность и практическую несостоятельность республик, когда сообщает, что члены семи перечисленных объединений «сделали титул раджи средством существования»²⁵.

В «Махабхарате» мы встречаем определенные подтверждения факта наличия в Западной Индии племенных республик. О том, что они продолжали существовать вплоть до V в., свидетельствуют многочисленные находки монет и несколько коротких надписей: Вероятно, наиболее сильной в Западной Индии была республика яудхеев в Северном Раджастхане, отчеканившая множество монет с надписью: «Победа племени яудхеев!» Была найдена ее государственная печать с гордой надписью: «От яудхеев, чьи чары даруют победу». Частично сохранилась одна из надписей яудхеев, упоминающая вождя, имя которого, к сожалению, стерлось в результате выветривания камня. У него был титул махараджи, однако его еще называли «махасенапати» — «главнокомандующий», и он «был поставлен во главе яудхейского народа»²⁶.

Объединение малавов, возможно, тождественно с маллами, которые, согласно сообщениям греческих историков, в период походов Александра населяли Пенджаб. Если это так, то в течение веков они переместились к югу, поскольку их монеты найдены в Раджастхане. Это дало название местности Мальва к северу от Пармады, где расположен г. Уджайн. В некоторых коротких надписях III в. из Нандсы в Раджастхане упоминается имя малавы Шрисомы, который «поддержал традицию правления предков», а следовательно, получил право правления по наследству²⁷. Возможно, малавы положили начало летосчислению, известному в дальнейшем как «эра Викрамы», поскольку в нескольких ранних надписях о ней говорится как об «эре, сохраненной в поколениях племенем малавов».

После великих завоеваний Самудрагупты в IV в. значительная часть этих западных племен стала данниками Гуптов. О дальнейшей их истории почти ничего не известно. Возможно, они погибли в результате гуннского нашествия. Мы очень мало знаем об их общественном устройстве; оно могло быть в широком смысле феодальным с большим числом мелких вождей, более или менее подчиненных одному главе, который управлял с их согласия и мало что значил без их поддержки. Во всяком случае, современная Индия может по праву гордиться тем, что, хотя в прошлом она не знала демократии в современном смысле этого слова, в эпоху ее древней цивилизации существовало управление на основе всеобщего обсуждения.

Советники и чиновники

«Одно колесо не вертится, — говорится в „Артхашастре“, хотя это и не совсем верно, — управление царством выполняется с помощниками... Пусть поэтому он (царь) создает себе советников и слушает их советы»²⁸. Во главе государственных дел стоял небольшой совет из главных сановников, выбор которых царю рекомендовалось производить с наибольшей тщательностью. Этот тайный совет (мантрипарисад) мог состоять из различного числа членов; представители древних политических школ, на мнения которых ссылается Каутилья, называют цифры от 7 до 37. У нас мало данных о фактической численности таких советов, однако более вероятно, что она была ближе к меньшей из указанных цифр.

Совет, о котором идет речь, не походит на современный кабинет министров; это был совещательный орган с ограниченными общими функциями. Так, в одном отрывке «Артхашастры» царю рекомендовалось делиться своими наиболее сокровенными мыслями только с одним членом совета, дабы избежать разглашения тайны. Задачей совета было главным образом давать рекомендации и помогать царю, но не управлять. Но это не был орган, механически подтверждающий решения царя, поскольку все древние авторитеты призывают советников откровенно и открыто излагать свое мнение, а царя — со вниманием прислушиваться к высказанным ими соображениям.

Действительно, иногда совет пользовался большой властью. Он мог вести дела в отсутствие царя, а надписи Ашоки свидетельствуют о том, что его тайный совет принимал решения по второстепенным вопросам, даже не обращаясь к царю. Шакский сатрап Рудрадаман передал вопрос о восстановлении Гирнарской плотины своему совету, и тот высказался против намерения царя, так что последнему пришлось провести работы вопреки решению совета, возможно за счет своих собственных, а не общественных

средств. В Кашмирской хронике говорится, что в одном случае тайный совет изложил царя, а в другом — отверг назначенного царем преемника.

На своих заседаниях совет принимал строгие меры предосторожности для соблюдения секретности, поскольку внутренние и внешние враги царя постоянно старались раздобыть секретную информацию. В наставлениях предлагалось во время заседаний совета удалять из соседних комнат женщин, как известно, особенно ненадежных, и даже говорящих птиц вроде попугаев и майн, чья «болтливость» сильно преувеличивалась в древней Индии.

Хотя «Артхашастра» советует царю назначать членов совета только за их заслуги, в последующем, по-видимому, большинство членов тайного совета и фактически все чиновники получали должности по наследству. Надписи Чанделлов свидетельствуют о том, что пять последовательных поколений советников исполняли свою службу в течение семи поколений царей, и подобных примеров множество.

Иногда министру удавалось захватить полный контроль над государственными делами, и царь превращался просто в марионетку. Такого рода тенденция в позднейшее время проявилась в государстве маратхов, где потомки Шиваджи были полностью вытеснены пешвами, или наследственными министрами. В древней Индии было немало случаев узурпации царской власти министрами; часто министры при слабом царе становились фактическими правителями. Престарелый Рамараджа, царь Виджаянагара, — тот, что проиграл битву при Таликоте и тем привел к гибели последнюю великую индуистскую империю, — был не законным царем, а наследственным министром бессильного Садашивы, впоследствии убитого братом Рамараджи.

Функции советников не всегда были строго определены или разграничены и даже назывались по-разному. Обычно, по-видимому, у царя был главный советник, чаще всего называемый «мантрин», или великий советник («махамантрин»). У монархов, строго придерживавшихся веры, большим влиянием пользовался пурохита, главный жрец двора, и в одном литературном источнике даже указывается, что, прежде чем принять окончательное решение, царь должен обсудить его наедине со своим жрецом²⁹. Хранитель казны и главный сборщик податей (в «Артхашастре» соответственно саннидхатри и самахартри) также были очень важными лицами, как и министр мира и войны (сандхивиграхика) — титул, неизвестный в догуптский период. Последний примерно соответствует министру иностранных дел в современном государстве, но выполнял более определенные военные функции; он часто сопровождал царя в походах. Прадвивака — главный судья и юридический советник — был, по-видимому, высокопоставленным сановником; большим влиянием всегда пользовался сенапати — военачальник:

махакшапаталика — начальник канцелярии и главный секретарь царя, несомненно, присутствовал на заседаниях тайного совета.

Теоретически ни царь, ни его советники не составляли законодательного органа в современном понимании. Царские декреты (шасана), которые они издавали, в общем не были новыми законами, а представляли собой приказы, соответствующие определенной, конкретной ситуации. Дхарма и установленные обычаи рассматривались обычно как не подлежащие изменению, а царские распоряжения были просто применением «священного закона». Однако цари-еретики время от времени издавали постановления, которые по своему характеру были новыми законами. Наиболее знаменательный пример такого рода — эдикты царя Ашоки.

Распространением царских декретов занимался целый штат секретарей и переписчиков, и для предупреждения ошибок принимались строгие меры предосторожности. У Чолов, например, приказы записывались сначала под диктовку царя, а точность рукописи проверялась компетентными свидетелями. До отправки по назначению рукописи тщательно переписывались, опять в присутствии нескольких свидетелей, число которых доходило иногда до тринадцати. В случае дарования земель и привилегий на место направлялся важный придворный чиновник для выполнения царского указа. Таким образом, записи производились с большой тщательностью, и всякая случайность была исключена. Царские указы часто были довольно важными фигурами.

Тайные советники и высокопоставленные придворные в ранних источниках назывались часто махаматрами, а со времени Гунгон кумарамитями, царевичами-министрами. Этот эпитет являлся, по видимому, почетным титулом. Однако высокой степени специализации не было, и члены тайного совета, как и современные министры, часто менялись постами. Все они, не исключая и престарелых советников-брахманов, могли выполнять военные обязанности. Некоторые источники подразделяют их на две группы — совещательную (матисачива или дхисачива) и исполнительную (кармасачива). В первую входили советники, а вторая соответствовала приблизительно высокопоставленным гражданским служащим современного государства.

Из семи групп, на которые Мегасфен делит население Индии в зависимости от рода занятий, две были связаны с управлением государством. Последняя из семи («те, которые заняты государственными делами»), по-видимому, включала советников, а предпоследняя, надсмотрщики, соответствовала адхьякшам — надзирателям, упоминаемым в «Артхашастре». Наряду с чиновниками, о которых уже говорилось, в наставлении упоминается и множество других: надзиратели за царскими землями, лесами, лесными материалами, государственным скотом, пустошами, казной, рудни-

ками, главный золотых дел мастер, инспектор государственных зернохранилищ, надсмотрщики за торговлей, пошлинами и таможней, государственными прядильными и ткацкими мастерскими, бойнями, документами и судоходством. Военное снаряжение обеспечивали надсмотрщики над вооружением, конницей, слонами, колесницами и пешими войнами; причем все они были, по-видимому, скорее гражданскими чиновниками, нежели военными чинами, насколько тех и других можно разграничить в древней Индии. Народные развлечения из числа наименее пристойных контролировались надзирателями за питейным делом, за игорными домами и за гетерами. Ашока ввел еще один класс чиновников — дхарма-махаматры (министры праведности), в обязанности которых входило следить за деятельностью всех религиозных сект и направлений и за осуществлением чиновниками новой царской политики. В некоторых позднейших монархиях этот класс существовал под другими названиями, так же как и чиновники, ведавшие крупными царскими дарениями религиозным учреждениям.

В правление Маурьев правительство вело наблюдение и по мере возможности осуществляло контроль над всеми сторонами жизни индивидуума. Хотя впоследствии ни одно государство не довело этот контроль до такой степени, как Маурьи, идеал «Артхашастры» не исчез бесследно. Правительство не только регулировало экономическую жизнь страны, но и принимало в ней активное участие. Все рудники — а в древней Индии этим словом называли также жемчужные отмели и соляные копи — принадлежали государству и разрабатывались либо непосредственно государством, применявшим труд зависимых работников и рабов, либо сдавались подрядчикам, от которых царь требовал часть добычи в качестве своей доли. Все, что добывалось в лесах, от слонов до древесины, было собственностью государства. Существовали огромные государственные хозяйства, обработка земли на которых осуществлялась либо различными категориями работников, либо арендаторами на условиях сдачи части урожая государству. У государства были прядильные и ткацкие мануфактуры, где работали бедные женщины, что весьма напоминало работные дома, введенные в Англии законом о бедных при Елизавете I. Оружие изготовлялось в государственных арсеналах, а корабли строились в государственных доках, где их фрахтовали рыболовы и купцы. В древней Индии, следовательно, все находилось под строгим контролем государства.

Этот многочисленный государственный аппарат в значительной мере страдал канцелярщиной и волокитой. В «Артхашастре»³⁰ говорится, что руководить каким-либо ведомством должно более чем одно лицо во избежание чрезмерного казнокрадства и для того, чтобы предотвратить сосредоточение слишком большой власти в одних руках. Далее сообщается, что чиновников следует чаще сменять и что, за исключением чрезвычайных случаев, ни один

государственный деятель не должен принимать решения без согласования с вышестоящим лицом.

В «Артхашастре» предусматривается, что многие чиновники получают за свой труд денежную плату, и приводится длинный список тарифных ставок³¹. Однако он очень неясен, поскольку состоит из одних цифр без указания, к каким денежным единицам они относятся и за какое время надлежит такая плата. Периодом времени мог быть месяц, а монетой — пана, по-видимому серебряная. Во всяком случае, приведенный список показывает, что в древней Индии уровень жизни государственных служащих был намного выше, чем у их менее удачливых соотечественников. Главный советник, пурохита, наследный царевич, главная царица, царица-мать, царский наставник и главный жрец жертвенных церемоний получали 48 тыс. пан ежемесячно. На другом конце шкалы дворцовый служитель, слуга и телохранитель получали 60 пан, тогда как работник на царских землях получал 1,25 паны и пропитание³². Именно ничтожная величина последней цифры заставляет предположить, что в «Артхашастре» говорится о серебряной монете, ибо в противном случае стоимость простого медного горшка превышала бы годовой заработок работника на царских землях.

Эти цифры относятся к эпохе Маурьев или к следующему периоду. Позднее для царей стало обычным вознаграждать чиновников правом получать доходы с деревень или округов — система, известная и в более ранний период и, как мы уже отметили, способствовавшая развитию феодалных отношений в средневековой Индии.

Местное управление

Древнеиндийское государство делилось на провинции, а те в свою очередь на районы и округа; все эти административные единицы носили весьма различные названия. В период Маурьев и Гуптов правитель провинции назначался непосредственно царем и был обычно членом царской семьи. В позднейшие времена его должность часто передавалась по наследству и приближалась к статусу вассального царя. Этот процесс можно проследить по ряду надписей областных правителей эпохи Гуптов в V и VI вв. н. э.³³, сохранившихся в Западной Бенгалии. В надписях говорится о трех последовательных поколениях правителей, первый из которых, Чиратадатта, был просто наместником. Его преемники в правление Будхагупты, когда центральная администрация ослабла, называли себя уже «упарика-махараджа» и стремились стать самостоятельными монархами, получающими должность скорее по наследству, чем по назначению. Многочисленным независимым династиям начало положили правители провинций, усилившиеся

настолько, что они уже отказывались повиноваться своим бывшим повелителям.

Правители округов обычно назначались не из центра, а правителями провинций. Они исполняли и юридические и административные обязанности. Администрация округов, по крайней мере в некоторых частях Индии, исполняла свои обязанности при содействии совета. Это явствует из упомянутых уже гуптских надписей, где мы находим указания на то, что тот или иной чиновник принял решение после консультации с советом, состоявшим из достойных представителей населения и включавшим главного казначея, главного среди предводителей караванов, главу ремесленников и главного инсца. Эти члены совета были, без сомнения, главами гильдий или каст и, возможно, получали свои посты по наследству. На полуострове Декан, главным образом при Чолах, существовали подобные же окружные советы и даже с более широкими полномочиями. Они устанавливали сумму налога и исполняли юридические функции совместно с представителем центральной власти.

В городах также были свои советы. Сообщение Мегасфена о том, что Паталипутрой управлял комитет из 30 человек, разделенный на шесть подкомитетов, не подтверждается другими источниками и вызывает сомнения. Однако известно, что некоторые города чеканили собственную монету и, следовательно, в значительной мере пользовались самоуправлением. Советы существовали в небольших городах и крупных деревнях в различных частях Индии, особенно в государстве Чолов, где они обладали большой властью.

Обычно наиболее важным членом городской администрации был градоначальник (нагарака, пурапала). Его главными обязанностями были сбор налогов и поддержание законности и порядка с помощью службы охраны, тайных агентов и войск, расквартированных в главных городах и подчинявшихся военачальнику, ответственному за порядок (данданаяка). Функции последнего мог исполнять сам градоначальник. Стражники нередко отличались жестокостью и деспотизмом, а потому из привилегий, даруемых брахманским деревням благосклонными царями, особенно ценилась неприкосновенность от вторжений войск охраны.

В системе управления, предложенной в «Артхашастре», предусмотрена тщательная слежка за передвижением и деятельностью всех обитателей города, которая осуществлялась с помощью мелких чиновников — (гола.) Они посвящали, очевидно, этому занятию только часть своего времени и несли ответственность еще за сбор податей. Каждый из них наблюдал за 40 семьями. Эти люди следили не только за смертью, рождением, доходами и расходами подопечных семей, но даже за их посетителями и всеми важными семейными событиями. Сведения, полученные этими чиновниками, пере-

давались в городское управление и систематически записывались. Подобные же записи велись и в деревнях. Нет уверенности в том, что рекомендованная «Артхашастрой» система нашла полное осуществление, однако у Мегасфена есть подтверждение тому, что записи действительно делались, а за передвижением чужеземцев велось тщательное наблюдение.

Градоначальник имел и другие обязанности, более позитивного свойства. Он отвечал за чистоту улиц и пожарную безопасность. В его обязанности также входило предотвращать или облегчать для населения такие бедствия, как голод, наводнение, эпидемии. Так, последнее сообщение о Гирнарской плотине содержит описание того, как она была прорвана, а затем восстановлена под руководством градоначальника Чакрапалиты в 455 г., в царствование Скандагупты³⁴. Чакрапалита, сын Парнадатты, правителя провинции, прославляется в надписи, посвященной восстановлению плотины, в стереотипных выражениях, характерных, очевидно, для официального панегирика; некоторые фразы, однако, совершенно неожиданны. Они характеризуют градоначальника как популярную личность, находящуюся в весьма дружеских отношениях с горожанами. Во всяком случае, из стихов вырисовывается идеал, к которому должен был стремиться местный чиновник в эпоху правления Гуптов:

Никому в городе он не причинял вреда,
Но карал злых.
Даже и наш падший век
Он не потерял доверия народа.
Он заботился о горожанах, как о своих детях,
И положил конец преступлениям.
Он похищал жителей
Дарами и почестями и любезной беседой,
И он усилил их любовь
Неофициальными визитами и дружескими приемами.

Сельская администрация

Во все времена деревня была административной единицей. На юге, а в ряде случаев и на севере округа классифицировались по числу входящих в них деревень; например, Гангавади насчитывал 96 тыс., а Нидгундиге — 12 деревень. Число деревень — грам, предположительно входивших в обширный округ, очевидно, преувеличено, однако следует помнить, что почти любое поселение, даже крошечная группа хижин в джунглях, называлось грамой. Грама могла насчитывать и 1 тыс. семей, и четкой границы между понятием города и деревни не существовало.

Еще до Маурьев на несколько деревень назначались сборщики податей. В самих деревнях староста и совет, сохранившиеся до на-

стоящего времени, представляли последнее звено в цепи государственного контроля.

Как правило, должность деревенского старосты передавалась по наследству, хотя обычно его считали представителем царя, который мог сместить его в любое время. Чаще всего это был один из наиболее зажиточных крестьян. В качестве вознаграждения за службу его освобождали от поземельного налога, или от податей натурой, или от того и другого. В крупных деревнях это было очень важное должностное лицо, при котором состояла небольшая группа деревенских чиновников, включавшая счетовода, стражника и сборщика податей. Эти должности тоже были наследственными и вознаграждались так же, как и должность деревенского старосты.

По некоторым источникам, деревенский староста представляется жестоким местным тираном. Гамабходжака, упоминающийся во многих палийских джатаках, не столько представитель своего народа, сколько помещик с широкими полномочиями, штрафующий крестьян за мелкие провинности и изгоняющий из деревни — за крупные. В некоторых джатаках палийской «Типитаки» говорится о том, что деревенские жители обращались к самому царю с просьбой защитить их от злоупотреблений местного старосты. Однако обычно староста выступал в защиту жителей деревни. Он заботился о ее обороноспособности, и на юге, где деревенский совет играл более важную роль, это было его основной задачей. Деревни подвергались набегам со стороны соседних царств или диких племен гор и джунглей. Во времена смут по стране бродили шайки разбойников, а угон скота был очень древней традицией как у ариев, так и у дравидов. При слабом центральном правительстве междоусобицы и угон скота могли приводить к ожесточенным сражениям между деревнями. По всему Декапу можно найти «камни героев», увековечивающие память деревенского воина, часто главы деревни, погибшего при защите скота. В средние века деревенский староста, по-видимому, уже был одним из элементов квазифеодальной системы отношений. Например, купец Удаямана, удостоившийся титула раджи, фактически был деревенским старостой.

В большинстве источников деревенские советы упоминаются редко, хотя они, несомненно, существовали в Индии повсеместно. В большинстве царств они не считались частью государственного аппарата. Они бегло упоминаются в одной из «книг законов»³⁵, где говорится, что власть их исходит от царя, но это, конечно, ошибочное утверждение. Нет свидетельств тому, что права деревенского совета когда-либо определялись царем. Совет не зависел от правительства и сохранял свои функции, какая бы династия ни управляла округом. Цари юга Индии, однако, по-видимому, всё более склонялись к официальному признанию этого органа, и поэтому в государстве Чолов он уже играл важную роль в государственном управлении.

Мы не располагаем сведениями о составе деревенского совета на севере страны, где в более позднее время он традиционно состоял из пяти наиболее уважаемых жителей деревни, включая старосту. Действительно, ни один североиндийский источник не содержит ясных сведений даже о существовании деревенских советов до времен после мусульманского вторжения, и возможно, что в эту эпоху в долине Ганга их не было совсем.

На юге Индии состав советов определялся местными обычаями. В некоторых деревнях Западного Декана в деревенском собрании участвовали все домохозяева, хотя старейшины могли образовывать внутренний совет. В других местностях деревнями управляли комитеты, часто избиравшиеся по жребию. В царстве Чолов, в Уттарамеуре, большой деревне, населенной брахманами (аграхара), ряд надписей, начинающихся с X в., сообщает важные сведения о местной политической жизни. Деревня разделялась на 30 секторов, каждый из которых имел представителя в совете, избираемого ежегодно по жребию. Совет делился на пять подкомитетов, из которых первые три несли заботу о садах, рощах, водохранилищах и ирригации и занимались улаживанием споров, возникавших в этой связи, между тем как функции последних двух неизвестны. Члены совета не получали платы и могли быть смещены за плохое управление. Право заседать в совете определялось наличием собственности в виде дома и небольшого участка земли и предоставлялось мужчинам от 30 до 70 лет. Тот, кто участвовал в работе совета в этот год, по традиции не мог быть избран в последующие три года.

Дни последние (особенности деревенского устройства Уттарамеура отмечаются и в учреждениях других деревень, о которых сохранились свидетельства. Во всех случаях действовало ограничение по возрасту, исключавшее юношей и старцев. В некоторых случаях минимальный возраст повышался до 40 лет. Большей частью право историчного назначения строго ограничивалось в интересах борьбы с коррупцией и чрезмерным усилением отдельных лиц. Известен случай, когда даже ближайшие родственники бывшего члена совета были лишены права избрания на пять лет; в другой деревне член совета не мог быть переизбран в течение 10 лет.

Деревенские советы Южной Индии не только рассматривали различные конфликты и гражданские дела, не подлежащие ведению правительственных учреждений, но и отвечали за сбор податей; они определяли размеры индивидуальных обложений и обсуждали с царским представителем сумму общедеревенского налога. Совет являлся фактическим владельцем пустующих земель с правом продажи, ведал строительством дорог, ирригационными и другими общественными работами. Отчеты о работе таких советов, записанные на стенах деревенских храмов, говорят об активной общественной жизни древней Индии.

Все древнеиндийские источники, посвященные государственной политике, подчеркивали, насколько важно для успешного управления государством постоянное пополнение казны, и в Индии еще до Маурьев была создана регулярная система налогообложения. Основным всегда был налог на землю, называемый обычно «бхага», т. е. «доля»; он представлял собой постоянную часть собранного урожая. В литературе смрити обычно указывается одна шестая, но Мегасфен называет одну четвертую, «Артхашастра» также предлагает брать четверть урожая с плодородных земель — даже треть. Есть основания предполагать, что обычно, например в период правления Ашоки, взималась четверть урожая, чаще всего натурой. В джатаках говорится о царских чиновниках, отмеряющих на току зерно для отправки в царское зернохранилище; известно также, что, подобно установлениям более позднего времени, натуральный налог иногда определялся заранее, на основании оценки урожайности земли. Однако в средние века, особенно на юге Индии, поземельный налог во многих деревнях был заменен ежегодной денежной платой.

Существовали многочисленные послабления и ограничения. Так, вновь поднятые земли не облагались полным налогом в течение пяти лет; при плохом урожае налог иногда частично или полностью отменялся. Освобождение от налога могло быть даровано деревне, занятой совместным строительством ирригационных сооружений или другой работой для общественных нужд. Обычно налог взимался со всего урожая, однако в некоторых случаях его сумма исчислялась после вычета части, необходимой для потребления и будущего посева. Некоторые налоговые ставки периода средневековья, по-видимому, выводились только на основании чистого дохода.

Согласно «священному закону» женщины, дети, ученики, ученые-брахманы и аскеты не должны были облагаться каким бы то ни было налогом, и многие пожалования свободной от налога земли получали брахманы и храмы; но фактически даже религиозные учреждения часто платили налоги, хотя и по более низким нормам, чем простые крестьяне. Напротив, сословиям, к которым общество в целом относилось неприязненно, приходилось платить дополнительные налоги, особенно на юге. К ним относились те, кто занимался низкими ремеслами, например кожевники, и последователи еретических вероучений, в частности мусульмане и адживики.

Наряду с основным налогом на землю на земледельца возлагались и другие подати, например постоянные ежегодные денежные платежи и пошлины за пользование водой из пруда или канала, принадлежащего царю. Налоги взимались со скота и дру-

гой живности и со всех видов земледельческой и молочной продукции. Крестьяне Южной Индии часто платили налог на жилища. Налоги также взимались с мастерских и необходимого производственного оборудования, как, например, ткацких станков, гончарных кругов, прессов для выжимания масла. Многие из этих мелких налогов взимались местным советом и шли на нужды деревни.

Согласно «Артхашастре», путешествующие купцы платили небольшую подорожную пошлину, которая взималась чиновником (антапала), ведавшим дорогами и их безопасностью. Если верить этому тексту, такие налоги были своего рода страховым взносом, поскольку от антапалы ожидали возмещения любых убытков, понесенных купцами от воров. Вряд ли такая система постоянно действовала в позднейшие времена, когда государственная власть сильно ослабела, однако нечто подобное могло осуществляться в широком масштабе в период правления Маурьев. У городских ворот взимались также пошлины с доставляемых товаров по переменному тарифу в зависимости от их цены. «Артхашастра» советует жизненно необходимые товары, такие, как зерно, масло, сахар, горшки и дешевая материя, облагать пошлиной в $\frac{2}{20}$ их стоимости, а другие товары — переменной пошлиной в размере от $\frac{1}{15}$ до $\frac{1}{3}$. Взимались и различные рыночные пошлины, однако 10-процентный налог на продажу товаров, о котором сообщает Мегасфен, нигде в индийских источниках не упоминается.

От всех ремесленников требовалось один или два дня в месяц работать на царя, однако часто этот налог превращался, по-видимому, в нечто вроде подоходного налога от среднего ежедневного заработка. Применялся и принудительный труд (вишти); но не во все времена он ложился на народные массы чрезмерно тяжким бременем. В обязанности населения входила также трудовая повинность и поставка провизии для царя и его чиновников во время их инспекционных поездок, что ставило небольшие сельские общины в весьма затруднительное положение. Такого рода принудительный труд и повинность широко применялись в некоторых индийских государствах до самого последнего времени.

Столь сложная система налогообложения не могла поддерживаться без надзора и строгого учета. В джатаках встречаются упоминания о местных чиновниках как о «носителях (надзирательского) шнура» (радджутахака), они же, по-видимому, и есть те чиновники, которые в надписях Ашоки называются «раджука». Мегасфен говорит, что велся тщательный учет земель. Земли передавались новому владельцу только после записи в местных земельных книгах (своего рода кадастрах), а сам этот факт передачи и имя учетчика, засвидетельствовавшего передачу земли, часто фиксировались в документе на право собственности, записанном на медной табличке. В государствах с хорошо организованной системой управления, очевидно, систематически велись записи

имен всех владельцев земли, соответствующие кадастру Англии. К сожалению, они делались на непрочном материале и с тех пор давно погибли.

Налоги были обременительными, особенно в неурожайные годы или в правление царя-притеснителя. Джатаки содержат многочисленные упоминания о грубом вымогательстве местных чиновников и о массовом уходе крестьян из деревень во избежание разорительных налогов. В средневековых надписях, найденных в Южной Индии, мы читаем о чем-то похожем на крестьянские забастовки и о заключении в тюрьму всего местного совета за неплату налога деревней. Одна из надписей представляет собой обращение к царю Раджарадже I с жалобой на ограбление деревни в наказание за неплату налога. В этом случае царь поддержал действия местных чиновников. Несостоятельный должник подлежал конфискации имущества, хотя мог получить отсрочку на год или больше в случае истинной нужды.

Древнеиндийские наставления по государственному управлению неизменно подчеркивают опасность слишком обременительного налогообложения. Держа во рту мед, говорится в них, нельзя не попробовать его, и поэтому естественно предполагать, что местные чиновники произвольно увеличивают размеры налогообложения; хищные вымогатели представляют опасность для царя.

В рассматриваемых нами источниках излагаются некоторые общие принципы: налоги не должны мешать торговле и ремеслам; царь должен взимать налог, как собирает мед пчела, не повреждая цветка; налоги следует устанавливать с таким расчетом, чтобы у плательщика всегда оставалась прибыль; предметы торговли не могут облагаться налогом дважды; налог может быть увеличен только после соответствующего уведомления. Без сомнения, наиболее трезво действующие монархи стремились воплотить эти принципы в своей финансовой политике.

Налогообложение теоретически оправдывалось как вознаграждение царя за защиту подданных. В рассказе о первом царе Ману говорится, что, когда Брахма впервые назначил его, Ману сначала колебался, опасаясь, что ему придется отвечать за грехи людей. Однако нужда в правителе была очень велика, и люди обещали, что их грехи падут на их же головы и что они дадут Ману долю от своего урожая и стад за то, что он будет их защищать. Буддийский рассказ о первом царе говорит о таком же обещании как о части соглашения. Все источники утверждают, что царь может взимать налог с подданных только в том случае, если он их защищает. Если царь действует праведно и защищает подданных, то он получает часть добродетелей, которых достигли его подданные, особенно брахманы, но если он не исполняет своего долга по защите, он не имеет морального права собирать налоги и на него падает часть грехов, которые совершили его подданные.

В то же время некоторые литературные источники говорят о царе как о собственнике всех земель и вод в его царстве. Отсюда следует, что налоги на урожай и другие продукты земли являются своего рода рентой за пользование ею. Это положение, а также доктрина о налогообложении в отплату за защиту, очевидно, определяли практические действия государства в древней Индии, как явствует из того, что царь имел право выселять крестьян за недоимки, предъявлял права на имущество тех умерших, которые не имели наследников, иногда, как впоследствии, в средневековой Европе, требовал уплаты пошлины, прежде чем владение будет передано наследникам умершего, и считал себя собственником найденных сокровищ. Ману говорит о царе, как о верховном владельце (адхипати) земли³⁶, имеющем поэтому право на свою долю сокровищ и минеральных богатств. Бхаттасвами, средневековый комментатор «Артхашастры», без обиняков заявляет, что царь — господин над землями и водами, но что все остальное принадлежит индивидуальным хозяевам³⁷. Его утверждение поддерживается рядом других литературных источников и свидетельством Мегафена. Во многих легендах говорится о царях, даривших или пытавшихся подарить свое царство, как если бы оно было их личной собственностью.

Некоторые источники, однако, отвергают идею верховной собственности царя на землю. Так, в одной из джатак царь говорит своей любовнице, что он не может подарить ей своего царства, так как оно не его собственность. Когда легендарный царь Вишвакарман Бхауана отдал землю жрецам, перед ним явилась воочию сама богиня земли и упрекнула его, сказав, что он не имел права отдавать землю. Возможно, основываясь именно на этом древнем рассказе, средневековый комментатор говорит, что царь не может отдать землю, так как она является общественной собственностью³⁸. Знатоки «законов» Нилакантха (XIV в.) утверждали, что земля является собственностью ее владельца, а царь вправе только облагать ее налогом. Он добавлял, что дарование земли не есть дарование самой почвы, а лишь права на ее использование³⁹.

Некоторые ученые пытались доказать, что идея о принадлежности земли царю никогда не существовала в древней Индии; по-видимому, они исходили при этом из посылки (возможно, под влиянием социальной философии *laissez faire* Герберта Спенсера), что в такой концепции есть что-то примитивное и постыдное. Примечательно, что те исследователи, которые наиболее яростно отрицают концепцию о царской собственности на землю, в то же время переоценивают демократизм древней Индии. Такие патристически настроенные ученые, как д-р К. П. Джаясвал, отстаивая эту мысль еще до получения Индией независимости, могли преследовать практическую цель и сделали многое для укрепления в народе уверенности в своих силах. Теперь же, когда Индия стала

независимой, не может быть оправданий для такой интерпретации исторических документов вопреки их совершенно очевидному смыслу, которая доказывала бы, что цари не претендовали на владение землей и водами своих царств. По этому, как и по многим другим вопросам, дошедшие до нас из древней Индии сведения расходятся⁴⁰, однако рассматриваемые литературные источники свидетельствуют о том, что большинство мыслителей, высказывавшихся по этому поводу, склоняется к доктрине царской собственности на землю.

Какова бы ни была теория, можно было бы предположить, что на практике собственность царя на землю не столь уж тяготила крестьян, исправно плативших налоги. В «Артхашастре», однако, говорится, что не только неисправный плательщик, но и крестьянин, плохо обрабатывающий свой участок, должен быть с него согнан, хотя нет доказательств того, что это практиковалось регулярно.

Описанная нами система, имевшая множество отклонений, в обычное время поддерживалась на протяжении веков в домусульманской Индии; но при чрезвычайных обстоятельствах она могла уступать место крайне жестокому гнету. Согласно авторам теоретических трактатов, царь при серьезных финансовых затруднениях имел право прибегать к самым крутым и деспотическим мерам для того, чтобы удержаться на троне. Он мог бесконечно увеличивать налоги, облагать состоятельные сословия принудительными займами, отбирать пожалования и привилегии, дарованные навечно, конфисковать запасы золота у ювелиров и даже грабить религиозные учреждения, особенно неортодоксальных сект. В Кашмирской хронике и других источниках достаточно свидетельств того, что цари иногда прибегали к таким крайностям. Справедливости ради следует добавить, что составители теоретических руководств считали эти меры оправданными не только при опасности со стороны внешних и внутренних врагов, но и при борьбе с голодом, возникшим из-за неурожая, наводнения или эпидемии.

Мы много знаем о доходах индийских царей, но сравнительно мало об их расходах. Значительная часть государственного дохода оставалась в накоплениях, и рассказы иностранных путешественников и описания добычи, захваченной мусульманскими завоевателями, свидетельствуют о том, что даже в небольших царствах собирались огромные богатства. По общепринятому убеждению, богатая сокровищница являлась главным источником могущества царя, без которого ни одно царство не могло нормально существовать. Эта доктрина имела, конечно, пагубные последствия. Большие запасы драгоценных металлов и камней оставались неприкосновенными, если не считать случаев самой крайней необходимости, не использовались в интересах экономики, а сокровищница царя всегда была предметом алчных вожделений его соседей. Царские

сокровища, о существовании которых сообщали первые мусульманские путешественники, были важным фактором, способствовавшим вторжениям, которые в конце концов сокрушили пендулетскую Индию.

Правовые сочинения

Со временем ритуальные наставления брахман стали непонятными, и была составлена новая группа текстов для их разъяснения. Это — шраутасутры. «Сутра» буквально означает «нить», но здесь этот термин употребляется в своем производном значении: «руководство в форме кратких афоризмов». Все название можно перевести как «руководство, объясняющее священное писание». Несколько позднее были составлены грихьясутры, посвященные домашним религиозным обрядам, и, наконец, руководства для поведения людей — дхармасутры. Группа из трех сутр, по одной на каждую указанную тему, приписываемых какому-либо одному легендарному мудрецу, называлась «кальпасутра». Для нас дхармасутры — самые древние источники в области индийского права. Наиболее значительные из них приписываются Гаутаме, Баудхаяне, Васиштхе и Апастамбе. Они были составлены, по-видимому, в основном между VI и II вв. до н. э., но в некоторых отношениях восходят к более ранним периодам, хотя в то же время содержат поздние вставки. Первые три дхармасутры возникли, очевидно, в области, расположенной западнее той части Индии, где сложился, примерно в одно время с ними, ранний буддийский канон. «Апастамба» могла быть создана в Северном Декане.

Позднее, начиная с первых веков нашей эры, прозаические сутры, включая некоторые сейчас уже утраченные, были расширены и переложены в стихотворную форму. Эти новые редакции составили так называемые дхармашастры, «наставления в дхарме» — «священном законе». Последний термин применяется иногда и к дхармасутрам, но большинство современных исследователей употребляет его в узком смысле для обозначения более обширного стихотворного текста позднейшей эпохи. Существует множество дхармашастр, из которых самая ранняя носит имя Ману и составлена, очевидно, в своей окончательной форме во II или III в. н. э. Другие значительные дхармашастры — Яджнавалкьи, Вишну и Нараяды — датируются начиная с эпохи Гуптов, частично же — средними веками; из многочисленных других, менее значительных дхармашастр некоторые сохранились только во фрагментах. «Законы Ману» еще посвящены в большей части общим нормам человеческого поведения, но следующие за ними сочинения всё больше приближаются к чисто правовым руководствам.

Сутры и шастры обозначаются общим термином «смрити» («запомненное») в отличие от ранней ведийской литературы, на-

зываемой «шрути» («слышанное»), которая якобы была дана авторам непосредственно в откровении и, следовательно, является более священной, чем последующие тексты. Так, «Манава-дхармашастра», или «Законы Ману», часто называется «Ману-смрити». Эпос и пураны также причисляются к смрити и содержат много правовых текстов. Фактически сотни стихов «Ману» можно найти также в «Махабхарате», но они, вероятно, были заимствованы не из «Ману», а из общего источника.

Многие средневековые юристы составляли обширные комментарии к литературе смрити. Из них наиболее значительный принадлежит Виджнянешваре, подвизавшемуся при дворе великого императора Викрамадитьи VI Чалукья (ок. 1075—1127). Его «Митакшара», комментарий на книгу «Законов Яджнавалкьи», сыграла очень важную роль в формировании гражданского права современной Индии. Другими значительными правоведами средневековья были Хемадри (ок. 1300 г.) и Джимутавахана (XII в.), чей трактат о наследовании, «Даябхага», составляющий часть большой компиляции «Дхармаратна», также повлиял на позднейшие правовые нормы Индии.

Не будет преувеличением сказать, что вся литература смрити была создана брахманами, писавшими со своих позиций. «Артхашастра», составленная в более светском духе, во многом отличается от смрити. Совершенно очевидно, что во многих древнеиндийских монархиях советам смрити не следовали слишком строго, хотя со временем они становились все более обязательными. Положения, выдвигаемые смрити, следует по возможности проверять путем сравнения с «Артхашастрой» и со ссылками на законы и обычаи, встречающимися в общей литературе, надписях и сочинениях иностранных путешественников.

Основа законодательства

О законодательстве эпохи «Ригведы» нам известно очень мало, однако ясно, что идея мирового космического порядка тогда уже существовала. Понятие риты, непреложности космического процесса, возможно, предвосхищает позднейшую концепцию дхармы. Последний термин, этимологически родственный латинскому «форма», непереводим и имеет много значений. В надписях Ашоки и некоторых других буддийских источниках он, по-видимому, имеет широкое общее значение — «справедность»; но в правовой литературе он, очевидно, означает установленную божеством норму благочестивого поведения, варьирующуюся согласно сословию и касте. В этом контексте мы переводим его как «священный закон».

Дошедшие до нас сочинения признают наравне с дхармой другие основы закона: договор, обычай и царский указ. В ранних религиозных «законоведческих» книгах последним уделяется мало

внимания, но вследствие упадка нравов дхарма уже неизвестна во всей ее полноте и чистоте и потому необходимы дополнительные источники законности. Основой последней в общем считается дхарма, но «Артхашастра» и еще одна «книга законов»⁴¹ утверждают, что выше дхармы и всех других руководств стоит царский указ; появление этой доктрины объясняется тоталитарными тенденциями Маурьев, и весьма немногие из позднейших правоведов были склонны ее поддерживать.

Возлагаемая на царя обязанность охраны подданных относилась прежде всего к охране дхармы, и как ее хранитель царь считался ее воплощением. Начиная с Ашоки, цари время от времени принимали титул дхармараджи, который является также эпитетом Ямы, бога смерти и усопших. Как Яма, так и царь поддерживали «священный закон», карая злодеев и вознаграждая праведных.

В некоторых источниках важную роль играет и понятие «данда». Первое значение этого слова — «палка», от которого легко выводятся производные значения. В зависимости от контекста его можно переводить «военная сила», «принуждение», «наказание», «штраф» или просто «правосудие». Большинство древнеиндийских авторов, писавших о законе и морали, утверждали, что они живут в мрачную эпоху, когда человечество может соблюдать «священный закон» только под страхом наказания, ибо человек по своей природе злонамерен и испорчен. По суровым словам Мапу:

«Если бы царь не налагал неустанно Наказание на заслуживающих его, более сильные изжарили бы слабых, как рыбу на вертеле...

Весь мир подчиняется (только) посредством Наказания, ибо трудно найти человека чистого...

Где идет черное красноглазое Наказание, уничтожающее преступников, там подданные не возмущаются, если вождь хорошо наблюдает»⁴².

Обязанность царя поддерживать дхарму средствами данды была нелегкой. Беспристрастное исполнение закона, говорится в источниках, приносит царю такое же духовное вознаграждение, как и ведийские жертвоприношения. Цари, нарушающие свой долг, попадают в ад. Даже промедление в исполнении правосудия влечет за собой тяжкие кары, и легендарный царь по имени Нрига был перевоплощен в новом рождении в ящерицу за то, что заставил ждать двух тяжущихся в споре о корове. Некоторые источники утверждают даже, что царь обязан возместить пострадавшему полную стоимость украденных вещей, если вора нельзя привлечь к суду. Кроме того, считалось, что царь несет ответственность за преступления, виновники которых остались безнаказанными, и страдает за них в следующей жизни. В плане общегражданском царю, извращающему закон или пренебрегающему своими обязанностями, угрожала потеря трона.

Мегасфен говорит об индийцах как о ревностных почитателях закона и свидетельствует о том, что преступления совершались у них очень редко; подобные свидетельства можно найти у Фа-сяня, а также у средневековых арабских путешественников, хотя Сюань-цзан рисует несколько менее благоприятную картину. Впечатления иностранцев не находят, однако, полного подтверждения в индийских источниках, и в основе многих правовых сочинений лежит ясное ощущение опасности, угрожающей жизни и имуществу людей.

В начале рассматриваемого периода происходил процесс, несколько напоминающий современные события в некоторых областях Африки. Цивилизованные или получивилизованные племена распадались под натиском арийской культуры; уже во времена Маурьев деревни были часто перенаселены; многие бедняки из сельских районов горных местностей хлынули в города, но нашли там еще более тяжелые условия жизни, чем в родных местах. Некоторые из этих несчастных, оторванных от родной среды, и пополняли контингент профессиональных преступников, которые, по видимому, во всех древнеиндийских городах составляли $\frac{1}{10}$ населения. Для борьбы с преступлениями «Артхашастра» рекомендует обязательный комендантский час, начинающийся примерно через два с половиной часа после захода солнца и заканчивающийся за тот же срок до восхода. Позднейшие источники говорят о кастах профессиональных воров, поднявших воровство до уровня искусства и пользовавшихся письменными руководствами в своей профессии.

Преступления процветали и в деревне, где существование больших разбойничьих шайк подтверждается свидетельствами со времен Будды. Сюань-цзану принадлежит самое раннее сообщение о наследственных разбойниках, которые грабили и умерщвляли свои жертвы во исполнение религиозного долга, подобно позднейшим грабителям — тугам. Торговые караваны путешествовали под сильной охраной, но, несмотря на это, постоянно подвергались нападениям и ограблениям. Таким образом, в древней Индии проблема преступности была очень серьезной, хотя свидетельства большинства иностранных путешественников дают основание предполагать, что наиболее энергичным древнеиндийским царям удавалось ее разрешать. С преступностью боролись с помощью местных чиновников и гарнизонных начальников, располагавших многочисленными охранниками и солдатами, а также секретными агентами, которые занимались сыскной деятельностью. Стража несла ночную охрану в городе и деревне, а в некоторых средневековых царствах назначались специальные чиновники для отслеживания и ловли грабителей.

В маленьких царствах, о которых сообщают дхармасутры, царь мог быть единственным вершителем правосудия и даже непосредственным его исполнителем, поражающим приговоренных им же воров своей булавой; но обычно отправление правосудия поручалось специальным чиновникам, а царский суд служил только для апелляций и разбора серьезных преступлений против государства. В средневековых царствах советник, называемый «прадвивака», ведал правосудием и мог сам выступать в роли судьи.

Состав суда в разных местах и в разное время был различен, однако сохранившиеся свидетельства показывают, что в древней Индии судейской коллегии отдавалось предпочтение перед судьей единоличным. В одной из джатак рассказывается о коллегии из пяти судей, каждый из которых оказался продажным, а «Артхашастра» рекомендует назначать для каждых 10 деревень судейскую коллегию из трех членов, а в округа и провинции — высшие суды. Ману предлагает коллегию, состоящую из прадвиваки и трех младших судей, а в драме «Глиняная повозка» выведена сцена суда, в котором заседают главный судья, именуемый здесь адхикараника, а также богатый купец (шрештхин) и представитель касты писцов (каястха). Титул, присвоенный главному судье, происходит от слова «адхикарана» — «правительственное учреждение», из чего можно заключить, что его носитель выполнял одновременно судейские и административные функции. Двое других судей были, очевидно, влиятельными горожанами, участвовавшими в коллегии на таком же положении, что и наши мировые судьи.

Хотя и источниках часто говорится о продажности судей, к членам суда предъявлялись очень высокие требования; судьей мог быть человек образованный, правоверный, не подвластный гневу и, насколько это возможно, беспристрастный. Для предотвращения взяточничества предлагалось запретить до решения дела какие бы то ни было частные встречи между судьями и тяжущимися. «Артхашастра» советует периодически проверять честность судей с помощью агентов-провокаторов, в то время как «Вишну-смирти» предписывает налагать на судью, уличенного в продажности или несправедливости, самое суровое из наказаний, предусмотряемых «священным законом» по отношению к брахману: изгнание и конфискацию всего имущества.

Лжесвидетельство обычно вызывало резко отрицательную реакцию и кроме различных временных кар должно было повлечь за собой 100 несчастных перевоплощений в будущих рожденьях. При серьезных преступлениях принимались показания любых людей, но гражданское право считало правомочными только определенные категории лиц: обычно не могли быть привлечены в качестве свидетелей женщины, ученые-брахманы, государственные

служащие, несовершеннолетние, должники, бывшие правонарушители и люди, страдающие физическими недостатками; показания человека низшей касты против вышестоящего не имели законной силы. Правдивость свидетелей проверялась с помощью определенных приемов, иногда очень разумных с точки зрения психологии.

Если на обвиняемого падало тяжкое, но не доказанное окончательно подозрение, то, чтобы вынудить признание, его могли подвергнуть пыткам. Применяемые с этой целью пытки не все были чрезмерно жестокими и включали различные виды бичевания. Теоретически от пыток освобождались брахманы, дети, старики, больные, сумасшедшие и беременные, а к женщинам рекомендовалось применять только смягченные меры насильственного воздействия.

Другим способом доказательства вины и в гражданских и в уголовных делах служили ордалии, в некоторых формах иногда применяющиеся в Индии до сих пор при решении споров без помощи официального суда. Ордалии почти не упоминаются в ранних текстах, но получили большее распространение позднее. Авторы смрити явно не слишком доверяли этой форме испытания и обычно ограничивали его применение теми случаями, когда с обеих сторон отсутствовали конкретные доказательства. Все же в смрити упоминается несколько видов ордалий, в том числе испытания огнем и водой, подобные «божьему суду» в средневековой Европе, что, возможно, свидетельствует об их едином индоевропейском происхождении в далеком прошлом. Особенно любопытным является испытание, при котором обвиняемый должен был коснуться языком раскаленного железного лемеха. Он признавался невиновным, если язык оставался необожженным. Психологически, это объяснимо: у человека с нечистой совестью, чувствующего себя неуверенно, слюнные железы функционируют ненормально и язык, естественно, получает ожог.

Мегасфен отмечает, что индийцы не склонны к тяжбам, и, возможно, он был прав, хотя этого нельзя сказать о более позднем времени. Во всяком случае, хотя и было много искушенных в законе брахманов, они никогда не составляли класса профессиональных адвокатов, и те, кто не входил в судейские коллегии, по-видимому, использовали свои знания для решения вопросов вне суда. Есть, однако, свидетельства того, что к концу рассматриваемого периода появился класс профессиональных юристов в современном смысле этого слова. Некоторые позднейшие руководства говорят о праве истца нанять доверенное лицо, которое вознаграждалось долей от оспариваемой суммы, а один литературный источник допускает даже, что любой ученый-брахман может высказать суду свое мнение⁴³.

Наказания за уголовные преступления произошли от двух очень древних обычаев: виры и религиозных наказаний за ритуальные преступления. Влияние обоих легко проследить в позднейших пенитенциарных системах.

В первых сутрах указан размер штрафа, налагаемого за убийство: кшатрия — 1000 коров, вайшьи — 100, шудры или женщины любого сословия — 10. Убийство брахмана нельзя было искупить штрафом. Скот отдавали царю, который передавал его родственникам убитого; для вознаграждения царя к штрафу добавляли телца. В более поздних источниках истинная природа штрафа — откупиться от мести семьи убитого — была забыта, и скот рассматривался как искупительный дар, передаваемый брахманам. Но вира оставила в правовой системе свой след в виде штрафов, взимание которых наряду с дополнительными наказаниями или без них было характерной чертой древнеиндийского правосудия. Штрафы, колебавшиеся от медной монеты небольшого достоинства до полной конфискации имущества, могли применяться для искупления всех преступлений, за исключением самых серьезных. Штрафы были важным источником государственного дохода, и во многих средневековых грамотах, даровавших право сбора налогов в деревне или округе, специально оговаривалось право взимания штрафов, налагаемых местным судом. Осужденного, неспособного заплатить штраф, отдавали в рабство, чтобы он отработал свой долг.

Авторы смрити редко упоминают заключение в тюрьму как меру наказания, однако, судя по другим источникам, оно было обычным явлением. Ашока гордился тем, что освободил из тюрем многих узников. Согласно более позднему преданию, у него в первые годы правления, до обращения в буддизм, была тюрьма, где применялись настолько изощренные пытки, что из нее никто не выходил живым⁴⁴. Сюань-цзан говорит о тюремном заключении как об обычной мере наказания при Харше. В «Артхашастре» упоминается как мера наказания принудительный труд на государственных рудниках и в других местах. Эта кара, без сомнения, приравнивалась к самому суровому тюремному заключению. Многие преступления обычно карались нанесением увечий и пытками, и множество их видов описано в правовых сочинениях. На такие наказания часто смотрели как на религиозные епитимьи, и эта идея в какой-то мере определяла отношение благочестивых авторов смрити к наказанию. Было распространено убеждение, что наказание в этой жизни освобождает человека от дурных последствий его проступка в будущем воплощении.

Смертная казнь применялась в различных видах и за различные преступления. В отличие от ранних сутр в «Артхашастре» смертная казнь предписывается за убийство даже в случае по-

единка или ссоры, если потерпевший умер до истечения семи дней. Повешением каралось распространение ложных слухов, кража со взломом и похищение царских слонов и коней. Тех, кто организовал заговор против царя, проник в царский гарем, помог врагам царя, сеял недовольство в войске, убил отца, мать, сына, брата или аскета, устроил крупный поджог, рекомендовалось сжигать живо. Через отсечение головы, по предписанию «Артхашастры», надлежало казнить того, кто совершил преднамеренное убийство или украд стадо. Человека, намеренно разрушившего плотину, следовало утопить возле этой плотины. Женщина, отравившая мужа, детей или другого человека либо совершившая поджог, должна была быть разорвана на части быками. Гражданских лиц, укравших военное снаряжение, предписывалось расстреливать из лука. Таковы некоторые из многих видов наказаний, рекомендуемых «Артхашастрой». Это руководство сравнительно мягко относится к сексуальным преступлениям, но Ману советует также карать смертной казнью в различных жестоких формах большинство видов супружеской измены и изнасилований. Даже благожелательный Ашока, при всей своей неприязни к лишению человека жизни, не отменил смертной казни. Распространенной формой смертной казни, редко упоминаемой в юридических руководствах, но довольно часто — в общей литературе, было сажание на кол.

Тем не менее, очевидно, существовало мнение, решительно отвергавшее смертную казнь. Вопрос этот рассматривается с обеих точек зрения в примечательном отрывке из «Махабхараты»⁴⁵. Приведенные там аргументы против применения смертной казни и тяжелых наказаний не основаны, как было бы естественно предположить, на доктрине ненасилия, ибо она вовсе не исключает ни смертной казни, ни войны. Они зиждутся на чисто гуманных соображениях. Дело в том, что в большинстве случаев увечья, продолжительное тюремное заключение и казнь преступника заставляют страдать множество невинных людей, особенно жену и других родных преступника. Однако эти соображения сразу же отвергаются: в наш мрачный век невинные должны страдать наравне с виновными, для того чтобы можно было защитить общество, избежать анархии и позволить людям мирно следовать «священному закону».

Гуманистические идеи, вдохновленные, возможно, буддизмом, в эпоху Гуптов привели к ослаблению жестоких наказаний раннего периода. Фа-сянь сообщает, что в Северной Индии смертная казнь не применялась и большинство преступлений каралось штрафами; только за серьезный мятеж наказывали отсечением руки. Возможно, что сообщение китайского путешественника является преувеличением, однако его свидетельство показывает все же, что казнь применялась редко. Сюань-цзан сообщил 200 лет спустя, что при Харше узников не казнили, но предоставляли им

медленно умирать в темницах. В последующее время появилось много свидетельств применения смертной казни; преступников часто использовали для человеческих жертвоприношений. В средневековый период, однако, можно встретить приговоры поразительно мягкие, даже по современным представлениям. Так, в одной надписи династии Чолов сообщается о приговоре, в силу которого человек, заколовший военачальника, должен был привести в дар храму для поддержания непрерывно горящей лампы 96 овец. По-видимому, это было единственным наказанием, наложенным на него. В южноиндийских источниках можно найти другие примеры, говорящие об убийцах, которых отпускали после паложения незначительных покаяний такого же рода. Очевидно, кровная месть здесь еще отнюдь не исчезла из практики, и, если убийца мог умиротворить семью жертвы, суд легко его отпускал. Закон оправдывал убийство с целью самозащиты, так же как и похищение пищи в небольших количествах для спасения от голодной смерти.

В позднейшие времена закон стал охранять жизнь многих животных, особенно коров. Рассказ о царе из династии Чола, казнившем сына за случайное убийство теленка, является, конечно, вымыслом. Не следует верить и легенде о Кумарапале (ок. 1143—1172), джайнском царе из династии Чалукья в Гуджарате, который якобы так ревностно защищал ненасилие, что накладывал большой штраф за убийство мухи. Однако такие рассказы создают представление о духовном климате средневековой Индии. В позднейший период преднамеренное убийство коровы стало одним из серьезнейших преступлений.

Правовая система, излагаемая в литературе смрити, предполагает различную градацию наказания в зависимости от сословной принадлежности пострадавшего и виновного. Так, согласно Ману, брахман, оклеветавший кшатрия, платил штраф в 50 пан, а за клевету на вайшью или шудру — только 25 или 12 соответственно. Для членов низших сословий, оклеветавших людей высшей варны, предусматривались гораздо более суровые наказания. Подобные градации распространялись и на другие виды преступлений, и в древней Индии никогда не признавалось равенство всех перед законом. Если «самата», которую Ашока предписывал своим чиновникам соблюдать в судопроизводстве⁴⁸, действительно означает «равенство», как это предполагают, то случай этот следует признать единственным в своем роде. Возможно, это слово означало всего лишь «последовательность» или «мягкость». Вряд ли даже у Ашоки хватило бы смелости для столь решительного изменения принципов судопроизводства. Такой реформы не принял бы ни один древний законодатель, и не только в Индии.

В поздневедийский период некоторые брахманы объявляли себя вообще стоящими выше закона. При провозглашении царя в

конце церемонии царского посвящения главный брахман, исполнивший обряд, обращался к собравшейся толпе и восклицал: «Вот ваш царь, о куру! Для нас же царь — (бог) Сома». Во все времена жречество претендовало на многочисленные привилегии в области права. Согласно наиболее ортодоксальным литературным источникам, к брахманам не применялись казни, пытки и телесные наказания. Самым тяжелым наказанием, накладываемым на брахмана, было лишение его брахманского знака варны, а затем конфискация имущества и изгнание. Однако в «Катьяяна-смирти» говорится, что брахман может быть казнен, если он повинен в преждевременном прекращении беременности женщины, убийстве уважаемой женщины или краже золота. «Артхашастра» же допускает смертную казнь для брахмана, подстрекающего к мятежу, а также разрешает клеймение брахмана. В пьесе «Глиняная повозка» герою, хотя он и брахман, угрожают пытками и приговаривают его к смерти. Есть много других свидетельств того, что брахманы не всегда пользовались теми привилегиями, на которые претендовали.

Справедливости ради нужно сказать, что индийская правовая система не во все времена защищала интересы брахманов. Ману, говоря о наказании вора, указывает, что шудра должен уплатить штраф, в 8 раз превышающий стоимость украденной вещи. Штраф вайши, кшатрия и брахмана был соответственно в 16, 32 и 64 раза больше стоимости украденной вещи. Предполагалось, что высшие сословия следуют более высоким этическим нормам, а потому для них воровство — более тяжкое преступление.

Кроме царских судов существовали и другие коллегии, которые имели право разбирать споры и расследовать менее значительные преступления. Это деревенские, кастовые и ремесленные советы, и в правовой литературе признается их правомочность по отношению к соответствующим группам населения. Советы могли штрафовать преступника или исключить из сообщества — последнее было весьма серьезным наказанием; они, вероятно, играли такую же важную роль в жизни общества, как и царские суды. К сожалению, мы мало знаем об их деятельности.

Секретная служба

Вероятно, наиболее отталкивающей чертой политической жизни древней Индии была система шпионажа. «Артхашастра» содержит самое подробное описание такой секретной службы. Автор этого руководства посвящает две отдельные главы ее организации и упоминает о ней на протяжении всего трактата. «Артхашастра» рисует страну, опутанную сетью тайных агентов, или шпионов. Они подчинялись «институтам шпионажа», куда доставляли полученную информацию, иногда в зашифрованном виде, и откуда

получали приказы. Однако шпионская сеть не ограничивалась этими институтами: существовали и специальные агенты, подчиненные непосредственно самому царю или главному министру и использовавшиеся для тайного надзора за самими министрами.

Шпионы вербовались из лиц обоюго пола любого сословия. Брахманы, неспособные прожить за счет своей учености, купцы, потерпевшие неудачу в делах, парикмахеры, астрологи, скромные чиновники, проститутки, крестьяне — все могли быть тайными агентами. Особый класс соглядатаев составляли сатри, происходившие из сирот. Они с детства готовились к шпионской деятельности и маскировались чаще всего под святых или предсказателей судьбы, которым люди обычно доверяли и которые поэтому могли получить информацию, недоступную для других. Среди агентов были и наемные убийцы. Их вербовали из числа профессиональных бойцов для того, чтобы они устраняли тех врагов царя, которых нельзя было отдать под суд. Они выполняли для своих хозяев и другие рискованные тайные поручения, связанные с применением насилия.

Древнеиндийская секретная служба вызывала много нареканий, не всегда справедливых. Во всех древних цивилизациях были шпионы, хотя, возможно, их организация уступает той, что описана в «Артхашастре». Древнеиндийскую секретную службу нельзя уподобить полностью тайной политической полиции некоторых современных государств, поскольку ее задачи отнюдь не ограничивались подавлением критических настроений и подрывной деятельности; она не была и просто макиавеллиевым средством поддержания власти, а считалась неотъемлемой частью государственного аппарата.

Конечно, одной из главных обязанностей шпиона являлось поддержание царской власти. Он выискивал мятежников как в публичном доме, так и во дворце наследного царевича. Он действовал как провокатор для проверки лояльности высших сановников, военачальников и судей. На территории действительного или только потенциального противника шпион не только собирал сведения о силах и планах врагов, но и занимался организацией подрывной деятельности и покушений на жизнь вражеского царя и его министров. Шпион исполнял также обязанности сыщика при раскрытии преступлений. Для этой цели он посещал, переодевшись, таверны, публичные дома и игорные притоны, подслушивал разговоры за чащей вина и внимательно следил за теми, кто явно чересчур расточительно тратил деньги.

На шпионе лежали и другие обязанности, более положительного свойства. Он был важным средством контроля общественного мнения. В сказании о Раме именно шпион сообщает Раме о том, что его подданные подозревают Ситу в неверности. Фактически

через секретную службу осуществлялась связь царя с народом. Шпион должен был также поддерживать популяризм царя в народе; одной из его обязанностей было распространять благоприятные для царя слухи, хвалить его публично и спорить с теми, кто пытался критиковать власти. Нет оснований полагать, что умеренная критика в адрес царя или его правления всегда влекла за собой наказание. Несомненно, древнеиндийская секретная служба могла использоваться в дурных целях и быть очень опасна при несправедливом царе, но при справедливом правлении она не только была орудием подавления, но и осуществляла позитивные и полезные функции.

Воинственность правителей

Строгое соблюдение законов в личной, семейной и сословной жизни было одним из основных принципов, проповедуемых в древнеиндийских источниках, но что касается сферы международных отношений, то здесь представления о такой возможности фактически не существовало. Отдельные просвещенные люди признавали пагубное влияние войн, которые терзали Индийский субконтинент на протяжении почти всей его истории, однако их призывы обычно не получали отклика. Вероятно, Ашока был единственным древнеиндийским царем, порвавшим наконец с традицией агрессии, хотя дух миролюбия, видимо, можно проследить и в некоторых отрывках из буддийских текстов, и многие простые люди, должно быть, разделяли подобные чувства. В некоторых местах «Махабхараты», особенно в знаменитой «Бхагавадгите», говорится о бедствиях и жестокостях войны и высказывается мысль, что жизнь война — грешная жизнь. Но такого рода аргументы выдвигаются там только для того, чтобы тут же их опровергнуть; главными доводами против них служат указания на неизбежность войн и на опасность анархии. Трезвое осуждение войны редко можно встретить в древнеиндийской литературе.

В одной повести описывается, как сам Будда вмешивается в межплеменную войну между шакьями и их соседями колиями и убеждает противников прийти к соглашению. В прекрасных стихах «Дхаммапады», раннего памятника буддийской поэзии, мы читаем:

«Победа порождает ненависть; побежденный живет в печали. В счастье живет спокойный, отказавшийся от победы и поражения»⁴⁷.

✓ Буддизм был наиболее популярен среди торговцев, которым непрерывные войны наносили большой ущерб. Случайные и редкие указания на бедствия войны, встречающиеся в буддийских текстах, могут частично представлять собой умеренную форму

протеста вайшьев против непрекращавшихся военных действий, препятствовавших торговле. Во всяком случае, ведение войны считалось нормальным состоянием государства даже при буддийских царях. Доктрина ненасилия, пользовавшаяся в средневековой Индии большим влиянием и побудившая большинство членов уважаемых сословий стать вегетарианцами, в рассматриваемое нами время не истолковывалась как запрет войн или смертной казни. Только в современную эпоху Махатма Ганди дал ей такое толкование.

Неизменные милитаристские тенденции древней Индии не привели к созданию прочной империи, которая объединила бы весь субконтинент. В этом отношении древняя история Индии резко отличается от истории Китая, где начиная с III в. до н. э. единая империя была правилом, а раздробленность — исключением. В Индии Маурьям удалось создать на 100 лет объединенную империю, и во времена расцвета Гуптов большая часть Северной Индии находилась под единым правлением. Но в другие времена множество факторов мешали политическому объединению Бхаратаварши, к чему стремилось столько честолюбивых монархов.

Одним из таких факторов были уже самые размеры страны, другим — то обстоятельство, что, несмотря на мудрые советы «Артхашастры», ни одному индийскому царю не удалось создать бюрократическую машину, способную функционировать без сильной направляющей руки. В Индии тенденция к наследственному замещению постов и упование на милость царя имели своим следствием, по видимому, низкий уровень кадров чиновничества. Но одним из главных факторов, препятствовавших объединению Индии, были именно традиции милитаризма.

У царей послемаурийского времени было несколько иное представление об империи, чем то, которое получило распространение на Западе. Согласно «Артхашастре», «существовало три типа завоевания государства: справедливое, алчное и „дьявольское“» (дхармавиджая*, лобхавиджая, асуравиджая). Завоевание справедливое завершалось тем, что побежденный царь признавал свое поражение и приносил дань, после чего он или член его семьи становился вассальным царем. При завоевании второго типа от побежденного требовали огромную контрибуцию и захватывали большую часть подвластной ему территории. Третий тип завоевания вел к политическому уничтожению побежденного государства и включению его территории в состав государства-победителя. Все древние литературные источники, за исключением «Артхашастры», порицают два последних вида завоевания. Так, в «Махабхарате» сказано:

* Ашока употреблял слово «дхармавиджая» в значении «победа праведно».

Царь не должен стремиться завоевать мир несправедливостью,
Ибо можно ли почитать царя, одержавшего несправедливую победу?
Ведь победа, сопряженная с несправедливостью, непрочна
и не приводит на небо ⁴⁸.

Понятие о «справедливом завоевании», или завоевании, согласном со «священным законом», могло сложиться в среде ариев вскоре после покорения Северной Индии как проявление их солидарности в борьбе против темнокожих аборигенов. Оно явно фигурирует в ведийской литературе более позднего периода, хотя прямо не формулируется. Цари Магадхи, начиная с Бимбисары, игнорировали идею «несправедливого завоевания» и аннексировали территории, не испытывая никаких угрызений совести. Однако после падения Маурьев усилилась и в средние века была принята доктрина, согласно которой войну должно вести более ради славы и чести, чем для таких корыстных целей, как богатство и власть. «Дьявольское» завоевание по-прежнему время от времени совершалось, особенно при Гуптах, однако «справедливое покорение» было идеалом, которому должны были следовать и, очевидно, следовали цари. Война стала царским видом спорта, часто очень выгодным и всегда слишком серьезным, в котором позор поражения можно было искупить только самоубийством, и все же это был спорт. Полуостров Декан, унаследовавший суровые традиции дравидов, в этом отношении не подчинился полностью арийскому влиянию и проявлял более реалистический подход к войне. Завоевание, сопровождавшееся аннексией территории, было здесь более обычным явлением, так же как и жестокость по отношению к пленным и гражданскому населению. Однако даже юг не остался чужд влиянию идеи «справедливого завоевания».

В большинстве руководств по управлению государством можно найти рассуждение о «шести методах политики» («шадгунья»): мире, войне, ожидании, пока враг нанесет первый удар, нападения, союзе и «двойственной политике», что означает заключение мира с одним противником при продолжении войны с другим (сандхи, виграха, асана, яна, самшрая, двайдхибхава) *. Перечень этот довольно традиционен и дает еще один пример пристрастия индийских ученых к педантичной классификации, и все же он весьма знаменателен. Мир — только одна из шести категорий, все остальные представляют собой аспекты войны во всех ее разновидностях. В «Артхашастре» цитируется работа более раннего авторитета в области политики — Ватавьядхи, несогласного с шестеричной классификацией и считавшего, что искусство управления государством включает только две возможности: мир и войну ⁴⁹. Автор «Артхашастры» решительно отвергает этот тезис,

ибо мирные отношения прямолинейны и очевидны, а война — явление сложное и требует разработанной классификации. Интересно, что одно из слов, применяемое обычно в значении «противник», «шара», первоначально означало лишь «другой, иной».

Завоевания всегда были главной целью индийских царей. Даже Ашока, отказавшись от агрессивной войны, не переставал думать о завоеваниях. Эта позиция кратко сформулирована в «Артхашастре»: «Царь, более слабый, чем „другой“, должен поддерживать мир; тот, кто сильнее, должен вести войну»⁵⁰. Этот же афоризм повторяется в несколько иных выражениях во многих других литературных источниках, однако если перейти от маурийских отголосков «Артхашастры» к более поздним сочинениям, которые отражают воспоминания о поздневедийской эпохе применительно к частым анархическим ситуациям периода между правлением Маурьев и Гуптов, то станет ясно, насколько точка зрения на войну изменилась.

Для более раннего источника — «Артхашастры» — война была «продолжением политики другими средствами». Цель ее — не слава, а завоевание богатства и власти. Поэтому цитированный отрывок о трех типах покорения является, как мы полагаем, либо формальной данью принятой доктрине, либо позднейшей вставкой, поскольку он противоречит всему духу руководства. Вся книга написана для царя, стремившегося стать императором, подобным Маурьям, и такому царю не могли рекомендовать начинать с легкостью войну по любому поводу. Существует много других путей для достижения власти и среди них — интриги и убийства, которым всегда следует отдавать предпочтение перед войной, войну же нужно рассматривать как последнее средство. Если царь потерпел поражение, ему рекомендовалось сдаться в надежде, что он будет оставлен на троне в качестве вассального царя, в конце концов получит опять независимость и победит своего противника. В «Артхашастре» ничего не говорится о честном ведении боя, и автор ее, видимо, считает покорение «дьявольского типа» наиболее выгодным и желательным. Хотя в одном месте вопреки основному духу книги предлагается разрешить покоренному царю остаться вассальным правителем, все же руководство заканчивает свои советы в духе гуманного империализма. Победитель должен сделать все, что в его власти, для умиротворения покоренного народа. Если экономика побежденных сильно пострадала от войны, следует уменьшить налоги. Нужно склонить на свою сторону министров побежденного царя и восстановить как можно быстрее законность и порядок. Находясь в побежденной стране, царь должен носить местную одежду и следовать местным обычаям. Очевидно, с точки зрения автора «Артхашастры», главным мотивом войны является приобретение земель и создание великой империи.

В более ортодоксальных руководствах высказывается, однако, 135

другая точка зрения. Здесь главным мотивом войны считается слава, а не земельные приобретения. Война — это не просто некое средство для достижения цели, а часть дхармы воина, и потому хороша сама по себе. Как только царь утвердился на троне, он должен, как правило, напасть на своих соседей. Здесь приводятся правила честного ведения боя, о которых полностью умалчивает автор «Артхашастры». Для более поздних источников, таких, как «Законы Ману», сражение в идеале представляет собой гигантский турнир, проводимый согласно многочисленным правилам: воин, сражающийся на колеснице, не должен убивать пеших; нельзя убивать бегущего, раненого или просящего пощады врага; следует щадить жизнь вражеских воинов, лишившихся оружия; запрещается применять отравленное оружие. Удовлетворенное тщеславие победителя, а не само завоевание — вот истинный плод победы.

Эти правила не всегда выполнялись. Так, герои «Махабхараты» нарушали их много раз, даже по велению своего наставника Кришны; все нарушения оправдывались казуистическими ссылками на целесообразность и необходимость. Правила войны могли строго соблюдать только тот, кто был уверен либо в победе, либо в поражении. При неопределенных шансах неизбежно давали о себе знать требования самосохранения. Однако рыцарские правила ведения войны, основанные, возможно, на очень древних традициях и сохранившиеся в тех кодексах воинской чести, которые сложились в послемаурийскую эпоху у воинственных народов Западной Индии, должны были в какой-то мере смягчать жестокость вооруженных столкновений как для воюющих сторон, так и для мирного населения. Вряд ли какая-либо еще древняя цивилизация создала столь гуманные идеалы!

Наряду с этими правилами в более поздних текстах фигурирует понятие боевого долга, которое в реалистической «Артхашастре» встречается только как форма пропаганды для поддержания морального состояния войска. Бегство — величайший позор, гласили они; воин, убитый при бегстве, принимает на себя вину своего господина и соответственно страдает в следующей жизни, воин же, сражающийся до конца, попадает прямо на небо. Подобные представления были доведены до крайности в обряде джаухар, всеобщем самосожжении. Эта участь постигла многих раджпутских царей средневековья. Они сжигали себя живьем вместе с семьями и телохранителями; женщины и дети гибли в огне во внутренних покоях крепости, меж тем как мужчины бились на стенах до последнего человека.

Живая собака уже не считалась лучше мертвого льва, настолько дух эпоса пронизывал жизнь Индии. Однако «Артхашастра» не была забыта окончательно, и не все средневековые индийские цари готовы были принести в жертву себя и свои семьи при угрозе

поражения. Наряду с царями, сопротивлявшимися до конца мусульманским завоевателям, было много и таких, кто пытался откупиться и удержать власть над уменьшившимся в размерах царством, признав себя вассалом ненавистных млеччхов («варвар», «чужеземец»).

Не удивительно, что при таком политическом климате межгосударственные отношения имели в высшей степени макиавеллевский характер. В основе отношений между монархами лежала доктрина так называемых кругов (мандала), которая, как и многие другие понятия, была педантично разработана теоретиками государственной политики. Царь, территория которого находилась в центре круга, именовался «желающий завоеваний» (виджигишу). Царь, владения которого примыкали к его территории, считался врагом (ари): «...если он попадает в беду, то он является таким, против которого выгодно идти войной; если он не имеет опоры или же средства защиты его слабы, то он является таким, которого можно уничтожить; в противном случае он является таким, которого следует теснить или ослабить»⁵¹. За территорией врага находился друг (митра), естественный союзник завоевателя. До этого пункта теория кругов проста и очевидна, но теоретики развили ее еще дальше: за другом находится друг врага (аримитра), а за ним — друг друга (митрамитра). На противоположной границе царства возможного завоевателя располагались другие потенциальные противники и союзники: «хватающий за пятки» (паршиграхи), союзник врагов завоевателя, способный атаковать его с тыла; «защитник», или друг с тылу (акранда); союзник врага, находящегося с тылу (паршиграхасара), и союзник тылового друга (акрандасари). Главный смысл такой классификации неон: соседи царя — это его естественные враги, а царства, лежащие за территорией соседей, — естественные союзники. На протяжении всей истории индуистской Индии можно наблюдать осуществление этого принципа во временных союзах двух государств с целью окружения и уничтожения царств, расположенных между ними.

При таких условиях не могло существовать хорошо налаженных дипломатических отношений, а потому не осталось свидетельств о системе постоянного представительства. Отношения одного двора с другим поддерживались посланниками (дута), которые находились при дворе, только пока велись переговоры о рассматриваемом в данный момент соглашении. Как и в большинстве других цивилизаций, посланник считался неприкосновенной личностью, и верили, что царь, убивший посланника, в новом рождении окажется вместе со всеми своими советниками в аду.

Мегасфен говорит, что крестьянин спокойно возделывал свое поле, даже если поблизости грохотала битва. Однако это, по-видимому, слишком оптимистическое обобщение. Уничтожение поселов для ослабления противника считалось, согласно теоретичес-

ким руководствам, вполне законным действием, и широко распространенное положение о том, что следует уважать жизнь мирных жителей, отнюдь не всегда выполнялось. Во всяком случае, крестьяне, если не говорить об особенно благоприятных периодах или местностях, никогда не чувствовали себя в безопасности от набегов, и хотя в древней Индии города редко отдавались на разграбление, горожане часто становились жертвами грабежей и вымогательства завоевателей. В этом индуистская Индия напоминает средневековую Европу, где широкое и признанное культурное единство сочеталось с постоянной анархией в отношениях между государствами, приводившей к междоусобной войне. В Европе, однако, хорошо организованная и централизованная римско-католическая церковь часто выступала в роли умиротворителя. В Индии же индуизм, не имевший всеохватывающей наднациональной организации, скорее поощрял междоусобную борьбу, включив многие воинственные традиции в «священный закон».

Военная организация и снаряжение

Древнеиндийская армия состояла из воинов разного типа. Часто они подразделялись на шесть категорий: наследственные воины, составлявшие костяк армии; наемники; войска, поставляемые различными объединениями; войска зависимых союзников; перебежчики от врага; дикие племена, использовавшиеся для партизанской борьбы в горах и джунглях. Неясной остается третья категория. Она включала, по-видимому, частные армии, находившиеся на содержании торговых гильдий и предназначавшиеся для охраны их караванов и торговых постов; очевидно, они могли предоставляться в распоряжение царя. В средние века на Шри Ланке объединение малабарских купцов, называемое Маниграма, благодаря своей армии, подобно Ост-Индской компании XVIII в., оказывало важное, а иногда и решающее влияние на политическую жизнь острова. Жестоких наемников Кералы (Малабар) и Карнатаки на протяжении всего средневековья охотно использовали в армиях многих индийских и сингальских царей.

Из четырех основных сословий кшатрии были преимущественно воинами, и, конечно, большая часть наследственных воинов считала себя принадлежащей к этому сословию. Однако в войне принимали участие все сословия. В эпосе и многих средневековых надписях упоминаются брахманы, имеющие высокие воинские звания, и некоторые тексты открыто говорят об их участии в войне. Люди низших сословий также участвовали в сражениях, обычно во вспомогательных или резервных войсках.

138 В ранний ведийский период все свободные люди, без сомнения,

привлекались к военной службе в силу племенного обычая, однако с укреплением кастовых различий эта обязанность в большинстве областей Индии перестала существовать. Начиная с Маурьев, нет указаний на общую воинскую повинность ни в одном значительном индийском царстве, хотя в «Артхашастре» говорится о деревнях, поставляющих войска вместо уплаты налогов. Такие деревни воинов встречались и в средневековой Индии. Воинственные племена северо-запада Индии, Раджастхана и части Западного Декана, по-видимому, мало изменились с тех времен и, несмотря на многочисленные вторжения и смены верховных правителей, до сих пор сохранили свою воинственность. Среди таких народностей большинство людей, способных носить оружие, принимали участие в войне.

По традиции индийская армия состояла из четырех родов войск: слонов, конницы, колесниц и пехоты. В некоторых источниках упоминаются, кроме того, моряки, шпионы, дозорные и интенданты, т. е. всего шесть или восемь видов оружия. Из них с точки зрения теории того времени самая важная роль принадлежала слонам.

Слоны, обученные для военных целей, впервые упоминаются определенно в буддийском каноне, где говорится, что у царя Магадхи - Бимбисары был большой и сильный отряд боевых слонов. Хорошо обученные слоны шли в авангарде армии и действовали почти как современные танки, прорывая ряды врагов и разрушая отряды, ворота и другие укрепления. Шеренга слонов могла также служить живым мостом при форсировании неглубоких рек и потоков. На слонов часто надевали кожаные доспехи, а их бивни укрепляли металлическими наконечниками. Китайский путешественник Сунь-юв, в начале VI в. посетивший царство гушнов, говорит о боевых слонах с прикрепленными к хоботам мечами, которыми они разили врага направо и налево, однако это не подтверждается другими источниками. Слон кроме погонщика нес на своей спине обычно двух или трех воинов, вооруженных луками, дротиками и длинными копьями. Продвигался он под прикрытием небольшого отряда пеших воинов, защищавших его от нападения.

В планах индийских стратегов слонам придавалось большое значение, но на практике это не оправдывалось. Хотя сначала боевые слоны производили устрашающее впечатление на непривычную к ним армию, они ни в коей мере не были непобедимыми. Так же как римляне нашли средства защиты против слонов Пирра и Ганнибала, греки, тюрки и другие завоеватели, вторгавшиеся на территорию Индии, вскоре переставали бояться боевых слонов. Даже хорошо обученного слона довольно легко было привести в смещение, особенно с помощью огня, и тогда паника распространялась на остальных и весь отряд, в ужасе издавая трубные

звуки, устремлялся с поля боя, сбрасывая седоков и топчя своих же воинов. Наивная вера индийцев в боевые качества слонов перешла по наследству к мусульманским завоевателям, которые через несколько поколений стали уповать на слонов почти так же, как древние индийцы, и терпели от армий, не имеющих слонов, почти такие же потери.

Конница, хотя и играла важную роль, не получила у индийцев такого развития, как у некоторых других древних народов, и это очень способствовало тому, что индийские армии были побеждены завоевателями, пришедшими с северо-запада. Решительная победа Александра над Пором в 326 г. до н. э., а затем победа Мухаммада Гури над Притхвираджей в 1192 г. были обусловлены в основном лучше подготовленной и более подвижной конницей. Конные лучники представляли особую опасность для индийских армий.

Колесницы перестали употребляться в качестве боевого средства вскоре после начала нашей эры. В ведийский период они были основным родом войск и в эпических сказаниях сохраняют это значение. «Артхашастра» и другие литературные источники свидетельствуют о том, что при Маурьях колесницы еще широко использовались в военных целях, и ранняя скульптура воспроизводит их иногда. Но в эпоху Гуптов колесницы были уже, как правило, лишь средством передвижения. Легкая колесница ведийского периода, запряженная двумя лошадьми и несущая возницу и воина, превратилась к этому времени в более тяжелый и неповоротливый экипаж. Классические источники упоминают о колесницах, запряженных четверкой лошадей. Такие повозки, запряженные конями в ряд и несущие четырех человек, изображены в Санчи и других местах.

В литературе встречается несколько упоминаний об использовании кораблей для военных целей, однако мало указаний на то, что индийские цари имели верное представление о значении морского могущества или о военных действиях на море. Корабли использовались главным образом для переброски войск, обычно по большим индийским рекам. Однако царь Пулакешин II Чалукья применил морской флот при осаде Пури, расположенного недалеко от современного Бомбея, а два знаменитых царя династии Чола, Раджараджа I и Раджендра I, бесспорно, проводили морскую политику и имели, очевидно, регулярный флот. Если верить преданию, сингальский царь Паракрамабаху I вторгся в Бирму с моря. Военные корабли использовались и для подавления пиратов, орудовавших в Индийском океане. Средневековые арабские писатели свидетельствуют о том, что мелкие правители западного побережья сами создавали пиратские флотилии, однако вряд ли кто-нибудь из индийских царей, за исключением Чолов, имел морской флот в современном смысле этого слова.

Пехота, хотя и мало упоминающаяся в литературных источниках, всегда была становым хребтом армии. В большинстве царств существовали и привилегированные войска, нечто вроде преторианской гвардии. В средневековье на юге Индии такая царская гвардия считала своим долгом охранять особу царя до последней капли крови, и ее преданность освящалась церемонией совместной трапезы с царем при восхождении его на престол. Благодаря этой привилегии гвардейцы получали нечто вроде дворянского достоинства; Марко Поло называет их «соратниками чести».

В «Артхашастре» упоминаются санитарные отряды, которые заботились о раненых; они помещались в тылу армии, имея медикаменты, перевязочный материал и другое снаряжение. Существование таких отрядов врачей, а также армейских ветеринаров, обслуживавших лошадей и слонов, подтверждается и другими источниками. Кроме того, «Артхашастра» говорит о женщинах, обязанностью которых было приготовление пищи для воинов в тылу сражения.

Согласно большинству авторов политических трактатов, основной единицей индийской армии был патти, своего рода смешанный отряд, состоявший из одного слона, одной колесницы, трех всадников и пяти пеших воинов. Три патти составляли сенамукху, три сенамукхи — гулму и т. д. до «полной армии» (акшаухини), состоявшей из 21 870 патти. Преувеличенная точность этого перечня — еще один пример педантизма, присущего большинству древнеиндийских сочинений, когда они обращаются к практическим вопросам. Нет действительных доказательств того, что в армии всегда были такие подразделения — со смешением всех родов войск. Некоторые источники говорят об отрядах с подразделениями по 10 человек; «Артхашастра» же упоминает войсковую единицу, состоявшую из 45 колесниц, 45 слонов, 225 конных и 675 пеших воинов. Пять таких отрядов составляли полный боевой порядок (самавьюха), напоминающий по размерам римский легион. Автор «Артхашастры» допускает возможность варьировать число воинов в этих подразделениях в зависимости от наличных ресурсов и требований, предъявляемых ситуацией.

Численность индийской армии обычно была весьма значительной. По данным античных авторов, армия последнего царя династии Нанда насчитывала 20 тыс. всадников, 2 тыс. колесниц, 200 тыс. пехотинцев, а число слонов определяется по-разному — в 3 тыс., 4 тыс. или 6 тыс. голов. Плутарх сообщает, что Чандрагупта Маурья завоевал Индию, имея войско в 600 тыс. человек. Сюаньцзан утверждает, что у Харши в начале его правления было 5 тыс. слонов, 20 тыс. всадников и 50 тыс. пеших воинов и что в расцвете своего могущества он имел 60 тыс. слонов и 100 тыс. всадников. Арабский путешественник IX в. аль-Масуди говорит,

что Махендрапала, царь династии Пратихара, имел четыре армии по 800 тыс. человек в каждой, а царь Раджараджа I Чола, по преданию, вторгся в царство Чалукьев с армией в 900 тыс. человек. Все эти сведения весьма ненадежны, однако, по содержащейся в них оценке, численность средневековых армий значительно больше, чем в древности, а это в какой-то мере соответствует действительности. Полностью мобилизованная армия, включавшая вспомогательные и нестроевые части, в крупном средневековом царстве вполне могла превышать миллион человек.

Согласно Мегасфену, во главе маурийской армии стоял комитет тридцати, который делился на подкомитеты, командовавшие пехотой, конницей, колесницами, слонами, флотом и интендантской службой. Такая система, видимо, скопирована с его описания управления г. Паталипутрой и не подтверждается другими литературными источниками. В «Артхашастре» описывается армия, руководимая рядом военных чиновников во главе с военачальником (сенапати). В средние века в армиях было несколько военачальников, подчинявшихся великому военачальнику (махасенапати). Военачальник всегда считался весьма важным сановником и часто был членом царской семьи. Он получал приказы непосредственно от царя, которому надлежало даже в преклонном возрасте руководить всеми важнейшими военными предприятиями. Цари часто сражались впереди своего войска, хотя осторожный автор «Артхашастры» советует им руководить из тыла военными действиями. Военачальнику подчинялись многочисленные офицеры (найка, данданаяка), которые в средние века часто приближались по положению к феодальному дворянству. Полки, отряды и подразделения имели свои отличительные штандарты и часто, бесспорно, вели корпоративный образ жизни. Мы располагаем сведениями о том, что в средневековой Южной Индии полковые товарищи собирали средства в помощь семье погибшего в бою. Есть свидетельства и о религиозных дарах, осуществлявшихся полком по подписке.

Вооружение древнеиндийской армии мало отличалось от оружия других ранних цивилизаций. Некоторые исследователи — и не только индийские — пытались доказать, что в древней Индии было известно огнестрельное оружие и даже летательные аппараты, однако это, конечно, не соответствует действительности. Единственная определенная ссылка на применение огнестрельного оружия встречается в руководстве по политике, приписываемом Шукре, которое на самом деле является произведением XIX в. Фигурирующее в эпосе таинственное волшебное оружие, сражающее сотни воинов за один удар и сеющее пламя и смерть, не более как плод поэтического воображения. Если бы Индия имела огнестрельное оружие, греческие, китайские и арабские очевидцы не могли бы не заметить такого чуда, а тем более великолепных

летающих шатров, которые описаны в «Рамаяне», ранних тамильских текстах и других источниках. Такого рода вооружение явно превосходит технические возможности любой древней цивилизации.

Индийцы знали метательные орудия древнего мира — баллисты (неизвестные в домаурийское время), стенобитные машины и другое осадное снаряжение. Представление о чудесном оружии, созданное поэтами, могло возникнуть в связи с зажигательными снарядами, ядрами, стрелами и аналогичными боевыми средствами, которые составляли характерную черту индийского военного снаряжения, но порицались авторами смрити как нечестные средства ведения боя. В «Артхашастре» особо подчеркивается ценность для военных целей зажигательных снарядов и даже рекомендуется использовать птиц и обезьян для занесения огня на крыши жилищ противника. Из краткого описания состава зажигательного материала ясно, что это не был порох.

Обычный индийский лук периода Маурьев имел в длину пять-шесть футов и делался часто из бамбука. Для него использовались длинные тростниковые стрелы. Согласно описаниям античных авторов, это было очень мощное оружие; при стрельбе его опирали о землю и придерживали ногой. Но стрелок изображен поддерживающим при стрельбе лук на весу. Отравленные стрелы были известны и применялись, несмотря на запрет религиозных сочинений. Известен был и менее громоздкий составной лук, который изготовлялся из рога. Позднее он получил большее распространение. Применялись мечи различного вида, из них наиболее опасным считался интришан, длинный двуручный рубящий меч. Копья и дротики также составляли обычное вооружение индийских воинов. Были и нем особые длинные копья (томара), использовавшиеся при бое на слонах. Железные булавы и боевые топоры также находились на вооружении индийской армии. На развалинах городов долины Инда найдены терракотовые пращевые камни. Пращи использовались и в более позднее время, хотя они, по-видимому, не занимали важного места в вооружении.

Воины, изображенные на древних скульптурах, только слегка прикрыты доспехами. Появление металлического и кожаного снаряжения связано с притоком завоевателей с севера-запада. В средние века вошло в обычай носить кольчугу и защищать коней и слонов доспехами. Повсеместно находили применение щиты из гнутого тростника, обтянутые кожей или покрытые слоем металла. Иногда щит был настолько велик, что закрывал все тело воина. До средних веков изображения шлемов встречались редко. Индийский воин надеялся, по-видимому, в основном на то, что его голову защитят толстые складки тюрбана.

Фортификационное дело составляло важную часть военной науки, однако почти все крепости домусульманской Индии были

так расширены и перестроены в более позднее время, что уже не дают истинного представления о древнеиндийской военной архитектуре. Важным исключением является длинная стена из грубо обтесанных камней, защищавшая древний город Раджагриху, столицу магадхского царя Бимбисары; сооружение стены относится, возможно, ко времени жизни Будды. Недавно индийские археологи обнаружили облицованную кирпичом стену древнего города Каушамби. Она была возведена, по-видимому, до эпохи Будды, но время от времени ее увеличивали и укрепляли, и в конце концов она превратилась в крепостной вал весьма внушительной высоты и толщины. Другим примером фортификационного искусства служит Шишупальгарх в Ориссе, где раскопана небольшая часть городской стены догутского времени. Она представляла собой мастерски сложенное кирпичное сооружение, воздвигнутое на земляном укреплении и скорее всего окруженное рвом с водой.

Идеальный укрепленный город (дурга), описанный в «Артхашастре», был окружен тремя очень широкими рвами, внутри которых находилась насыпь, покрытая колючим кустарником и увенчанная стеной высотой 36 футов с многочисленными квадратными башнями и крытыми выступами для лучников. Это напоминает описанные Мегасфеном оборонительные сооружения Паталипутры, которая, по его словам, имела мощную деревянную стену с 570 башнями и 64 воротами. Автор «Артхашастры» советует не применять для фортификационных сооружений дерево, так как оно легко воспламеняется и гниет, однако археология подтверждает сообщение Мегасфена: близ Патны раскопаны остатки гигантских бревен, составлявших стены Паталипутры периода Маурьев. Оборонительные сооружения Шишупальгарха, конечно, уступали Паталипутре и по размерам и по сложности.

Наиболее важным из сохранившихся фортификационных памятников домусульманской Индии является крепость Дэвагири (современный Даулатабад), столица царей династии Ядава в Северном Декане до взятия ее войсками Ала уд-Дина Хилджи в 1312 г. Внешние ее укрепления были по большей части заменены и расширены мусульманскими правителями, однако в цитадели, стоявшей на почти неприступном холме, до сих пор сохранились коридоры, пробитые при индийских царях в сплошной скальной породе и открывавшие фактически единственный путь к вершине. Эти проходы остаются подлинным памятником инженерного искусства средневековой Индии.

При осадах наступающие войска полагались в основном на полную блокаду и ослабление врага от голода и жажды, но известны и случаи штурма городов с регулярным применением подкопов. Слово, обозначающее подкоп или подземный тоннель, «суранга», 144 представляет собой заимствование греческого слова «сюриге» с тем

же вторым значением. Отсюда можно заключить, что в какой-то мере индийцы учились осадному делу у греко-бактрийских царей.

Индийская армия была медлительной и малоподвижной. В «Артхашастре» говорится, что хорошая армия может пройти две йоджаны в день, а плохая — только одну. Йоджана, как и средневековая английская лига, неопределенная мера длины, колеблющаяся от 4 до 10 миль; по данным других источников говорят о том, что автор «Артхашастры» имел в виду йоджану величиной около 5 миль. Таким образом, дневной переход в 10 миль был высшим достижением, какого можно было ожидать даже от хорошо организованной и боеспособной армии. Это и не удивительно при ее сложной и громоздкой структуре.

Армия размещалась в огромном лагере, который представлял собой фактически временный город с царским кварталом, кварталом для царского гарема и палатками следовавших за армией маркитантов и проституток. Царь и главные офицеры брали с собой в поход членов своих семей, включая любимых жен и наложниц. Царь Амогхаварша I (817—877) из династии Раштракутов родился именно в таком лагере во время войны, которую его отец Говинда III вел в горах Виндхья. То обстоятельство, что войска сопровождало множество гражданских лиц, не подчинявшихся полностью военной дисциплине, замедляло передвижение армии и уменьшало ее боеспособность. Один из теоретиков⁵² возражает против присутствия в лагере женщин, однако его совету если и следовали, то, очевидно, крайне редко.

Автор «Артхашастры» требует соблюдения строгой дисциплины в военном лагере: он должен тщательно охраняться, в нем необходимо поддерживать постоянный порядок, вход и выход из лагеря следует контролировать при помощи строгой системы пропусков. В действительности, по-видимому, лагеря отнюдь не были так хорошо организованы, как того требует руководство, — особенно в более поздний период, когда частично был утрачен секрет тщательной организации, которым владели Маурьи и который нашел отражение в «Артхашастре». Живое описание у Гауны замечательного лагеря армии Харши не говорит о достаточно эффективной квартирмейстерской службе, хотя описываемый им беспорядок мог иметь только внешний характер.

«Артхашастра» дает много советов по поводу подготовки сражения, однако, к сожалению, о самом ведении боя говорит мало. Поэтому за сведениями такого рода нам остается обратиться только к гиперболизированным описаниям эпоса и других источников.

Битва была великим религиозным обрядом, высшим жертвоприношением война, а потому она не могла начаться без соответствующих подготовительных церемоний. Когда это было возможно, день и час битвы устанавливались с великой тщательностью астрологами и накануне исполнялись очистительные обряды. Пе-

ред сражением брахманы и сам царь обращались к войскам с речью, вдохновляя их обещаниями добычи и славы, а также небесной благодати для павших.

Автор «Артхашастры» советует применять в центре тяжело-вооруженную пехоту, а на флангах легких пехотинцев, колесницы и конницу. Слоны обычно сосредоточивались в центре, а лучники занимали позиции позади копьеносцев. Описания битв неизменно отличались напыщенностью и сопровождались рассказами о фантастических и сверхъестественных явлениях, однако ясно, что почти во все времена особое значение придавалось единоборству отборных воинов. Хотя решающую роль в военных действиях часто играли войны, сражающиеся массами в строю, им уделяется мало внимания в произведениях, которые являются нашим единственным источником информации. По тогдашним представлениям, мужество отдельного воина определялось мужеством вождя. В сражении можно было положиться до конца только на благородного воина или на элиту войск, и в литературе не раз описывается, как в результате гибели или ранения военачальника вся армия обращалась в паническое бегство.

«Артхашастра» предлагает назначать цену за каждую голову врага. В зависимости от его ранга плата колебалась от 20 пан и выше. Это, конечно, не поощряло милосердия к побежденным, однако убийство пленных было редким явлением. В текстах смрити оно осуждалось очень сурово. Пленных обычно освобождали за выкуп, а тех, кто не мог его внести — таких было большинство среди простых воинов, — обращали в рабство. Но рабство было чаще всего временным, и военнопленных освобождали после того, как они отработывали свой выкуп.

Из сказанного можно сделать вывод, что война и межгосударственные отношения были самыми слабыми аспектами политической жизни Индии. Царства средневековой индуистской Индии, не способные ни к объединению в империю, ни к прочному союзу, обремененные огромными армиями, которые всегда находились в состоянии войны, конечно, имели своих героев, однако не смогли противостоять тюркам, чья военная наука не была перегружена педантическими теориями или древними традициями.

ОБЩЕСТВО: СОСЛОВИЕ, СЕМЬЯ И ЛИЧНОСТЬ

Законы варн и ашрам — этапов жизни

Весьма часто в различных контекстах мы читаем о дхарме варн и ашрам — этапов жизни (варна — ашрама — дхарма). В далеком «золотом веке» это было очевидное и незыблемое понятие, но в наше время его часто толкуют превратно или вообще предают забвению. Долг брахманов — объяснить дхарму, а царя — сохранять ее и следить за ее выполнением. Значит, дхарма не одна и та же для всех. Правда, есть общая дхарма — та норма поведения, которой должны следовать все без исключения, но существует также особая дхарма для каждого сословия и для каждого периода жизни того или иного индивидуума. Дхарма лица благородного происхождения не совпадает с дхармой простолюдина, а дхарма ученика — с дхармой умудренного опытом человека.

Решительное признание того, что люди не одинаковы и что существует иерархия сословий, причем у каждого из них свой долг и свой жизненный путь, относится к наиболее примечательным чертам древнеиндийской социологии. Время от времени претензии высших варн оспаривались и выдвигались даже предложения в пользу равноправия, но в общем эта концепция удерживалась с конца периода «Ригведы» до наших дней.

Четыре основных сословия

Итак, к концу периода «Ригведы» деление общества на четыре варны считалось изначальным, божественной волей установленным и незыблемым в своей основе. Прообразом индийских варн были социальные подразделения древних ариев. Определенная социальная стратификация наблюдалась во многих индоевропейских обществах; в древнем Иране были четыре шиштры, или сословия, в некоторых отношениях совпадавшие с варнами в Индии. В Индии социальная стратификация стала более устойчивой в ведийский период, когда возникла ситуация, напоминающая нынешнее положение в Южной Африке, где господствующее белое меньшинство населения стремится сохранить свою расовую чистоту.

ту и власть над темнокожим большинством. Племенные социальные разграничения становились все более жесткими, и темнокожие аборигены находили себе место только на низшей ступени арийского общества в качестве почти совершенно бесправных рабов. Вскоре идея варны настолько глубоко вошла в сознание индийца, что это понятие использовалось даже для классификации ценностей и полезных материалов, например жемчуга и древесины. Теоретически каждый арий принадлежал к одной из четырех варн, за исключением детей, отшельников и вдов, находившихся вне этой системы.

На дравидский юг система варн пришла сравнительно поздно. Это видно из того, что древнейшая тамильская литература рисует общество, разделенное на племенные группы, из которых ни одна не господствует над другой. Но в последующие столетия система варн укоренилась, и в конце концов брахманы Южной Индии стали соблюдать ритуалы еще строже, чем брахманы севера, а южноиндийские неприкасаемые оказались в еще более бесправном положении.

Установилось резкое различие между представителями трех высших варн и шудрами. Первые назывались дваждырожденными (двиджа); предполагалось, что вторично они рождаются при обряде посвящения, когда на них возлагается священный шнур и они считаются принятыми в арийское общество*. Над шудрами не исполняли обряда посвящения, часто их вообще не признавали ариями. Такое деление общества на четыре сословия теоретически было основано на разделении функций. Ману¹ указывает, что долг брахмана учиться и учить других, совершать жертвоприношения, подносить дары и получать их; кшатрий должен защищать народ, совершать жертвоприношения и учиться; вайшья также совершает жертвоприношения и учится, но главная его обязанность — разводить скот, возделывать землю и ссужать деньги в долг; обязанность шудры состоит лишь в том, чтобы служить трем высшим сословиям, и, как добавляет Ману в другом месте², «лучше своя дхарма, плохо исполненная, чем хорошо исполненная чужая» (т. е. лучше скверно выполнять свой собственный долг, чем хорошо — чужой). Это суждение, в яркой поэтической форме выраженное в «Бхагавадгите», явилось ведущей идеей в истории индийской социальной мысли: каждый человек занимает в обществе определенное место и выполняет определенную роль с вытекающими из нее обязанностями и правами.

Так обстояло дело в идеале, и хотя в средние века этот идеал был близок к осуществлению, полностью он никогда не мог быть

* В позднейших текстах термин «дваждырожденный» часто применяется ограниченно — только к брахманам, но, строго говоря, он относится также к кшатриям и вайшьям, прошедшим обряд посвящения.

претворен в жизнь. Предписания, устанавливавшие нормы поведения четырех варн, редко проводились в жизнь по всей строгости и весьма часто довольно грубо нарушались. Сочинения, которые мы рассматривали выше, были написаны брахманами с пробрахманских позиций и представляют положение вещей в таком свете, в каком хотели бы его видеть сами брахманы. Не удивительно поэтому, что тексты требуют наибольших почестей для жреческого сословия и превозносят его.

Брахман предстает в древнеиндийских текстах великим божеством в человеческом облике³. Считалось, что его духовная сила столь велика, что он может мгновенно уничтожить царя и его войско, если они попытаются посягнуть на его права. Брахман требовал особых, освященных законом привилегий и во всем притязал на превосходство, почести и поклонение. Даже буддийский канон, хотя и отвергает чрезмерные притязания брахманов и постоянно подчеркивает превосходство кшатрия над брахманом, признает величие последнего, если он искренен и благочестив.

Буддийские источники рисуют два типа брахманов: ученые-брахманы совершали все арийские обряды и пользовались великим почетом; сельские брахманы зарабатывали себе пропитание предсказаниями и чародейством. Сельских брахманов чтили меньше. Несмотря на строгую сословную систему, брахманы утратили вскоре свою расовую чистоту. Даже высказывались предположения, что по мере распространения арийской культуры местные чародеи и знахари пропикали в брахманскую варну, а туземные вожди бесспорно ассимилировались с воинским сословием. Вполне возможно, что таким образом «протоиндуизм» культуры Харашпы в конце концов слился с арийской религией.

Существовали разные типы профессиональных жрецов. В древнейшие времена мы встречаем полулегендарных риши, или провидцев, которым приписывается создание ведийских гимнов. Ритуал жертвоприношений требовал большого числа жрецов с различными обязанностями: одни читали гимны, другие пели, третьи выполняли необходимые действия во время обряда. Первоначально слово «брахман» означало: «тот, кто одержим брахмой», таинственной магической силой, близкой к той, которую современные антропологи обозначают меланезийским словом «мана». Понятие «брахман» относилось к прошедшему специальную подготовку жрецу, который руководил жертвоприношением и мог с помощью магических заклинаний отвести любые дурные последствия, вызванные небольшими нарушениями ритуала. В конце периода «Ригведы» это слово уже относилось ко всем членам жреческого сословия.

В этом сословии были и другие категории. Брахманы последующего периода разделялись на экзогамные кланы (готры), и эта система явилась образцом для других варн и дожила до на-

шего времени. Позднее брахманское сословие образовало множество каст, которые были связаны между собой эндогамией и общими обычаями. Последующим подразделением была шакха, т. е. «ответвление», опирающееся на ту или иную редакцию ведийских текстов, которую данный брахманский род считал канонической.

Нередко брахман пользовался покровительством царя или вождя. Ему давалась в дар земля, обрабатывавшаяся крестьянами, которые платили налоги не царю, а брахману. Но существовали и брахманы-землевладельцы, обширные имения которых обрабатывали наемные работники или рабы. Брахман-священнослужитель мог занимать высокое положение при дворе, и выше уже отмечалось значение пурохиты* в государстве. Другие брахманы могли достичь благосостояния и завоевать положение в обществе в качестве паставиков в священном знании и иных науках.

Во все времена многие брахманы вели жизнь, действительно согласную с предписаниями религии. В «Шакунтале» Калидасы выведено поселение таких благочестивых брахманов, живущих простой, но не слишком аскетической жизнью в лесных хижинах; даже дикие олени не боятся смиренных отшельников; лес напоен благоуханием их священных костров. Подобные брахманские поселения существовали за счет пожертвований царей и вельмож и приношений крестьян соседних деревень. Некоторые брахманы становились одинокими отшельниками. Позже, в средние века, были основаны брахманские монашеские общины, в известной степени по буддийскому образцу.

Однако в древней Индии разнообразные виды религиозной деятельности обеспечивали средствами к существованию лишь немногих брахманов. В литературе смрити есть специальные разделы о «долге, соблюдаемом во время невзгоды» (анад-дхарма). Эти разделы точно определяют, что может делать человек, когда он не в состоянии заработать себе на жизнь свойственным его сословию образом. Брахманам разрешалось заниматься самыми различными делами и ремеслами. Многие брахманы были важными государственными сановниками, от брахманов даже вели начало некоторые царские династии. Обычно «книги законов» неодобрительно относились к тому, чтобы брахманы занимались сельским хозяйством,⁴ поскольку в таком случае они неизбежно причиняли вред живым существам, но это правило часто игнорировали. Брахману запрещалось торговать определенными товарами, в том числе скотом и другими животными, рабами, оружием и алкогольными напитками. Порицались также брахманы, прибегавшие к ростовщичеству, хотя Ману⁶ разрешал им ссужать

* Этот термин обозначал также и семейного жреца, который выполнял многие индуистские обряды и церемонии для семьи или группы семей. В этом значении слово «пурохита» дожило до сегодняшнего дня.

доньги в долг под небольшие проценты «дурным людям», т. е., вероятно, тем, кто не соблюдал арийских обрядов. Даже строго следуя этим правилам, брахман мог найти многие доступные для него профессии и ремесла.

Не было единого мнения о том, заслуживает ли брахман, имеющий светскую профессию, такого же уважения, как и брахман-священнослужитель. По этому поводу не существовало четкого правила. В «Законах Ману», наиболее авторитетном из сочинений литературы смрити, вопрос остается невыясненным, так как в различных частях текста приводятся диаметрально противоположные суждения⁵. Как можно заключить из общей литературы, особые привилегии обычно присваивались только тем брахманам, которые исполняли обязанности жрецов и пастырей. Чарудатту, бедного брахмана из пьесы «Глиняная повозка», в суде подвергают унижениям, вероятно, потому, что он брахман только по рождению, но не по роду занятий.

Несмотря на свой престиж, брахман часто становился мишенью для сатирических выпадов. Даже в «Ригведе»⁶ кваканье лягушек в начале сезона дождей сравнивается с монотонным бормотанием брахманов, читающих гимны, хотя, возможно, эта аналогия не носит саркастического характера. Но едва ли можно как-либо иначе толковать любовный текст из ранней «Чхандогья упанишад»⁷, описывающий видение отшельника Ваки Далбхьи: он узрел собак, движущихся по кругу, и каждая держала у себя во рту хвост другой собаки, «подобно тому как движутся... жрецы, собирающиеся петь хвалебный гимн», и вот, повторяя священный слог «ом», они запели: «Ом! Давайте есть! Ом! Давайте пить! Ом! Пусть боги Варуна, Праджанати, Савитар доставят сюда пищу!» Другое раннее упоминание о брахманах встречается в «Айтарей брахмане»⁸, в том отрывке, где описаны три другие варны с точки зрения кшатрия. Согласно этому описанию, брахман — «тот, кто получает дары, пьет сому, поглощает пищу и может быть выгнан, если кто пожелает». Видушака, шут санскритской драмы, добродушный обжора, поизменно является брахманом.

Однако открыто претензии брахманов оспаривались в литературе очень редко, даже у буддистов, которые занимали наиболее явную антибрахманскую позицию. Лишь в одном коротком буддийском трактате «Алмазная игла» («Ваджрасучи»), приписываемом Ашвагхоше, жившему в I или II в. н. э., содержится весьма энергичная критика притязаний жречества и косвенно всей сословной системы. Претензии брахманов в действительности зачастую игнорировались, а иногда и оспаривались.

Вторая варна представляла собой правящее сословие; в ведийский период члены ее назывались «раджанья», а позднее —

«кшатрия». Теоретически долг кшатрия состоял в «защите», что подразумевало участие в сражениях во время войны и управление государством в период мира. В раннюю эпоху кшатрий часто претендовал на превосходство над брахманом. Такое притязание косвенно высказывается в приведенном выше отрывке из «Айтарея брахманы», и включение этого текста в брахманское священное писание трудно объяснить. Согласно буддийской традиции, когда на вершине общества находятся брахманы, будды рождаются в брахманском сословии, а когда высшим сословием становятся кшатрии, то будды рождаются в их среде. Исторический Будда был кшатрий, и его приверженцы едва ли сомневались в превосходстве этой варны. Там, где в священных текстах на языке пали встречаются одновременно названия всех четырех варн, первой обычно идет варна кшатриев.

Сильный царь всегда являлся препятствием для притязаний брахманов, точно так же как сами брахманы были помехой притязаниям царя. Традиция рассказывает о многих антибрахмански настроенных царях, которые плохо кончили, и легенда о Парашураме, который истребил все сословие кшатриев за нечестивость, вероятно, содержит воспоминание о кровавой междоусобице двух варн в добуддийские времена. В период после Маурьев теоретически гегемония брахманов была установлена в большей части Индии, фактически же варна кшатриев занимала приблизительно такое же положение или даже более высокое. В древней Индии воинское сословие, начиная с великих императоров и кончая мелкими вождями, пополнялось из всех этнических групп и социальных слоев, и таким путем все завоеватели Индии вплоть до мусульманского вторжения получали свое место в социальной иерархии. Обо всех воинственных народах, живущих на периферии арийской цивилизации, — греках (явана), скифах (шака), парфиянах (пахлава) — Ману⁹ отзывается как о кшатриях, которые утратили благородство вследствие пренебрежения к священному закону, но которые могут снова войти в лоно ариев, если вернуться в праведному образу жизни и принесут необходимые покаянные жертвы. Подобное условие может быть отнесено почти ко всем народам-завоевателям, и раджпуты, которые в позднейшие времена были наиболее типичными кшатриями, в значительной части происходили от таких завоевателей.

Кшатрии претендовали на известные привилегии и добивались их. Они с таким упорством придерживались старинных обычаев, не согласующихся с ортодоксией, что брахманские законодатели были вынуждены их легализовать. Так, кшатриям был разрешен брак посредством умыкания, а также тайная связь и сваямвара — брачный обычай, в силу которого девушка выбирала себе мужа среди собравшихся претендентов на ее руку. Как и брахманы, кшатрии не всегда посвящали себя занятиям, которые в идеале

предписывала им традиция. Правила анад-дхармы имели силу и для них, и мы располагаем многочисленными сообщениями о людях воинского происхождения, становившихся торговцами и ремесленниками.

Во времена вед вайшьи — торговое сословие, хотя и имевшее права на услуги жречества и на священный шнур инициационного обряда, — были всего лишь третьей варной, после брахманов и кшатриев. В «Айтарея брахмане», в том отрывке, на который мы уже ссылались, вайшья охарактеризован как «тот, кто платит дань другому, позволяет другому жить за его счет и может быть угнетаем по воле другого». Остальные тексты ранней брахманской литературы рисуют его несчастным, забитым земледельцем или мелким торговцем, который для представителей высших сословий представляет интерес лишь как источник прибыли.

Согласно «Законам Ману»¹⁰, особый долг вайшьев заключался в разведении скота, который был поручен его заботам при сотворении мира. По-видимому, это сословие ведет свое происхождение от основной массы крестьян племени эпохи «Ригведы», но уже задолго до того, как была составлена «Книга законов», приписываемая Ману, вайшьи имели много других занятий. К этому времени шудры, низшее из четырех сословий, занимались сельским хозяйством и Ману допускал для вайшьев множество других узаконенных занятий, кроме земледелия и скотоводства. Идеальный вайшья прекрасно знал ювелирное дело, обработку металлов, ткачество, прядение, разбирался в специях, благовониях и в торговле во всех ее проявлениях. В сущности это был деловой человек древней Индии.

Хотя литература брахман предоставляет вайшьям весьма скромный статус с немногочисленными правами, буддийская и джайнская литература, созданная несколькими столетиями позднее и в более восточных областях, показывает, что в действительности вайшьи не всегда были угнетаемым сословием. Эти произведения повествуют о многих богатых купцах, живущих в роскоши и организованных в могущественные гильдии. В них идеал вайшьи — не смиренный скотовод, а налогоплательщик (аситикоти-вибхава), т. е. человек, обладающий 80 млн. пан. Богатые вайшьи находились в большом почете у царей, пользовались их милостью и доверием. Скорее вайшьи, а не кшатрии оказывали главное покровительство набиравшим силу неортодоксальным религиям — буддизму и джайнизму. К этому времени, по крайней мере в областях Магадхи и Кошалы, они представляли собой подлинную «буржуазию», правда немногочисленную, но достаточно влиятельную. Многие надписи, начиная со времен Шунгов, свидетельствуют о том, что от имени вайшьев — купцов и искусных ремеслен-

ников — совершались щедрые пожертвования для религиозных целей, особенно буддистам. Судя по надписям, вайшьи в то время процветали и пользовались большим влиянием.

Если, согласно «Айтарея брахмане», вайшьи могли быть объектами притеснения, то удел шудр был еще более несчастлив. Шудра был «слуга другого, тот, кого можно по желанию изгнать и по желанию убить». Впрочем, последнее выражение можно толковать как «по желанию избить», и весь отрывок представляется сатирическим.

Шудры не были «дваждырожденными». Они не обладали полноправием свободных ариев и даже весьма редко считались ариями, хотя «Артхашастра» в главах о рабах¹¹ определенно причисляет к ариям и шудр. Фактически шудра находился на низшей ступени общества ариев. Этимология слова «шудра» неясна, и оно лишь один раз встречается в «Ригведе». Возможно, первоначально это было название какого-нибудь неарийского племени, подпавшего под власть завоевателей, и отсюда можно объяснить и происхождение самого сословия, хотя определенно в него вошли и другие элементы. По мере того как брахманские нормы поведения становились все более строгими, те группы населения, которые отказывались принять ортодоксальную систему или упорно придерживались старых обычаев, давно признанных предосудительными, опускались до положения шудр. До сих пор есть касты, которые считают себя кшатриями, но в глазах брахманов занимают униженное положение шудр, потому что придерживаются таких запретных обычаев, как употребление в пищу мяса или вторичное замужество вдов. Незаконнорожденные дети, даже чистокровного происхождения от высших сословий, считались шудрами¹².

Шудры были двух родов: «чистые», или «неисключенные» (аниравасита), и «исключенные» (ниравасита). Последние находились за чертой индуистского общества и фактически не отличались от той большой группы населения, которая позже именовалась «неприкасаемые». Различия между группами шудр определялись их обычаями и профессиями, которыми занимались их члены. Согласно брахманским «книгам законов», главным занятием «чистого» шудры было служение трем другим варнам. Он должен был есть остатки со стола своего хозяина, носить его изношенную одежду и пользоваться его старой утварью. Даже если у него появлялась возможность разбогатеть, он не должен был пользоваться ею, «так как шудра, приобретая богатство, притесняет брахманов»¹³. У шудры было очень мало прав, и жизнь его имела ничтожную ценность в глазах закона. Брахман, убивший шудру, должен был совершить такое же покаяние, как после убийства

кошки или собаки¹⁴. Шудре не разрешалось слушать или повторять веды. Области с многочисленным населением шудр обрекались на большие бедствия.

Таким образом, «книги законов» оставляли мало надежды на счастье злополучному шудре, которому оставалось только служить высшим сословиям, выполняя тяжелые и унижительные работы. Шудры могли лишь надеяться на возможность нового рождения в более высоком сословии общества. Но имеется много свидетельств в пользу того, что они не всегда довольствовались той покорной и убогой жизнью, которую им предписывал «священный закон». Упоминаются шудры, которые занимались ремеслом и торговлей, и во времена Маурьев многие шудры были свободными земледельцами¹⁵. Шудра мог занимать видное положение в индуистском обществе, что поощряло его перенимать обычаи высших сословий. Хотя он не мог слушать веды, ему были доступны эпос и пураны, и он приобщался к религии с культом всевышнего бога, которая становилась все более и более популярной в период после Маурьев и в конце концов затмила древние культы. В «Бхагавадгите» сам господь Кришна обещает полное спасение тем шудрам, которые обратятся к нему¹⁶. С точки зрения большинства средневековых сект, варна и каста имели отношение скорее к телу, нежели к духу, и в дравидской литературе бхакти и народной религиозной литературе позднейшего времени встречаются стихи, выражающие идею коренного равенства всех людей. Теоретически буддизм и джайнизм не проводили сословных различий в вопросах религии. Как мы видели, были даже царь-шудры, и вопреки предписаниям «книг законов» многие шудры жили в полном довольстве.

Неприкасаемые

Еще ниже шудр стояли те слои населения, которые позже стали называться неприкасаемыми, париями, угнетенными сословиями или отверженными кастами. Буддийская литература и ранние дхарманастры свидетельствуют о том, что за несколько столетий до нашей эры уже существовали группы людей, которые, хотя и служили ариям, выполняя самую унижительную и грязную работу, считались находящимися совершенно вне общества. Иногда их называли пятым сословием (панчама), но большинство авторов древних сочинений отвергало это понятие, тем самым как бы утверждая, что они должны быть полностью исключены из социальной организации общества ариев.

В литературе встречаются упоминания о многих таких группах. Они имели царийские названия, происходившие, вероятно, от названий племен аборигенов, подпавших под власть арийских

завоевателей. Главной из этих групп были чандалы; впоследствии это название стало применяться широко для обозначения многих типов неприкасаемых. Чандалам не разрешалось жить в арийском городе или деревне, они должны были обитать в особых кварталах за чертой поселения ариев. Хотя у некоторых чандалов были и другие источники существования, в теории главную их обязанность составляли переноска и кремация трупов; из чандалов происходили и палачи, приводившие в исполнение судебные приговоры.

Согласно «книгам законов», чандала должен был одеваться в платье кремированных им покойников, есть из разбитой посуды и носить только железные украшения. Ни одному человеку из более высокого сословия не следовало иметь какие-либо отношения с чандалами; разве что самые отдаленные, в противном случае он рисковал утратить свою религиозную чистоту и пасть до того же уровня. Ко времени Гуптов статус чандалов как неприкасаемых соблюдался настолько строго, что, подобно прокаженным в средневековой Европе, они обязаны были при входе в город возвещать о себе деревянной трещоткой, предупреждая ариев о своем оскверняющем приближении.

Некоторые касты отверженных, или неприкасаемых, оказались в столь незавидном положении, по-видимому, вследствие распространения идеи ненасилия. Это, например, нишады, которые были охотниками, кайварты, каста рыбаков (каравары), каста кожевников. Пуккуса *, упоминаемый в буддийской литературе как подметальщик, по-видимому, понизился на социальной лестнице из-за того, что члены этой касты производили и продавали алкогольные напитки. Гораздо труднее объяснить низкое положение таких каст, как корзищики (вена) и изготовители колесниц (ратхакара). В раннюю ведийскую эпоху ратхакара считался весьма уважаемым ремесленником, но в скором времени он пал до уровня нечистого шудры или парии.

К началу нашей эры среди самих париев развилась кастовая иерархия, и у них появились свои собственные изгои. В «Законах Ману»¹⁷ упоминается антьявасаин, ведущий происхождение от смешанных браков между чандалами и нишадами; его презирали даже чандалы. В более поздние времена почти каждая группа неприкасаемых полагала, что другая группа стоит еще ниже ее, и такое размежевание началось довольно рано.

Но и неприкасаемые не были совершенно лишены надежды на лучшую участь. Хотя неприкасаемому не дозволялось входить в храмы и не для него была благодать ортодоксальной религии, к нему обращали свои проповеди буддийские монахи, и ему наиболее просвещенные из странствующих аскетов давали наставле-

* Палийская форма; в санскрите ей соответствует «паулкаса».

ния. Неприкасаемый, погибший при защите брахманов, коров, женщин и детей, получал обитель на небесах. Ортодоксальные тексты постоянно предупреждают о бедах, которые влечет за собой чрезмерное возвышение шудр и неприкасаемых, а это, видимо, говорит о том, что даже чаңдала мог временами становиться влиятельным членом общества.

Другой вид неприкасаемых представляли собой млеччи. Этим словом обычно обозначали всех чужеземных варваров независимо от расы или цвета кожи. Млечхов-завоевателей, вторгавшихся в пределы страны, ненавидели и сторонились, но, как только они входили в соприкосновение с индийскими обычаями и становились менее чуждыми и враждебными, их положение в обществе могло измениться к лучшему. По сути дела не происхождение делало ту или иную группу населения неприкасаемой, а образ жизни. Обычно у отдельного человека не было надежды подняться по социальной лестнице, но для группы это было возможно — на протяжении ряда поколений, если она усваивала более ортодоксальные обычаи и следовала правилам смрити. Таким образом, для сословной системы Индии всегда была характерна некоторая мобильность.

«Смешение сословий»

Древняя легенда рассказывает о Вишвамित्रе, кшатрии, который благодаря подвижничеству и благочестию сделался брахманом и в придачу провидцем (риши); однако со временем подобное возвышение становилось все более и более трудным, пока наконец не сделалось практически невозможным. Впрочем, иногда цари и вожди низкого происхождения, воспользовавшись подходящим мифом, отыскивали легендарного предка-кшатрия, чтобы продвинуться в сословной иерархии. Но по мере того как повышение социального статуса индивидуума усложнялось, все легче и легче становилось его утратить. Малейшее отступление от многочисленных предписаний, обязательных для членов той или иной варны, делало виновного в нем нечистым — на время или навсегда. В «книгах законов» приводятся длинные перечни покаяний и обетов, которые должен был исполнить провинившийся, — от совсем пустячных и формальных, вроде омовения или окропления водой из Ганга, вплоть до очень жестоких, обычно кончавшихся смертью каившегося. Светская литература содержит, однако, множество рассказов о членах высших сословий, безнаказанно преступивших правила ритуальной чистоты варны, и, несомненно, наиболее просвещенные горожане часто относились к своим сословным обязанностям весьма легкомысленно.

Постоянные призывы к царю не допустить смешения сословий (варна-самкара) служат убедительнейшим доказательством

того, что такое смешение действительно имело место и представляло собой величайшую опасность в глазах ортодоксального брахмана. Система варн и в самом деле отличалась непрочностью. В «золотом веке» варны были устойчивы, но легендарный царь Вена наряду с прочими своими преступлениями поощрял смешанные браки, и отсюда началось все возраставшее смешение сословий, что характерно для «калийуги», последнего, упадочного века нашей эры, которая быстро приближается к концу. Следовательно, хороший царь не должен жалеть усилий для поддержания чистоты варн, и многие династии с особой гордостью упоминают о своих заслугах в этом отношении.

До того как социально-варновая система окончательно окостенела в эпоху средневековья, смешение сословий происходило сравнительно часто, и некоторые формы смешанных браков считались вполне допустимыми. Брак, который этнографы называют гипергамным (когда муж занимает более высокое социальное положение, чем жена), ни в коей мере не осуждался; к гипогамному браку (когда более высокое положение занимает жена), напротив, всегда относились крайне неодобрительно. Брак первого рода одобряли поглаживающую «по шерсти» (анулома), приятному и естественному; поступать же наоборот считалось возмутительным — все равно что гладить «против шерсти» (пратилома). Такое различие нередко встречается и в обществах другого типа: например, в викторианской Англии лорд, женившийся на актрисе, вряд ли встретил бы такое же осуждение и был бы подвергнут такому же единодушному ostracismu, как леди, вышедшая замуж за своего лакея.

В раннем законодательстве анулома, т. е. гипергамный брак, считалась допустимой, если первая жена повторно женившегося относилась к его варне. Обычно брахманам запрещалось брать жену из шудр, но в одной «книге законов» разрешалось даже это¹⁴, и у Баны, поэта VII в. и брахмана, единокровным братом был шудра. По-видимому, в результате браков подобного рода возникали смешанные сословия, многие из которых явились предшественниками позднейших каст, и члены этих сословий, занимавшие социальное положение, промежуточное по отношению к своим родителям, ни в какой мере не считались нечистыми. Из группы, которым приписывалось происхождение от гипергамных браков, только шишады, теоретически происходившие от браков между брахманами и женщинами из варны шудр, считались нечистыми.

Потомство от гипогамных браков — пратиломы, напротив, по социальному статусу стояло ниже обоих родителей. Так, например, происхождение чандалов выводилось из браков между шудрами и брахманками. Исключение делалось только для членов сословия колесничих — сута, которых считали потомками от гипогамных браков между кшатриями и брахманками, а также для сказите-

лей — магадха, чьи отцы были вайшьи, а матери принадлежали к сословию кшатриев; те и другие относились к вполне уважаемым членам общества. Возникновение сложной системы подсословий, которые занимали весьма низкое положение на социальной лестнице и из которых позднее развилась система индийских каст, обычно объясняли всецело как результат «смешения варн». Эту традиционную точку зрения разделяли и первые индологи, однако, как мы увидим ниже, она совершенно несостоятельна.

Касты

Отношения между сословиями и социальными группами в эпоху позднего индуизма определялись правилами эндогамии (считался законным только брак в пределах одной группы), сотрапезничества (пищу можно было принимать от членов той же или высшей группы и есть в присутствии таких же) и предписанного рода занятий (каждый человек обязан был добывать средства к существованию лишь тем ремеслом или занятием, которое было общим для всех членов его группы, и не имел права заниматься ничем иным). Мегасфен упоминает семь эндогамных социальных групп в современной ему Индии, каждая со строго установленным родом занятий: философов, земледельцев, пастухов, ремесленников и торговцев, воинов, государственных чиновников, советников. Его семиразрядная классификация, по-видимому, не соответствовала действительности, однако она служит косвенным свидетельством того, что уже в эпоху Маурьев барьеры между различными социальными группами стали достаточно жесткими. Тем не менее даже при Гуптах еще не было строгих установлений в этой области. Допускался гипергамный брак; требование следовать исключительно роду занятий своей группы часто игнорировалось, либо же обходилось путем ссылки на соответствующую оговорку в правилах апад-дхармы, а в более ранних «книгах законов» брахману разрешалось принимать пищу от любого ария. Только в эпоху позднего средневековья было окончательно признано, что экзогамия и принятие пищи совместно с членами других сословий совершенно недопустимы для добропорядочных людей. Такого рода обычаи, а также многие другие, например повторное замужество вдов, были классифицированы как каливарджья, т. е. обычаи, прежде допускавшиеся, но неприемлемые в нынешний темный век «кали», когда люди лишились своей былой и изначально присущей им праведности.

В этой главе мы до сих пор почти не пользовались термином, который у большинства из нас тесно ассоциируется с самим понятием индийского социального строя. Когда в XVI в. в Индии появились португальцы, они обнаружили, что индийское общество

разделено на множество обособленных групп, которые они называли кастами, что обозначает «племя», «род» или «семья». Термин привился и стал общепринятым обозначением индуистской социальной группы. Пытаясь объяснить необычайный рост каст в XVIII и XIX вв., исследователи легковерно приняли традиционную точку зрения, будто все касты современной Индии, числом не менее 3 тыс., образовались постепенно из четырех первоначальных варн в результате смешанных браков и последующего деления, а поэтому термин «каста» применялся без разбора как к варнам, так и к джати, или собственно кастам. Но это неправильное словопотребление: касты возвышаются и опускаются в социальной иерархии, старые касты отмирают, новые рождаются, а четыре главных сословия остаются неизменными. За две с лишним тысячи лет ни число их, ни порядок превосходства не испытывали колебаний. Все древнеиндийские источники проводят четкое различие между этими двумя понятиями: варны упоминаются часто, а джати — лишь изредка, и в источниках это слово вовсе не обязательно обозначает жестко очерченную и обособленную социальную группу позднейших времен. Если определить касту как систему групп в пределах одного сословия, характеризующихся признаками эндогамии, сотрапезничества и единой профессии, то тогда у нас отсутствуют сколько-нибудь реальные сведения о существовании каст до сравнительно позднего времени.

Каста — это результат тысячелетнего развития и взаимодействия различных расовых и других групп в единой системе культуры. Указать определенно источник возникновения этого института невозможно, и мы в состоянии разве лишь наметить общие штрихи его развития, поскольку в ранних сочинениях он упоминается весьма редко; но во всяком случае можно утверждать, что касты не образовались из четырех варн. Предполагается, что они возникли позднее, но это ничего не доказывает. Подразделения внутри четырех варн относятся к весьма раннему периоду, но брахманские готры, восходящие еще к ведийской эпохе, это не касты, поскольку готры экзогамны и члены одной и той же готры могут оказаться во многих кастах.

По-видимому, первые слабые следы кастовой системы могут быть обнаружены в поздневедийской литературе, в длинных перечнях профессий и родов занятий, составленных с такой тщательностью, как если бы представителей этих профессий считали чуть ли не особыми разновидностями людей. Из палийского канона следует, что многие группы торговцев и ремесленников жили обособленно: так, мы читаем о селениях брахманов, горшечников, охотников и грабителей, об отдельных кварталах в городах для представителей различных ремесел и профессий. Многие торговцы объединялись в гильдии, в которых часть исследователей усматривает зародыши торговых каст, однако эти группы все же нельзя

считать вполне сложившимися кастами. В надписи V в. из Мандасора¹⁹ названо объединение ткачей, переселившееся целиком из Латы (район Нижней Нармады) в Мандасор; его члены занимались попутно многими другими ремеслами и профессиями — от воинской службы до астрологии, но при этом по-прежнему сознавали свою принадлежность к одному объединению. У нас нет сведений, соблюдались ли в этой группе правила эндогамии и сотрапезничества, но требование единства профессии уж во всяком случае не соблюдалось; тем не менее сильный корпоративный дух указывает на тенденцию к образованию настоящей касты. Сюань-цзан, посетивший Индию в VII в., хорошо знал о четырех варнах; он упоминает также и о многих смешанных сословиях, принимая при этом без возражений тогдашнюю традиционную точку зрения, согласно которой последние возникли в результате смешанных браков представителей четырех варн; но о существовании каст в современном смысле Сюань-цзан не говорит ничего.

До настоящего времени жизнь низших слоев общества в значительно большей мере определяется их принадлежностью к касте, нежели к варне: важно не то, вайшья или шудра тот или иной человек, а то, ахира ли он, каястха или сонара, причем чувство принадлежности к группе прежде всего определяется кастовыми признаками независимо от территориальной, расовой, профессиональной или религиозной общности. Такое же сильное чувство корпоративности существовало и у ткачей Мандасора, причем из многих источников могут быть почерпнуты свидетельства о существовании его и в более ранние времена. В индийском обществе сформировалась очень сложная социальная структура, которая складывалась отчасти на основе преобразования племенных связей, отчасти же из профессиональных сообществ и которая продолжала разрастаться благодаря приобщению новых этнических и расовых групп, а также в результате возникновения новых профессий. В средние века эта система приобрела известную жесткость и каждая ее социальная группа стала кастой в современном смысле слова. Проф. Дж. Г. Хаттол считает возникновение каст результатом адаптации очень примитивной социальной системы, когда небольшой род, живущий в сравнительно изолированном селении, стремится обособиться от соседей путем многочисленных сложных табу; зародыш института каст он нашел в социальной структуре некоторых диких племен современной Индии. Кастовая система могла возникнуть как естественная реакция множества мелких и примитивных народов, вынужденных включиться в систему, более развитую в экономическом и социальном отношениях. Она отнюдь не развилась из четырех арийских варн, и обе структуры никогда полностью не совпадали.

К концу рассматриваемого периода уже существовали многие из кастовых групп современной Индии. Даже варна брахманов 161

оказалась разделенной на многие эндогамные группы, различавшиеся чаще всего по территориальному и расовому признаку при большом разнообразии занятий. Раджпуты разделились на кланы, которые, хотя и не были строго эндогамными, в известном смысле напоминали касты, а вайшьи, шудры и неприкасаемые постепенно раздробились на сотни каст. Управляли кастами местные советы старейшин, образуемые обычно по наследственному признаку, причем каждый такой совет имел право исключения из касты и регулирования ее установлений; со времен «Артхашастры» его решения имели силу закона.

Подобно большой единой семье, каста давала своим членам чувство социальной безопасности, помогала нуждающимся, заботилась о вдовах и сиротах. Человек, исключенный из касты, автоматически исключался также из состава собственного семейства, если только семья не соглашалась разделить с ним изгнание. Он был потерян для общества и мог общаться лишь с низшими из низших. Даже если ему удавалось частично сохранить прежнее благосостояние, он оставался изолированным, как вырванное с корнем дерево. Исключение из касты было величайшим несчастьем, уступавшим только смерти и неизлечимой болезни.

В ранней тамильской литературе нет сведений о существовании каст, но рост арийского влияния и развитие более сложной политической и экономической структуры общества вызвали на юге Индии к жизни систему, в некоторых отношениях еще более жесткую, чем на севере. В период правления Чолов намечаются основные особенности кастовой структуры южноиндийского общества, которые сохранились по сей день. В стране, населенной дравидами, было мало групп, помимо правивших родов, претендовавших на происхождение от кшатриев. То же можно сказать и о вайшьях. Почти все население состояло из брахманов, шудр и неприкасаемых, причем касты шудр, образовавшие основную массу народа, разделялись на две большие группы, известные как касты правой и левой руки. К группе правой руки относились касты торговцев, некоторые касты ткачей, музыканты, гончары, прачки, цирюльники и большинство каст земледельцев и наемных работников; к группе левой руки принадлежали различные касты ремесленников, в частности ткачей и кожевников, пастухи и некоторые касты земледельцев. Причины этого странного деления по сей день не выяснены.

Гипергамия никогда не исчезала полностью. В Керале, где матрилинейный счет родства продолжался чуть ли не до нашего времени, мужчины из большой брахманской касты намбудури, как правило, женились на женщинах из господствующей светской касты найяров. В Бенгалии брахманская каста радхи и влиятельные уважаемые касты писцов (каястха) и врачей (вайдыя) разделялись на гипергамные подкасты. Эта система получила

название «кулинизм» — по наименованию высшей брахманской подкасты (кулина). Традиция приписывает ее введение бенгальскому царю Баллала Сене (XII в.), однако нет сомнений в том, что этот обычай — пережиток более ранней эпохи.

Институт каст, независимый от правительства и осуществлявший социальный остракизм как наиболее суровую из своих санкций, оказался могущественным фактором в поддержании жизнеспособности индуизма. В условиях чуждого ему политического строя, навязанного свыше, индуист, главным образом благодаря касте, сохранял свои культурные традиции. Каста была столь сильна, что до недавнего времени все попытки подорвать ее основы оканчивались неудачей. Религиозные реформаторы позднего средневековья, выступавшие с призывом к равенству, — Басава, Рамананд и Кабир — стремились стереть кастовые различия между своими последователями; однако основанные ими секты вскоре приобретали характер новых каст, и некоторые из них с течением времени, в свою очередь, разделялись на касты. Сикхи, несмотря на пламенные проповеди гуру и специальные ритуалы — например, обряд совместной трапезы, рассчитанный на преодоление кастовых предрассудков, — так и не сумели побороть традиции кастового консерватизма. Даже мусульмане, несмотря на учение их религии о равенстве всех перед богом, образовали в Индии кастовые группы. Сирийские христиане в Керале очень рано разделились на секты, принявшие характер каст, а когда католические миссионеры в XVI в. начали обращать в христианство население Южной Индии, их паства принесла с собою свои кастовые предрассудки, и обращенные из высших каст держались в стороне от одиноверцев низшего ранга.

Лишь в последние 50 лет кастовая система обнаружила действительные признаки распада; тому причиной — множество нововведений, неосуществимых для общества, разделенного непроницаемыми перегородками, распространение образования на западный манер, рост национального самосознания и усиленная просветительская деятельность национальных лидеров. Этот процесс еще далек от завершения, и пройдет много лет, прежде чем сотрутся последние следы кастовых предрассудков. Однако, когда Махатма Ганди, придерживавшийся во многих социальных аспектах весьма консервативных взглядов, призвал своих последователей собственными руками мыть полы и чистить туалеты у себя дома, это прозвучало как отходная по старому социальному порядку индуистской Индии.

Мегасфен утверждает, что в Индии не было рабов. Он, безусловно, ошибался. В Индии рабство принимало непривычно мягкие формы, и рабов было значительно меньше, чем в цивилизациях Запада, поэтому он мог не распознать раба в индийском дасе. Особой касты рабов не было, и хотя «Артхашастра» заявляет, что рабство противно природе ариев (в число которых определено включается и скромный шудра), при известных обстоятельствах член любого сословия мог стать рабом. Все же, несомненно, большинство рабов принадлежало к низшим кастам.

Слово «даса» первоначально обозначало аборигенов, покоренных ариями в ранний период их вторжений в Индию. Позднейшее свое значение оно, без сомнения, приобрело в результате обращения в рабство большого числа дасов, захваченных в плен на поле брани, и здесь, вероятно, следует искать источник возникновения рабства в Индии. «Махабхарата» указывает, что по законам войны побежденный должен стать рабом победителя²⁰, и пленный обычно служил тому, кто взял его в плен, пока его не выкупали. Однако впоследствии появилось еще несколько категорий рабов. Дети, рожденные от рабств, обычно становились собственностью господ своих родителей. Рабов можно было покупать, отдавать на сторону или закладывать. В случае крайней нужды свободный мог сам продать себя и свою семью в рабство. Он мог быть также обращен в рабство за преступление или за долги, но в этих случаях порабощение носило лишь временный характер. Все перечисленные виды рабства признаются законными в литературе смрити и в других источниках.

Как и в других рабовладельческих цивилизациях, в Индии раб мог занимать видное положение в обществе, и литературные источники даже упоминают о рабах, выступавших в роли царских советников. Труд рабов иногда находил применение в важных отраслях экономики, например в сельском хозяйстве или в горном деле, но чаще всего рабы использовались в качестве домашней челяди или личных слуг. Фактически раб входил в семью господина на правах подчиненного домочадца. Обязанностью хозяина было содержать его, и, если раб умирал бездетным, хозяин должен был организовать похороны и позаботиться о всех необходимых обрядах и поминовениях за упокой души. Согласно «книгам законов» все имущество раба было в конечном счете собственностью его господина, а его самого можно было покупать, продавать, отдавать в аренду и дарить. Однако в отличие от многих других древних цивилизаций хозяин не имел права лишить раба жизни и выгнать в старости. «Человек может отказывать себе во всем и экономить за счет жены и детей, но не за счет раба, который делает за него всю черную работу»²¹. Некоторые «книги законов» даже ограничивают право гос-

подина на телесное наказание раба. «Жена, сын, раб, ученик, родной брат, совершивший проступок, могут быть биты веревкой или бамбуковой палкой, но только по задней части, ни в коем случае по благородной, поэтому бьющий иначе совершает такой же грех, как и вор»²². Освобождение рабов расценивается в этих руководствах как благочестивое деяние, и, во всяком случае, человек, проданный в рабство за долг, считался свободным после того, как он его отработывал.

«Артхашастра», которая во многих отношениях отличается от религиозных «книг законов» большим свободомыслием, содержит еще более мягкие предписания. Она категорически воспрещает продажу в рабство детей, разве что в случае самой крайней нужды, позволяет рабам владеть собственностью и наследовать ее, а также зарабатывать деньги в свободное время. В «Артхашастре» сказано, что рабов благородного происхождения нельзя принуждать к исполнению унижительных обязанностей. Оберегается целомудрие рабыни: хозяин, подвергший насилию рабыню, обязан отпустить ее на волю и выплатить ей компенсацию, а если у нее рождается ребенок от хозяина, пусть даже прижитый с ее согласия, то оба — и мать, и ребенок — должны быть отпущены на свободу. Обещание продать себя и свою семью в рабство, данное человеком в случае крайней нужды, «Артхашастра» не считает обязывающим.

Гуманные предписания «Артхашастры» (вероятно, единственные в своем роде в истории древних цивилизаций), по всей видимости, отражают дух законодательства эпохи Маурьев. Не удивительно поэтому, что Мегасфен пишет об отсутствии рабства в Индии. В отличие от многих цивилизаций древности экономика Индии никогда не основывалась на рабском труде; трудовой люд — земледельцы и ремесленники — были обычно свободными людьми, и здесь мы не найдем хозяйств, напоминающих римские латифундии. В ранних источниках нет упоминаний о рынках рабов, и, хотя работорговля существовала, она, по-видимому, первоначально не была регулярной. Только в первые века нашей эры получила развитие торговля рабынями между Индией и Римской империей; рынки рабов существовали также в XVI в. в империи Виджаянагара.

Можно привести многочисленные цитаты из литературы, свидетельствующие о дурном обращении господ с рабами; и, вероятно, иррабий раба часто был весьма горестным; однако в Индии он был, наоборот, менее тягостен, чем в большей части древнего мира. Действительно, из многих источников следует, что слово «даса» обозначало скорее крепостного или слугу, чем раба.

Общественную жизнь Индии осложняли и некоторые другие черты, не связанные по происхождению с сословиями. К ним относятся институты готры и правары, которые существовали уже в поздневедийскую эпоху, а возникли, по-видимому, еще раньше и которые по сей день ортодоксальное брахманство считает весьма важными.

В первоначальном употреблении слово «готра» означало «коровник» или «стадо коров». В «Атхарваведе»²³ это слово впервые появляется в значении «род», и это вторичное значение, имевшее особый оттенок, закрепляется. Некоторые из древних индоевропейских народов, например римляне, разделялись на экзогамные роды и эндогамные племена. По-видимому, система готр представляет собой пережиток индоевропейского родо-племенного устройства, который со временем приобрел специфически индийские черты.

В исторические времена институт готр существовал прежде всего как брахманское установление, довольно неохотно воспринятое другими сословиями дваждырожденных и почти не повлиявшее на более низкие слои общества. Считалось, что все брахманы ведут происхождение от тех или иных легендарных провидцев — риши, имена которых носили готры. В религиозной литературе обычно упоминаются семь или восемь первоначальных готр: Кашьяпы, Васиштхи, Бхригу, Гаутамы, Бхарадваджи, Атри и Вишвамитры. Восьмая — готра Агастьи — названа по имени пророка, который, по преданию, распространил учение вед к югу от гор Виндхья и явился своего рода святым покровителем дравидов. Его имя, по-видимому, было добавлено к первым семи именам в период усиливавшейся арианизации юга. Число готр впоследствии увеличилось благодаря включению имен многих других древних святых и пророков.

Хотя готры, по всей видимости, объединяли локальные элементы внутри арийского племени в историческую эпоху, они полностью утратили племенной характер, и к одной и той же готре могли принадлежать брахманы из отдаленнейших уголков Индии и из самых различных кастовых групп. Основная функция готр была связана с родством, поскольку брак между членами одной готры был запрещен.

Положение еще более усложнялось из-за правар. Брахман в ежедневных молитвах поминал не только имя основателя своей готры, но также имена других мудрецов, считавшихся отдаленными предками его рода. Молитва обычно содержала три или пять имен, что еще больше ограничивало возможности брака, поскольку те же имена могли встречаться в праварах семейств других готр.

166 По обычаю некоторых готр брак с членами другой готры был не-

возможен, если семейные правары обеих сторон содержали хотя бы одно общее имя; в других случаях вступлению в брак препятствовало наличие двух общих имен. Таким образом, возможность брачного выбора оказывалась весьма ограниченной, особенно в средние века, когда полностью действовала система эндогамии внутри каст.

Социальный престиж брахманов способствовал принятию двумя другими высшими варнами собственной системы готр. Кшатрии и вайшьи называли свои готры теми же именами, что и брахманы, однако их готры не претендовали на происхождение от древних мудрецов. Считалось просто, что та или иная готра брахманов искони выполняла для них все домашние ритуалы. В применении к небрахманским семьям эта система выглядела, таким образом, довольно искусственной. Небрахманские семьи должны были принимать также правары своих домашних жрецов, однако на практике это не делалось. Фактически готры кшатриев и вайшьев имели светский характер и считалось, что они основаны легендарными предками-эпонимами. В законодательной литературе светским готрам уделяется мало внимания, однако многочисленные свидетельства надписей говорят о том, что слово «готра» употреблялось в значении «род» или «клан» и что многие небрахманские готры не упоминаются в перечнях «книг законов».

Раннее законодательство довольно терпимо относится ко всяким отступлениям от предписаний готр. Мужчина, вступивший в брак с женщиной из своей готры, обязан был совершить покаяние (чаудраяна), т. е. выдержать строгий месячный пост и впредь обращаться с женой, как с сестрой²⁴. Ребенок, родившийся от такого брака, не считался зажиточным. Однако впоследствии законники и юристы безжалостно придерживались буквы закона и настаивали на том, что это правило применимо лишь при ненамеренных нарушениях; если же родство было известно заранее, то грех приравнивался к кровосмесительству.

Семья

Индийская семья была и до сих пор остается большой семьей, т. е. братья, дядья, двоюродные братья и племянники тесно связаны друг с другом. Они живут все вместе под одной крышей или в соседних жилищах и часто сообща владеют недвижимым имуществом рода. Подобно европейской и семитской семье, индийская семья была патриархальной и патрилинейной. Отец был главой дома и распоряжался общим имуществом, и повсюду, за исключением Кералы, главенствующая роль передавалась по мужской линии.

Древнеиндийская семья включала родителей, детей, внуков, дядей и их потомство, а также различных побочных родственни-

ков с мужской стороны. Иногда в нее входили также приемные дети; в зависимости от достатка семья имела известное число слуг, домашних рабов и клиентов. Семья брахмана могла, кроме того, приютить нескольких учеников, которые проходили длительный курс обучения под руководством главы дома и считались членами семьи. Такая семья составляла очень многочисленную группу, тем более что в условиях полигамного общества Индии женщины рано выходят замуж.

Именно семья, а не отдельный человек, была единицей социальной системы; так, при подсчете населения в том или ином районе его численность определялась чаще всего числом семей, а не жителей. Семейные узы были настолько крепки, что родственные отношения внутри семьи часто теряли отчетливость; например, сын мог обратиться к любой жене своего отца как к матери, а различие между родным братом и двоюродным со стороны отца не всегда ясно осознавалось: до сих пор обе степени родства обозначаются одним и тем же словом.

Сплочению семьи в единое целое способствовала шраддха — ритуал поминовения предков. При обряде предкам подносили особые рисовые клецки — пинды. Во время шраддхи собирались сыновья, внуки и правнуки покойного, и считалось, что к ритуальным подношениям приобщаются три поколения усопших. Так мертвые и живые объединялись в этом ритуале, который, подобно культу предков в Китае, был самым действенным фактором сплочения семьи. Шраддха определяла принадлежность к семье; те, кто допускался к участию в церемонии, считались «сопиндами», т. е. членами семейной группы. Этот ритуал, которому в Индии следуют по сей день, восходит к ведийским временам.

Столь глубоко укоренившееся чувство семейной общности, естественно, порождало кумовство и множество других нежелательных явлений; в настоящее время система большой семьи уже становится тягостной для молодого поколения, но когда-то она давала своим членам чувство социальной уверенности. В случае беды можно было рассчитывать на помощь сородичей, и беспутный кузен либо праздный и никчемный дядюшка, проживающий в уголке семейного дома в сравнительном благополучии, хотя он ничего или почти ничего не прибавляет к семейному бюджету, надо думать, были в древней Индии столь же характерным явлением, как и в современной.

Величественная и внушающая трепет фигура отца семейства отнюдь не обязательно была связана с представлением о самодуре и деспоте; его власть, как и власть царя, несколько ограничивали предписания «священного закона» и обычая. Законоведы расходились в вопросе о его праве на семейную собственность. В новое время существуют две ведущие школы семейного права, называемые по наименованиям тех «книг законов», на которых они осно-

ываются: «Митакшара» и «Даябхага». Большинство семейств Бенгалии и Ассама придерживаются правил «Даябхаги», в то время как в остальной части Индии обычно следуют традиции «Митакшары». Согласно последней сыновья и внуки имеют право на семейную собственность даже до смерти главы семьи, роль которого немногим превосходит функции доверенного лица и управляющего семейным достоянием, лишеного права отчуждать собственность и тем самым обездоливать своих домочадцев. Школа «Даябхаги» признаёт за сыновьями право собственности лишь после смерти отца, но и здесь глава семьи — не самовластный распорядитель, а всего лишь управляющий имуществом в интересах своих отпрысков. Обе школы возникли в эпоху средневековья, но отражают «законы» более древних времен.

Первоначально родители, по-видимому, обладали большей полнотой власти над своими детьми. Во всяком случае, некоторые древние и популярные предания напоминают легенды евреев об Аврааме и Исааке. Более других известна история о Шунахшепе.

Харишчандра, царь Айодхьи, был бездетен и дал обет, что, если у него родится сын, он принесет его в жертву богу Варуне. Вскоре сын действительно родился, и его назвали Рохитой. Однако Харишчандра, естественно, не был склонен выполнить свой обет. Разгневанный Варуна поразил его водянойкой. После нескольких лет мучений Харишчандра решил принести Рохиту в жертву. Но сын, который к тому времени уже стал юпошей, отказался пожертвовать жизнью ради владения отцом: он убежал в лес и скрывался там в течение шести лет.

Однажды Рохита встретил брахмана по имени Аджигарта и за 100 коров купил у него его второго сына, Шунахшепу, чтобы предложить в жертву вместо себя. Варуна согласился принять в жертву Шунахшепу вместо Рохиты, и сына брахмана отослали ко двору Харишчандры, чтобы приготовить к жертвоприношению. Еще за 200 коров Аджигарта дал согласие привязать сына к жертвенному столбу и умертвить. Все было готово, и Шунахшепу привели к месту жертвоприношения. Тогда он начал возносить песнопения во славу богов, и вера его была такова, что Варуна испытал сострадание. Харишчандра излечился, а Шунахшепа остался жив и со временем сделался великим и славным пророком.

Другая известная история в том же духе рассказывает о Начикетасе, одном из собеседников в диалогах «Катха упанишад».

Брахман Ваджашправаса отдал свое состояние жрецам, совершившим для него жертвоприношения, ибо принял обет раздать все, что имел. Его сын Начикетас заметил, что из всего достояния он один остался у отца, и спросил: «Дорогой отец, кому ты отдашь меня?» Ваджашправаса не ответил, но, когда Начикетас повторил свой вопрос во второй и в третий раз, брахман в гневе произнес: «Смерти я отдам тебя!»

Начикетас послушно направился во дворец Ямы, бога смерти, но не застал его. Пришлось ему прождать три дня и три ночи, прежде чем бог возвратился. Яма, заставивший гостя так долго ждать, столь устыдился своей невежливости, что предложил Начикетасу исполнить три его любых желания. По первому желанию мальчик вернулся к жизни, и отец его был умиротворен; по второму желанию он познал тайну жертвенного огня; по третьему получил от Ямы полное знание о тайне жизни после смерти, что и составляет содержание поэмы.

В некоторых древнейших законодательных текстах отцу разрешалось дарить, продавать или изгонять сына²⁵, и приведенные легенды подтверждают, что все это действительно могло иметь место*, однако другие источники недвусмысленно запрещают подобные поступки²⁶. Право отца на жизнь ребенка нигде прямо не признается, а в «Артхашастре» убийство сына рассматривается как одно из наиболее отвратительных преступлений и даже допускается отцеубийство в целях самозащиты.

Вследствие беспрепятственного естественного развития большая семья могла бы разрастись настолько, что стала бы неуправляемой. Поэтому «священный закон» предусматривает условия ее раздела. Законоведы поощряли деление крупных семей, поскольку тем самым создавались предпосылки для увеличения числа домашних обрядов, боги получали больше подношений и более щедро одаривали страну своими благодеяниями. Обычно деление семьи происходило после смерти отца семейства, когда имущество распределялось между его сыновьями. Составление завещания в древней Индии не практиковалось, и старший сын не получал особого преимущества при разделе наследства, разве что иногда в виде небольшой прибавки, составлявшей до $\frac{1}{20}$ равной доли. Раздел имущества производился не только после смерти главы семьи. Он происходил и в тех случаях, когда отец удалялся от мира и становился отшельником, а по законодательству «Митакшары» — иногда даже вопреки его воле, по договоренности между сыновьями, если отец был стар, неизлечимо болен, предался порокам или вообще больше не мог управлять семейным имуществом. Каждый сын, подобно библейскому блудному сыну, мог потребовать свою долю и уйти из семьи, хотя традиция «Даябхаги» не одобряла такой шаг и фактически делала его невозможным.

Если раздел осуществлялся при отсутствии сыновей, вступали в силу различные частные правила, в толковании которых исследователи расходятся относительно доли каждого из родственников. Большинство ученых отрицает право женщин на наследство, однако Яджнавалкья²⁷, перечисляя наследников в порядке

* Для сравнения можно привести буддийскую легенду о Вессантаре.

очередности, сразу же за сыновьями ставит жену и дочерей. Право жены на наследство при отсутствии сыновей признается и школой «Митакшары», которая основывается главным образом на Яджнавалкье.

В общее семейное имущество не включалась личная собственность отдельных членов семьи: по крайней мере со времен средневековья личные приобретения, подарки и другие подобные вещи рассматривались как принадлежащие их владельцу. Однако такое положение сложилось, по-видимому, сравнительно поздно. В «Законах Ману»²⁸, например, утверждается, что собственность сына, жены или раба принадлежит главе семьи; этот же тезис повторяется у некоторых других ранних законодателей. Очевидно, права главы семьи все больше сужались с течением времени.

Четыре этапа жизни

Выше уже шла речь о том, что теория общественной организации в Индии зиждется на двух основных концепциях: сословия, или варны, и периода жизни, ашрамы. Второе понятие представляется более поздним, чем концепция варны, и, по-видимому, более искусственным. Подобно тому как арийское общество состояло из четырех сословий, жизнь каждого ария разделялась на четыре этапа. С того момента, как на него возлагался священный шнур, арий считался вышедшим из детского возраста и становился брахмачарином, после чего он обязан был вести целомудренную и полностью воздержанную жизнь ученика в доме своего наставника. Затем, постигнув смысл вед либо части их, он возвращался в родительский дом и вступал в брак — так он становился «домохозяином» (грихастха). Достигнув преклонного возраста, увидев детей своих детей и, таким образом, надежно обеспечив продление рода, он покидал дом, удалялся в леса и становился «отшельником» (вананрастха). Медитацией и покаянием он очищал душу от привязанности к материальным благам и, наконец, глубоким стариком уходил из лесной обители и становился бездомным «странником» (саньясин), порвавшим все земные узы.

Эта картина, конечно, отражает скорее идеальную схему, нежели действительность. Многие юноши никогда не проходили первого этапа, как он определен в теории, лишь немногие могли миновать второй. Многие отшельники и аскеты в древней Индии вовсе не были старыми людьми и существенно сокращали для себя либо полностью пропускали этап домохозяина. Последовательность четырех периодов представляет собой явную идеализацию фактов и искусственную попытку примирения несовместимых требований, касающихся образования, семейной жизни и аскетики, в пределах существования одного человека. Вполне возмож-

но, что система ашрам сложилась постепенно в качестве противодействия проповедям неортодоксальных сект вроде буддизма, которые поощряли молодых людей становиться аскетами и целиком отказываться от семейной жизни, что не одобрялось ортодоксами, хотя позднее такая возможность была предусмотрена и в ортодоксальном учении. При всей своей искусственности теория четырех этапов жизни представлялась идеалом, которому в древней Индии пытались следовать многие, а поэтому она заслуживает рассмотрения. Кроме того, она является схемой, по которой можно реконструировать модель жизни отдельного человека.

Согласно этой схеме четыре этапа жизни начинаются не с физического рождения, а со второго рождения, или надевания священного шнура. Ребенок, таким образом, не считался полноправным членом арийского общества, но тем не менее его существование было освящено религиозными обрядами, выполнявшимися еще до его рождения. Трудно указать другую религию, которая отмечала бы этапы жизни своих адептов столь многочисленными обрядами и церемониями, как это принято в индуизме. По свидетельству источников, существовало около 40 обрядов (санскара), которые охватывали всю жизнь человека — от зачатия до смерти. Одним из них придавалось весьма большое значение, и они выполнялись всеми членами арийского общества, между тем как другим уделялось меньше внимания, и соблюдение их было признаком особого благочестия.

Детство

Из различных санскар, т. е. специальных личных обрядов, сопровождавших жизнь благочестивого индуиста, первые три исполнялись еще до его рождения; это — гарбхадхана, благоприятствующая зачатию, пуисавана, обеспечивающая рождение мальчика, и симантонваяна, сохраняющая ребенка живым во чреве. Церемония, знаменующая рождение (джатакарма), осуществлялась до перерезания пуповины и заключалась в том, что новорожденному нащептывали на ухо священные заклинавия (мантры), в рот ему вкладывали смесь меда и топленого масла и его нарекали именем, которое родители хранили в тайне до обряда посвящения. После рождения ребенка он сам и его родители считались ритуально нечистыми и в течение 10 дней не имели права принимать участие в обычных религиозных обрядах; по истечении этого срока ребенку присваивалось имя для повседневного употребления и все трое объявлялись очистившимися. Из менее значительных обрядов периода детства, не всегда почитавшихся особенно священными, можно упомянуть церемонию прокалывания уха и нипкраману, когда ребенка впервые выносили из дому и он видел солнце.

(аннапрашана). На шестом месяце ребенку давали мясо, рыбу или рис (в более поздние времена обычно рис) в смеси с творогом, медом и топленным маслом, сопровождая кормление чтением ведийских гимнов и возлиянием топленного масла на огонь. На третьем году жизни мальчикам при соблюдении различных обрядовых действий брили голову на особый манер (гудакарма), оставляя небольшой пучок волос на макушке, который благочестивому брахману полагалось сохранять всю жизнь. Особая церемония, впрочем не считавшаяся особенно важной, знаменовала момент, когда ребенок приступал к изучению грамоты.

В настоящее время многие из этих обрядов редко выполняются по всей форме или не выполняются совсем. Вряд ли их полностью соблюдали, даже представители высших сословий, и в древней Индии, особенно применительно к девочкам. Однако само обилие обрядов указывает на то, какое важное значение имел ребенок в жизни родителей. В древнейших гимнах «Ригведы» о рождении сына говорится как о величайшей благодати. Считалось чрезвычайно важным иметь хотя бы одного сына: исполнив обряды, связанные с похоронами отца, он тем самым обеспечивал его беспрепятственный переход в иной мир. Приемные дети не считались надежной заменой, и действенность выполненного ими ритуала ирадхи подвергалась сомнению. Таким образом, религия всячески поощряла появление потомства. Глубокое чувство родовой связи, существовавшее в индуистской Индии, повышало желание иметь сыновей, без которых прекратилось бы продолжение рода.

Девочки, напротив, не помогали родителям перейти в иной мир и не способствовали продолжению рода, поскольку согласно ортодоксальной традиции после замужества становились членами семьи мужа. Кроме того, их нужно было обеспечивать приданым. Поэтому рождение девочек было не очень желательным, и приходится только удивляться, что в древней Индии, где отдавалось предпочтение мужскому полу, почти неизвестны случаи подкидывания или умерщвления новорожденных девочек. Правда, в более позднюю эпоху в раджпутских семьях определенно существовал обычай умерщвлять новорожденных женского пола; то же самое, по-видимому, имело место у низших сословий во все времена. Однако в ранних правовых текстах ничего не говорится о подкидывании и убийстве детей. В обеспеченных индийских семьях дочери, хотя рождение их и не было столь желанным, были предметом ничуть не меньшей заботы и любви, чем сыновья.

Из древнеиндийской литературы складывается впечатление, что в древней Индии детство было счастливой порой. Изречения вроде: «Не жалея детям розог в малости, упокоят тебя в старости» — встречаются редко или не встречаются совсем. Маленького ребенка обычно баловали, ему во всем потакавали и позволяли такие

вольности, которые до недавнего времени были недоступны европейским детям. В поэзии дети неизменно упоминаются в ласковых тонах, как избалованные любимчики родителей. Например, у Калидасы:

Какое счастье для родителей,
Коль дети на руках у них,
Еще незримы бусы белые,
Что будут зубками во рту,
Они чему-то улыбаются,
Кто догадается — чему,
Лепечут, говорить пытаются,
И темен смысл их первых слов,
Но все так мило для родителей,
И слово каждое поет,
И если тельде вдруг запачкают,
Вот даже это мило в них ²⁹.

Из этих слов, принадлежащих великому царю, явствует, что даже царским детям дозволялось голышом резвиться в пыли и что они были предметом нежной любви своих родителей.

Но беззаботному детству скоро наступал конец. Дети бедняков, едва научившись ходить, вынуждены были трудиться, детей более зажиточных родителей ждало учение. Обычно мальчиков начинали обучать грамоте на четвертом или пятом году жизни. В богатых домах держали специальных учителей-наставников, однако в период средневековья существовали также сельские школы при храмах. Обучению женщин уделяли меньше внимания, но и не совсем пренебрегали им, так что в знатных семьях женщины обычно получали образование.

Начальное обучение, по-видимому, всегда включало чтение и начатки арифметики, однако в этот период жизни ребенок еще не считался полноправным членом арийского общества, и его формальное образование было еще впереди. Лишь после получения священного шнура он мог приступить к изучению вед и фактически начинал получать все те знания, которые считались необходимыми для выполнения им своего призвания, унаследованного от предков.

Посвящение

Важнейший обряд упанаяны, или второго рождения, благодаря которому мальчик становился полноправным членом своего сословия и общества в целом, исполнялся только брахманами, кшатриями и вайшьями. Шудрам, а также низшим кастам этот обряд был запрещен, и им не разрешалось изучать и слушать священные тексты. У разных варн разный возраст считался идеальным для прохождения этой церемонии: у брахманов — 8 лет, у кшатриев — 11, у вайшьев — 12.

Этот очень древний ритуал восходит к эпохе индо-иранской общности. У зороастрийцев существовала аналогичная церемония, в каком-то виде сохранившаяся и у современных парсов. Она состояла в том, что мальчику, облаченному в одеяние аскета и держащему посох в руке, вручался священный шнур (яджнонавита), который он надевал через левое плечо, пропуская под правую руку, и с этого дня должен был носить постоянно. Шнур сплетался из трех веревок, каждая из которых состояла из девяти витых прядей хлопка, конопли или шерсти для брахмана, кшатрия или вайшьи соответственно. Шнур играл роль весьма важного религиозного символа и продолжает ее играть в представлении благочестивого индуиста по сей день. Сняв или зачачкав шнур, его владелец становился ритуально нечистым. Лишь самое строгое покаяние избавляло его от общего презрения.

Во время обряда руководивший церемонией брахман нашептывал на ухо посвященному «Гаятри» — стих из гимна «Ригведы»³⁰ древнему богу солнца Савитару, до сих пор считающийся самым священным отрывком из этого самого священного текста. Его читают при всех религиозных обрядах, в индуизме он играет примерно такую же роль, как «Отче наш» в христианстве, с той лишь разницей, что произносить «Гаятри» имеют право только представители трех высших варн:

Помыслим же о славном блеске
Бога Савитара:
Да вдохновит он наши помыслы!

Очевидно, многие кшатрии и вайшьи перестали выполнять церемонию посвящения в ее полной форме еще до нашей эры, поскольку термин «дваждырожденный», относящийся ко всем тем, кто прошел посвящение, все чаще и чаще стал применяться к одним лишь брахманам как синоним их названия. Однако некоторые небрахманские касты продолжают выполнять этот обряд по сей день, и он до сих пор соблюдается в ортодоксальных брахманских семьях. Как правило, инициации подлежали одни только мальчики, хотя в ведийские времена девочки тоже иногда проходили обряд посвящения.

В этом инициационном обряде не было или почти не было явных следов половой символики, и, в отличие от обрезания и прочих инициационных первобытных ритуалов, упанаяна никогда не рассматривалась как обряд, знаменующий начало половой жизни. Прощедший посвящение мальчик был еще слишком мал, однако с этого момента он считался полноправным членом общества ариев и должен был изучать религиозное наследие ариев, чтобы подготовиться к роли домохозяина. Будучи брахмачарином, т. е. учеником, получающим религиозное образование, он был обязан в течение нескольких лет хранить целомудрие.

Согласно предписаниям священных сочинений обучение брахмачарина должно проходить в доме наставника-брахмана (гуру). В некоторых ранних источниках о гуру говорится как о нищем аскете, и в обязанности учеников входило собирание милостыни для его пропитания, но, по-видимому, этому правилу следовали не всегда. Ученик обязан был оказывать своему наставнику всяческое почтение, прислуживая ему и беспрекословно повинаясь.

Обучение начиналось с усвоения правил выполнения саидхьи, т. е. утренних, полуденных и вечерних обрядов, состоявших в чтении «Гаятри», задержке дыхания, заглатывании и разбрызгивании воды, а также в возлиянии воды в честь Солнца, которое было скорее символом личного бога верующего, например Вишну или Шивы, а не божеством само по себе. Обряды считались обязательными для всех дваждырожденных и в различных формах выполняются до настоящего времени.

Основным предметом изучения, поглощавшим массу времени, были веды. Наставник читал наизусть веды нескольким ученикам, сидевшим перед ним на земле, и они с утра до вечера повторяли стих за стихом до полного запоминания. Иногда, чтобы достигнуть полной точности воспроизведения, гимны заучивались несколькими способами: сперва в виде связных отрывков, затем по каждому слову в отдельности (падапатха), после чего слова объединяли в группы по принципу аб, бв, вг и т. д. (крамапатха) либо еще более замысловатым способом. Благодаря столь разработанной системе тренировки терпения и мнемонического контроля у многих поколений наставников и учеников выработались те исключительные свойства памяти, которые позволили сохранить веды для потомства в той точно форме, в какой они существовали приблизительно за тысячу лет до нашей эры.

Мальчики, жившие в доме гуру, не ограничивались, однако, изучением одних лишь вед. Существовали другие области знания, так называемые «Части веды», т. е. вспомогательные науки, необходимые для правильного понимания священных текстов. К этим шести ведантам относились: калья — правила выполнения ритуала, шикша — правила произношения, т. е. фонетика, чхандас — метрика и просодия, нирукта — этимология, т. е. объяснение непонятных слов в ведийских текстах, вьякарана — грамматика, джьотиша — астрономия, или наука о календаре. Кроме того, в последующие времена гуру часто излагали своим ученикам содержание шести ортодоксальных философских систем или учение только той школы, к которой они принадлежали сами. Те, кто знал «священный закон», передавали знание его своим ученикам, между тем как другие наставники обучали специальным светским предметам — астрономии, математике или литературе.

Авторы смрити рекомендовали такого рода обучение для всех молодых людей высшего сословия, но вряд ли эти предписания выполнялись на практике; видимо, лишь небольшая часть юношества проходила полный курс ведийского образования. Царевичи, сыновья военачальников и знати овладевали военным делом и многочисленными науками, связанными с нуждами государственного управления, в то время как детей из низших сословий, по-видимому, обучали своему ремеслу сами родители. Правда, из буддийских канонических текстов явствует, что существовали и подмастерья, и «книжки законов» излагают правила их ученичества.

Некоторые города прославились благодаря жившим в них знаменитым учителям и приобрели репутацию центров просвещения, наподобие университетских городов средневековой Европы. Древнейшими и наиболее крупными центрами такого рода считались Варанаси и Такшашила (Таксила), слава которых упрочилась еще во времена Будды; позднее, уже в начале новой эры, среди городов юга подобную роль приобрел Канчи. Варанаси, в те времена называвшийся Каши, особенно прославился религиозными учителями, между тем как в Такшашиле, расположенной на крайнем северо-западе, большее внимание уделялось светским наукам. Буддийские джатаки свидетельствуют о том, что молодые люди со всех концов цивилизованной Индии стремились получить образование в этом городе, через который в Индию в какой-то степени просачивалось влияние иранской и месопотамской культур. Среди знаменитых ученых, чье имя связано с Такшашилой, называют Панини, грамматика IV в. до н. э., брахмана Каутилью, советника при Чандрагупте Маурье и основоположника науки о государственном управлении, а также Чараку, одного из светил индийской медицины.

Хотя по идеалам смрити под началом одного наставника должно находиться всего несколько учеников, тем не менее в «университетских городах», очевидно, существовали более крупные учебные центры. Так, мы читаем об организации в Варанаси учебного заведения на 500 учащихся при сравнительно небольшом числе учителей. Все они содержались на средства благотворительности. Согласно тем же идеалам наставник не должен был взимать плату за обучение, поскольку ученики платили ему своим беззаветным служением и лишь в конце курса обязаны были преподнести подарок, как правило корову. Однако «Законы Ману» весьма недвусмысленно дают понять, что существовали и корыстные учителя, которые готовы были обучать ведам за деньги³¹. В джатаках приводится рассказ об одном учителе из Такшашилы, который заставлял своих обычных учеников весь день обслуживать его, а с платными учениками обращался как с родными детьми. В Такшашиле предписания смрити нарушались и в других отношениях. Мы читаем, например, о женатых учениках, которые жили не у

своих наставников, а у себя дома и ходили к учителям только на занятия.

С распространением буддизма и джайнизма образование можно было получить не только в доме учителя, но и в монастырях. В каждом монастыре, по-видимому, вначале была предусмотрена система воспитания послушников, однако уже на довольно ранних этапах развития обеих религий появились специализированные заведения, которые весьма быстро приобрели репутацию учебных центров. В средние века некоторые из них стали настоящими университетами. Наибольшей известностью пользовался буддийский монастырь Наланда в Бихаре, основанный во времена Гуптов, который оставался самым крупным центром буддийской образованности, пока не был уничтожен вторжением мусульман. Сведениями о повседневной жизни Наланды мы обязаны главным образом Сюань-цзану, который описывает монастырь в период его расцвета как центра учености и просвещения в VII в. Благодаря настоятелю Шилабхадре программа образования в Наланде не исчерпывалась одной лишь подготовкой неофитов в области буддийского религиозного учения, но включала также изучение вед, индуистской философии, логики, грамматики и медицины. По всей вероятности, состав учеников не ограничивался буддистами: допускались и последователи иных верований, успешно сдавшие трудный устный экзамен.

Согласно свидетельству Сюань-цзана, Наланда содержалась за счет доходов, поступающих от принадлежавших монастырю 100 деревень, а также за счет подношений благодетелей, в том числе даров царя Харши. В Наланде бесплатно обучалось не менее 10 тыс. студентов, которых обслуживал большой штат слуг. Однако развалины Наланды заставляют усомниться в правдивости слов Сюань-цзана. Монастырь действительно представлял собой большой комплекс сооружений, но вряд ли мог обеспечить даже тысячу монахов теми удобствами, о которых пишет китайский путешественник.

Множество других буддийских монастырей, разбросанных по всей стране, а также монастыри джайнов на западе и юге служили центрами образованности, подобно христианским монастырям в средневековой Европе. В средние века, когда в индуизме возникло монашество, центрами просвещения, в свою очередь, сделались матхи, индуистские монастыри.

Брак

Полный период ученичества был рассчитан на 12 лет, хотя можно было прекратить учебу, овладев знанием одной веды. Отдельные, наиболее ревностные, учащиеся давали пожизненный

обет целомудрия и продолжали религиозное обучение в течение всей последующей жизни. Однако, как правило, молодой человек, достигший двадцатилетнего возраста, возвращался домой, чтобы включиться в повседневную жизнь своей варны. Совершив ритуальное омовение и вознаградив учителя в соответствии со средствами своей семьи, он становился *отныне снатакой* (букв. «омывшийся») и мог позволить себе все земные радости, есть любую пищу, обычную для членов его сословия, носить нарядную одежду и украшения, которые он надевал при специальном обряде возвращения домой (*самавартана*).

Обычно снатাকে надлежало как можно скорее вступить в брак, так как, если только он не принял обета безбрачия, женитьба и продолжение рода считались его прямой обязанностью. Вступление в брак преследовало три основные цели: исполнение религиозного долга посредством домашних жертвоприношений, деторождение, которое обеспечивало счастливую потустороннюю жизнь отцу и его предкам, а также продолжение рода, и наконец рати — сексуальное наслаждение.

Брак, освященный религией, по сей день устраивается родителями жениха и невесты после длительных переговоров и изучения предзнаменований, гороскопов и благоприятных физических примет. Вступающие в брак принадлежат обычно к одной варне и касте, но если они происходят из высших сословий, то к разным *готрам* и *праварам*. Правила относительно степеней родства, исключаяющих возможность брака, отличались большой строгостью, особенно в Северной Индии, где даже в касте, не признающей *готр*, запрещался брак между лицами, имеющими общего предка со стороны отца в седьмом поколении или со стороны матери в пятом. Однако в Декане это правило соблюдалось не всегда; здесь известны случаи брака между двоюродными братьями и сестрами даже в царствующих домах.

Хотя в раннюю эпоху замуж обычно выдавали лишь взрослых девушек, *смрити* рекомендуют вступать в брак мужчинам не моложе 20 лет, а девушкам непосредственно перед достижением половой зрелости. Настойчивость ортодоксального индуизма в вопросах продолжения рода доходила до того, что грех отца, не выдавшего дочь замуж до первой ее менструации, приравнивался к преждевременному прекращению беременности (тяжкий грех, считавшийся более тяжким, чем многие виды убийства) при каждом менструальном периоде, пока она оставалась незамужней³². Считалось, что в идеальном браке возраст невесты должен составлять треть возраста жениха, т. е. мужчине 24 лет следовало жениться на восьмилетней девочке³³.

О возможности раннего вступления в брак мальчиков до достижения ими половой зрелости или сразу после него не говорится нигде: напротив, превозносится строгое воздержание в период уче-

бы, предшествующий женитьбе. Детские браки, практиковавшиеся в зажиточных семействах в более позднюю эпоху, вообще не упоминаются в священной литературе древней Индии, и весьма сомнительно, чтобы такие браки, хотя бы для девочек, были обычными до эпохи позднего средневековья. Героини произведений художественной литературы вступают в брак, явно будучи взрослыми, а многочисленные надписи, сообщающие множество сведений об обычаях своего времени, почти не содержат упоминаний о детских браках.

Древнеиндийские источники в области медицины утверждают, что лучшие дети рождаются от матерей старше 16 лет, и, по-видимому признавая, что детские браки иногда имели место, осуждают подобную практику⁸⁴.

Трудно сказать, какими именно причинами объясняется распространение детских браков в более позднее время. Некоторые исследователи полагают, что страх перед разбоем мусульман заставлял родителей как можно раньше выдавать дочерей замуж и обрекал жен на затворничество в доме мужа. Однако оба этих обычая существовали еще в домусульманские времена, а следовательно, их нельзя объяснить только этой причиной. Отчасти они были вызваны возраставшими требованиями к продолжению рода, но требования эти были достаточно строгими во все времена. Возможно, некоторую роль сыграла свойственная индийцам повышенная сексуальность. Считалось, что женщины чувственны от природы и незамужняя девушка, достигшая половой зрелости, непременно находит себе любовника, как бы строго ни следили за ней родители. Для дочери же, утратившей девственность, замужество становилось невозможным, и родителям оставалось выбирать между перспективой всю жизнь содержать незамужнюю дочь или еще большим позором изгнания ее из дому, после чего она становилась либо нищенкой, либо проституткой. Наличие дочери в семье налагало на родителей серьезные обязанности экономического свойства, и это могло способствовать распространению детских браков.

Индуистский брак освящался весьма сложными обрядами, причем все затраты оплачивались семьей невесты, и это вместе с расходами на приданое ложилось тяжким бременем на плечи ее отца и всей семьи. До сего дня, чтобы выдать замуж дочерей, глава индуистской семьи часто опутывает себя неоплатными долгами. Хотя правила брачных церемоний, изложенные в разных авторитетных источниках, расходятся в деталях, современный ритуал мало отличается от свадебных обрядов, описанных в «Ригведе». Жених в пышном наряде, сопровождаемый свитой друзей и родственников, прибывал в дом невесты, где ее отец встречал его мадхупаркой, обрядовым напитком из меда и творога, который считался знаком благорасположения. Обычно вся церемония проис-

ходила в праздничном шатре, временно сооруженном во дворе дома. Жених и невеста входили в шатер порознь и усаживались по разные стороны небольшого занавеса. В то время как отпращивавший службу брахман произносил священные стихи, занавес отодвигали и молодые видели друг друга, зачастую впервые. Отец невесты выступал вперед и в соответствии с ритуалом передавал ее жениху, который обещал никогда не нарушать своего долга по отношению к ней, определяемого тремя традиционными целями. Эти цели, достижению которых посвящалась жизнь правоверного индуиста, — благочестие, благосостояние и наслаждение. Затем совершалось подношение священному огню — рисом и топлым маслом. Невеста бросала зерна в огонь, а жених брал ее за руку и обводил вокруг священного костра; при этом одеяния их обычно связывали узлом. Обойдя вокруг огня, невеста становилась ногами на жернов. Молодые делали вместе семь шагов, причем невеста при каждом шаге наступала на небольшую кучку риса. После этого их окропляли священной водой, и основная часть церемонии считалась завершенной.

Описанный ритуал кажется сравнительно простым, однако он усложнялся чтением множества мантр, т. е. стихотворных изречений из ведийской и иной литературы, которым приписывалась магическая сила и духовное воздействие. Но и на этой стадии брачная церемония не заканчивалась. Новобрачные направлялись в дом жениха, где совершалось жертвоприношение домашнему очагу. С наступлением вечера они должны были поглядеть вместе на Полярную звезду, символ верности. В течение первых трех ночей супружеская пара обязана была хранить целомудрие: согласно некоторым источникам, им дозволялось спать на одном ложе, однако положив между собой палку, другие же сочинения предписывали им спать врозь на земле. На четвертую ночь муж совершал обряд, благоприятствующий зачатию, и брак считался вступившим в силу*.

Продолжительность и торжественность этой церемонии дают некоторое представление о том, каким исключительно важным священным институтом считали брак древнеиндийские законодатели; однако описанная форма брака, общепринятая в настоящее время у добропорядочных индуистов, была не единственной в древней Индии, и брачные узы нередко признавались действительными даже в тех случаях, когда они не были освящены религиозной церемонией. В древних руководствах перечисляются восемь типов брака, получивших свои названия по именам богов и различных сверхъестественных существ:

1. Брахма: девушку выдают с соответствующим обычаю при-

* «Камасутра», памятник светской литературы, даже советует отложить окончательное заключение брака на 10 дней.

даным за человека того же сословия, согласно описанному выше ритуалу.

2. Дайва: домохозяин отдает свою дочь жрецу в вознаграждение за то, что тот совершил жертвоприношение.

3. Арша: за невестой не дают приданого и, напротив, за нее требуют символический выкуп в виде коровы или быка.

4. Праджанатья: отец выдает дочь замуж без приданого и без выкупа.

5. Гандхарва: заключается с согласия обеих сторон, часто без всяких обрядов, кроме устного обещания. Такой брак часто бывал тайным.

6. Асура: брак с выкупом невесты.

7. Ракшаса: брак с умыканием невесты.

8. Пайшача: обольщение девушки, пребывающей в сонном состоянии, умалишенной или пьяной, которое едва ли вообще можно назвать браком.

Из этих восьми форм лишь первые четыре были общепризнанными и считались допустимыми для брахманов; освященные религией, они рассматривались как нерасторжимые. На все прочие формы брака люди благочестивые смотрели более или менее неодобрительно. Однако, как ни странно, брак гандхарва, который часто сводился лишь к временной связи, пользовался признанием. Существовали сомнения относительно его допустимости для брахманов, но он определенно разрешался членам варны воинов и двух низших сословий. Гандхарва составляет основу многих романтических историй, им же порожден один из традиционных образов позднейшей поэзии: абхисарика, дева, тайно покидающая ночью родительский дом, чтобы встретиться с возлюбленным в назначенном месте.

Все священные сочинения не одобряют асуру, при котором невесту просто покупали у отца, хотя «Артхашастра» безоговорочно признает этот брак. По имеющимся свидетельствам, наряду с общепринятой формой брака, предусматривающей получение приданого, брак с выкупом существовал уже в ведийскую эпоху, но он рассматривался не как истинно арийский обычай, а лишь как уступка дурным человеческим склонностям. Брак ракшаса, т. е. посредством умыкания, особенно широко практиковался у воинов. Наиболее знаменитым примером согласно позднейшей традиции может служить женитьба Притхвираджи Чахаманы, последнего великого индуистского царя в Северной Индии, на дочери Джаячандры, правителя Каньякубджи, которую он похитил, впрочем не без ее согласия. В надписях и преданиях сохранились упоминания еще о нескольких случаях такого рода. Брак пайшача единодушно осуждается всеми источниками. Последние три вида брака названы именами демонов, среди которых пйшачи считались наиболее низкими и отвратительными. Согласно «книгам

законов» пайшача допустим разве что для низших из низших, но отнюдь не для представителей высших варн.

Некоторые ученые нередко старались оправдать наименее respectable формы брака и доказать, что подобные браки либо совсем не осуществлялись, либо представляли собой редкое исключение. Однако вряд ли законодатели стали бы говорить о чистосердечно осуждавшихся ими формах брака, если бы те не укоренились прочно в практике. Очевидно, законодатели, проявляя удивительное чувство реализма, признавали все многообразие брачных отношений, так что девушка, соблазненная или насильно похищенная, имела право считаться женой, а ее ребенок — в какой-то мере законнорожденным. Несомненно, среди высших сословий преобладали браки первого типа, а некоторые из прочих форм могли быть впоследствии освящены религиозной церемонией и таким образом заняли более достойное место в обществе.

Особой формой брака гандхарва была сваямвара, т. е. «собственный выбор». В «книгах законов» указывается, что, если родители не выдают дочь замуж тотчас же по достижении ею половой зрелости, она имеет право сама выбирать мужа, и, очевидно, брак по собственному выбору невесты действительно иногда имел место. В эпической литературе имеются указания на несколько форм сваямвары. Царевна Савитри совершила по стране путешествие на колеснице в поисках достойного мужа и выбрала в конце концов Сатьявана, сына дровосека. Дамаянти выбрала себе в мужья Наля во время торжественной церемонии, при которой она обходила выстроившихся в ряд претендентов на ее руку, пока не нашла того, кого искала. Иной по форме была сваямвара, при которой Рама завоевал Ситу во время состязания в стрельбе из лука. По имеющимся сведениям, сваямвара сохранялась вплоть до XI в. Во всяком случае, предание гласит, что Викрамадитья VI, царь Чалукьев, женился именно таким способом. Сваямвара обычно завершалась исполнением всех обязательных религиозных ритуалов. Позднейшие толкователи законов настаивают на том, что никакая форма брака не считается законной без соответствующей религиозной церемонии, хотя бы сокращенной.

После завершения сложной брачной церемонии домохозяйин мог посвятить себя трем жизненным целям, известным как из религиозной, так и из светской литературы. Это: дхарма, или обретение религиозных добродетелей путем неукоснительного следования предписаниям «священного закона»; артха, или обретение богатства честными средствами; кама, т. е. получение наслаждений. Эти три цели перечислены в порядке их важности, причем в случае столкновения противоположных интересов следовало отдать предпочтение высшей из них. Две последние цели вряд ли нуждаются в пояснении, что же касается первой, то от высшего сословия она требовала исполнения многочисленных религиозных обязанно-

стей, в частности обрядов, связанных с рождением, вступлением в брак и погребением, а также неукоснительного совершения пяти великих жертвоприношений (панча-махаяджна).

Значение этих жертвоприношений не в их дороговизне или сложности, а в особом смысле, который им придавался. Их надлежало исполнять ежедневно, и сюда входили:

1. Брахмаяджна, почитание Брахмана («мировой души») чтением вед.

2. Питрияджна, почитание предков возлиянием воды и периодическим исполнением обряда шраддхи.

3. Дэваяджна, почитание богов возлиянием топленого масла на священный огонь.

4. Бхутаяджна, почитание всех живых существ посредством разбрасывания зерна и прочей пищи на пороге дома для животных, птиц и духов.

5. Пурушаяджна, почитание людей оказанием им гостеприимства.

Идеальным считалось исполнение «пяти великих жертвоприношений» трижды в день, во время каждой сандхьи, т. е. утром, в полдень и вечером.

Взаимоотношения полов

Хотя брахманы, авторы сочинений смрити, составлявшие правила благочестивого поведения для мирян, во многих отношениях отличались известным пуританизмом, они отнюдь не отвергали физической любви. Из трех целей жизни последняя, т. е. получение наслаждений, хотя и уступала по своему значению двум другим, признавалась вполне законной сферой деятельности людей, для которой должно быть предусмотрено свое место в системе бытия. В самом широком смысле слова «кама» означает желание любого рода и его исполнение, но, как в соответствующем русском слове, смысл его можно ограничить областью половых отношений. Половое наслаждение считалось самым высоким из всех законных удовольствий.

Вся индуистская литература, и религиозная, и светская, буквально изобилует намеками с сексуальным смыслом, половой символикой и откровенными эротическими описаниями. Склонность к подобным темам особенно усилилась в средние века, когда самый процесс космического творения изображался как брачный союз бога и богини и фигуры тесно обнявшихся пар (майтхуна) высекались на стенах храмов. Некоторые религиозные секты даже ввели в свой культ как его неотъемлемую часть ритуальное половое сношение, считавшееся средством спасения. Но эта преувеличенная сексуальная религиозность позднего средневековья лишь отобра-

жала активное половое чувство. Половая активность фактически приравнивалась к религиозному долгу, так как мужу прямо предписывалось иметь половые сношения с женой в течение восьми дней после завершения очередного цикла менструаций.

Стремление индийцев к детальной классификации, хотя и не приведшее к развитию экспериментальных наук, стимулировало возникновение целого ряда довольно педантичных учений о разных сторонах деятельности людей, в том числе о взаимоотношениях полов. Сохранился ряд сочинений, посвященных этой теме, из которых самым ранним и значительным является «Камасутра», приписываемая мудрецу Ватсьяяне; она была создана в первые века нашей эры, очевидно в эпоху Гуптов. В этой чрезвычайно интересной книге мы находим, как и следовало ожидать, детальные предписания и наставления в искусстве любви, рецепты целебных средств и чар, усиливающих половое влечение, и, кстати, весьма ценные сведения о повседневной жизни древних индийцев. Из сочинений такого рода и многочисленных текстов куртуазной литературы можно немало узнать о сексуальной жизни высших слоев общества.

Смысл сексуальных отношений видели не в грубом удовлетворении животной страсти самца, но в утонченном взаимном наслаждении, отвечающем желаниям обеих сторон. «Камасутра» советует искушенным в любви горожанам, для которых она и была написана, никогда не отделять стремления к собственному удовольствию от чувств и желаний партнера и считаться с ними, как со своими собственными, ибо женщина наделена ничуть не меньшей чувственностью, а, по мнению некоторых источников, даже испытывает более сильное половое наслаждение. Любовные игры подразделяются на множество видов и тщательно классифицируются; так, например, «Камасутра» насчитывает не менее 16 видов поцелуя. Любовное общение предполагало большую нежность, но часто завершалось неистовыми, страстными объятиями. Поэты рассказывают о любовниках — обоюбого пола, женатых или холостых, — показывающих близким друзьям следы ногтей и зубов на своем теле, интимные знаки любовной страсти.

Взгляд древних индийцев на таинства любви ярко проявился в искусстве и литературе. Их идеал женской красоты резко отличается от типа античной матроны и от худощавых фигур современных девушек в Европе и Америке, смахивающих на мальчишеские. Индийская красавица, с полными, широкими бедрами, очень тонкой талией и большой, тяжелой грудью, кажется созданной для плотского наслаждения. Поэты любили подробно и откровенно описывать своих героинь, но соблюдали при этом известные условные ограничения. Основное внимание уделяется предварительным этапам полового сношения, и о них рассказывается в спокойных тонах и самыми общими словами, сам же половой акт почти не опи-

сывается в деталях, если не говорить о литературе сравнительно поздней эпохи. Такого рода подробности нередки в средневековой поэзии на новопиндийских языках, но поэты эпохи расцвета классической культуры Индии предпочитали все же кое-что оставлять недосказанным.

В качестве примера, иллюстрирующего лучшие стороны сексуальной жизни в Индии, приведем выдержку из «Камасутры»:

«В течение первых трех ночей после свадьбы муж и жена должны спать на полу и соблюдать воздержание... В течение следующих семи дней они совершают омовения под звуки музыки и пения, украшают свою внешность, вкушают трапезы совместно и оказывают почести родственникам и прочим, присутствовавшим на их торжестве... Вечером десятого дня муж должен ласково обратиться к жене... чтобы внушить ей доверие... Ватсьяяна учит, что не следует нарушать обет воздержания, пока не завосвано ее доверие, и только тогда можно приблизиться к ней... ибо женщины нежны, как цветы и предпочитают, чтобы их завоевывали нежностью. Если женщина вынуждена подчиниться грубому насилью со стороны мужчины, еще не заслужившего ее доверия, у нее возникает отвращение к половым сношениям... она может возненавидеть весь мужской пол либо только мужа, и тогда обратится к другому»³⁵.

Затем Ватсьяяна подробнейшим образом описывает, как молодой должен ухаживать за новобрачной. Его советы, несомненно, были бы одобрены большинством современных психологов.

Эротическая жизнь в древней Индии была обычно гетеросексуальной. Гомосексуализм обоих полов в «книгах законов» осуждается в весьма лапидарных выражениях. В этом отношении половая жизнь в древней Индии имела значительно более здоровый характер, чем в большинстве древних цивилизаций. Другая неприглядная черта древних цивилизаций, использование евнухов, хотя и не вполне отсутствует, однако весьма мало характерна для Индии. Кастрация людей и животных осуждалась, и охрану гаремов обычно несли пожилые мужчины и вооруженные женщины.

Развод

С точки зрения «священного закона» брак считался нерасторжимым, коль скоро супруги проделали совместно известные семь шагов. Даже если бракосочетание не доводилось до конца, последствия этого ритуала уничтожить было невозможно и развод оказывался практически невыполнимым. Беспутная жена лишалась большей части своих прав, однако муж по-прежнему ее содержал, если в том была необходимость, и она не могла выйти замуж вторично.

жене. Обычно, если она добровольно вступила в связь с человеком из низшей касты, ее ждала суровая участь. Ману³⁶ и некоторые другие источники даже предписывают в таких случаях отдавать женщину на потраву собакам. Но если жена изменила с мужчиной из высшей касты, ее судьба была более благоприятной: согласно большинству древних авторитетов, ее надлежало одеть в грязное рубище, спать она должна была на голой земле, еду ей давали лишь в таком количестве, чтобы она могла дотянуть до следующей менструации; после нее она могла быть восстановлена в правах на супружеском ложе и в доме.

Хотя в религиозных «книгах законов» не говорится о разводе, «Артхашастра»³⁷ свидетельствует о том, что он был возможен в более ранние времена, по крайней мере если брак не был освящен религиозным ритуалом. В этом случае развод дозволялся с обоюдного согласия сторон, если они не могли продолжать совместную жизнь, и даже без согласия одной стороны, если от этой последней можно было ожидать серьезной опасности для жизни другого супруга. «Артхашастра» допускает развод даже после религиозного освящения, если муж покинул жену, причем устанавливается срок ожидания от одного года до 12 лет в зависимости от обстоятельств и принадлежности к варне³⁸. Однако эти положения уже не отражены в более позднем законодательстве и, очевидно, были окончательно забыты во времена Гуптов, когда развод для членов высших сословий стал полностью невозможен. Но для многих низших каст развод до сих пор допускается обычаями, как это, по-видимому, было принято в древности.

Полигамия

В Индии, как и во всем мире, простые люди обычно придерживались моногамии, хотя полигамия была известна уже во времена «Ригведы». Цари же и вожди племен, как правило, имели не одну жену, так же как и многие брахманы и наиболее обеспеченные представители низших сословий.

В обычных обстоятельствах полигамия не очень поощрялась ранним законодательством. Одна из дхармасутр³⁹ даже решительно запрещает брать вторую жену, если у первой сносный характер и она рождает сыновей. Другой, более поздний источник указывает, что многоженец не может выступать свидетелем перед судом⁴⁰. В «Артхашастре»⁴¹ излагаются различные установления, ограничивающие возможность безответственного многоженства, в частности требование выплаты компенсации первой жене. Идеальной супружеской парой у индийцев считаются герой Рама и его преданная жена Сита, взаимная любовь которых никогда не омрачалась соперничеством другой жены. Однако полигамные

браки упоминаются весьма часто, и можно предположить, что они были вполне обычным явлением во всех слоях общества, которые могли позволить себе эту роскошь.

Мужу предписывалось относиться ко всем женам одинаково, однако трудно было принудить в законодательном порядке соблюдать подобное правило, да и психологически это обычно оказывалось невозможным. Привязанная навсегда к дому мужа, первая жена нередко страдала, видя счастливую соперницу.

«Горе того, у кого отнято все состояние, и того, чей сын убит... или горе того, кто обездолен царем... горе жены, лишившейся своего мужа, и того, кто отпал от своих сотоварищей, горе той, у мужа которой есть вторая жена, а также горе того, кто разорен (ложными показаниями) свидетелей,— все эти горести владыки тридцати (богов) считают равными»⁴².

В некоторых драмах из придворной жизни изображается ревность старшей жены царя к более молодой и счастливой сопернице, однако развязкой всегда бывает счастливое примирение старшей царицы с юной любимицей. Полигамные браки не обязательно оказывались несчастливы, и первая жена, если у нее были сыновья, всегда могла утешиться сознанием того, что она — главная из жен и хозяйка дома, имеющая право на первое место рядом со своим мужем во время всех семейных торжеств и обрядов.

Тогда как полигамия была довольно обычным явлением, ее противоположность — полиандрия — изредка тоже встречалась, хотя почти во всей стране она была неприемлема для большинства людей уважаемых сословий. «Для брата взять жену брата — величайший грех, — говорится в одной „книге законов“.— Однако в других землях бывает и так, что всем семейством женятся на одной девушке»⁴³. Классический пример полиандрии в древней Индии мы находим в «Махабхарате», герои которой, пятеро братьев Пандавов, делят между собой одну жену, Драупади. Несомненно этот рассказ восходит к древнему преданию, в которое, по-видимому, широко верили в древнюю эпоху, иначе жрецы, редактировавшие эпос, несомненно позаботились бы о том, чтобы подыскать пары для всех братьев и снабдить Драупади четырьмя сестрами, тем самым удовлетворив требования ортодоксальной религии. Исследователи законов терялись в догадках, не зная, чем объяснить столь странное решение matrimonialного вопроса, однако подобное явление довольно широко распространено среди монголоидных горных племен и по сей день; известно оно также у некоторых низших каст Декана. Ссылки на полиандрию встречаются в индийской литературе еще в некоторых других сочинениях.

Среди наяров Кералы до сравнительно недавнего времени преобладала практика, несомненно являющаяся пережитком глубокой древности. Существовавший здесь обычай отличается от группового брака гималайских племен и связан с местной матрилиней-

ной системой родства. Девушку выдавали замуж, как бы в виде уступки арийскому закону, за специально нанятого для этой цели человека; однако брак оставался фиктивным, и новобрачная могла впоследствии ни разу не увидеть своего жениха. Она продолжала жить в родительском доме. Весть о ее замужестве доводилась между тем до общего сведения. Когда оно становилось известным, к ней являлись с предложениями мужчины, жившие по соседству. Именно среди них девушка выбирала себе настоящего мужа, как правило брахмана из касты намбудури, которого без всяких дополнительных церемоний принимали в ее семью. Дети от такого союза получали имя матери, наследство также передавалось по материнской линии, хотя старший в семье мужчина обычно выступал в роли главы дома. Муж был лишен каких-либо прав в семье своей жены и иногда проявлял к своим детям значительно меньший интерес, чем их дядя со стороны матери. Жена могла даже прогнать мужа и заменить другим, хотя слишком явная ее распущенность встретила бы всеобщее осуждение. Описанная керальская система марумакаттаям показывает, что типы матримонимальных отношений отличались значительно большим разнообразием, чем это следует из правовых сочинений.

Если жена оказывалась бездетной, мужчина, желая иметь сына, мог без ущерба для своей репутации взять другую жену, причем мог делать это многократно, поскольку в данном случае к полигамии обязывал религиозный долг. Если муж сам страдал бесплодием или импотенцией, ему приходилось принимать дополнительные меры. В крайнем случае он прибегал к услугам близкого родственника, чаще всего брата, который и обеспечивал для него потомство. Из эпоса и других источников известно, что с подобной просьбой нередко обращались к людям, прославившимся своей святостью и благочестивым поведением.

Точно так же, если муж умирал, не оставив потомства, то в качестве заместителя выступал его брат. Обычай левирата (нийога) известен во многих обществах древности, и ссылки на него довольно часто встречаются в индийской законодательной литературе. Однако к началу новой эры он стал предосудительным, и средневековые авторы включают его в число запрещенных обычаев каливарджья, дозволенных в прежнее время.

Старость и смерть

Согласно предписанию «священного закона» домохозяин, дожив до седых волос и увидев сыновей своих сыновей, должен был стать отшельником, а жену оставить на попечение детей либо взять с собой в леса. Там, поселившись в небольшой хижине и живя подношениями окрестных сельских жителей либо собирая

плоды дикорастущих деревьев, отшельник должен был проводить свои дни, регулярно выполняя ритуал у священного огня и занимаясь изучением упанишад, чтобы возвысить душу над всем земным. Он мог усугубить свои лишения усиленным умерщвлением плоти. «Летом следует подвергаться жару пяти огней, в дождливое время года проживать под тучами, зимой иметь мокрую одежду, последовательно увеличивая суровость аскетического подвига»⁴⁴. Итак, человек проводит третий период жизни как ванапрастха, лесной отшельник.

Перед смертью, однако, окончательно избавившись от привязанности ко всему земному, отшельник покидает лесную обитель, отказывается от исполнения обрядов и становится бездомным странником, саньясином, у которого нет ничего, кроме посоха, чаши для подавания и ветхого рубища:

Не следует желать смерти, не следует желать жизни,
Пусть он ожидает (свое) время,
Как слуга — жаждованье...
На гневающегося пусть не гневается со своей стороны,
Проклинаемый — благословляет и ложную речь,
Относящуюся к мирским делам, не говорит.
Находя удовольствие во всем, относящемся к духу,
Будучи равнодушным, воздерживаясь от чувственных
удовольствий,
Стремясь к достижению вечного блаженства,
Пусть бродит в этом мире в обществе самого себя⁴⁵.

Не трудно понять, что только незначительная часть людей преклонного возраста следовала столь решительно по пути спасения. Обычно человек удовлетворялся положением домохозяина и утешал себя надеждой на длительный период заслуженной блаженной жизни на небесах — до следующего счастливого рождения на земле: такая судьба была уготована домохозяину, соблюдавшему все обряды и нормы поведения, предписанные арию. Тем не менее довольно большое число стариков выбирало аскетизм, чему немало способствовало стремление взрослых и женатых сыновей получить право на владение имуществом семьи. Даже в наши дни не так уж редко пожилой человек следует завету древних мудрецов и посвящает конец дней своим аскезе, хотя теперь местом его отшельничества может быть отдельная хижина на семейном участке или же уединенная комната в родном доме.

Традиция гласит, что человек рождается нечистым, нечистым он и умирает. Почти все народы древности боялись соприкосновения с покойником, и Индия не составляет исключения из этого правила. Несомненно, идея ритуальной нечистоты возникла из весьма примитивной веры в демонов, однако она сохранялась и в классический период, в эпоху развитой цивилизации, когда причины ее возникновения уже были забыты. «Священный закон»

предписывает родным покойника избегать какого-либо физического контакта с посторонними, чтобы их не осквернить. Они должны соблюдать строжайшие ограничения в пище и спать на земле. Им не полагается стричь волосы и приносить жертвы богам. Чандалы, в обязанности которых входит обмывание, одевание трупа и переноска к месту сожжения, считаются самыми злобными существами и низшими из низших.

Похоронный обряд (антьешти) — последняя из церемоний, сопровождающих важнейшие этапы человеческой жизни. В соответствии с наиболее распространенным обычаем ариев труп переносят к месту сожжения как можно скорее после наступления смерти. Его сопровождают оплакивающие со старейшим во главе. Сожжение трупа сопровождается чтением священных текстов. Собранные обходят погребальный костер по кругу, двигаясь против часовой стрелки, ибо движение в противоположном направлении считается благоприятным знаком. Затем они совершают омовение в ближайшей реке или другом водоеме и возвращаются домой, на сей раз предводительствуемые самым младшим. На третий день после кремации нестеревшие кости собирают и вместе с пеплом бросают в реку, лучше всего в Ганг.

В течение 10 дней после кремации совершаются возлияния водой в честь умершего; ему предлагают помпальные клецки (пинда) и молоко. После смерти душа человека принимает вид неприкаянного духа (прета), неспособного перейти в мир предков или же вернуться в новом рождении, и он может причинить вред оставшимся в живых родственникам. Однако на десятый день с выполнением последнего обряда антьешти душа обретает тонкое тело и продолжает свое странствие, поддерживаемая подношениями пинд на периодических церемониях шраддхи. После десятого дня оплакивавшие покойника более не считаются нечистыми и возвращаются к повседневным делам.

Этот похоронный обряд, принятый у высших сословий в древности, сохранился почти неизменным в современном индуизме. Однако существовали и иные похоронные обычаи. Население Хараппы погребало мертвых в земле, а древнейшие арии не бросали остатки костей в воду, но закапывали их в землю, причем покойников высокого положения погребали под большим курганом. Маленьких детей, которые не считаются ритуально нечистыми, как взрослые, и не стали еще полноправными членами арийского общества, поныне часто хоронят в земле, так же как аскетов и членов некоторых низших каст на юге Индии. Подобные обычаи, по-видимому, сохранились с глубокой древности. В большинстве литературных источников место, куда сносили тела умерших (шмашана), описывается обычно не как место сожжения, а как участок, усеянный разлагающимися трупами, которые терзают собаки и стервятники. Следовательно, многие народы древней Индии не сжигали своих

мертвых, а просто оставляли их на поживу хищникам, как это было принято у зороастрийцев в Иране. Несомненно, немалую роль играли соображения экономического характера, особенно в тех частях страны, где лес был дорог. До сего дня бедняки вынуждены довольствоваться весьма скудным погребальным костром, и трупы часто не сгорают до конца.

Положение женщин

Согласно большинству авторитетных источников, женщина считается существом низшим перед законом. В детстве ответственность за нее несут родители, становясь взрослой, она оказывается на попечении мужа, оставшись вдовой — попадает под присмотр сыновей. Даже по более либеральным буддийским правилам монахиня, как бы далеко она ни продвинулась на пути веры, обязана подчиняться самому младшему из послушников. В ранних «книгах законов» женщина, независимо от ее сословной принадлежности при определении виры приравнивается к шудре.

Большинство школ древнеиндийского права позволяло женщине располагать небольшой личной собственностью (стридхана) в виде драгоценностей и одежды. «Артхашастра» позволяет ей также владеть деньгами в количестве до 2 тыс. серебряных пан; любая сумма свыше этого предела передавалась в распоряжение мужа, который в данном случае выступал как ее опекун. Муж имел определенные права на собственность жены: он мог продать эту собственность в случае особой нужды, мог не позволить жене неразумно ее истратить, но практически это все же была ее личная собственность, и после смерти жены она переходила не к ее мужу или сыновьям, а к дочерям. Таким образом, женщина имела права на собственность, хотя и ограниченные, но все же большие, чем во многих других древних обществах. Фактически женщины располагали иногда большей собственностью, чем им позволялось правилами стридханы. Джайнское предание упоминает горшечницу из г. Шравасты, в мастерской которой было 100 гончарных кругов. О ее статусе ничего не говорится; возможно, она была вдова, поскольку, как говорилось выше, некоторые школы права позволяли вдовам, не имевшим сыновей, наследовать собственность.

Во все времена женщины могли посвятить свою жизнь религии, хотя, разумеется, не имели права исполнять жреческие обязанности. Несколько ведийских гимнов приписываются женщинам-провидицам, а в обширном буддийском каноне монахини выступают как авторы целого цикла стихотворений, многие из которых отмечены высокими литературными достоинствами. «Брихадараньяка упанишада»⁴⁶ повествует об ученой даме Гарги Вачакнави, которая участвовала в диспутах с мудрецом Яджнавалкьей и по вре-

менам ставила его в такое затруднительное положение своими пытливыми расспросами, что он отделялся только шутками вроде такого замечания: «Гарги, не спрашивай слишком много, чтобы у тебя не отвалилась голова». В более поздних текстах встречаются упоминания о девушках, которые время от времени посещают беседы гуру и усваивают по крайней мере часть вед. Ко времени смрити, однако, около начала нашей эры, знание вед было запрещено женщинам, хотя их все еще принимали в неортодоксальные секты. В эпоху средневековья тантрические секты, почитавшие женское божественное начало, естественно, отводили женщине весьма значительную роль в культе. В то время существовали особые аскетические ордена монахинь.

И все же обычно участие женщин в религиозной жизни и увлечение аскетизмом не поощрялись. Уделом женщины считалось исполнение обязанностей супруги и матери. Тем не менее женщины из высших слоев общества были, как правило, довольно образованными: во всяком случае сохранились отрывки поэтических и драматических произведений, принадлежащих перу женщин. В ранней тамильской литературе высокими художественными достоинствами отличаются произведения поэтессы Аввайяр, а прекрасная воинская ода, воспевающая славную победу Карикалана, одного из царей Чолов, приписывается безымянной жене гончара⁴⁷. В числе излюбленных занятий героинь придворной санскритской литературы часто упоминаются чтение, а также сочинение песен. Авторы изображают женщин сведущими в науках и искусствах своего времени. Начиная с эпохи средневековья занятие музыкой и танцами считалось предосудительным для благовоспитанной девицы, поскольку оно больше пристало женщинам из низших каст и куртизанкам, но в более раннюю эпоху на это смотрели иначе и дочери состоятельных людей обучались пению и танцам, а также другим искусствам, знание которых приличествовало образованной женщине, например, живописи или изготовлению цветочных гирлянд.

В эпоху мусульманского владычества индуисты Северной Индии восприняли обычай паранджи: со времени достижения половой зрелости и до глубокой старости женщина должна была скрывать свое лицо от взоров мужчин, за исключением мужа и ближайших родственников. В древней Индии подобного обычая не было, но исследователи, стремящиеся доказать, что наиболее отрицательные аспекты позднейших индуистских обычаев были неизвестны индийской культуре в древности, склонны преувеличивать степень свободы, которой пользовалась тогда замужняя женщина. Правда, в «Ригведе» встречаются упоминания о свободном общении мужчин и девушек и нет свидетельств об изоляции замужних женщин, но этот памятник относится к временам, минувшим задолго до эпохи расцвета индуистской культуры. Во всяком случае, цари держали

своих жен взаперти. Детальные предписания «Артхашастры» на этот счет явно свидетельствуют о том, что антахура, царский гарем, тщательно охранялся и его обитательницам запрещалось покидать его по собственной воле. Разумеется, тогда еще не было той строжайшей изоляции, которая характерна для позднейшего мусульманского общества, и ранние арабские путешественники отмечают, что на приемах при дворе царских жен нередко можно было видеть без покрывал. Многие другие источники также свидетельствуют о том, что женщины гарема, обычно скрытые от чужих взоров, находились под строгой охраной, но доступ к ним не был столь затруднен, как у мусульман.

Женщинам из высших каст следовало избегать общения с представителями противоположного пола. «Артхашастра», во многих отношениях либеральная по сравнению с религиозными «книгами законов», предписывает довольно строгие наказания жен, ведущих себя нескромно. Женщина, против воли своего мужа участвующая в развлечениях и пирушках, должна быть оштрафована на 3 паны. Если она уходит из дому без разрешения супруга в гости к другой женщине, то подвергается штрафу в 6 пан; если же она посетит мужчину, сумма увеличивается вдвое, и еще вдвое, если посещение происходит ночью. Если мужчина и женщина делают друг другу любовные намеки либо тайно ведут любовную беседу, то она подлежит штрафу в 24 паны, а ее партнер — в двойном размере. Если беседа их происходила в месте, пользующемся сомнительной репутацией, то денежный штраф мог быть заменен плетью: «Чандала должен дать ей на деревенской площади пять ударов плетью по каждому боку». Таким образом, муж имел право почти неограниченного контроля над поведением жены.

Сведения, содержащиеся в других местах «Артхашастры», свидетельствуют о том, что уже в эпоху Маурьев свобода женщин из высших сословий была существенно ограничена обычаями. В наставлении главному смотрителю ткацких мастерских предписывается набирать работниц для царских прядилен и ткацких мастерских среди нуждающихся женщин самого различного рода: вдов, увечных, сирот, нищенок, женщин, не уплативших штрафа и вынужденных его отрабатывать, состарившихся проституток и т. д. Все они принадлежали к низшим сословиям и работали под наблюдением надсмотрщиков-мужчин⁴⁸.

Могло случиться, что и женщина из высшего сословия оказывалась в затруднительном положении и вынуждена была зарабатывать себе на жизнь подобным способом. Однако отношение к ней было совсем иное. Ей разрешалось при наличии средств нанять служанку, чтобы та брала пряжу из мастерской и относила готовую ткань. Если ей приходилось самой забирать материал и приносить готовую продукцию, предусматривались строгие меры предосторожности, чтобы ее честь не страдала. Приходила она в мас-

терскую в сумерках или на рассвете, когда ее никто не видел. Служителю, принимавшему работу, разрешалось пользоваться лампой только для проверки качества изделия; если он при этом старался взглянуть в лицо женщине либо заговорить с ней на тему, не имеющую отношения к работе, на него в виде «первого предупреждения» накладывали штраф от 49 до 90 пан. Из этого предписания, между прочим, следует, что женщины из высших сословий не закрывали лица, но обычно не появлялись на людях без сопровождения мужчины.

От этого правила безусловно были отступления. В литературе сохранились рассказы о девушках брачного возраста из хороших семей, которые посещали храмы и без попечительницы или компаньонки принимали участие в празднествах. В ранней тамильской литературе, более народной по своему характеру, чем литература арийского севера, содержатся многочисленные упоминания о свободных связях между юношами и девушками. О том же свидетельствует и древняя скульптура. На изображениях в Бхархуте и Санчи показаны обнаженные до пояса знатные дамы, которые, свесившись с балконов, наблюдают за процессиями; характерны также изображения полунагих женщин, совместно с мужчинами поклоняющихся дереву Бодхи, под которым согласно традиции Будда достиг просветления. Отсюда не трудно сделать вывод, что женщины пользовались известной свободой, хотя и с ограничениями.

Однако у замужней женщины почти не было возможности проявить собственную инициативу. Ее первейшая обязанность состояла в том, чтобы прислуживать мужу, приносить и уносить то, что он пожелает, растирать ему ноги, если он устал, вставать утром раньше, чем он, есть и ложиться спать после него.

Женщиной — в детском возрасте, молодой или даже пожилой — никакое дело не должно исполняться по своей воле, даже в (собственном) доме.

В детстве ей полагается быть под властью отца, в молодости — мужа, по смерти мужа — (под властью) сыновей: пусть женщина (никогда) не пользуется самостоятельностью...

Ей надо быть всегда веселой, искусной в домашних делах, имеющей хорошо вычищенную утварь и экономной в расходах...

Муж, совершивший священнодействие, сопровождаемое чтением мантр, всегда — и в (надлежащее) время и не вовремя — доставляет счастье жене и в этом мире и в будущем.

Муж, (даже) чуждый добродетели, распутный или лишенный добрых качеств, добродетельной женой должен быть почитаем, как божество¹⁰.

Высказывания в подобном духе весьма часто встречаются в религиозной и полурелигиозной литературе, равно как повествования 195

о покорных и преданных женах. Воплощением лучших черт индийской женщины считаются Сита, без колебаний разделившая изгнание со своим мужем Рамой и претерпевшая ради него беды и испытания, и Савитри, которая, подобно греческой Альцесте, последовала за своим мужем Сатьяваном, когда его унес бог смерти Яма; ее преданность произвела на бога такое сильное впечатление, что он согласился вернуть ей мужа. Еще более удивительный пример женской преданности содержится в рассказе, созданном в средние века.

Женщина с мужем и ребенком грелись в зимнюю стужу у костра. Муж положил голову ей на колени и уснул. Внезапно ребенок пополз к огню. Опасаясь разбудить своего господина, женщина не пыталась спасти ребенка. Оя полз, а она молила бога огня Агни не причинять ему вреда. Бог, пораженный ее верностью супружескому долгу, снизошел к молитве, и ребенок, улыбаясь, невредимый, сидел посредине костра, пока муж не проснулся⁵⁰.

Со свойственной им склонностью к гиперболлизации древние индийцы, возможно, несколько преувеличивали покорность женщины. Ее положение, вообще говоря, было довольно почетным.

«Жена — половина мужа, наилучший его друг, жена — основа трех ценностей (закона, пользы и любви), она друг тому, кому предстоит умереть.

Имеющие жен могут совершать религиозные обряды... Тот, кто с женой, заслуживает доверия, поэтому жена — наилучший путь...

Мужья, страдаемые сердечными муками или изнуренные болезнями, испытывают удовольствие среди своих жен, подобно тому как страдающие от жары находят его в водоеме.

Мудрый, если он даже очень разгневан, не должен говорить неприятное своим супругам, видя удовольствие, радость и добродетели, исходящие от них.

Жены — это вечное, неизменное, святое поле собственного рождения (супруга)»⁵¹.

Такие яркие свидетельства почетной и высокой роли женщины встречаются ничуть не реже, чем призывы к покорности и послушанию. Во всех источниках утверждается, что с женщиной следует обращаться вежливо, хорошо ее содержать, заботиться о ней, украшать ее драгоценностями и окружать роскошью в доступных для мужа и разумных пределах. Не следует обращаться с ней слишком грубо, потому что боги не примут жертвы от того, кто бьет жену. Следовательно, отношение древних индийцев к женщине было весьма двойственным. Она была одновременно и богиней и рабой, и святой и блудницей.

Что касается последнего, то это ее свойство было излюбленной темой полурелигиозной и афористической литературы. Слостолюбие женщин, гласила она, не знает предела:

«Огню всегда мало поленьев, мало рек океану, смерть своей не пресытится жатвой, всегда мало мужчин для прекрасной»⁵².

Ни один мужчина не в состоянии насытить страсть чувственной женщины; если не следить за ней неотступно, она готова согрешить с любым незнакомцем, даже горбуном, карликом или калеккой, в крайнем случае она удовлетворится любовью с представительницей своего пола. Вероломство ее не уступает ее сластолюбию, и она несправима в своем непостоянстве.

Кроме того, женщины сварливы и любят препираться. Они ссорятся друг с другом, с родителями, с мужьями. Муж, находящийся под башмаком у жены, как мы увидим ниже, — довольно обычное явление в древней Индии. Во многих стихотворениях средневековых антологий описывается чувство, называемое «мана». Это непере译имое слово означает смешанное чувство гнева, оскорбленного самолюбия и ревности. В ранней тамильской литературе существовал даже особый поэтический жанр — стихотворения, описывающие старания мужа успокоить гнев жены, вызванный его вниманием к сопернице, чаще всего к блуднице. Сита, героиня «Рамаяны», всегда кротка и послушна своему повелителю, но Драупади из «Махабхараты» способна восстать против своих пятерых мужей и осыпать их жестокими упреками. Стража царей династии Маурьев состояла из амазонок, владевших мечом и луком, и греки были поражены тем, с какой яростью женщины некоторых панджабских племён сражались против войск Александра, помогая своим мужьям. В более поздние времена женщины также принимали иногда участие в войнах, причем у раджпутов эта традиция дошла чуть ли не до наших дней. Известны многочисленные рассказы об энергичных и воинственных вдовах, поднимавшихся на борьбу с врагами своих мужей. Последним примером такого рода была знаменитая рани Джханси, участвовавшая в восстании сивнов и ставшая поэтому национальной героиней современной Индии.

Проституция

В древней Индии существовал особый разряд женщин, которые не были связаны правилами и ограничениями, регламентировавшими поведение представительниц высших каст. Это были гетеры (пешня, ганика). Несомненно, многие бедные и дешевые проститутки кончали свои дни в нищете либо, в лучшем случае, становились служанками или работницами. Однако более характерной является описанная в литературе фигура куртизанки — красивой, образованной, богатой, занимающей высокое положение и пользующейся не меньшей известностью и почетом, чем знаменитые

Аспазии и Фрины в классической Греции.

Как и в Греции, гетеры высшего класса были прекрасно образованны. Авторитеты в науке любви требовали, чтобы такая женщина помимо искусства, непосредственно необходимого в ее профессии, в совершенстве владела еще «шестьюдесятью четырьмя искусствами». В число последних входили не только музыка, танцы и пение, но и драматическое искусство, искусство стихосложения, в том числе экспромтом, составление букетов и плетение гирлянд, изготовление благовоний и косметических средств, кулинария, шитье, вышивание, искусство колдовства, заговоров и фокусов, умение составлять шарады, загадывать загадки, придумывать головоломки, фехтование мечом и дубинкой, стрельба из лука, гимнастика, плотничье ремесло и архитектура, логика, химия и минералогия, садоводство, разведение бойцовых петухов, куропапок, обучение попугаев и майн, шифровка, знание языков, изготовление искусственных цветов и лепка из глины.

Вряд ли проститутки действительно владели всеми видами искусств, перечисленными в этом странном списке. Тем не менее он показывает, чего от них ожидали. Ту же, которой удавалось познать все, что считалось необходимым для ее профессии, ждало блестящее будущее. «Куртизанка, приятная нравом, наделенная красотой и другими достоинствами и овладевшая всеми искусствами... имеет право на почетное место среди мужчин. Царь ей выказывает расположение, ученые мужи ее хвалят, все домогаются ее милостей и относятся к ней почтительно»⁵³. Это находит подтверждение во всей средневековой литературе.

Такой идеальной куртизанкой была Амбапали, гетера из Вайшали, о которой рассказывает буддийская легенда. Конечно, многое в этом сообщении является вымыслом, однако в целом оно характеризует положение куртизанки высшего ранга в древней Индии. Амбапали была несказанно богата, превосходно образованна, и слава о ней достигла всех концов Индии. Ее считали гордостью родного города и почитали наравне с особами царского рода. Во время последнего путешествия в горы, проходя мимо Вайшали, Будда принял приглашение Амбапали разделить с ней трапезу, хотя его ожидал званый прием у «отцов города». Впоследствии Амбапали стала буддийской монахиней, и ей приписывается одна из прекраснейших поэм палийского канона.

Проститутки находились под наблюдением и защитой закона. В «Артхашастре»⁵⁴ предлагается установить должность главного инспектора, в обязанности которого входило бы наблюдение за дворцовыми куртизанками, инспекция публичных домов и сбор налогов с проституток в сумме двухдневной выручки. Учителя и специальные наставники проституток получали поощрение от государства. Как и во всех других обществах, около проституток вились люди сомнительной репутации, находившиеся вне закона или близкие к тому: воры, бродяги, лжеволшебники и всякого рода

мошенники. Поэтому руководства по государственному управлению настаивают на том, чтобы публичные дома находились под особой охраной, а проститутки состояли на службе в тайной полиции. Об этом, между прочим, пишет Мегасфен, который сообщает, что проститутки помогали шпионам. Из пьесы «Глиняная повозка» явствует, что проститутка вполне могла сделаться добропорядочной женщиной, выйдя замуж: героиня пьесы, великодушная куртизанка Васантасена в конце концов становится второй женой брахмана Чарудатты.

Положение куртизанки мало чем отличалось от положения наложницы. Цари и вельможи содержали у себя во дворцах многочисленных проституток, которые были служанками на жалованье и часто выполняли ряд других обязанностей, в число которых входил личный уход за особой царя. Положение этих женщин несколько неясно, но, по-видимому, они ублажали не только своего владыку, но и любого придворного, к которому царь их определял на время, и этим отличались от обитательниц царского гарема. Такие проститутки повсюду сопровождали царя и даже находились в его обозе во время военных действий.

Существовал совершенно особый разряд проституток, ремесло которых было окружено ореолом святости. В средние века бог почитался в храме как земной царь: у него были жены, советники и прислужники, его окружали все аксессуары, неотделимые от жизни при дворе, в том числе и прислуживающие проститутки. Часто их профессии передавалась по наследству: они рождались при храмах и воспитывались в храмовых приютах, но здесь могли быть и дочери обычных мирян, отданные богу в качестве благочестивого подношения. Они прислуживали богу, танцевали и пели перед ним и, подобно служанкам земных владык, поступали в распоряжение придворных, на которых падала его милость, т. е. верующих, исправно плативших подать храму.

У нас нет сведений о храмовой проституции в ранний период, но, поскольку она определенно существовала во многих других древних цивилизациях, высказывалось предположение (на наш взгляд, недостаточно обоснованное), что она была известна в городах протоиндийской культуры. Самое раннее упоминание о религиозной проституции содержится в надписях, сделанных в пещере Рамгарх, в горах Виндхья, в 160 милях к югу от Варанаси. В пещере — две весьма интересные надписи на пракрите. Судя по палеографическим данным, их можно отнести ко времени непосредственно после царствования Ашоки. Первая надпись в стихах:

Поэты, руководители влюбленных,
Воспламеняют полные страсти сердца.
Она же, чья судьба непостоянна и чей удел—
насмешка и хула,
Как могла она так сильно полюбить?

Следующая надпись в прозе:

«Достойный юноша Дэвадинна, живописец, любил Сутануку, рабыню бога»⁵⁵.

Возлюбленная Дэвадинны, Сутанука, названа в этой надписи тем самым словом, которым впоследствии обозначались храмовые проститутки — дэвадаси. По-видимому, Сутанука и была чем-то вроде проститутки. Но в ранних источниках мы не находим других определенных сведений о дэвадаси, и отсюда можно заключить, что до начала средних веков храмовая проституция была явлением редким. Шире всего она распространилась на юге и сохранялась там до недавнего времени. Архаичные культуры плодородия у древних тамиллов включали ритуальные оргиастические танцы, и, как свидетельствуют самые ранние литературные источники, проституция была у них обычным явлением. Естественно, что религиозная проституция привилась у дравидов. Во многих надписях и грамотах эпохи средневековья на юге Индии, перечисляющих пожертвования храмам, специально упоминаются дэвадаси. Например, военачальник Викрамадитья VI Чалукьи, по имени Махадэва, основал храм в память о своей покойной матери, при котором в специальных помещениях содержались самые красивые в стране проститутки⁵⁶. Ему и его современникам такого рода поминовение не казалось зазорным.

Авторы смрити сурово осуждают проституцию, хотя это занятие считалось во многих отношениях почетным и достойным. В их сочинениях можно найти высказывания, предостерегающие от зол проституции с гневным пафосом, который напоминает еврейскую Книгу притчей Соломоновых. В «Законах Ману» и некоторых других текстах проститутки и игроки приравниваются к ворам и шантажистам. Брахманам запрещено с ними общаться под страхом тяжкого покаяния. В одном из текстов даже утверждается, что убийца проститутки не совершает греха и не подлежит наказанию по закону⁵⁷. Однако, как мы уже не раз отмечали выше, точка зрения светских властей сильно расходилась с религиозным идеалом, и в этом вопросе она возобладала. К началу средневековья брахманы, толковавшие «священный закон», могли находиться даже при таких храмах, где содержались сотни проституток.

Положение вдов

Как правило, вдова не могла выйти замуж вторично. В средние века высшие сословия придерживались этого правила столь строго, что оно распространялось даже на девочек, овдовевших в детстве, т. е. так и не вступивших в брак. Более того: обычай нийоги, позволяющий бездетной вдове зачать ребенка от брата покойного мужа, в первые века нашей эры уже не соблюдался.

Однако, по имеющимся сведениям, в более ранние времена повторное замужество вдов было довольно обычным явлением. «Артхашастра» допускает такую возможность. В знаменитой повести о Нале и Дамаянти герой, долгое время скрывавшийся, возвращается к жене лишь после того, как она распускает ложный слух о том, будто ввиду его смерти она назначила вторую сваямвару. Некоторые менее авторитетные сочинения разрешают повторное замужество, если муж скрылся, умер, сделался аскетом, оказался импотентом или был изгнан из касты⁵⁸, однако позднейшие комментаторы легко опровергают все эти разрешения ссылкой на каливрадью и выражают полное согласие с Ману: «Другой муж нигде не предписан для добродетельных женщин»⁵⁹. Таким образом, повторное замужество, равно как и многие другие здравые обычаи древности, постепенно перестали практиковаться высшими сословиями.

В тех семействах, где придерживались буквы закона, участь вдовы была тяжелой. Она обязана была вести во всех отношениях аскетическую жизнь, спать на земле, питаться только один раз в день грубой пищей, не употребляя меда, мяса, вина и соли, не имела права носить украшения и яркую одежду, а также пользоваться косметикой. В средние века вдове надлежало даже обривать голову. Такую жизнь она обязана была влечь до конца своих дней, в надежде на повторную встречу с мужем в «следующем рождении». Она проводила дни в молитвах и поминальных обрядах и верила, что малейшее отступление от этого аскетического образа жизни не только может неблагоприятно отразиться на ее «следующем рождении», но и угрожает благополучию души покойного мужа, который вынужден страдать в потустороннем мире из-за нечестивости своей половины здесь, на земле.

Кроме того, присутствие вдовы было неблагоприятным знаком для всех, кроме ее детей. Где бы она ни появлялась, она на всех нагоняла уныние. Ей не разрешалось посещать семейные празднества, игравшие важную роль в жизни индуиста, потому что она могла навредить несчастью на присутствующих. Она продолжала считаться членом семьи мужа и не имела права вернуться к родителям. Родители и родственники мужа постоянно следили за ней, чтобы она не нарушала обетов и не нанесла непоправимый ущерб духу покойного. Даже слуги избегали ее как несчастливого знаменья, и вдова часто влачила поистине жалкое существование.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что женщины часто уходили на погребальный костер своего мужа. Этому обычаю, сурово осуждавшемуся европейскими путешественниками, был положен конец лишь в прошлом веке. Слово «сати» означает «добродетельная женщина»; в ранний период британского правления европейские чиновники и миссионеры ошибочно применяли его для обозначения акта саможжения.

Происхождение этого обычая восходит к древнейшим культам. Многие первобытные народы закапывали или сжигали вместе с покойником его вдов, коней и ценное имущество, чтобы он мог пользоваться в ином мире всем тем, что любил и в чем нуждался на земле. Как известно, подобный обычай был принят у царей Ура, а также в древнем Китае и у некоторых индоевропейских народов. В одном из похоронных гимнов «Ригведы» описана древняя форма ритуала кремации: вдова ложилась рядом с покойным, в руку ему вкладывали лук; затем лук забирали, а вдову призывали вернуться на землю, к живым⁶⁰. Этот обычай, по-видимому, восходит к далекому прошлому, ко временам задолго до сложения гимна, когда жену действительно сжигали вместе с мужем.

Самое раннее датированное упоминание о самосожжении по обычаю сати встречается в рассказах греков о походе Александра Македонского. Один или два случая упомянуты в эпосе, но малочисленность упоминаний сама по себе свидетельствует о том, что ко времени сложения эпических сказаний этот обычай не был распространен. В ранней литературе смрити возможность сати допускается, но не говорится о его необходимости. Первый памятник, увековечивший сати, обнаружен в Эране, близ Сагара, в Мадхья-Прадеше. Это краткая надпись, вырезанная на колонне около 510 г. н. э.; с несвойственной индийскому стилю простотой, напоминающей эпитафию греческой антологии, она сообщает о трагической кончине героя и его жены:

«Сюда пришел Бханугупта, храбрый из смертных, великий царь, смелостью равный Арджуне, и сюда последовал за ним Гопараджа, как друг следует за другом.

Он сражался в великой и славной битве и отошел на небо, бог среди вождей. Его жена, преданная и любящая, любимая им и прекрасная, последовала за ним в пламя костра»⁶¹.

Известно, что этот обычай был распространен у кочевников Центральной Азии, и их вторжение могло способствовать его укоренению в Индии. Во всяком случае, с этого времени он начинает встречаться все чаще, и по всей Индии мы находим многочисленные каменные памятники в честь верных жен, последовавших за покойным супругом в огонь.

Нельзя сказать, чтобы этот обычай не осуждался. Его осуждает поэт-гуманист Баня, живший в VII в. Отвергают его и тантрические секты, которые даже заявляли, будто женщина, идущая за мужем на костер, попадает прямо в ад. Однако некоторые средневековые авторы репительного провозглашают, что, совершая акт самосожжения, жена искупает собственные грехи и грехи мужа, и оба получают 35 млн. лет небесного блаженства.

Самосожжение вдовы теоретически всегда считалось добровольным, но, если судить по позднейшей эпохе, давление общественного мнения и родных превращало его в прямую обязанность

для женщин из высших каст, особенно для тех, кто принадлежал к варне воинов. Путешественник XV в. Николо Конти сообщает, что после смерти царей Виджаянагара по крайней мере 3 тыс. жен и наложниц были обречены на сожжение вместе со своим повелителем*.

Вдова, как мы видели, только обременяла семью мужа, так как малейшая оплошность в ее поведении угрожала благополучию души покойного. В полигамных семьях положение вдовы было еще хуже. Поэтому сама вдова, если у нее не было маленьких детей, нередко предпочитала постылому голодному существованию всеми презираемой домашней рабыни мучительную смерть, дававшую ей надежду на соединение с мужем. Не удивительно поэтому, что в индуистском обществе эпохи средневековья сати было столь распространенным явлением.

* В Южной Индии существовал обычай, по которому царей в лучший мир сопровождали не только жены, но также советники и слуги. Известны многочисленные случаи, когда царские чиновники приносили свою жизнь в жертву богу ради благополучия царя и процветания его царства.

Деревня

Мы не располагаем достоверными данными для определения численности населения древней Индии: подробные реестры, которые велись во многих царствах, давно утрачены. Один из исследователей предположил, что в средние века число жителей Индийского субконтинента составляло приблизительно от 100 млн. до 140 млн. человек¹, и эта цифра, по-видимому, очень близка к истине, хотя и основана на весьма скудных свидетельствах. Но какова бы ни была их численность, жители Индии в древности и в средние века, без сомнения, жили в основном в сельских местностях. По статистическим данным, в настоящее время 85% населения Индии живет в деревнях. В прошлом этот процент был не только не ниже, но, вероятно, выше. Древний индеец, как правило, был сельским жителем.

Всякий, кому приходилось ехать поездом из Дели в Калькутту, помнит впечатление унылого однообразия, которое неизбежно производит развертывающийся перед его глазами пейзаж великой равнины Ганга. Убогие деревушки, часто расположенные очень близко друг к другу, перемежаются лишь реками и каналами. Несколько деревьев на околице, кое-где небольшая роща, отделяющая одну деревню от другой, и больше ничего от деревни до деревни, кроме полей, разрезанных на клочки узкими тропинками или местами неровными проселочными дорогами. Однако в древности эта местность выглядела совсем иначе.

Еще в ту пору, когда англичане основали первые торговые фактории в Мадрасе, Бомбее и Калькутте, в сельской местности было больше деревьев, в древний же период Индия была гораздо богаче лесами. В записках об Индии Сюань-цзан пишет, что в VII в. вдоль берегов Ганга на много миль тянулись густые джунгли. Сельская местность была более дикой, чем в наши дни. По всей стране бродили тигры, которые сейчас, за исключением некоторых районов, встречаются редко. На западе изобиловали львы (ныне они почти исчезли). Многочисленные стада диких слонов, тщательно охранявшиеся царями, обитали в тех районах, где они теперь неизвестны. Леса покрывали подножия гор Виндхья и Гатов, которые к настоящему времени почти лишились пышного покрова больших



Деревня. Рельеф в Амаравати. II в. н. э.

деревьев из-за вековых порубок и коз, пасущихся здесь на протяжении многих поколений. В рассматриваемый период архаические методы обработки земли в Индии еще не истощили ее почвы и крестьяне не истребили окончательно ее лесов, но в некоторых местностях, особенно в Магадхе (Южный Бихар) и частью в Тамилнаде, к периоду средних веков, а то и раньше, этот процесс почти завершился.

Индийская деревня древности мало чем отличалась от современной, но сейчас большинство деревень Северной Индии открыты и незащищены, в прошлом же они обычно были окружены стеной или частоколом, как и сейчас во многих районах Декана. Деревня представляла собой группу хижин, больших и маленьких, часто располагавшихся вокруг колодца или пруда, возле которого оставалось небольшое открытое пространство с несколькими деревьями. В более ранний период в деревнях часто имелись дома для собраний, служившие постоянными дворами для путников и центрами общественной жизни; позднее их заменили в этом качестве деревенские храмы. Жители деревни составляли самостоятельную общину. Эти деревенские общины нередко вели весьма кипучую и деятельную жизнь. Сошлемся на текст одной из джатак:

«И те... семейные люди однажды, собравшись посреди деревни, стали заниматься полезными для деревни делами... И, решив вер-



Сцена из деревенской жизни. Терракотовая пластина из Бхиты, около Аллахабада. I в. до н. э. /?/

шить добрые дела, они вставали поутру (и отправлялись) с топорами, резаками и вагами (на работу). Вагами они вырывали и откатывали камни на четырех больших дорогах, они удаляли сучья, цепляющиеся за оси повозок, сравнивали рытвины, наводили гати, рыли пруды, они построили дом для собраний, они раздавали подаяние, охраняли добронравие...»²

Такой же деятельный образ жизни община продолжала вести в средние века. Тамильские надписи свидетельствуют о том, что деревенские советы энергично заботились о благосостоянии общины, рыли и ремонтировали водоемы, проводили каналы, улучшали дороги, пеклись о деревенских святынях. Община воспитывала в своих членах чувство сплоченности, и оно явилось одним из главных факторов, способствовавших сохранению индуистской культуры.

Большинство жителей деревень были свободными крестьянами, земля принадлежала им, и они могли распоряжаться ею по своему усмотрению, хотя царь претендовал на верховное владение всеми землями. Доля земледельца была нелегкой, но в сравнении с последующими временами он явно был связан менее тяжелыми обязательствами, и гнет бедности, возможно, был тогда не столь му-

чительным. Большинство крестьянских участков были невелики, и обычно их возделывал сам владелец вместе с семьей; однако встречались и большие хозяйства, владельцы которых пользовались наемным трудом. Царям также принадлежали большие имения, где трудились рабы и работники, которые в эпоху Маурьев получали заработную плату, составлявшую одну с четвертью паны в месяц, и содержание³. Часть земли владельцы отдавали издольщикам за половину урожая.

Безземельные работники существовали в индийской деревне, по крайней мере, со времен Маурьев, а может и раньше, и владели жалкое существование. Болезнь, голод или иная причина иногда вынуждали крестьянина продавать свой участок или же приводили к тому, что его по приговору суда за неуплату налога сгоняли с земли, и тогда он скатывался до позорного нищенского положения случайного поденщика. Но этот процесс, при котором земля должна была постепенно концентрироваться в руках немногих собственников, более чем нейтрализовался существованием большой патриархальной семьи. После смерти главы семьи обычно производился раздел ее владений, и в течение нескольких поколений происходило их распыление. Поэтому в Индии так и не сложился класс помещиков или крупных фермеров в собственном смысле этого слова.

К тяжелому налоговому бремени, принудительному труду и инспекционным поездкам царя и его чиновников добавлялись периодически случавшиеся полуголодные и голодные годы, ввергавшие крестьян в нищету и страдания. Хотя Мегасфен писал, что Индия не знает голода, это сообщение, без сомнения, не соответствовало действительности. Описания голода со всеми сопутствующими ему ужасами достаточно часто встречаются в древней индийской литературе. Из источников известно, что поистине страшный голод поразил страну в конце царствования Чандрагупты Маурьи, вскоре после того как Мегасфен покинул Индию. Наиболее энергичные цари делали все что могли для предотвращения и облегчения голода. «Артхашастра» даже оправдывает действия цари, конфискующего накопленные запасы у более богатых подданных, чтобы накормить голодных. В крайних случаях открывались государственные зернохранилища. Некоторую помощь оказывали также религиозные организации и частные лица, занимавшиеся благотворительностью. Тем не менее при недостаточных средствах сообщения голод местами свирепствовал еще больше, чем в наши дни. Правда, есть основания полагать, что в древности осадки были более обильными, чем сейчас, и что соотношение между численностью населения и средствами существования было не таким критическим, каким оно стало в новое время, а поэтому вспышки голода бывали реже, но уж если случались, то имели значительно более тяжелый и губительный характер.

На протяжении всего рассматриваемого периода вследствие постоянной нехватки обрабатываемой площади происходило постепенное освоение целины. «Артхашастра»⁴ предлагает царю строго придерживаться политики освоения новых земель, разрабатывать пустоши и строить новые деревни, а джатаки рассказывают о группах отважных крестьян из перенаселенных деревень, расчищавших джунгли под новые поселения, и даже об отдельных деревнях, которые целиком переселялись в дикие места, чтобы избавиться от грабительского вымогательства сборщиков налогов.

На равнинах земля была прорезана каналами, бравшими начало в больших реках, и усеяна искусственными водоемами (на англо-индийском жаргоне обычно называемыми tanks). Для их устройства запруживали небольшие речки либо преграждали сток из прудов. Из естественных и искусственных водохранилищ воду доставали посредством «журавля» с противовесом и подавали в небольшие каналы, орошавшие поля. О «персидском колесе», вращаемом быками, в ранних источниках нет ясных упоминаний, хотя, возможно, оно применялось.

Добродетельные цари в порядке исполнения религиозного и общественного долга предпринимали ирригационные работы, часто в гигантских масштабах. Из искусственных водохранилищ наиболее знаменитым было Гирнарское, история которого дошла до нас благодаря двум надписям, обнаруженным в том месте, где оно находилось. Неизвестно, когда окончательно разрушилась огромная насыпь, имевшая в основании ширину более 30 м. Вероятно, наивысшим достижением индийской ирригационной техники в период до нового времени было искусственное озеро в Бходжпуре, созданное в середине XI в. царем Бходжей из династии Парамаров. Оно также не уцелело. В XV в. мусульмане разрушили дамбу и впоследствии не восстановили ее, однако по сохранившимся следам видно, что первоначально озеро занимало площадь не менее 250 кв. миль⁵. На крайнем севере Индии найдены надписи с сообщениями о Суйе, знаменитом строителе, служившем кашмирскому царю Авантиварману (IX в.); он «заставил воды Инда и Джелама течь по его воле, как заклинатель подчиняет своей воле змей». На юге в конце рассматриваемого периода Паеш был свидетелем сооружения громадного водоема в Виджаянагаре; ширина его дамбы равнялась расстоянию полета стрелы из арбалета. Сначала строительство продвигалось медленно. Тогда царь Кришнадеварая, чтобы умилостивить богов, повелел совершить большое жертвоприношение; в жертву были принесены многочисленные пленники, и усилиями 20 тыс. человек работы были закончены. Большинство крупнейших ирригационных сооружений индустской Индии не сохранилось до настоящего времени. На Шри-Ланке, правда, еще существуют огромные древние водохранилища, хотя система каналов, которую они обслуживали, в большей своей

части разрушена и только сейчас восстанавливается. После многих веков небрежения современные правительства Индии и Шри-Ланки воссоздают ирригационные системы, необходимые для земледелия в тропиках. Для древних царей они были одной из первоочередных забот.

Земледелие и скотоводство

Основными зерновыми культурами древней Индии, как и в настоящее время, были пшеница и ячмень (на прохладном севере, а на остальной территории — как зимние культуры), рис (на орошаемых равнинах) и просо (в засушливых районах, например в тех местах Деканского плоскогорья, где рис не произрастает). Из других культур широко распространен был сахарный тростник, причем сахар вывозился в Европу. Почти везде культивировались овощи, тыквы, кунжут (ценившийся за то, что из него добывали масло), а также многочисленные сорта гороха, фасоли, чечевицы. В Южной Индии, особенно в Керале (Малабар), выращивали пряности, в частности перец, кардамон, имбирь, корицу: их поставляли в остальные районы Индии и в Европу. У подножий Гималас производили драгоценный шафран. Основной текстильной культурой во все времена был хлопок.

Из фруктов первое место принадлежало манго, которое ценилось очень высоко. В более влажных районах страны росли также маленькие индийские бананы, или пизанг. Кокосовый орех был завезен сравнительно поздно из Юго-Восточной Азии. Он был известен в средние века, но в древних источниках не упоминается. В прибрежных районах выращивали пальмы пальмира и талипот, дававшие сырье для основного писчего материала, употреблявшегося в Индии, а также алкогольных напитков, известных сейчас как пальмовая водка (тодди) и арак. Высоко ценилась и арековая пальма. Ее твердые орехи, обладающие наркотическими свойствами, в измельченном виде смешивают с известью и другими ингредиентами и заворачивают в лист бетеля. Эта жвачка (тамбула) в начале нашей эры распространилась с юга Индии по всей стране, и с тех пор все индийцы с удовольствием жуют ее после еды. Финиковую пальму выращивают в засушливых районах на западе страны, но в литературе она упоминается редко. Кислые плоды тамаринда широко употреблялись в качестве приправы. Виноград, ввезенный из Ирана вместе с миндалем и грецким орехом, разводили в Западных Гималаях. Сандал и другие деревья, росшие главным образом на юге, поставляли ценную ароматную древесину.

Плодородие индийской почвы, трудолюбие и умение тех, кто ее возделывал, производили большое впечатление на греков. У совре-

менных путешественников складывается диаметрально противоположное представление, но греки судили об индийском земледелии по более низким меркам, чем наши, да и почва была тогда не так истощена, как сейчас. Греков крайне удивляло то, что в Индии снимают два урожая в год. Во влажных районах страны два урожая можно было собирать даже без применения ирригации, тогда как на равнинах летний урожай риса выращивали в сезон муссонов, а второй, поливной, — в сухой сезон.

В древней Индии были известны удобрения, и ряд правил ведения хозяйства на царских фермах, изложенных в «Артхашастре», указывает на развитую агрономическую технику. Однако основная масса крестьян пахала на быках с помощью неглубоко захватывающего землю деревянного плуга, жала серпами, обмолот производила с помощью быков, а веяла зерно на ветру, подбрасывая его вверх.

Основой жизни крестьянина был крупный рогатый скот; на нем не только пахали, но и использовали его как средство передвижения, он давал молоко и мясо. Деревни занимали общинного пастуха, который каждое утро выгонял скот, меченный клеймами владельцев, на пустоши за вспаханými полями и возвращался с ним в сумерки. Мы не имеем возможности сравнить продуктивность скота в древности и в настоящее время, но пастбищ и пустующих земель тогда было больше, — значит, и продуктивность могла быть выше. Важными продуктами питания были молоко и творог, а также гхи — топленое сливочное масло, не портившееся в жарком климате.

Коровы отнюдь не всегда считались неприкосновенными. Определенные настроения, направленные против убийства коров, существовали, по-видимому, еще в ведийскую эпоху, но Ашока не запрещал забой скота, и во всяком случае быков забивали для употребления в пищу даже позднее. Однако в «Артхашастре» говорится о стадах старого, больного и бесплодного крупного рогатого скота⁶, из чего следует, что еще до нашей эры скот обычно доживал до естественной смерти, по крайней мере в некоторых частях страны. «Артхашастра» рекомендует смертную казнь для тех, кто убивает скот, однако из контекста ясно, что речь идет только о животных, украденных из царских стад.

Кроме частного скота крестьян-земледельцев большие стада принадлежали пастушеским племенам, которые вели полукочевой образ жизни в отсталых районах страны. Одно такое довольно значительное племя, абхирь, обитавшее около начала нашей эры на обширных пространствах Южного Раджастанана, Мальвы и Синда, возможно, сыграло главную роль в развитии пастушеского аспекта культа Кришны. Вожди абхиров создали в Северо-Западном Декане, на развалинах династии Сатаваханов, государство, но оно существовало недолго.

Важным домашним животным был буйвол, уступавший только быку как тягловое животное, излюбленный объект жертвоприношений богине Дурге, культ которой стал очень популярен в средние века. Широко распространено было разведение коз, а в более прохладных районах — овец. В Северной Индии употреблялась тончайшая козья шерсть из Кашмира. Одежда из более грубой и плотной шерсти овец и яков вывозилась в небольших количествах из горных районов на северные равнины, где холодные зимние ночи позволяли оценить пользу и удобство этих одеял. Известна была и свинья, хотя она не играла в сельском хозяйстве значительной роли.

Лошадей разводили главным образом в Синде и на северо-западе Индии. В Декане нельзя было выводить хорошие породы лошадей, и их доставляли в порты Западной Индии морским путем из Синда, Ирана и Аравии. Лошади всегда были роскошью, держало их главным образом воинское сословие. Для рядовых жителей основным транспортным средством служили быки, определенные породы которых могли со значительной скоростью тянуть повозку. Цари Виджаянагара развлекались зрелищем состязаний легких повозок, в которые запрягали в ряд быка и лошадь.

Слон, несомненно, был приручен уже ко времени Будды. В неволе слоны размножаются редко, и за ними приходилось охотиться. Большие участки леса имели назначение слоновьих заповедников, где жили следопыты, охотники и дрессировщики, состоявшие на службе у царя. Обычно слонами владели только цари и вожди, а крестьяне, жившие по соседству со слоновьим заповедником, несомненно, проклинали опустошения, производимые этими животными, которые нередко выходили из джунглей и совершали набеги на расчищенные участки.

Верблюд упоминается в источниках нечасто, но он был известен и использовался как вьючное животное в более засушливых частях страны. В средние века он встречался и в Декане. Некоторые средневековые династии применяли верблюдов на войне. Распространенными вьючными животными были также мул и осел.

Полудикая бродячая собака была в древней Индии столь же обычным явлением, как и в настоящее время, и, кроме того, с собаками охотились. В горах существовала особая порода крупных собак, вероятно подобных современным тибетским догам, которая славилась далеко за пределами Индии. Геродот сообщает, что персидский правитель Артаксеркс I (465—424) освободил жителей четырех деревень Вавилонии от налога в вознаграждение за то, что они разводили индийских собак для нужд войны и охоты. Индийские собаки были известны и в Египте эпохи Птолемеев. Вряд ли в Индии к собаке когда-либо относились как к любимому

домашнему животному, и в литературе она только однажды упоминается с уважением и теплотой: в «Махабхарате» пять братьев Пандавов и их жена Драупади берут собаку с собой в завершающее паломничество на небо, и старший из братьев, Юдхистхира, отказывается войти в небесное царство без своего верного друга. Предполагали, что этот эпизод свидетельствует об иранском влиянии, потому что у зороастрийцев собака была священным животным.

Домашняя кошка упоминается в источниках редко.

Об охотничьем леопарде, или гепарде (читрака), до средних веков в источниках говорится только как о диком животном. Точно так же в древности не было известно приручение соколов. Охота с соколами и гепардами стала популярной среди правящих слоев с XI в. Возможно, индийцы научились этой забаве от мусульман.

Домашняя птица была известна в древней Индии, хотя яйца почти не употреблялись в пищу. Рацион древних индийцев, без сомнения, пополнял мясо павлинов, которое было излюбленным блюдом императора Ашоки⁷, пока он не обратился к вегетарианству. Имеются сведения о целых деревьях, занимавшихся разведением павлинов и поставлявших птиц царям и богачам, сначала для стола, позднее, главным образом, для декоративных целей. Состоятельные люди держали в парках и других декоративных птиц, в частности красную песчанку, или брахманскую утку (чакравака). Попугаи и майны были распространены в качестве домашних любимцев, особенно среди богатых женщин, и в литературе сообщается, что последние посвящали долгие часы обучению говорящих птиц.

Разведением и выращиванием шелковичных червей занимались главным образом в Бенгалии и Ассаме. Существует предположение, что шелк был известен еще в ведийскую эпоху, и в том, что шелкопряд — уроженец Индии, сомнений нет; однако шелк, сделанный из разводившихся в домашних условиях шелковичных червей, вероятно, был завезен в Индию из Китая через Бирму во второй половине I тысячелетия до н. э. Самое раннее достоверное упоминание о шелке содержится в буддийском каноне и в «Артхашастре», где его называют чинапатта («китайская ткань»). Во II в. до н. э. китайский путешественник Чжан Цянь отметил, что в Бактрию через Индию ввозится китайский шелк. Отсюда можно заключить, что тогда индийцы еще не умели прядь и ткать тонкие шелка и что научились они этому, несомненно, позднее. Кроме шелковичного червя большое значение имел лаковый червец, который давал и лак, идущий на изготовление шеллака (в Индии также предметов украшения), и красный краситель, так и называвшийся — «лак».

У подножия Гималаев и в отдаленных частях гор Виндхья и Декана до сих пор живут отсталые племена. Большинство из них к настоящему времени частично цивилизовалось и приняло индуизм, но некоторые все еще сохраняют пережитки варварских обычаев, хотя и живут дружной семьей, связанной племенной традицией в независимую, самодовлеющую общину. Гонды Восточного Декана еще в прошлом веке приносили на ритуальных праздниках плодородия человеческие жертвы, причем ими часто бывали похищенные жители более цивилизованных селений, а охоту за головами среди нагов Ассама не удается искоренить полностью даже сейчас.

Некогда подобные народности населяли фактически всю Индию. В древности и в средние века они были более многочисленны и занимали значительно большую территорию, чем в наши дни. Они вели безнадежную борьбу против наступающей культуры ариев начиная с самых первых нашествий последних и во все эпохи были источником опасности для форпостов цивилизации, располагавшихся вблизи от их земель. Приведенный выше эдикт Ашоки дает представление о безжалостной политике древних царей по отношению к лесным племенам. Одни народности, находившиеся на первобытной стадии развития, были истреблены, другие утратили свою индивидуальность в процессе распространения индуистской цивилизации. Некоторые из них, однако, признали власть цивилизованных сюзеренов и удержали земли предков. В «Артхашастре» говорится, что они весьма полезны во время войны. Многие из таких племен все более поддавались влиянию арийского образа жизни, а их племенные культы через посредство странствующих брахманов в почти неизменном виде были усвоены индуизмом. Эти племена были, без сомнения, предками ряда низших индуистских каст более позднего времени. Некоторые же архаичные племена многое заимствовали от ариев, стали достаточно влиятельной силой, и есть все основания предполагать, что не одна великая средневековая династия ведет начало от них.

Во все эпохи, однако, отсталые племена продолжали существовать в отдаленных районах фактически независимо, от случая к случаю платя нерегулярную дань натурой представителю своего сюзерена. Последний великий царь индуистской Индии, Кришнадеварая, правитель Виджаянагара, упоминает о них в «Амуктамальяда», кратком руководстве об управлении на языке телугу. «Когда лесное племя в царстве разрастается, — пишет он, — оно причиняет немало беспокойства царю и его подданным». Однако, подобно Ашоке, Кришнадеварая выступал в защиту справедливого и честного отношения к отсталым племенам. «Если царь станет гневаться на племя, то он все равно не сможет полностью уничто-

жить его, но если он завоеует его привязанность доброжелательностью и милосердием, оно станет служить ему, захватывая территорию врага и разоряя вражеские крепости»⁸.

Во все времена отсталые племена представляли угрозу для оседлых крестьян в отдаленных районах страны. В средневековой литературе как на санскрите, так и на дравидских языках говорится о набегах дикарей, разоряющих посевы, стада, дома и увозящих в плен людей для человеческих жертвоприношений. Сфера подобных набегов постепенно сужалась, и по мере включения отсталых племен в индуистский образ жизни они становились все менее опасными; однако на протяжении всего рассматриваемого периода они продолжали наводить страх на многие районы Индии, и матери пугали ими своих непослушных детей. Безусловно, многие характерные черты злых духов и демонов, фигурирующих в индуистской мифологии, таких, как наги, якши, ракшасы и т. п., были заимствованы у отсталых племен.

Город

Ко времени Будды в Северной Индии было много небольших городков, и некоторые из них, например Каши (Варанаси) и Каушамби, уже существовали несколько веков. Крупные города, однако, встречались очень редко. Согласно древней буддийской традиции, во время «великой болезни» Будды его ученик Ананда высказал сожаление, что его учителю приходится умирать в таком маленьком городе, как Кушинагара, и назвал шесть больших городов, достойных, по его мнению, того, чтобы Будда скончался именно там: Шравасты, Чампа, Раджагриха, Сакета (позднее более известный как Айодхья), Каушамби и Каши. Это были, очевидно, самые крупные города V в. до н. э., но в местах, где они находились, до сих пор еще раскопки произведены не полностью, и мы можем судить о величине только одного из них. Это Раджагриха, сохранившиеся стены которой показывают, что ее укрепления располагались на площади, имевшей в периметре 25 миль. Однако это пространство не было сплошь застроенным, так как Раджагриха представляла собой город-сад, делившийся на центральную часть и пригородные дома, окруженные обширными парками и полями.

По словам Мегасфена, в период Маурьев Паталипутра длинной узкой полосой тянулась вдоль Ганга на 9 миль, а в ширину отходила от берега всего на 1,5 мили. Большая часть ее, несомненно, была застроена в отличие от Раджагрихи, которая при большей площади имела меньше жителей. Паеш утверждает, что в конце рассматриваемого периода Виджаянагар был более крупным и густо населенным городом, чем Рим, насчитывавшим 100 тыс. до-



Храм Шрирангам. XIII—XVIII вв. н. э.

мов. Из этого можно заключить, что население Виджаянагара составляло по крайней мере полмиллиона человек, а может, и больше.

Во времени написания этой книги были произведены раскопки в различных индийских городах, но только один, и притом не характерный, был раскопан настолько, что удалось восстановить его план. Это Такшашила, где было обнаружено два города: один, относящийся к эпохе Ахеменидов, другой — к греко-бактрийскому периоду. Оба располагались по сторонам широкой главной улицы; в обоих к большим домам примыкал центральный двор, как это было принято в Индии со времен хараппской культуры. Но в остальном эти города отличаются друг от друга. Первый, известный археологам под названием Бхир-Маунд, не обнаруживает никаких следов городского планирования; в кривую главную улицу неправильной формы вливается лабиринт узких переулков, разветвляющихся во всех направлениях по прихоти частных застройщиков. Второй город, Сиркап, имеет прекрасную главную улицу шириной около 7 м, идущую точно с севера на юг, от которой под прямыми углами и на равных расстояниях отходят боковые улицы. Город явно строился по строгому плану.

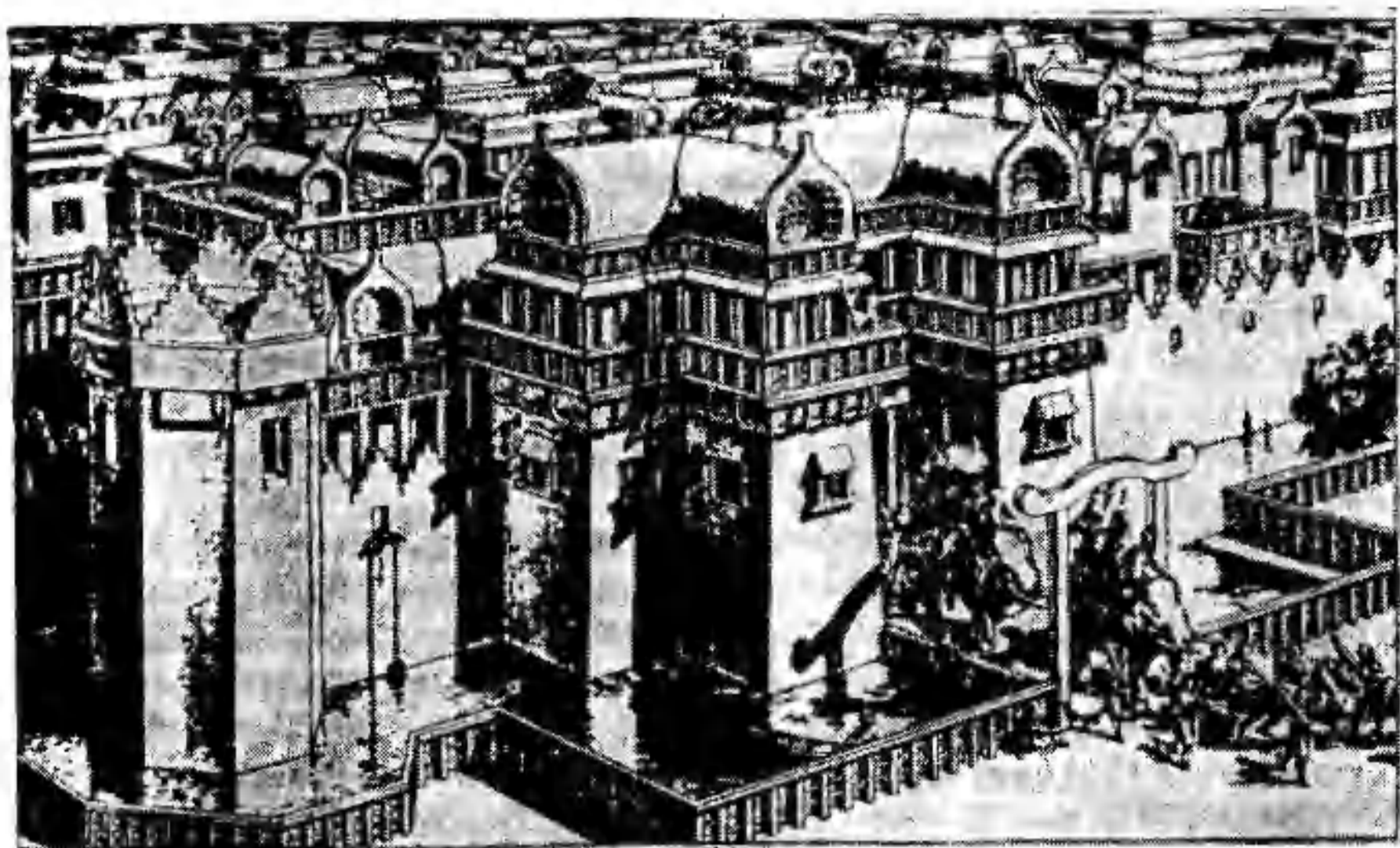
Было бы неправильно считать строгую планировку Сиркапа заслугой только искусных греков. За 2 тыс. лет до их появления в Индии по такой же схеме были построены города Мохенджо-Даро и Хараппа. Не приходится сомневаться в том, что и другие индийские города были тщательно спланированы. Не было ничего необычного в том, что могущественный царь строил для себя но-

вую столицу, и это обстоятельство давало планировщику города свободу деятельности. «Артхашастра»⁹ приводит подробные наставления по поводу того, как закладывать новый город. Она рекомендует, чтобы город в плане имел форму прямоугольника, разделенного на части, или районы, шестью главными улицами, из которых три идут с севера на юг и три — с востока на запад. Главные храмы располагаются в центре, и различные общины селятся изолированно друг от друга, в отдельных районах. Укрепленный город Шишупалгарх был, без сомнения, выстроен в виде почти правильного квадрата со сторонами около мили каждая, но он еще не раскопан настолько, чтобы можно было удостовериться, соответствовало ли расположение улиц схеме «Артхашастры»¹⁰. Возможно, что рекомендациям «Артхашастры» приблизительно отвечал северный город Ахичхатра в Уттар-Прадеше, однако и здесь археологические материалы еще не позволяют с уверенностью утверждать это.

В городе было два центра — дворец и храм. Мы мало знаем о дворцовой архитектуре древней Индии; обломки тщательно отполированных колонн из дворца Маурьев в Паталипутре и большое здание в Такшашиле, возможно дворец, — вот все, что сохранилось до нашего времени, если не считать зданий значительно более позднего периода, но на основании этих и других свидетельств можно предположить, что дворец обычно был расположен в центральной части города или вблизи нее и что нередко он был окружен оборонительными сооружениями, превращавшими его в своего рода крепость.

500 W Храмы сохранились лучше, хотя до нас не дошло ни одного индуистского храма периода до Гуптов. Храм был средоточием религиозных чувств верующих. Из храма выходили величественные и пышные религиозные процессии, которые вызывают и до сих пор вызывают у простого индуиста почти сверхъестественный восторг. В эпоху средневековья храм — особенно если это был большой и знаменитый храм в одном из священных городов* — сам представлял собой город в миниатюре. Он владел огромными богатствами и благодаря посещавшим его многочисленным паломникам служил источником доходов для города. Такой храм был крупным землевладельцем, и его обслуживало множество людей, включая жрецов, музыкантов, слуг, храмовых танцовщиц, штат писцов и счетоводов и различных ремесленников и работников. Часто храм содержал школы, а также приюты для больших людей

* Традиция насчитывает семь таких городов: Айодхья, Матхура, Майя (Хардвар в Северном Уттар-Прадеше, где Ганг выходит на равнину), Канчи (Конджиперам), Удджайини (Уджайн), Дваравати (Дварка в Саураштре) и, конечно, Каши (Варанаси, Бенарес); но и некоторые другие города считались почти такими же священными, особенно Праяга (Аллахабад), Мадурай и Пури (в Ориссе).



Древнеиндийский город. Ок. II—I вв. до н. э. Реконструкция

и животных. Он занимался раздачей милостыни нищим и помогал горожанам во времена бедствий и голода. Подобно средневековым европейским монастырям, он мог даровать земли и привилегии своим служителям. Большой храм, особенно в области Декана, был корпоративной самоуправляющейся организацией, которая играла в жизни рядового горожанина более значительную роль, чем светская власть. Не меньшим влиянием пользовались в своих районах крупные буддийские и джайнские монастыри, хотя обычно они располагались за пределами больших городов.

Из литературных источников, а также из скульптуры и живописи мы можем получить некоторое представление о домах богатей, которые, вероятно, отличались от царских дворцов в основном размерами. Большой городской дом насчитывал несколько этажей. Трехэтажные здания, по-видимому, были обычным явлением, и в литературе встречаются упоминания о семи- и даже одиннадцатиэтажных домах, хотя последнее вряд ли достоверно. До конца эпохи Гуптов большинство домов, от дворцов до небольших хижин, строилось с полуцилиндрическими сводчатыми крышами, фронтоны которых имели заостренный конек и довольно часто — шпиль с украшениями. Покрывались крыши либо тростником, либо черепицей. Позднее высокие сводчатые крыши уступили место более плоским с нависающими карнизами. Большие дома более позднего периода обычно имели плоскую крышу в виде террасы, где члены семьи спали в жаркую погоду. В историческую эпоху стены домов

не были глухими, как в городах долины Инда, а выходили на улицу окнами и балконами. В средневековый период балконы часто были забраны решеткой, чтобы женщины могли видеть улицу, сами оставаясь невидимыми; но на изображениях в Бхархуте и Санчи такие решетки отсутствуют. Беленые стены, как и сейчас, были украшены плоскими и рельефными живописными изображениями и орнаментами. Внутри большого дома находился квадратный двор, окруженный верандой, за которой располагались жилые помещения. В литературе упоминаются банные комнаты, иногда с проточной водой, которая отводилась, вероятно, из ближнего источника.

Древние индийцы очень любили цветы и деревья. Мегасфена особенно поразили прекрасные парки, окружавшие дворец Чандрагупты Маурья, а в санскритской литературе мы находим многочисленные описания, свидетельствующие о том, что к домам богатых горожан примыкали сады, а часто даже обширные парки с беседками, где они проводили большую часть досуга. В поэзии встречаются упоминания об искусственных холмах (кридашайла), откуда можно заключить, что в древней Индии иногда разбивали декоративные сады типа японских.

Как и в любой стране с жарким климатом, в Индии неотъемлемой принадлежностью сада являлись обширные водоемы, и в парках богачей было много искусственных озер и прудов, часто с фонтанами и ступенями, ведущими с берега вниз, к воде. Применялось специальное устройство для охлаждения воздуха в жаркий сезон — «водяная машина», которая, судя по описанию Калидасы¹¹, представляла собой нечто вроде вращающегося распылителя воды, схожего с теми, что употребляются в наше время для полива газонов. В прудах и бассейнах купались в жаркую погоду горожане, и в литературе нередко описывается, как цари и герои развлекаются играми в воде со своими женами и возлюбленными. Упоминаются также подземные помещения, примыкающие с одной стороны к таким бассейнам для купания¹² и охлаждаемые скружающей водой; в них утомленные купальщики отдыхали. Почти обязательной принадлежностью сада были качели для взрослых обоего пола. Сады орошались каналами, которые отводились от главного водоема к деревьям и цветочным клумбам.

Особой любовью древних индийцев пользовались цветущие деревья, очень часто упоминаемые в литературе, особенно ашока (*Saraca indica*), невысокое дерево, усыпанное красивыми алыми или оранжевыми цветами, которое якобы расцветало только от прикосновения ноги прекрасной женщины. Излюбленными деревьями были высокая, с бледно-розовыми цветами, ширинга (*Albizia spp.*), ароматная, с оранжевыми цветами, кадамба (*Anthocephalus cadamba*) и красная киншука (*Butea frondosa*). Бананы (кадали) выращивали и в декоративных целях и ради плодов.

Очень популярны были различные кустарники, например жасмин в его многочисленных разновидностях, и белая атимукта (*Hiptage madablota*). К широко распространенным деревьям относились также чампака (*Michelia champaca*) с чрезвычайно ароматными желтыми цветами и гибискус, или китайская роза (джапа). Самым популярным цветком, ставшим предметом религиозной и иной символики, был лотос, или водяная лилия, во всех его разновидностях. Поэты неустанно воспевали этот красивый цветок, награждая его десятками синонимов и эпитетов. Роза, в настоящее время довольно обычная обитательница Северной Индии, была, очевидно, неизвестна. Скорее всего ее принесли с собой мусульмане.

Наряду с частными садами существовали и общественные сады и парки. Они нередко упоминаются в литературе. Большинство городов было окружено рощами, где отдыхали горожане. Ашока гордился тем, что насадил рощи, которыми могли пользоваться и люди и животные. Как сообщают источники, некоторые цари следовали его примеру.

В литературе мало сведений о жизни и жилищах городской бедноты, но ранняя скульптура иногда воспроизводит хижины, имевшие, как и большие дома, полуцилиндрическую крышу и, очевидно, состоявшие из одной комнаты. Следует предположить, что бедняки, как и в наше время, жили в лачугах из дерева, тростника или саманного кирпича, с соломенной или тростниковой крышей. Многие, без сомнения, вообще не имели крова и спали где придется, положив рядом все свое жалкое имущество.

Наиболее энергичные правители старались создать некоторые удобства для беднейших горожан. «Артхашастра» рекомендует устраивать общественный колодец для каждой десяти семей, советует устанавливать шкалу штрафов за выбрасывание мусора на улицу. В «Артхашастре» предусмотрены также строгие меры предосторожности против пожаров; в каждом доме следовало иметь наготове главные противопожарные средства, и, если вспыхивал пожар, все трудоспособные жители соседних домов обязаны были помогать тушить огонь. Городским властям надлежало заботиться о стоке поверхностных вод, и за засорение водостоков налагался штраф¹³. Мы не знаем, как эти рекомендации осуществлялись на практике, но вряд ли они были полностью лишены реальных оснований.

Несомненно, самое яркое описание древнего индийского города содержится в ранней тамильской поэме «Гирлянда Мадурая» («Мадурайкканджи»), которая, по преданию, была написана в честь царя Недунджелияна из династии Пандья, правившего во II в., но на самом деле была создана, вероятно, на 100—200 лет позднее. После длинного панегирика царю поэт описывает различные земли подвластного ему царства и в заключение подробно рас-

сказывает о его столице Мадуре. Описание города слишком пространно, чтобы привести его здесь полностью, но мы хотя бы вкратце изложим последнюю часть этой превосходной поэмы, которая своим реалистическим характером отличается от многих произведений севера.

Поэт входит в город через большие городские ворота, колонны которых покрыты резными изображениями богини Лакшми и вымазаны гхи: возлияния масла на ворота обеспечивают безопасность и процветание города. День праздничный, и город расцвечен флагами; одни, дарованные царем в ознаменование героических деяний, развеваются над домами военачальников, другие призывно колышутся над лавками, где продается веселящее пальмовое вино. Улицы заполнены людьми, на рыночной площади идет бойкая купля-продажа и звучат песни под аккомпанемент бродячих музыкантов.

Бьет барабан: по улице движется царская процессия. Во главе ее под звуки раковин выступают слоны. Строптивное животное рвет цель и мечется, как корабль на волнах бушующего моря, пока его не заставляют успокоиться. Далее следуют колесницы, запряженные гарцующими конями, и грозные пешие воины. Между тем мелкие лавочники усердно занимаются своим делом, предлагая сладости, цветочные гирлянды, ароматный порошок и бетель. Из дома в дом ходят старухи, продающие на женской половине букеты цветов и безделушки. Аристократы в ярких одеждах и цветочных венках проезжают в колесницах, сверкая золотыми ножнами мечей. Блестят на солнце драгоценности умащенных благовониями женщин, наблюдающих праздник с балконов и башен.

Люди толпами стекаются к храмам, где под звуки музыки поклоняются богам. Верующие кладут цветы перед их изображениями и воздают почести святым мудрецам. Ремесленники работают в своих мастерских: ювелиры, изготавливающие браслеты из раковин, золотых дел мастера, ткачи, медники, цветочники, продавцы сандалового дерева, живописцы... В продуктовых лавках идет бойкая торговля овощами, хлебными плодами, манго, сладостями, вареным рисом и кусочками мяса.

Вечером городские гетеры развлекают своих покровителей танцами и пением под звуки лютни и музыка оглашает улицы. Бредут, пошатываясь и спотыкаясь, подвыпившие крестьяне, пришедшие в город на праздник, а женщины из почтенных семей снова отправляются с детьми и подругами в храм; в качестве подношения они несут зажженные лампы. Они танцуют во дворах храмов, и далеко вокруг разносятся их песни и разговоры.

Наконец город засыпает. Спят все, кроме злых духов и привидений, неразлучных с ночным мраком, и дерзких взломщиков, вооружившихся веревочными лестницами и железными орудиями,

чтобы проламывать глиняные стены домов. Но стража также бодрствует, и ночь в городе проходит спокойно.

Наступает утро, и раздаются голоса брахманов, читающих священные гимны. Странствующие певцы опять заводят свои песни, торговцы хлопочут, открывая лавки. Продавцы пальмового вина обслуживают изнывающих от жажды ранних путников. Кричат пьяницы, нетвердо держащиеся на ногах, хлопают открываемые двери. Женщины выметают из дворов увядшие праздничные цветы. И город снова возвращается к своей обычной жизни¹⁴.

Древнеиндийский город был предметом гордости его жителей. Одним из наиболее убедительных свидетельств тому является уже упоминавшаяся по другому поводу Мандасорская надпись объединения шелкоткачей (V в. н. э.), посвященная строительству и последующему ремонту на средства корпорации великолепного храма Солнца. Эту поэму, высеченную на камне на вечные времена, сочинил «с великим тщанием» некий Ватсабхатти, по всей видимости местный литературный поделщик, получивший заказ на этот случай. Выражая, несомненно, мысли и чувства заказчиков, Ватсабхатти пишет о родном городе цветисто и пышно:

Где дрожащая рябь чуть колышет водяные лилии,
И гуси, словно в клетке, за решеткой пыльцы,
Слетевшей с лотосов, сверкающих в озерах
И склонившихся под тяжестью своих тычинок;
Где украшенья роц — деревья,
Согнувшиеся от цветочной ноши,
Где рой пчел пьяны от меда
И где все время поют женщины;
Где живут прелестные девы
В домах, над которыми выются флаги,
Высоких и ослепительно белых,
Подобных чудным грядам облаков, блистающих
лианой-молнией;
Где есть еще дворцы, украшенные рощами
качающихся бананов,
Прекрасные, как вершина горы Кайласа,
Блистающие высокими коньками крыш и шатрами,
Оглашаемые музыкой, расцвеченные картинами.

Таким же вычурным языком поэт и дальше описывает красоту своего города, великодушие местного царя, щедрость объединения и великолепие нового храма и заканчивает свою поэму следующими словами:

Как луна украшает ясное небо,
А кауштубха* — грудь Вишну,
Так этот чудеснейший из храмов служит украшением
Всего нашего благородного города¹⁵.

* Кауштубха — магический камень, один из атрибутов бога Вишну. 221

Из литературы и археологических раскопок известно многое о жизни городов древней Греции и Рима, но литература Индии отличается от античной менее реалистическим характером, а археологам не удалось обнаружить на ее территории находок, сопоставимых с римскими Помпеями. Тем не менее из светской литературы можно извлечь достаточно сведений, чтобы довольно точно восстановить картину повседневной жизни молодого богатого индийца. Наиболее важным источником такого рода является «Камасутра», трактат по искусству любви, созданный с целью дать молодому горожанину наставление в одном из главных его развлечений.

В его комнате, как указывает трактат¹⁶, находится удобное мягкое ложе с чистым белым покрывалом, узорчатым пологом и двумя подушками: одной — в ногах, другой — в изголовье. Тут же стоит диван, в головах которого следует держать на небольшом столике сосуд с благовониями, мази, цветы и баночки с сурьмой. На полу рядом с сундуком, куда складывают украшения и одежду, ставят шлепательницу для красной жвачки бетеля. На стене висит лютия (вина). Кроме того, в комнате имеются письменный стол, на котором лежит несколько книг из пальмовых листьев, круглое сиденье и игральная доска. При доме должен быть птичник, и рядом — сад с качелями, беседкой из вьющихся растений и водоемом; на его зеленом берегу хозяин и гости могут отдыхать в тени.

Встав поутру, горожанин умывается, чистит зубы, умащает тело мазями и благовониями и, глядя в зеркало, подводит глаза сурьмой и красит губы красной краской. Затем он жует бетель, чтобы не было дурного запаха изо рта. Каждый день он совершает омовение, через день натирает тело маслом, каждый четвертый день бреет лицо, каждый пятый или десятый день — все тело. Ест он три раза в день. Большую часть своего времени он проводит в праздности. Он развлекается тем, что учит говорить попугаев и майн, смотрит бои петухов, перепелов и баранов, беседует с окружающими его нахлебниками. В более жаркую погоду он после обеда спит.

Однако у горожанина было много и других развлечений, более интеллектуальных. Общество поощряло не только покровительство изящным искусствам и пассивное восприятие их, но и собственное творчество. Молодой горожанин должен был иметь какие-нибудь познания в области 64 искусств. Он мог сам писать стихи, и часть санскритской поэзии, дошедшей до нас, создана непрофессиональными писателями. Под покровительством царей или богатых людей часто устраивались многолюдные собрания для чтения стихов, а небольшие группы часто собирались с этой целью в доме одного из своих членов либо у гетеры. Такие литературные

вечера упоминаются в «Камасутре» в числе главных развлечений образованного человека. Кружки могли превращаться в постоянные общественные клубы, и их членам надлежало «держаться вместе в беде и в благополучии... и радушно принимать новых членов»¹⁷. Древний индиец, как и его потомки в наши дни, был обычно человеком общительным, находившим удовольствие в беседе с друзьями, и добросердечным. Священные книги, настойчиво подчеркивавшие необходимость гостеприимства, способствовали укреплению общественных связей в ту эпоху и санкционировали их своим религиозным авторитетом.

Иногда литературные собрания устраивались на открытом воздухе, в загородных садах или рощах, и ради разнообразия сочетались с петушиными боями и купанием. Образованный человек мог быть также художником; в его кабинете часто стоял мольберт или доска для рисования, и «Камасутра» даже рекомендует выделить комнату для занятий скульптурой, резьбой по дереву и лепкой.

Развлечения

Развлечения древнеиндийского горожанина ни в коей мере не ограничивались творческими или интеллектуальными занятиями. Многочисленные праздники, в которых принимали участие как богатые, так и бедные, следовали один за другим на протяжении индуистского года и сопровождались разнообразными увеселениями и процессиями. Наиболее широко отмечался праздник весны в честь Камы — бога любви. Он играл незначительную роль в теологии, но был, очевидно, очень популярным божеством. Во время этого праздника даже респектабельные горожане забывали о кастовых ограничениях. Они разгуливали по улицам, обсыпали соседей красным порошком, обливали их подкрашенной водой и устраивали всевозможные розыгрыши. Праздник существует и сейчас под названием «холи», но бог любви уже не играет в нем никакой роли. Этот праздник явно представлял собой пережиток кровавого первобытного обряда плодородия, но даже в самых ранних его формах зловещее значение красного порошка было, по видимому, забыто, и праздник превратился в своего рода индийские сатурналии, когда все веселятся и безмятежно ликуют.

Азартные игры, хотя и весьма осуждаемые брахманскими авторами литературы смрити, были широко распространены во все времена и среди всех слоев населения, за исключением наиболее благочестивых людей. В городах долины Инда была найдена шестигранная игральная кость, а «Гимн игрока» из «Ригведы» подтверждает, что древние арии любили азартные игры.

Слово «акша» в тексте, связанном с игрой, обычно неточно переводят «игральная кость», но акши в самых ранних азартных иг-

✓ рах были не костями, а маленькими твердыми орешками, называемыми «вибхишака» или «вибхидака»; очевидно, игрок вынимал горсть таких орешков из чаши, и если число их было кратным четырем, то он выигрывал. Позднее вошли в обиход продолговатые кости с четырьмя мечеными сторонами. Как и у европейских игроков, у индийцев были специальные термины для обозначения бросков: крита (четыре очка), трета (три очка), двапара (два очка) и кали (очко). Кости занимали настолько важное место в жизни древних индийцев, что эти четыре термина были использованы для названий четырех мировых периодов (юга) эры существования вселенной. Игра в кости составляла хотя и небольшую, но весьма важную часть ритуала помазания царя, и помещение для игры в кости при царском дворце имело некое магическое или религиозное значение, не вполне, впрочем, нам понятное. Среди высших сановников страны, которые во время помазания царя приносили своего рода присягу на верность, был акшаваца — «бросатель» орехов или костей, очевидно устроитель игры в кости при царском дворце. В «Махабхарате» сюжет разворачивается вокруг великого турнира игры в кости, на котором Юдхистхира проиграл свое царство двоюродному брату, злодею Дурьодхане; подобная же история излагается во вставном эпизоде — в повести о Нале. «Артхашастра»¹⁸ настаивает на строгом контроле за игрой в кости, которую следует полностью ограничить государственными игорными домами. Их финансирование должно осуществляться за счет пятипроцентного налога на сумму ставок и платы за прокат костей, причем игрокам запрещалось пользоваться собственными костями. Мошенничество в игре наказывалось суровыми штрафами.

Кости применялись также в играх на досках, похожих на некоторые наши детские игры типа лото, где выигрыш зависит от удачи и умения. К первым векам нашей эры одна из таких игр, которая разыгрывалась на доске, разделенной на 64 квадрата (аштапада), превратилась в довольно сложную игру с фигурой «короля» и четырьмя видами фигур, соответствовавшими делению древнеиндийской армии: «слон», «конь», «колесница» или «корабль» и четыре «пехотинца». Первоначально для игры требовалось четыре участника и ходы определялись бросанием кости. Так как игру вели фигурами, символизирующими военные силы, а стратегия представляла как бы стратегию армии в бою, то игра получила название «чатуранга», т. е. «четыре рода войск». В VI в. н. э. она стала известна персам и, когда арабы завоевали Иран, быстро распространилась по всему Среднему Востоку под названием шатрандж, — искаженное персами слово «чатуранга». Она стала игрой для двух человек, каждый из которых имел по две армии, причем «король» одной из этих армий стал «военачальником» или «министром» «короля» другой, а применение костей для определе-

ния ходов было отброшено. Неизвестно, были ли нововведения сделаны в Индии или в Иране, по последнее более вероятно.

От мусульман этой игре научились крестоносцы, и вскоре она распространилась в Европе. К позднему средневековью она почти обрела вид современных шахмат, причем «военачальник» мусульманского варианта превратился в «королеву». Таким образом, наиболее интеллектуальная игра мира является продуктом трех культур, каждая из которых внесла свою долю в ее окончательное формирование.

Организованные игры на открытом воздухе не были приняты, и только о детях и молодых женщинах иногда говорится, что они играли в мяч, — подобно Навзикае в «Одиссее». Среди воинов в средние века распространился занесенный из Центральной Азии вид поло, хотя в литературе о нем упоминается редко. Кроме того, существовала некая разновидность хоккея. Вообще же древняя Индия не придавала атлетике такого значения, как Средиземноморье. Состязания колесниц упоминаются уже в столь древнем памятнике, как «Ригведа», а в позднее средневековье получили распространение гонки волов. Часто упоминаются кулачные бои и борьба, но не как вид спорта уважаемых молодых людей, а как выступления борцов-профессионалов из низших каст для увеселения зрителей. Излюбленным развлечением воинского сословия были состязания в стрельбе из лука, красочные описания которых встречаются в эпосе.

Классические источники упоминают о состязаниях гладиаторов при дворе Чандрагупты Маурьи. В средневековом Декане частым явлением стали дуэли. Португальский путешественник Нунеш пишет, что представители благородного сословия Виджаянагара для разрешения споров сражались насмерть в присутствии царя и двора¹⁹. Несмотря на то что в рассматриваемый период складывалась доктрина ненаседия, бои животных неизменно пользовались большой популярностью. Излюбленными бойцовыми животными были небольшие свирепые индийские перепела, петухи и бараны; имеются также свидетельства о боях быков, буйволов, слонов.

Бой быков практиковался исключительно на дравидском юге. Его яркое описание содержится в одной из ранних тамильских поэм²⁰. Этот вид развлечения довольно далек от испанского боя быков, в котором чаша весов склоняется не в пользу быка. В Индии судя по описанию, бык находился в более выгодном положении. Такие бои, несколько напоминающие родео американских ковбоев, были распространены среди пастухов. Они, безоружные, выходили на арену и «хватали быка в объятия», стараясь укротить его. В их задачу не входило убить быка или предварительно дразнить его, но бой быков был, очевидно, очень опасным видом спорта, судя по упомянутой поэме, в которой рассказано об одержавшем

победу быке, на рогах которого висели внутренности его неудачливых противников. Схватка с быком считалась трудным испытанием, в котором проверялось мужество молодых людей. Недаром зрелище наблюдали девушки, которые затем выбирали себе мужа из числа наиболее удачливых участников состязания. Иными словами, это была своеобразная тамильская сваямвара. Бой быков определенно имел ритуальное значение и был связан с плодородием земли, хотя тамильская литература ничего об этом не сообщает. У жителей древнего Крита аналогичный вид спорта был частью религиозной церемонии, и этот факт, как и многие другие, связывает тамиков с древнейшими цивилизациями средиземноморского мира. Борьба с молодыми бычками до сих пор одно из любимых развлечений некоторых скотоводческих племен страны.

В древней Индии были и профессионалы, занимавшиеся развлечением населения. Некоторые из них посвятили себя высоким искусствам — драме, музыке, танцу, но были и такие, кто бродил по городам и деревням и увеселял простой люд, который был не в состоянии оценить утонченные виды искусства. Мы читаем о музыкантах, сказителях, акробатах, жонглерах, фокусниках и заклинателях змей, которые были в то время не менее популярны, чем сейчас. Наряду с придворным театром существовали народные представления, изредка упоминаемые в литературе. Эти представления воспроизводили в танце, песне и пантомиме мифологические и легендарные сцены. Так было положено начало санскритской драме.

Одежда и украшения

Одежда, которую носили индийцы в древности, начиная с ведийской эпохи, мало отличается от современной. Подобно большинству древних народов, обитавших в странах с жарким климатом, индийцы обычно носили полотнища ткани, перекинутые через плечо, складками ниспадавшие вдоль тела и закрепленные поясом или застежками. Таким куском ткани, подвязанным вокруг талии поясом или шнуром (меккала, рапана), было нижнее одеяние (паридхана, васана); верхнее одеяние (уттария) состояло из другого полотнища, по уже перекинутого через плечи в виде шали. Верхнюю одежду часто снимали дома или в жаркую погоду, особенно люди из низших сословий. Третье одеяние (правара), имевшее вид плаща или мантии, носили в холодное время года.

Как и сейчас, это была одежда для обоих полов и различались только ее размеры, узор ткани и манера ношения. Иногда нижнее одеяние было совсем небольшим или превращалось в набедренную повязку, но у богатых людей оно нередко доходило до пят.

В ранней скульптуре нижнее одеяние изображается в виде полот-

нища, тщательно уложенного складками спереди и удерживаемого длинным поясом, конец которого свисает поверх одежды между ног. На некоторых скульптурах роль пояса играет конец самой ткани, но он же может быть переброшен и через плечо на манер современного сари. Иногда конец полотнища пропускали между ног и закрепляли на спине, как у дхоти.

Хотя все эти одеяния не требовали шитья, это искусство было известно в Индии и женщины часто изображаются одетыми в жакеты или особые лифы. Нашествия шаков и кушанов из Средней Азии занесли в Индию шаровары, мода на которые среди правящего класса держалась по крайней мере до эпохи Гуптов. Это видно из того, что цари этой династии на многих монетах изображены в шароварах. Кушанские цари, воспроизведенные на монетах, а также известная статуя Канишки одеты в длинные стеганые халаты и стеганые штаны и в сапоги характерного среднеазиатского образца, которые, наверно, были столь же обременительны при обычной для Индии температуре, как и плотная европейская одежда первых служащих Ост-Индской компании. Рубашки и шаровары, по-видимому, были обычной одеждой в средневековом Кашмире и на северо-западе страны. В Южной Индии в средние века богинь и цариц часто изображали одетыми в легкие, плотно облегающие панталоны. Ткань, из которой изготовлялись эти одежды, варьировала от шерсти, которую носили зимой на севере, до прозрачных шелков и муслинов, сквозь которые просвечивало тело. На фресках Аджанты и Багха видно, что ткани часто красили или же расписывали узором из ярких полос и клеток.

В большей части Индии обувь главным образом защищала ноги от палящей земли индийского лета, но в Гималаях носили войлочные сапоги центральноазиатского образца.

Обычным головным убором мужчин были тюрбаны, тщательно закреплявшиеся различными способами. В ранний период, по крайней мере в торжественных случаях, женщины делали большую замысловатую прическу с украшениями, не встречающуюся в настоящее время, но в эпоху Гуптов женщин обычно изображают либо с непокрытой головой с простой прической в виде короны, либо в покрывале. Ортодоксальные брахманы брили голову, оставляя одну прядь на темени, которую никогда не подстригали, но мужчины и женщины других сословий обычно отращивали длинные волосы. Наиболее распространенная женская прическа представляла собой большой узел, свернутый на затылке, часто украшенный сеткой или нитью драгоценных камней. Косы, столь обычные в наше время, хотя и засвидетельствованы в культуре Хараппы и упоминаются в литературе, до средних веков не фигурируют в скульптуре.

Одна деталь вызывает противоречия у тех, кто занимается изучением женской одежды в древней Индии. На протяжении всего

рассматриваемого периода женщины и в живописи и в скульптуре изображаются обнаженными до пояса; в то же время стыдливость современной индийской женщины общеизвестна. Джеймс Фергюссон, один из первых серьезных исследователей древнеиндийской скульптуры, категорически заявил, что до мусульманского завоевания индийские женщины обнажали грудь публично без малейшего стеснения²¹. Это заключение, однако, вызвало возражения²².

Некоторые исследователи утверждают, что, подобно грекам и римлянам, индийские художники и скульпторы по традиции изображали женские фигуры полуобнаженными, хотя это не соответствовало действительности. Вряд ли, однако, с этим тезисом можно согласиться. Античный художник одевал своих женщин, если изображал реальную жизнь, а не мифологические сюжеты. Между тем даже на совершенно реалистичных барельефах ранней пластики Бхархута и Саучи, изображающих городскую жизнь Индии, почти нет женщин с закрытой грудью, даже среди толпы. Правда, в литературе неоднократно упоминаются лифы, а в живописи и в скульптуре иногда встречаются изображения женщин с закрытой грудью, но ведь на северных равнинах и в холмистых частях Декана в течение нескольких месяцев в году бывает довольно холодно, и вошение лифа может быть вызвано скорее климатом, чем стыдливостью. В Керале, где долго сохранялись многие старые обычаи, до сравнительно недавнего времени для женщин из касты паяров было совершенно естественным появляться на людях обнаженными до пояса; то же самое можно сказать и об острове Бали, который воспринял индуистскую культуру в начале нашей эры. В некоторых литературных источниках упоминаются замужние женщины под покрывалами, однако нет никаких оснований думать, что такое покрывало было не простой головной шалью или что оно скрывало фигуру носившей его женщины. Только в поздней средневековой литературе прямо говорится о необходимости соблюдать физическую (в отличие от духовной) стыдливость. Жизнь женщин в древней Индии, особенно представительниц высших сословий, была подчинена многочисленным ограничениям, но по своим представлениям о приличиях в одежде они отличались от потомков.

Итак, индийцы носили простую одежду, состоявшую из немногих предметов, но зато любили весьма замысловатые украшения из золота, серебра и драгоценных камней в самых причудливых сочетаниях. Женщины носили украшения из драгоценных камней на лбу и вдоль пробора. И женщины и мужчины оттягивали свои уши очень тяжелыми большими серьгами, как это до сих пор делают женщины из сельских местностей Тамилнада. Носили также богато украшенные ожерелья и широкие пояса из перевитого золота со свисающими нитями жемчуга. Браслеты были распространены еще со времен харапской культуры, а ножные браслеты, ча-

сто с маленькими звенящими колокольчиками или полые, с насыпанной внутрь брнчащей галькой, встречались так же часто, как и теперь. Украшения в носу, без которых в наше время индийская женщина старшего поколения чувствует себя прямо-таки не одетой, не упоминаются в источниках и нигде не изображены. Возможно, они получили распространение только после мусульманского завоевания. Несколько дошедших до нас ювелирных изделий и изображения украшений в пластике и живописи свидетельствуют о том, что индийские ювелиры древности достигли очень высокого мастерства. Древний индиец, как и его потомок, наш современник, по-видимому желая сберечь деньги, часто вкладывал их в ювелирные изделия для жены и для себя. Даже бедняки, которые не могли приобрести золото или драгоценные камни, увешивали себя украшениями из серебра, меди, стекла и цветной керамики. Кроме того, во всех слоях общества было принято украшать волосы, уши, шею прекрасными цветами, которых так много в Индии.

Оба пола применяли косметические средства. Главным из них была паста из растертого в тончайший порошок сандалового дерева, часто окрашенная лаком и другими красителями, которой умащали тело целиком или наносили ее в виде узоров. Считалось, что эта паста охлаждает кожу в жаркое время года. Краска для глаз, которую обычно изготовляли из растертой в порошок черной сурьмы, употреблялась очень широко, причем считалось, что она не только делает глаза красивее, но и предохраняет их от воспаления. Киноварью, лаком и желтым красителем горочана на лоб наносили мушку (тилака), часто большого размера и причудливой формы. Этот обычай до сих пор принят у индийских женщин. Губы, кончики пальцев на руках и ногах, ладони и подошвы ног нередко окрашивали красным лаком. Хотя оставленные обнаженными части тела иногда разрисовывали сложными узорами, у нас нет никаких доказательств того, что в то время применяли татуировку, в настоящее время распространенную во многих частях Индии.

Еда и напитки

Фа-сянь, в начале V в. посетивший Индию, отметил, что ни один уважаемый человек не ест мяса и его употребление ограничивается низшими кастами. Вероятно, он преувеличивал, но, конечно, к этому времени многие индийцы из высших слоев стали вегетарианцами. Рост вегетарианства был явно связан с доктриной ненасилия, возникшей задолго до Фа-сяня. Известная еще в период уранишад, она была детально разработана буддизмом и джайнизмом. В значительной степени благодаря этим религиям постепенно в Индии перестали практиковать большие ведийские

жертвоприношения, при которых закалывали большое количество животных и их мясо съедали. Царствование Ашоки знаменовало поворотный момент в развитии вегетарианства, так как он поощрял его личным примером и прямо запретил убийство многих видов животных. Но «Артхашастра» относится к употреблению мяса в пищу как к совершенно обычному явлению и излагает правила содержания боев и сохранения мяса²³. Только с развитием буддизма махаяны и неиндуизма получило широкое распространение строгое вегетарианство. Но и тогда охота и мясная пища были приняты в воинском сословии, а тантрические культы средних веков восстановили в новой форме практику жертвоприношений животных и употребление мяса. Медицинские же тексты даже в более поздний период рекомендуют умеренное употребление как мяса, так и алкоголя и не запрещают есть говядину. Вряд ли в какой-нибудь части Индии абсолютное вегетарианство когда-либо распространялось на все население, хотя во многих районах оно практиковалось и практикуется до сих пор большинством индуистов высших каст. Наряду с мясом некоторые религиозные тексты запрещают употребление лука и чеснока, возражения против которых возникли по вполне очевидным причинам и никогда не объяснялись религиозными мотивами. Однако вряд ли индийцы, если не считать благочестивых брахманов, подчинялись этому запрету.

Мы располагаем рядом свидетельств о существовании науки кулинарии, которой не гнушались даже цари, но ни одного древнего наставления по искусству приготовления пищи не сохранилось. Из литературных источников известно, что кулинария древней Индии почти не отличалась от современной. Мясо и овощи точно так же готовили в соусе карри и подавали с рисом. Карри и рис ели с лепешками из муки, современными чапати, и запивали водой, молоком или простоквашей. Излюбленным средством для приготовления пищи было топленое масло; на нем жарили и им же щедро поливали приготовленное блюдо. Бедняки часто заменяли топленое масло кунжутным или горчичным. Некоторые пищевые продукты, ныне широко распространенные в Индии, были завезены в XVI или XVII в. из Америки португальцами. Наиболее достопримечательный из них — чилли, или красный перец, столь характерный для южноиндийской кухни. Другим нововведением XVII в. был бринджал, или баклажан, а также, конечно, картофель и кукуруза, или маис. Разнообразные фрукты и сласти были так же распространены, как и в наши дни, однако некоторые современные индийские лакомства, например джалеби, появились только вместе с мусульманами.

Современный индуизм строго запрещает употреблять алкогольные напитки, и регулярно их пьют либо лица, ведущие европейский образ жизни, либо члены низших каст. Моральные возраже-

ния против алкоголя восходят к глубокой древности, но понадобилось долгое время, чтобы запрет получил широкое распространение не только среди брахманов. В эдиктах Ашоки, отвергавшего употребление мяса, ничего не говорится о спиртных напитках, и это свидетельствует о том, что он не считал их моральное осуждение необходимым, хотя буддизм объявляет употребление алкогольных напитков одним из пяти основных грехов. Во времена Ашоки буддизм был, очевидно, в этом отношении менее строг, чем впоследствии. «Книги законов» осуждают алкоголь, и Фа-сянь утверждал, что почтенные индийцы не пьют, однако и напитки и пьянство часто упоминаются в литературе, особенно в тамильской, из чего явствует, что это религиозное предписание обычно не соблюдалось. Только в XII в. джайнский царь Гуджарата — Кумарапала запретил производство и продажу спиртного во всем своем царстве.

«Артхашастра» дает наставления о производстве под контролем государства алкогольных напитков и приводит несколько кратких и загадочных рецептов²⁴, свидетельствующих о существовании многочисленных крепких напитков, часть которых в настоящее время забыта. Среди них названы (рисовое пиво) пиво из муки, приправленное пряностями, вино из лесных ягод, майрея, приготавливавшаяся из сахара-сырца, коры дерева мешашринга и перца, а также вино из манго. Виноградное вино гнали на северо-западе и вывозили в небольших количествах в остальную Индию. На юге основным алкогольным напитком был тодди, перебродивший сок пальмиры или кокосового ореха, часто упоминаемый в ранней тамильской литературе.

«Артхашастра» предлагает назначать «надзирателя за питейным делом» не только для контроля над продажей и потреблением алкогольных напитков, но и для организации их производства. Возможно, это отражает действительное положение дел при Маурьях. «Артхашастра» советует также установить строгий контроль над частным пивоварением и питейными заведениями. Содержателям последних надлежало обеспечить свои заведения всем необходимым и позаботиться об удобствах посетителей, которых следовало удерживать от чрезмерного пьянства. Судя по рекомендациям «Артхашастры», хозяевам даже вменялось в обязанность возмещать клиентам ущерб, понесенный в состоянии опьянения, и, кроме того, они должны были платить штраф. В отличие от большинства других восточных торговцев содержатели питейных заведений, согласно «Артхашастре», не имели права устраиваться в непосредственном соседстве друг от друга, и таким образом возможность кочевать из кабака в кабак затруднялась для пьяниц. В тексте также предлагается полностью запретить продажу алкогольных напитков «на вынос». Кабаки часто давали приют преступникам, и царским соглядатаям рекомендовалось бдительно

наблюдать за ними. «Артхашастра», по-видимому, считает пьянство злом, которое полностью запретить нельзя, но которое следует строго контролировать.

Хозяйственная жизнь

Часто утверждают, что дух стяжательства был чужд древнеиндийскому обществу, так как брахманы, претендовавшие на моральное и духовное руководство, будто бы ставили перед собой идеалы благородной простоты жизни. Однако на практике подобные идеалы не всегда осуществлялись. Брахман, которому удавалось хорошо зарекомендовать себя умелым исполнением домашних обрядов и жертвоприношений, мог скопить значительное состояние, а если ему покровительствовал царь, то и стать настоящим богачом. Корпорации таких брахманов нередко жили на пожалованные царями доходы с крупных сельскохозяйственных имений, и, кроме того, есть свидетельства об очень состоятельных брахманах — землевладельцах. Брахманы, недостаточно искусные в обучении ведам или совершении жертвоприношений, занимали высокие посты на правительственной службе или даже наживали состояние торговлей. Выше говорилось о том, что в соответствии с учением о трех целях жизни материальное благополучие занимало прочное место в индуистской системе жизненных ценностей.

В индийской литературе раннего периода мир обычно рассматривается под углом зрения состоятельного человека. Несоднократно говорится о том, что бедность — это умирание заживо; служить другому ради поддержания собственного существования — жалкая доля, недостойная ария. Со времен «Ригведы», содержащей множество гимнов о даровании богатств, материальное благополучие рассматривалось как желанная цель для простого человека и поистине неотъемлемый фактор полноценной и цивилизованной жизни. Аскет, добровольно отказавшийся от своего имущества, совершал акт самоотречения, достойный высочайшего уважения. Этим он утверждался в духовном совершенствовании и продвигался на пути к спасению — мокше, четвертой и конечной цели существования. Однако жизнь аскета была не для каждого. Теоретическая классификация четырех этапов жизни открывала широкое поле деятельности на второй стадии домохозяину, который должен был обеспечить благосостояние семьи и мог по крайней мере часть накопленного богатства потратить на чувственные удовольствия. Таким образом, идеалы древней Индии, хотя и не полностью совпадали со стяжательскими идеалами Запада, никоим образом не исключали стремления к обогащению. Индия знала не только праздных любителей роскоши и удовольствий, но и предприимчивых купцов и процветающих ремесленников, которые,

правда, не пользовались столь большим уважением, как брахманы или воины, но занимали достаточно почетное место в обществе.

Основой древнеиндийского производства во все времена был труд отдельного ремесленника-кустаря, которому помогали главным образом члены его семьи. Однако были известны и крупные мануфактуры, обслуживавшиеся в основном наемным трудом. При Маурьях существовали государственные мастерские, прядильные и ткацкие, а также по производству оружия и другого военного снаряжения, где работали платные ремесленники. Государство владело крупными рудниками. Во многих письменных источниках упоминается о частных предпринимателях, которые ушли далеко от положения мелкого ремесленника-кустаря и производили товары в больших масштабах для широкого рынка. Так, в раннем джайнском тексте²⁵ рассказывается о богатом горшечнике по имени Саддалапутта, который владел 500 гончарными мастерскими и флотилией, развозившей его товары по всей долине Ганга. Другие данные также подтверждают, что древней Индии было знакомо крупное производство для широкого рынка, хотя, несомненно, таких предпринимателей, как Саддалапутта, было сравнительно мало.

Формой производственной организации в более широком масштабе, чем отдельный ремесленник, и, вероятно, более обычной, чем предприниматель, было объединение работников на кооперативных началах. В палийских джатаках и других источниках рассказывается, что такие группы выполняли крупные подряды, например брали на себя строительство храмов и других зданий. Существование артелей способствовало развитию разделения труда. Так, один человек выделывал древко стрелы, другой прикреплял оперение, третий изготовлял и насаживал наконечник. В «книгах законов» излагаются наказания за нарушение контрактов такими кооперативами или их членами.

Большую часть своих изделий ремесленник продавал непосредственно покупателю прямо на пороге своей мастерской. Обычно каждый вид ремесла или торговли был сосредоточен на определенной улице или базаре, где находились и мастерская, и лавка, и жилище ремесленника. Свидетельство Мегасфена, подтверждаемое «Артхашастрой», показывает, что в эпоху Маурьев цены регулировались «надзирателями за торговлей». «Артхашастра» предлагает правительству в качестве способа сохранения справедливых цен закупать (через официальных «надзирателей») на вольном рынке основные товары, когда они дешевы и имеются в изобилии, и выбрасывать запасы из государственных складов в случае их нехватки²⁶, сбивая таким образом цены и в придачу принося царю прибыль. У нас нет определенных доказательств того, что эта мера когда-либо осуществлялась на практике, однако поразительно, что 2 тыс. лет назад государственные теоретики древней Индии пред-

восхитили меры, предложенные Продовольственной и сельскохозяйственной организацией при ООН для поддержания на постоянном уровне в мировом масштабе цен на главные предметы торговли.

Корпорации

Наряду с государством существовал еще один институт, игравший важную роль в контроле цен и качества товаров. Это была гильдия (шрени), определенная форма производственной и торговой организации, которая имела в древней Индии такое же большое значение, как и во многих других древних и средневековых цивилизациях. Уже в ведийской литературе встречаются неопределенные намеки на некую организацию, подобную шрени, а ко времени сложения буддийского канона шрени, без сомнения, существовали во всех значительных индийских городах и охватывали почти все сферы производства и торговли. В литературе упоминается даже корпорация воров.

Шрени объединяла как ремесленные артели, так и отдельных представителей данной профессии в корпоративную организацию. Она устанавливала правила труда и оплаты, стандарты и цены на товары, с которыми имели дело ее члены. Установления шрени имели силу закона, их поддерживали царь и правительство. По отношению к своим членам корпорация обладала судебными правами, которые признавались государством. Суд шрени, как и совет касты, мог изгнать непокорного члена, и такое наказание практически лишало его возможности заниматься наследственной профессией и низводило до положения нищего. В буддийской литературе можно прочесть о судах шрени, решающих споры между членами шрени и их женами. По правилам буддийской сангхи замужняя женщина не могла принять посвящение в монахини без согласия мужа и его корпорации. Таким образом, шрени имела власть не только над экономической, но и над социальной жизнью своих членов. Она выступала как опекун вдов и сирот и помогала больным. Своими функциями и властью она очень походит на кастовые советы более поздних времен. Хотя некоторые исследователи могут не согласиться с нами, мы пришли к выводу, что шрени играли большую роль в эволюции профессиональных каст.

Во главе корпорации стоял руководитель, обычно называвшийся «старейшина», которому помогал небольшой совет из старших членов. Должность старейшины обычно бывала наследственной, и ее занимал один из самых богатых людей шрени. В палийском каноне старейшина неизменно описывается как очень богатый, нередко весьма влиятельный при дворе человек, с которым советуется сам царь. Как и в средневековой Европе, символами корпоративной жизни шрени были собственные знамена, а также

церемониальные опахала из хвоста яка, служившие знаками высокого достоинства. Эти и другие эмблемы иногда жаловались царской грамотой. Члены шрени несли их во время религиозных церемоний. Некоторые корпорации, опять-таки как в средневековой Европе, имели собственную охрану, которая в трудные времена приходила на помощь царской армии.

По всей Индии встречаются надписи, сообщающие о дарах корпораций по различным религиозным поводам. Наиболее известная из них — Мандасорская надпись шелкоткачей, о которой мы уже упоминали. Шрени, очевидно, располагали значительными фондами, иначе не могли бы делать такие щедрые подношения. Без сомнения, их члены регулярно платили взносы. Кроме того, фонды шрени увеличивались за счет штрафов, которые налагались на тех, кто нарушал законы корпорации. В правовой литературе встречаются упоминания о том, что шрени действовали как кредиторы, что они принимали вклады и ссужали деньги под проценты купцам и другим лицам. Часто они выступали в роли доверенных лиц, когда кто-либо жертвовал деньги на религиозные цели; благочестивый человек платил шрени некоторую сумму денег с условием, что она будет содержать вечный светильник в храме или ежегодно обеспечивать новыми одеждами монахов буддийского монастыря. Надписей, сообщающих о таких актах благотворительности, довольно много, и, несомненно, шрени, выполняя должным образом свою часть соглашения, в то же время получали прибыль от подобных сделок.

Корпоративный характер шрени придавал лучшим представителям ремесла и торговли чувство собственного достоинства. Существует ряд свидетельств о конфликтах и столкновениях между различными шрени и профессиональными группами, особенно в средневековом Декане, где корпорация и каста по своим функциям часто перекрывали друг друга или практически были тождественны, а странное деление на касты правой и левой руки приводило к сильным трениям. Тот факт, что в некоторых случаях упоминается несколько корпораций одного и того же ремесла в одной и той же местности, позволяет предположить, что иногда происходило дробление шрени.

Достижения в области производственной деятельности

Несмотря на примитивность орудий труда индийских ремесленников, их изделия во все времена вызывали восхищение своим совершенством. Нельзя недооценивать достижения индийцев в развитии производственной техники. Как хорошо видно на скульптурных изображениях, прядильщики и ткачи Индии вырабатывали почти прозрачные шелка и тончайшие муслины. Эти ткани

пользовались большим спросом в Римской империи. В отличие от древней Греции и средневекового Китая в Индии не получило развития настоящее искусство керамики. С эстетической точки зрения ни одно изделие исторической эпохи не может сравниться с простыми и в то же время прекрасными по рисунку доисторическими образцами керамики Северо-Западной Индии. Но и гончарные изделия того типа, который обычно называют «северная черная полированная керамика», были большим техническим достижением. Что касается искусства обработки камня, то о нем свидетельствуют огромные монолитные колонны периода Маурьев. На многих из них высечены эдикты Ашоки, но нельзя с достоверностью утверждать, что они были изготовлены и воздвигнуты именно при этом царе. Возможно, что некоторые уже стояли до него. Все они сделаны из песчаника, происходившего из одной и той же каменоломни в Чунаре, приблизительно в 25 милях к юго-западу от Варанаси. В различных частях Северной Индии, начиная от Санчи на юге и до пепальских тераяв на севере, обнаружено около тридцати колонн. Их скульптурные капители представляют собой великолепные произведения искусства, но как свидетельство технических достижений Индии еще большее значение имеют сами колонны. При весе в 50 тонн и высоте около 40 футов они были высечены из цельных каменных блоков и изумительно отполированы. Часто их приходилось перевозить на многие сотни миль к тому месту, где они сейчас стоят. Процесс их изготовления, полировки и транспортировки до сих пор еще не совсем ясен. Секрет был, очевидно, утрачен после периода Маурьев, когда не стало школы ремесленников, обрабатывавших чунарский песчаник. До нас дошло много прекрасных образцов поздней резьбы по камню, и некоторые из них как произведения искусства оставляют более сильное художественное впечатление, чем маурийские колонны, но в обработке огромных каменных глыб Индия вряд ли когда-либо достигала такого совершенства.

Железная колонна в Мехараули около Дели представляет собой еще более замечательное явление, хотя имеет меньшую художественную ценность и не производит с первого взгляда такого сильного впечатления, как маурийские колонны. Она воздвигнута в честь царя Чандры, по-видимому Чандра Гупты II (ок. 376—415), и теперь находится рядом со знаменитым Кутб-Минаром, одним из величайших архитектурных памятников мусульманской Индии, хотя первоначально ее поставили на холме возле Амбалы. Имея в высоту около 23 футов, она представляет собой железный монолит, подобный которому по размеру и весу лучшие европейские металлурги не могли изготовить еще 100 лет назад. Как и в отношении маурийских колонн, у нас нет определенных сведений о процессе ее изготовления, однако, без сомнения, оно потребовало огромных усилий и труда, а также значительных познаний в тех-

пологии плавки и обработки металла. Высокое мастерство металлургов Индии подтверждается и тем, что на колонне, исхлестанной ливнями более чем полутора тысяч муссонов, нет ни малейших следов ржавчины. И это не потому, что индийцы открыли какой-то вид нержавеющей стали: колонна состоит из почти чистого по химическому составу железа. Высказывались различные предположения относительно необычайной долговечности железной колонны, но исчерпывающее объяснение до сих пор не найдено. Теория, изложенная в одном научном журнале²⁷, безапелляционно объясняющая все сухим климатом Дели, не выдерживает критики, так как в сезон дождей в Дели очень сыро и обычное железо быстро ржавеет. Для процесса окисления нужен катализатор, поэтому возможно, что колонна, являющаяся одним из памятников технического мастерства Индии, сохраняется так долго именно благодаря высокой степени чистоты металла.

Торговля и финансы

Денежное обращение существует в Индии только со времени Будды. Нельзя с уверенностью утверждать, что чеканка монеты была занесена в Индию с Запада, однако самые ранние достоверные упоминания о чеканной монете встречаются в текстах, восходящих к периоду вскоре после основания в Иране империи Ахеменидов, которая была первой великой империей, официально чеканившей деньги. Между тем Пенджаб некоторое время находился под властью Ахеменидов. В Вавилонии и Ассирии обходились неклеимыми серебряными шекелями, но ахеменидские правители заимствовали клеймение монет из Лидии и греческих городов Малой Азии, которые практиковали его в течение 100—200 лет. Если Индия не позаимствовала чеканку монеты из Ирана, то она изобрела ее независимо, однако трудно поверить в столь разительное совпадение, тем более что одно из древнейших индийских обозначений монеты — «карша» — иранского происхождения.

Первые индийские монеты представляли собой пластинки серебра или меди неправильной формы, имевшие, однако, довольно точный вес. Легенды на них отсутствовали, но были клейма, значение которых окончательно не установлено. Вероятно, они представляли собой эмблемы царей, выпускавших монеты, и контрольные метки местных чиновников и купцов. Регулярная чеканка монет с легендами не производилась в Индии до II в. до н. э. Наиболее древними сохранившимися золотыми, за исключением двух-трех редких экземпляров, являются монеты Вимы Кадфиза (I в. н. э.), хотя по литературным свидетельствам можно предположить, что золотые монеты чеканились и раньше. Помимо трех обычных металлов в монетном деле употреблялись и другие. Некоторые греко-бактрийские цари выпускали монеты из никеля. Са-

тавахавы применяли свинец*, и засвидетельствовано также использование различных сплавов. При мелких покупках обычно расплачивались раковинами каури (варатака), которые во многих частях Индии вплоть до недавнего времени оставались основной валютой бедноты.

Представление о необходимости постоянной платежной единицы, по-видимому, никогда глубоко не укоренилось в индуистской Индии, и монеты часто имели хождение далеко за пределами чеканивших их царств. Некоторые крупные династии, например Палы в Бенгалии, не выпускали регулярно своих денег и рассчитывали на валюту других государств. Монеты обращались намного медленнее, чем в настоящее время, и поэтому могли находиться в употреблении веками. В «Перипле Эритрейского моря», греческом тексте конца I в. н. э., например, сообщается, что монеты Менаандра, который правил в Пенджабе по крайней мере на два века раньше, были в ходу в порту Баригаза (Бхригукатчха, современный Бхаруч, в устье Нармады), находившемся на расстоянии не меньше 500 миль от царства Менаандра. Свободно обращалась и чужеземная валюта. На северо-западе страны до завоевания его Александром ходили афинские драхмы и местные подделки под них, и в различные периоды в Индии находились в обращении монеты Ахеменидов, Селевкидов, парфян, римлян, Сасанидов и мусульман. На юге найдены многочисленные клады монет Римской империи.

Мы не располагаем свидетельствами о существовании высоко организованного финансового механизма в виде чеков, переводных векселей и аккредитивов, но ростовщичество имело широкое распространение и в отличие от средневекового христианства и ислама не вызывало осуждения у индийских моралистов. Осуждалось лишь ростовщичество, осуществляемое брахманами. О должниках можно найти сообщение еще в «Ригведе», и самые ранние дхармасутры устанавливают размер процента и правила, регулирующие соотношение ссуды и выплаты. В качестве справедливого процента приводится число $1\frac{1}{4}\%$ в месяц, т. е. 15% в год. Позднейшие комментаторы объясняли, что это относилось только к обеспеченным ссудам и на практике процент был значительно выше. Ману²⁸ и другие законодатели устанавливают скользящую шкалу процента на необеспеченную ссуду в соответствии с сословной принадлежностью должника: для брахмана — 24% , для кшатрия — 36% , для вайши — 48% и для шудры — 60% в год. «Артхашастра»²⁹ кроме справедливого процента приводит еще три размера процентов, недостаточно четко определенных, но, очевидно, относившихся к краткосрочным ссудам на торговые операции, связанные с риском: нормальный коммерческий процент — 5% в месяц; для куп-

цов, путешествующих через леса (сухопутная караванная торговля), — 10% в месяц; для купцов, занимающихся мореходной торговлей, — 20% в месяц. Такие огромные проценты — 60, 120 и 240 в год соответственно — могут служить показателем того, что в древней Индии торговля была связана с большим риском, но в то же время приносила огромные прибыли.

В «Артхашастре» и некоторых других юридических текстах изложены гуманные правила, касающиеся должников. Уплата процентов прекращается, если сумма выплаченных процентов равна основной сумме. Ссуды, выданные под обеспечение, которое кредитор использует с выгодой для себя (например, тягловые животные), освобождаются от процентов. Муж отвечает за долги жены, но жена не несет ответственности за долги мужа. Однако более поздние «книги законов» открывают множество лазеек и иногда сводят на нет подобные древние запреты. Кредитор мог заключить должника в тюрьму или сделать его своим рабом, пока тот не отработает долг. Литература сообщает о преследуемых кредиторами должниках, доведенных до отчаяния и кончавших самоубийством. Огромные затраты на семейные церемонии, предписываемые индуизмом, периодические недороды, приданое дочери и многие другие обстоятельства, как и в наши дни, заставляли неудачников влезать в долги, а кредиторы в древней Индии бывали так же неумолимы, как и современные.

Выше уже говорилось, что торговые корпорации могли выступать в роли банкиров, т. е. принимать вклады и выдавать ссуды. Кроме того, царь или его местный чиновник давали крестьянам ссуды, чтобы помочь при недороде или побудить их к возделыванию пустошей и строительству оросительных сооружений. Иногда крупные храмы тоже действовали как банкиры, а на юге крестьянам при случае ссужала деньги деревенская община. Однако было много профессиональных банкиров и ростовщиков — шрештхинов (букв. «наилучший, главный»).

Шрештхия был не только ростовщиком или банкиром, но и купцом. Во все времена вплоть до прихода европейцев денежные операции в Индии сочетались с торговлей, и большинство шрештхинов имели источники доходов помимо ростовщичества. Они выступали как руководящие члены корпораций и нередко были сказочно богаты. Хотя ремесленник часто продавал свои товары непосредственно потребителю, прибавочный продукт крестьян в значительной степени попадал в руки посредников и по меньшей мере со времени Будды существовал слой крупных купцов, отличавшихся от мелких торговцев и коробейников. В джатаках мы читаем о шрештхинах, скупающих зерно для спекуляции и диктующих свои цены на изделия ремесленников, которые практически были их наемными работниками. Термин «шрештхин», по всей вероятности, иногда бывал почетным титулом, который носили

только богатые и влиятельные купцы. В буддийском каноне говорится о выдающихся шрештхинах, пользовавшихся уважением царей и принимавших участие в царских советах. При Гуптах главный банкир, или шрештхин, был иногда членом местного совета, помогавшего окружному чиновнику.

Хотя, судя по ранней литературе и эпиграфике, шрени, или корпорации, были, по-видимому, в основном организациями производителей, существовали также объединения, или компании, торговцев. Подобные купеческие корпорации приобретали большое значение в средневековом Декане и имели отделения во многих городах. Такой компанией была «Вираваланджигар», что в вольном переводе означает «Компания достойных торговцев». Она имела членов в каждом значительном городе и управлялась центральным советом, находившимся в Айхоле, в Майсуре. Компания, известная под названием «Маниграма», действовала не только в Южной Индии, но и на Шри Ланке, где ее платными услугами пользовались сингальские цари.

Совместные операции в сфере как производства, так и сбыта были хорошо известны в индуистской Индии, но обычно их проводили временные союзы ремесленников и купцов. Такие компании ни в коем случае нельзя сравнивать с современными акционерными обществами. Их члены могли время от времени осуществлять совместные операции, но обычно назначение торговой компании состояло не в самой торговле, а в защите, расширении и контроле деятельности ее членов. Компания организовывала сухопутные караваны, выделяла уполномоченных для руководства ими и нанимала стражу для охраны. Входившие же в состав каравана повозки и вьючные животные принадлежали отдельным купцам, которые самостоятельно вели дела. Подобную же роль компании играли в морской торговле. По всей вероятности, они владели складами и «факториями», где их члены могли хранить свои товары. Члены компании, отправлявшиеся в другой город, обычно получали помощь от чиновников местного отделения. Без сомнения, торговые компании, подобно ремесленным корпорациям, помогали своим людям в тяжелую минуту, препятствовали обману, сбиванию цен и другим незаконным действиям и представляли своих членов в царском суде.

Караваны и торговые пути

Во времена Будды сеть проверенных торговых путей покрывала большую часть Северной Индии, а к эпохе Маурьев подобные дороги уже существовали и на полуострове Декан. Одним из главных был торговый путь из Тамралипти, порта на Ганге, недалеко от современной Калькутты, вверх по реке в древний город

Чампа, а затем через Паталипутру и Варанаси в Каушамби, откуда через Видишу и Удджайн шло ответвление к порту Бхригукачча в устье Нармады. От Каушамби дорога проходила вдоль южного берега Джамны к Матхуре, затем пересекала современный Раджастхан и пустыню Тар и достигала порта Патала возле устья Инда. Главный путь проходил мимо современного Дели, пересекал пять рек Пенджаба, шел через Шакалу (Сиялкот?) до северо-западного города Такшашила и продолжался до долины р. Кабул и далее в Среднюю Азию. Большие города к северу от Ганга и Джамны были связаны с магистральной дорогой. Хотя в течение веков ее направление изменялось на отдельных участках, она оставалась главной артерией Северной Индии. Отмеченная путевыми столбами, обеспеченная через равные расстояния колодцами и постоянными дворами, она была объектом внимания и забот маурийских правителей.

Главный путь на юг шел из Удджайна в г. Пратиштхану в Северо-Западном Декапе, столицу империи Сатаваханов около начала нашей эры. Отсюда он через Деканское плоскогорье спускался к низовьям р. Кришна и дальше направлялся к крупным южным городам Канчи (Кондживерам) и Мадурайю. В самом начале нашей эры от этого древнего пути отвилась сеть дорог, связавшая все наиболее значительные города Деканского полуострова. Контакты между севером и югом через его восточную часть первоначально, по-видимому, не были тесными или регулярными, но пути из Паталипутры в Ориссу скорее всего существовали еще до эпохи Маурьев. В наиболее беспокойные времена после Маурьев серьезным препятствием для путешествий являлись неосвоенные леса Центральной Индии, и поэтому, по крайней мере до эпохи Гуптов, самым важным был западный путь.

На крупных реках, пересекаемых торговыми путями, мостов не было. Строительное мастерство, достигшее в Индии больших высот во многих областях, по-видимому, так и не дошло до сооружения мостов через большие реки; однако в местах всех важных переправ действовала регулярная паромная служба, которою во времена династии Маурьев ведало государство.

Европейцы, посещавшие в XVII в. Могольскую империю, были удивлены плачевным состоянием дорог, плохих даже по низким стандартам Запада той эпохи. В искусстве дорожного строительства индийцы не выдерживают сравнений с римлянами, но из надписей Ашоки, из «Артхашастры» и других источников явствует, что наиболее энергичные правительства поддерживали дороги в хорошем состоянии, и положение при Моголах не характерно для более ранних эпох.

В сезон дождей, приблизительно соответствующий европейскому лету, дороги становились практически непроходимыми. Переправа через разлившиеся реки была невозможна, и всякое движение

прекращалось. Даже тысячи бродячих нищих монахов, которые странствовали по Индии от одной святыни к другой, устраивались до окончания дождей на территории храма, в надворной постройке щедрого покровителя или в пещере близ деревни. Но в другое время года, особенно прохладной и ясной зимой, по пыльным дорогам двигались длинные караваны из громыхающих телег, запряженных буйволами, и вьючных животных — быков, ослов, мулов и верблюдов.

Дороги были опасны для торговых караванов. Многие торговые пути, связывающие цивилизованные центры, проходили через густые джунгли и горы, где обитали дикие племена. Существовали целые деревни профессиональных грабителей, готовых в любое время подстеречь в засаде купца. Безопасности путников угрожали и дикие звери — тигры, слоны и особенно змеи. Отдаленные части страны слыли прибежищем злых демонов. При таких обстоятельствах купцы не рисковали путешествовать в одиночку, и мы читаем о караванах, объединявших до 500 человек. Палийская литература повествует об отрядах профессиональной охраны караванов, которые обычно брали на себя обязанности проводников и обеспечивали безопасность передвижения на определенном отрезке пути. По-видимому, они были обязательной принадлежностью торгового каравана, по крайней мере в тех случаях, когда купеческие корпорации не обеспечивали себя собственной охраной. Если наставления «Артхашастры» об обязанностях антапалы отражают реальное положение вещей, то можно предположить, что маурийские цари, а следовательно, и другие значительные династии принимали серьезные меры для безопасности дорог. Тем не менее, судя по многим рассказам, а также по «Артхашастре», разрешавшей взимать огромные проценты с займов на финансирование рискованных дальних торговых операций, караванам угрожала большая опасность со стороны грабителей.

Предводитель каравана был немаловажным лицом в торговой общине, и гуптские надписи на медных досках из Северной Бенгалии свидетельствуют о том, что он мог занимать видный пост в окружном совете. Другим должностным лицом, связанным с караванной торговлей, был проводник. О нем говорится в палийском каноне. Он вел караваны через пустыни и глухие места, ориентируясь по звездам.

По главным рекам на больших и малых судах перевозили грузы и пассажиров. Ганг был главной водной артерией Великой равнины, но Инд и реки Декана также служили торговыми путями. Водные пути, как и сухопутные, изобиловали опасностями. Судоходству угрожали многочисленные речные пираты, мели на одних реках и подводные скалы на других.

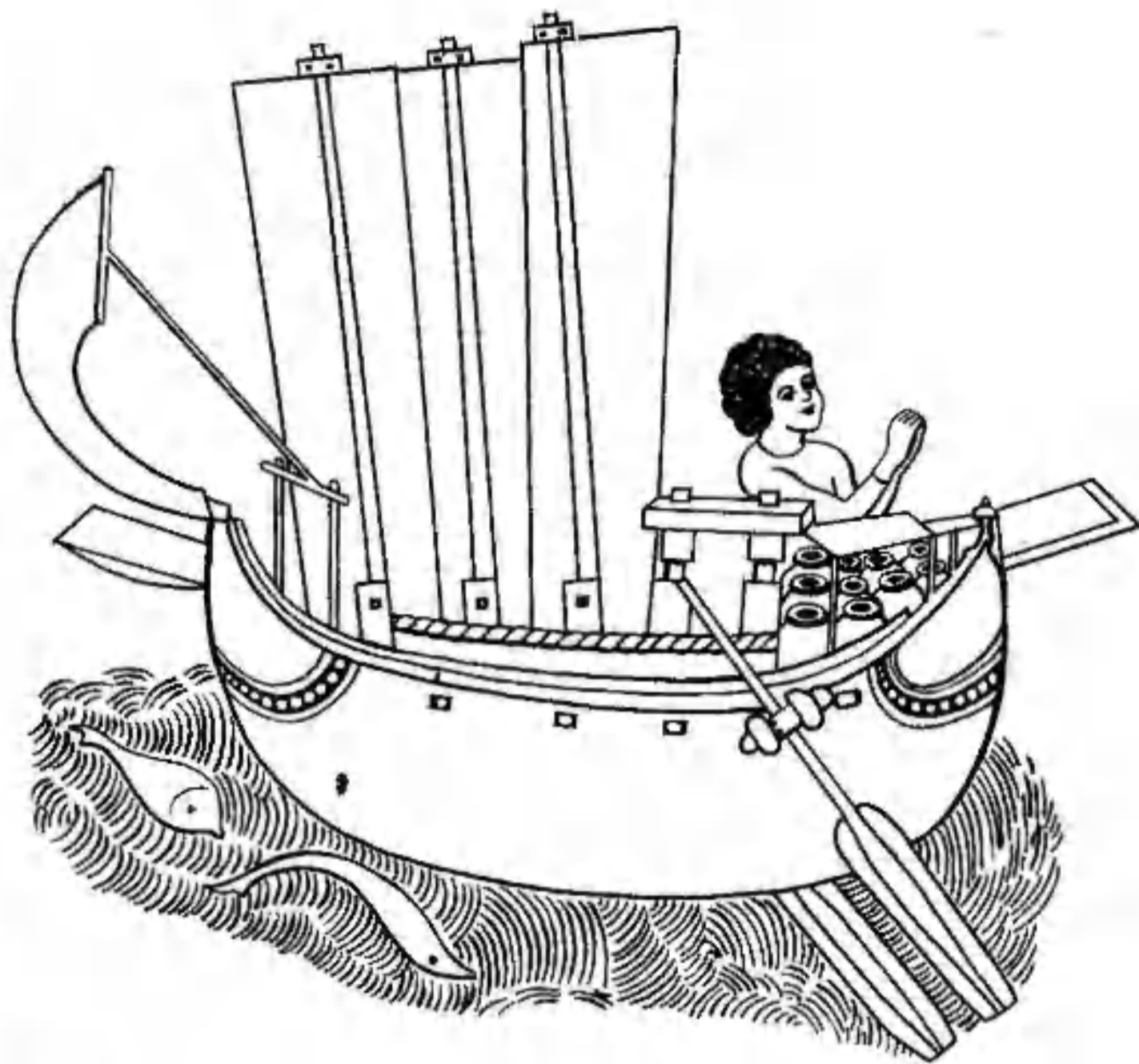
Торговля с отдаленными городами и странами велась в основном предметами роскоши — пряностями, сандаловым деревом, зо-

лотом и драгоценными камнями с юга, шелком и муслином из Бенгалии и Варанаси, мускусом, шафраном и хвостами яков с предгорий Гималаев. Но этим не исчерпывались торговые грузы караванов. Многие области нуждались в привозном металле. Железо поставлял в основном Южный Бихар, и вполне возможно, что возвышению магадхской державы способствовало то обстоятельство, что по ее территории пролегал путь из района производства железа (современный район Ранчи) к Гангу. Медь добывали и выплавляли в различных районах Декана, в Раджастхане и в Западных Гималаях. Соль, без которой невозможно обойтись в жарком климате, доставляли с морского побережья и из различных месторождений каменной соли, в первую очередь с Соляного хребта в Пенджабе. Предметами дальней торговли служили некоторые продукты питания: сахар вывозили в более прохладные и сухие районы, в которых сахарный тростник не произрастал, а рис ввозили в отдельные районы северо-запада страны, где он считался деликатесом.

Морская торговля и иноземные связи

Трудно сказать, насколько хорошо знали море арии эпохи «Риг-веды», но ко времени Будды индийские мореплаватели, вероятно, уже обошли берега субконтинента, а может, и установили первые контакты с Бирмой, Малайей и островами Индонезии. В первые века нашей эры морская торговля достигла наивысшего расцвета, особенно торговля с Западом: в Римской империи был большой спрос на предметы роскоши с Востока. С падением Рима пришли в упадок и торговые связи Индии с Западом, хотя их поддерживали арабы. Но с ростом материального благосостояния в Западной Европе торговля постепенно оживилась. До эпохи Гуптов плавали из Южной Индии в Китай, и по мере сокращения отношений с Западом расширялась торговля с Китаем.

Возможно, некоторые слишком восторженные индийские исследователи склонны переоценивать достижения мореплавателей древней Индии. На самом деле их нельзя сравнивать с викингамми или некоторыми другими мореходными народами древности. Большинство товаров, экспортировавшихся из Индии, перевозилось на иностранных судах, и хотя в индийской литературе упоминаются корабли, принимавшие на борт тысячу пассажиров, — это представляется явным преувеличением. Самый крупный индийский корабль, известный Плинию, который располагал довольно точными сведениями о морской торговле в Индийском океане, измерялся 3 тыс. амфор, т. е. имел водоизмещение всего 75 тонн. В V в. Фа-сянь, которому в данном случае нет оснований не до-



Судно. Аджанта, пещера II. VI в. н. э.

верить, плыл со Шри Ланки на Яву на судне, на борту которого находилось 200 человек. Это самое большое число пассажиров и членов команды, подтверждаемое достоверными источниками. Несколько изображений кораблей, дошедших до нас от этого периода, не дают ясного представления об их размерах, хотя на одной из фресок из Аджанты воспроизведен трехмачтовик. Суда, столь живо и реалистично изображенные на фризях огромного буддийского храма в Боробудуре на Яве, невелики по размерам: самое большое из них вмещает только 15 человек. Все суда на изображениях оборудованы для устойчивости утлегарем, подобно рыбацким лодкам в современной Южной Индии и на Шри Ланке, и управляются с помощью больших весел: в рассматриваемый период руль был неизвестен.

Хотя в средние века в Индии определенно уже умели сбивать шпангоуты судов, в предшествующий период их обычно связывали, якобы для того, чтобы избежать опасности, исходящей от магнитных скал. Но фактически сшитые или связанные между собой шпангоуты имели более эластичную конструкцию, чем сбитые гвоздями, и лучше противостояли свирепым штормам периода муссонов и многочисленным коралловым рифам Индийского океана.

Одна из ранних джатак³⁰ рассказывает о кораблях, плывших из Бхригукаччи в страну, называемую Баверу, т. е., по-видимому, Вавилон. Палийское сочинение «Вопросы Милинды», написанное, вероятно, в I в. н. э., свидетельствует, что купцы могли плавать в Александрию, Бирму, Малаю и Китай. Повесть VI или VII в. рассказывает о купеческом сыне, совершившем плавание к «Острову черных яванов»³¹, как в то время назывался Мадагаскар или Зазибар. Из этих сообщений вырисовываются границы индийского мореходства.

Главные порты древней Индии находились на западном побережье. Это Бхригукачча, о которой мы уже упоминали, Супара, недалеко от современного Бомбея, и Патала в дельте Инда. Отсюда осуществлялось каботажное судоходство в направлении Южной Индии и Шри Ланки. Имеются свидетельства о том, что прямой путь из Красного моря через Индийский океан использовался, по крайней мере время от времени, еще до нашей эры, но суда, направлявшиеся в Индию, большей частью следовали вдоль берега. Однако с развитием торговли в I в. н. э. для кораблей стало обычным пересекать океан с помощью муссонных ветров. На востоке бассейн Ганга обслуживался речным портом Чампа, из которого суда плыли вниз по Гангу до моря, затем шли вдоль берега в Южную Индию и на Шри Ланку. Ко времени Маурьев, с продвижением на восток арийской культуры, главным морским портом бассейна Ганга стал Тамралипти, и Чампа потерял значение. Из Тамралипти суда ходили не только на Шри Ланку, но и, вероятно, еще до нашей эры, в Юго-Восточную Азию и Индонезию.

Купцы и моряки эллинистического Египта хорошо знали Индию. Сохранился любопытный морской путеводитель, составленный на греческом языке анонимным автором конца I в. н. э., — «Перипл Эритрейского моря». Из «Перипла», «Географии» Птолемея, относящейся к следующему веку, и ранних тамильских поэм, восходящих к этому же периоду, мы черпаем множество сведений о торговле Тамилнада. Источники упоминают ряд процветающих портов, из которых главными были: Мушири, известный грекам как Мусирис, в государстве Чера (Керала); Коркаи, в стране Пандьев, недалеко от современного Туттикорина, и Каверипаттанам, главный порт государства Чола, в устье Кавери.

Тамильские цари всячески поощряли торговлю и строительство гаваней. Мы читаем о маяках и пристанях, где разгружались «красивые большие суда яванов». Таможенные чиновники досматривали и штемпелевали товары царской печатью, после чего их складывали в пакгаузы. У Каверипаттанам, в настоящее время хиреющей рыбацкой деревни с заиленными подходами к ней, находилась искусственная гавань. Согласно позднему сингальскому источнику, ее выстроили военнопленные, захваченные при набеге на Шри Ланку великим царем Карикаланом³².

В это время на Сокотре существовала значительная индийская колония, и возможно, что само название острова индийского происхождения *. Дион Хризостом встречал индийских купцов в Александрии. Один такой купец, на пути в Александрию пересекший пустыню от Красного моря до Нила, оставил короткую надпись в храме в Редезийе: «Софон, индиец, проявляет почтение к Пану за удачное путешествие»⁸³. Имя «Софон», вероятно, соответствует индийскому имени вроде «Субхану», а Пан, без сомнения, в представлениях купца отождествился с Кришной, который также был богом стад и пастухов и играл на простой деревенской свирели. Очевидно, автор надписи испытал сильное влияние эллинизма.

Помимо купцов мы читаем об индийских предсказателях, фокусниках и наложницах в Риме. Погонщики слонов часто сопровождали своих животных на Запад. Есть сведения о нескольких посольствах от индийских царей к римским цезарям. Самое раннее из них, по словам Страбона, было направлено царем из династии Пандьев и принято Августом в Афинах около 20 г. до н. э. В эту дипломатическую миссию входил аскет по имени Зарманочегас (скр. Шрамана-ачарья), который, устав от бремени земной жизни, сжег себя в Афинах. Существует предположение, что, когда апостол Павел писал: «И если я отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы», он имел в виду этот случай, который произошел на 60—70 лет раньше и о котором он мог слышать от своих единоверцев, живших в Афинах. Предположение это, конечно, достаточно фантастично, но не совсем невероятно. Есть данные о более поздних посольствах, которые отправлялись к Клавдию, Траяну, Антонию Пию, Юлиану Отступнику, Юстиниану. У византийского императора, стоящего последним в этом перечне, индиец был поваром.

Из индийских товаров наибольшим спросом пользовались на Западе пряности, благовония, драгоценности и тонкие ткани. Вывозились также сахар, рис и гхи, изделия из слоновой кости и сама кость в необработанном виде. В развалинах Геркуланума была найдена статуэтка богини или якшини тончайшей работы из слоновой кости. Высоко ценилось индийское железо за чистоту состава и прочность. Очень популярны были такие красители, как лак и индиго. Обязательной частью экспорта из Индии были живые звери и птицы: вывозили множество слонов, львов, тигров и буйволов для участия в зрелищах, устраивавшихся римскими императорами и губернаторами провинций. Крупных животных доставляли главным образом по суше, через Пальмиру, торговый центр в пустыне. Более мелкие животные и птицы — обезьяны, попугаи, павлины — попадали в Рим в еще больших количествах и служили живой за-

* Сукхатара-двипа (Счастливейший остров) — стоянка для кораблей, пересекающих Индийский океан.

бавой богатым римским матронам. Императору Клавдию даже удалось получить сказочного феникса, вероятно золотого фазана, одну из самых очаровательных индийских птиц.

В обмен Индия брала почти исключительно золото. В Индию доставляли гончарные и стеклянные изделия Запада, и в развалинах среди остатков торговой станции в Арикамеду, возле Пондичери³⁴, были найдены многочисленные черепки арретинской и другой массовой керамической продукции. Некоторым спросом пользовалось вино. Кроме того, западные торговцы привозили олово, свинец, кораллы и рабынь. Торговый баланс, однако, складывался не в пользу Запада, и в результате возникла серьезная утечка золота из Римской империи. Это признавал Плиний, который, яростно обрушиваясь на распущенные нравы своего времени, подсчитал, что ежегодная утечка золота на Восток составляет 100 млн. сестерций: «Так дорого мы платим за нашу роскошь и наших женщин»³⁵. Постоянная утечка золота на Восток была важной причиной финансовых затруднений Римской империи со времен царствования Нерона. В Индию поступало не только золото, но и всевозможные чеканные монеты. Римские монеты найдены во многих частях полуострова и Шри Ланки в таком большом количестве, что напрашивается вывод об их регулярном обращении здесь.

Существуют достоверные свидетельства о том, что если не сами римляне, то подданные Римской империи переселялись в Индию. В источниках упоминается храм императора Августа в Мусири, но это, по-видимому, ошибка, вызванная сходством имени римского императора с именем Агастья, принадлежавшим легендарному мудрецу (риши), который, по преданию, принес в Южную Индию арийскую культуру. В ранней тамильской литературе встречается несколько упоминаний о яванах, которых тамильские цари нанимали на службу в качестве телохранителей или строителей, высоко ценивших за их познания в осадном искусстве и сооружении военных машин. Хотя термин «явана» употреблялся весьма расплывчато и, утратив свое первоначальное значение «грек», означал любого уроженца западного мира, не исключено, что среди яванов Южной Индии были и дезертиры из римских легионов.

О связях между Индией и Западом свидетельствуют и данные лингвистики. Предполагают, что даже некоторые древнееврейские слова имеют индийское происхождение, в частности коп — обезьяна (скр. капи) и туки — павлин (тамил. тогай). Хотя отдельные подробности в Книге царств могут быть исторически неточными, утверждение, что фарсисский корабль привозил царю Соломону золото и серебро, слоновую кость, обезьян и павлинов³⁶, показывает, что в древности в Иудею поступали товары из Индии. Было высказано предположение, что земля Офир, откуда царь

Тира Хирам привозил Соломону золото, драгоценные камни и дерево алмуг³⁷, — это Супара, древний порт недалеко от Бомбея. Предположение подтверждается тем, что в Септуагинте, греческом переводе Ветхого завета, Офир назван Софарой. Дерево алмуг могло быть сандалом, одно из санскритских названий которого — валгука; от него, возможно, ведет происхождение древнееврейское слово. Заимствованные из Индии греческие и латинские слова почти все обозначают предметы торговли — драгоценные камни: например, смарагдос — изумруд (скр. мараката) и берюлос — берилл (скр. вайдурья*); пряности: например, дзиттиберис — имбирь (скр. припгавера) и пепери — перец (скр. пипчала); продовольственные товары: например, сакхарон — сахар (скр. шаркара), орюдза — рис (тамил. ариши) и карпасос — хлопок (скр. карпаша), и некоторые другие. Сомнение вызывает предположительная этимология слова «элефас» — «слон», от санскритского «ибха» с тем же значением, путем префиксации определенного артикля семитских языков «аль» или «эль». В число заимствований санскрита из Греции входят слова, связанные с астрономией и математикой, часть которых получила широкое распространение и перешла в народные языки Индии: хора — час (ора), кендра — центр (кентрон) и кона — угол (гония); названия двух монет: драма (драхме) и динара (от латинского «денариус», через греческий); два военных термина: суранга — подкоя и кампана — лагерь (редкое слово, употребляемое в Кашмире, заимствованное из латинского языка через греческий); из слов, связанных с письмом, мела — чернила (мслан) и калама — перо (каламос) определенно являются заимствованиями, хотя для этих слов существуют синонимы чисто индийского происхождения.

В средние века китайцы предъявляли спрос на те же товары, что и жители Запада, но могли предложить взамен больше товаров. Индийцы, хотя и выделывали сами великолепные шелка и муслины, охотно покупали их в Китае, и китайский фарфор находил сбыт в Южной Индии и на Шри Ланке, так же как и керамика мусульманских стран, от которой до нас дошли многочисленные черепки.

Хотя морская торговля не прекращалась, она все больше становилась делом иностранных купцов. Индийцы никогда полностью не отказывались от мореплавания, но в период мусульманского завоевания укрепилось представление, что путешествие в чужие страны оскверняет членов высших сословий и очиститься им, согласно некоторым авторитетным источникам, уже невозможно³⁸. Религиозный запрет морских путешествий отражал расту-

* Эти два слова, возможно, заимствованы из общего средневосточного источника.

щий страх перед морем и отвращение к нему, которые в какой-то степени существовали во все времена. Хотя индийские моряки отличались находчивостью и отнюдь не были трусливы, плавание по морю неизменно описывалось как ненавистное и чрезвычайно опасное занятие. В средние века арабы и китайцы превзошли индийцев в искусстве судостроения, и купцам стало выгоднее продавать свои товары иностранным посредникам, чем самим везти их за границу. Нашествия мусульман способствовали распространению неприязни ко всему иностранному, и народ, некогда основавший столько колоний от Сокотры до Калимантана, с благословения новой религии стал сухопутной нацией, чуждой мореходству.

Религия вед

Боги «Ригведы»

В эпоху древнейших цивилизаций жители Индии поклонялись богине-матери и рогатому, богу плодородия. Они почитали также священные деревья и животных. Важную роль в их религиозной жизни играли, по-видимому, ритуальные омовения. Это все, что нам достоверно известно о религии населения Харашпы. Попытки расширить наши представления о ней — а их было немало — ограничиваются пока областью догадок, так как тексты не дешифрованы. Характерные черты религии эпохи Харашпы вновь обнаруживаются в позднейшую эпоху, много веков спустя, уже в иной форме. Можно предположить, что эта религия никогда не умирала, ей продолжали следовать низшие слои населения. Соприкасаясь с другими учениями и культурами, она постепенно изменялась и приобрела достаточно влияния, чтобы опять выйти на поверхность, а в конце концов во многом и вытеснить древние верования арийских завоевателей Индии.

1028 гимнов «Ригведы» дают нам довольно полное представление о религии древних ариев. Все вместе они образуют древнейший из религиозных текстов, донные почитающихся священными. «Ригведа», составленная, по-видимому, между 1500 и 900 гг. до н. э., представляет собой собрание гимнов, исполнявшихся при жертвоприношениях, которые были частью ритуала аристократического арийского культа. Три более поздние веды — «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа» по своему характеру несколько отличаются от нее. «Самаведа» почти не представляет интереса для историка: это — собрание стихов из «Ригведы», расположенных в определенном порядке для литургических целей. «Яджурведа», составленная столетием или двумя позднее «Ригведы», содержит жертвенные формулы в стихах и прозе, которые должен произносить адхварью, т. е. жрец, совершающий обрядовые действия во время жертвоприношения. Она существует в нескольких редакциях (самхитах), которые принадлежат к двум категориям: «Черной Яджурведе», сопровождающей формулы предписаниями относительно обрядовых действий, и «Белой Яджурведе», вы-

деляющей деталильные предписания в обширное дополнение — «Брахмана». «Атхарваведа» состоит главным образом из магических заговоров и заклинаний в стихах; этот текст был, несомненно, составлен позже, чем «Ригведа» и «Яджурведа». Вместе с тем свойственная ему атмосфера примитивного анимизма и симпатической магии заставляет предположить, что он отражает более низкий по сравнению с «Ригведой» культурный уровень, религию низших слоев арийского общества, а также содержит многие неарийские элементы. В литературу, называемую обычно ведийской, входят также обширные брахманы, которые рассматриваются как приложения к ведам, и мистические араньяки и упанишады, которые, в свою очередь, являются приложениями к брахманам. Тексты брахман восходят в основном к периоду между 800 и 600 гг. до н. э. Древнейшие упанишады соотносятся по времени с позднейшими брахманами, хотя некоторые упанишады, несомненно, принадлежат к гораздо более позднему периоду. Религия народа, который создал эту литературу, — это не религия позднейшей Индии. Многие ученые называют ее брахманизмом или ведизмом в отличие от индуизма, к которому она относится примерно так же, как храмовой иудаизм со свойственными ему жертвоприношениями к позднему иудаизму синагоги.

В «Ригведе» много неясного. Древнейшая экзегеза на нее, «Нирукта» (букв. «Этимология») Яски, датируемая предположительно 500 г. до н. э., показывает, что уже очень рано жрецы-брахманы забыли смысл многих устаревших слов. Однако в целом контуры религии «Ригведы» вырисовываются достаточно ясно. Основными объектами почитания были дэвы (слово, родственное латинскому *deus*). Слово это — производное от корня *div*, связанного с понятием сияния, и его можно понимать как «сияющий», «блистающий». Древние боги ариев, как и боги греков, ассоциировались главным образом с небом, и преимущественно это были мужские божества. Богинь в «Ригведе» очень мало: например, Притхиви, туманная и редко упоминаемая персонификация земли; Адити, таинственная и неясная фигура, великая мать богов; Ушас, богиня зари, к которой обращено несколько красивых гимнов; Ратри, дух ночи, — ее воспевают поэтический гимн; Араньяни, владычица леса, — малозначимое божество природы, к которому обращен один очень поздний гимн. Ни одна из этих богинь не играла сколько-нибудь важной роли в культе.

В глубокой древности у предков ариев, иранцев, греков, римлян, германцев, славян и кельтов были сходные, если не одни и те же религиозные представления и верования, но ко времени прихода ариев в Индию их религия далеко ушла от первоначальных индоевропейских культов. Великий бог-отец индоевропейских народов, который у греков носил имя Зевс, а у римлян — Юпитер, ариям был известен под именем Дьяус. В эпоху «Ригведы»

величие этого бога, олицетворявшего небо, уже померкло. Он часто упоминается как отец других божеств. Гимнов, посвященных ему, очень немного: дети Дьяуса затмили своего отца.

Для воинственных ариев величайшим божеством был Индра, одновременно бог войны и бог грозы. Он имеет много общего с греческим Зевсом и германским Тором, хотя называется совсем иначе. Как Индра *topans* он мчится во главе арийского войска и разрушает крепости дасов; как Индра *pluvius* он убивает злого дракона Вритру, задерживающего воды, и этим подвигом приносит дождь иссушенным полям. Индра ассоциировался с бурей и громом и, подобно Зевсу и Тору, был вооружен перуном (ваджра), которым разил врагов. Это был буйный бог, лишенный морали, пристрастный к пирам и пьянству. Один из гимнов, согласно общепринятому толкованию, изображает хмельного Индру, его содержание — пьяная похвальба бога; но этот гимн можно понимать и как выражение чувств верующего, который выпил изрядную дозу сомы, священного напитка:

Как ветры буйные,
Понесли меня вверх выпитые (соки сомы) —
Не напился ли я сомы?

Понесли меня вверх выпитые (соки сомы),
Как быстрые кони — конницу, —
Не напился ли я сомы?

Ко мне приблизилась молитва,
Как мычащая корова — к любимому сыну, —
Не напился ли я сомы?

Я поворачиваю кругом молитву в (своем) сердце,
Как плотник — сиденье от повозки, —
Не напился ли я сомы?

Мне пять народов показались
Не более чем соринкой в глазу, —
Не напился ли я сомы?

Оба мира не (идут) в сравнение
Даже с одним моим крылом —
Не напился ли я сомы?

Ростом я превзошел небо,
Превзошел эту великую землю —
Не напился ли я сомы?

Ну-ка, положу я эту
Землю там или тут —
Не напился ли я сомы? ¹

Вместе с Индрой по небу мчится войско блистающих марутов,
252 распеваящих воинственные песни и помогающих богу войны в

битвах. Это были второстепенные духи бури — параллель земному воинству ариев, устремлявшемуся в битву за своим вождем. У ариев, очевидно, было много мифов, посвященных подвигам Индры, но ни один из них не удается реконструировать в деталях на основании загадочных намеков, которые содержатся в гимнах. С индоевропейской мифологией Индру связывают два мотива, характерные для многих богов и героев древней Европы: он убивает дракона, и он мчится, неистовый, по небу во время бури. Первый из этих мотивов, возможно, представляет собой очень раннее заимствование из Месопотамии.

Несколько божеств было связано с почитанием Солнца. Сурья (обычное наименование Солнца) пересекает небо на пылающей колеснице, подобно греческому Гелиосу. Другое солнечное божество — Савитар («Побудитель»). Посвященный ему поэтический стих почитается самым священным из всех стихов «Ригведы». Пушан в некоторых отношениях также был олицетворением Солнца — каждый день он проезжает на колеснице по небу; но основной его функцией была охрана дорог, пастухов и скота, отбившегося от стада. Чертами солнечного божества наделен и бог Вишну, связанный в некоторой степени с жертвоприношением. Он покрывает весь мир тремя шагами. Этот мотив сохранился и в позднейшем индуизме, когда значение Вишну неизмеримо возросло. Скромное место в солнечном пантеоне занимает Сурья, дочь бога Солнца, которой, по-видимому, никогда не поклонялись, но которая была связующим звеном между обоими своими супругами — Ашвинами (букв. «Копилки», называемые также «Насатья») и Солнцем. Об Ашвинах говорится, что они проезжают по небу на трехколесной колеснице, однако в гимнах они непосредственно не связаны с каким-либо явлением природы. Ашвины — два брата-близнеца, что связывает их с греческими Диоскурами и с богами-близнецами дохристианской мифологии прибалтийских стран. Главная роль Ашвинов заключается в помощи людям. Среди многочисленных добрых деяний, совершенных ими, упоминается спасение моряков, потерпевших кораблекрушение; они дают калекам искусственные ноги и находят мужей старым девам.

Образ бога огня Агни («Агни» означает «огонь», родственно латинскому *ignis* и т. д.) связан в значительной мере с первобытным мистицизмом и всякого рода умозрительными представлениями. То был бог жреца, обращавшегося к нему во время жертвоприношения огню. Он был также богом-покровителем дома, ибо жилищем ему служил домашний очаг. Он выступал посредником между богами и людьми, ибо, поглощая жертву, он относил ее богам. В образе молнии он обитал в водах небес, и он обретал многие формы на земле. Он таился в палочках для добывания огня, с помощью которых зажигали жертвенный костер и которые пер-

✓ сонифицировались как его родители. Агни был здесь, там, повсюду... Существует ли только один Агни или много? Как может он быть одним и многими в одно и то же время? Подобные вопросы задают гимны «Ригведы», в этом проявляются первые признаки тенденции к монизму, которой суждено в полную силу раскрыться в упанишадах.

Сома был божеством особого рода. Первоначально так называлось растение, доныне точно не идентифицированное, из которого приготавливали сильнодействующий напиток. Пили его только во время жертвоприношений. Как можно заключить из гимна, приведенного выше, напиток действовал как сильный стимулятор. У зороастрийцев в Иране был такой же напиток, который они называли «хаома» — то же самое слово в иранской передаче. У современных парсов слово «хаома» обозначает горькую траву, которая не обладает, однако, никакими пьянящими свойствами и не может быть сомой, о которой идет речь в ведах. Напиток из этого растения вряд ли мог быть алкогольным. Его приготавливали с особыми церемониями в ходе жертвоприношения: растения выжимали между камнями, сок смешивали с молоком, процеживали и выпивали в тот же день. Ни сахара, ни меда, которые дают брожение, обычно в напиток не добавляли. Кроме того, с момента смешивания напитка до его употребления проходило слишком мало времени, чтобы могло образоваться заметное количество алкоголя. Действие сомы, вызывающей яркие галлюцинации и ощущение роста до огромных размеров, скорее напоминает действие наркотиков, подобных гашишу. Сомой могла называться конопля, которая растет в диком виде во многих местностях в Индии, Центральной Азии и Южной России и из которой современные индийцы приготавливают наркотическое питье бханг.

Подобно многим древним народам, индийцы связывали рост растений с луной, с которой позднее был отождествлен Сома, властелин растений. Древние составители «Ригведы» считали его таким важным божеством, что посвященные ему гимны собрали в отдельную книгу — девятую из десяти, составляющих «Ригведу». Сома был в первую очередь богом брахманов, и они обращались к нему как к своему царю или божественному покровителю. Иногда его называют даже царем богов, но сомнительно, чтобы он пользовался столь высоким почетом у простых ариев.

Варуна, который уступает по важности только Индре, довольно сильно отличается от прочих богов. Его называют Асура. Этим словом, применяющимся также к некоторым второстепенным божествам, в позднейшем индуизме обозначался разряд демонов, но в Иране оно было принято реформатором Заратуштрой в местной форме как часть имени великого бога света Ахурамазды. Точно так же как верховным божеством индоевропейских народов до их

254 разделення был полузабытый Дьяус, в период индоиранской об-

щности в этом качестве выступал Варуна. Затем один народ направился в Индию и обосновался в ее северо-западных районах, другой — в сторону Иранского плато. Некоторые исследователи связывают имя Варуны с туманным образом греческого бога небес Урана. Ко времени составления «Ригведы» Варуна был оттеснен на второй план Индрой, но все же он еще сохранял некоторое значение в течение многих столетий.

Варуна — прежде всего царь. Но не хвастливый племенной вождь типа Индры, а могущественный правитель, который восседает на небе в великолепном дворце, часто в окружении родственных богов, среди которых самый значительный — Митра, бог, обладающий некоторыми чертами солнечного божества, но в основном связанный с клятвами и договорами. Митра представлен и в зороастрийском пантеоне. В первых веках нашей эры он был весьма почитаемым богом в Римской империи, его называли греко-иранским именем Mithras. Вокруг Варуны сидят его соглядатаи, которые летают по всему свету и приносят ему вести о поведении смертных.

Варуна — хранитель риты, космического порядка. Понятие риты представляет, по-видимому, высочайший взлет творческой мысли эпохи «Ригведы». Благодаря ритке события в мире следуют правильной чередой: день сменяет ночь, и времена года идут друг за другом. Человеку положено жить согласно ритке. Впоследствии не-риты (априта) станет одним из общепринятых слов для обозначения лжи и греха. Риты зависит от Варуны; иногда даже утверждают, что он ее создал. Таким образом, Варуна превращается в некоего бога-творца.

В нравственном отношении Варуна выше всех прочих арийских богов. Ему ведомы поступки людей, он вездесущ — в теистическом (не в пантеистическом) смысле слова. Даже в потаеннейшем убежище или на краю земли двое, сойдясь, не могут сговариваться наедине — с ними всегда незримо присутствует третий, Варуна². У почитателя Варуны, когда он обращается к нему, совершенно иное настроение, чем во время моления остальным богам, веселым, жизнерадостным молодцам, которых нечего бояться, если только регулярно приносить им жертвы. Варуна настолько чист и свят, что одного жертвоприношения недостаточно для того, чтобы снискать его милость; он питает отвращение к греху, т. е. к тому, что не соответствует ритке. Понятие греха относится ко множеству чисто ритуальных проступков и нарушений табу, но оно распространяется и на ложь, которую Митра и Варуна считают особенно отвратительной, и на дурные поступки, вызванные гневом, пьянством, азартной игрой, влиянием злых людей. Обращаясь к Варуне, обычно безмятежный ведийский поэт-певец молился со страхом и трепетом, часто надев на себя мешковину и посыпав голову пеплом, ибо Варуна сурово наказыв-

вал за грехи. Он не только карал грехи каждого человека в отдельности, но и, подобно ветхозаветному Яхве, взыскивал за грехи предков — уклониться от наказания этого вездесущего судьи было просто невозможно. Он настигал грешников и ловил их в свои сети. Их поражали болезни, в особенности водянка, а когда они умирали, то нисходили в «глиняный дом» — по-видимому, нечто вроде мрачного подземного Шеула, не имевшего ничего общего с арийским небом, радостным «миром отцов».

В присутствии Варуны его почитатель чувствовал себя ничтожным, слабым, исполненным вины и пороков. Когда читаешь гимны, обращенные к Варуне, невольно вспоминаешь покаянные псалмы Ветхого завета. Высказывалось даже предположение, что многими чертами своего характера Варуна обязан семитскому влиянию — разумеется, не евреям, так как покаянные псалмы были созданы позднее гимнов Варуне и, насколько известно, древние евреи никогда не соприкасались с ариями, но, возможно, вавилонянам, которые часто взывали к своим богам, объятые подобным же покаянным смирением. Мы приводим типичный гимн Варуне. Очевидно, он представляет собой молитву человека, страдающего водянкой: •

Я не хотел бы, о Варуна,
Уходить в земляной дом, о царь.
Прости, о добрый повелитель, помилуй!

Когда иду я, как в трясучке,
Раздувшийся, как мехи, о обладатель камней,
Прости, о добрый повелитель, помилуй!

От недостатка рассудка, невзначай,
Пошел я против течения, о светлый!
Прости, о добрый повелитель, помилуй!

Жажда настигла певца,
Стоящего посреди вод,
Прости, о добрый повелитель, помилуй!

Если против божественного рода, о Варуна, какой-нибудь
Проступок мы, люди, совершаем
Или если по неразумию нарушили твои законы,
Не карай нас, о боже, за этот грех! ³

1 Яма — бог мертвых, своего рода Адам индийской мифологии, первый человек, которому суждено было умереть и который стал хранителем мира предков, где души праведников, совершавших обряды ариев, вкушают вечное блаженство.

Рудра (что, возможно, означает «Ревущий»), подобно Варуне, наделен опасными чертами характера, но в отличие от Варуны совершенно аморален. Он сходен с греческим Аполлоном, богом-лучником, чьи стрелы приносят болезнь. Как и Индра, он связан с грозой, но ему недостает популярности и жизнерадостно-

го характера Индры. Это целюдимый бог, обитающий в горах. Обычно он внушает страх, и к нему взывают, чтобы отвести его стрелы, несущие мор и бедствия. Но у него был и благотворительный аспект; он хранитель целебных трав и может даровать здоровье тем, кому посчастливится снискать его милость.

Пантеон древних ариев включал многих других богов. Из них стоит упомянуть Тваштара — ведийскую параллель античного Вулкана, Арьямана — покровителя договоров и браков, Ваю, бога ветра, о котором мы не можем рассказать подробно, хотя он играл важную роль. Были также всякого рода полубоги, в том числе вишведэвы — неопределенная группа божеств неясного характера; упоминавшиеся выше маруты — духи бури; рибху — гномы, обрабатывающие металлы; гандхарвы — божественные музыканты (первоначально название одного божества, впоследствии — целого ряда мифических существ); прекрасные апсары, которых можно сравнить с нимфами древней Греции, — они могли быть возлюбленными богов и людей.

В Индии не было Гомера или Гесиода, которые попытались бы построить систематическую генеалогию всех богов. Их родственные отношения обычно довольно неясны, и четкая схема иерархии отсутствует. Каждый из богов, по-видимому, имел своих почитателей и жрецов, и «Ригведа» возникла как результат несовершенного синкретизма многих племенных верований и культов. Уже в позднем слое ведийских гимнов боги по своей значимости как бы уравниваются или объединяются в пары, и возникают сомнения относительно того, кто же из богов действительно самый главный. В одном из гимнов⁴ этот существенный вопрос повторяется как рефрен после каждого стиха: «Кого же мы почитим нашими приношениями?» Этот гимн настолько озадачивал позднейших теологов, что они решили: был бог, именуемый Ка (букв. «Кто?»), к которому он и обращен.

Жертвоприношение

Основой арийского культа было жертвоприношение. Во многих древних индоевропейских общинах существовал культ домашнего очага, и, по-видимому, небольшие домашние жертвоприношения, совершаемые главой семьи, были так же характерны для культуры эпохи «Ригведы», как и для позднейшего индуизма. Но первое описание их мы находим в грихьясутрах, которые намного моложе «Ригведы». Сама «Ригведа» посвящена преимущественно крупным жертвоприношениям, которые совершались за счет главы племени и богатых людей. Уже в то время это были сложные обряды, требовавшие тщательной подготовки, заклания многочисленных животных и участия нескольких хорошо обученных своему делу жрецов.

Жертвоприношения устраивались главным образом для того, чтобы умиловать богов и добиться от них различных благ. Боги нисходили с небес на священную травяную подстилку, разостланную на площадке, отведенной для жертвоприношения, шли и ели со своими почитателями, а затем даровали им успех в войне, потомство, умножение стад, долголетие — по принципу *quid pro quo*. Величественный Варуна и мрачный неисловедимый Рудра, в сущности, составляют исключения в ведийском пантеоне. Большинство богов отличалось добродушием. Жертвы во искупление и благодарственные жертвоприношения вроде тех, которые были приняты у древних иудеев, в ведах почти неизвестны.

Вместе с тем в самой церемонии жертвоприношения было нечто навевавшее благоговейный страх, смешанный с изумлением. Чудесные видения богов посещали верующих, под влиянием сомы пребывавших в экзальтации. Они испытывали странный прилив сил, чувствовали, что могут достичь неба, стать бессмертными, они сами становились богами. Лишь жрецам были известны обряды, с помощью которых можно было призвать богов к участию в жертвоприношении, лишь они владели великим таинством. Обо всем этом мы узнаём из гимнов, которые содержат и менее ясные сообщения. Часто в «Ригведе» мы читаем о таинственной сущности, которая называется «Брахман». В некоторых случаях так обозначается магическая власть священного изречения (мантра), однако чаще это понятие имеет более широкий смысл и подразумевает нечто вроде сверхъестественного электричества, таинственную силу, которая известна исследователям первобытных религий под термином «мана». Обладающий Брахманом обозначался в соответствии с законами именного словообразования в санскрите словом *brahmana* * — «брахман», племенной жрец и заклинатель. В более поздних ведийских текстах устанавливается все более тесная связь между Брахманом и речью; считалось, что магия брахмана заключена в тех словах, которые он произносит. Слова и слоги веды были подвергнуты анализу. Несмотря на то что тексты существовали лишь в устной передаче, был разработан алфавит. Буквы его персонифицировались как некие вечные божества. Размеры ведийских стихов также почитались богами. Позднее некоторые слоги стали считаться особенно священными, более всего — слог «ом», содержащий сущность вед и наделенный величайшей таинственной силой.

* В настоящем издании мы принимаем следующие значения четырех созвучных санскритских терминов: *brahman*, ср. р. (высшее начало) — Брахман; *Brahman*, муж. р. (бог-творец) — Брахма; *brāhmana*, ср. р. (толкование, книга) — брахмана; *brāhmana*, муж. р. (жрец, член сословия) — брахман.—
Прим. пер.

И еще одна концепция, также широко распространенная в примитивных религиях, встречается во многих гимнах «Ригведы», особенно более позднего периода: мистическое отождествление бога, жертвы и жертвующего. Под влиянием этих идей жертва приобрела еще бóльшую значимость в системе мироздания, чем в ранний период сложения «Ригведы». К концу эпохи «Ригведы» широко утвердилась вера в то, что сама Вселенная возникла из изначальной жертвы.

Несмотря на то что иногда функция творца Вселенной возлагалась на Варуну, а иногда она же приписывалась Индре, в основных гимнах «Ригведы» нет ясно определенного бога-творца. Но к концу эпохи «Ригведы» представление о таком боге получило развитие — либо исключительно на основе брахманских умозрений, либо в результате неарийских влияний. Этот бог носил имя Праджапати («Владыка людей») и часто отождествлялся с Брахмой. Праджапати мыслился как первозданный человек (пуруша), который существовал еще до сотворения Вселенной. Этот человек был принесен в жертву, по-видимому самому себе, богами, которые, очевидно, были его детьми*. Из тела божественной жертвы была создана Вселенная. «Гимн о первозданном человеке», в котором описывается эта изначальная космическая жертва, изобилует непонятными местами, однако в целом его смысл совершенно ясен.

Когда боги предприняли жертвоприношение
С Пурушей в качестве жертвы,
Весна была его жертвенным маслом,
Лето — дровами, осень — жертвой.

Его в качестве жертвы кропили на жертвенной соломе,
Пурушу, рожденного вначале.
Его принесли в жертву боги,
Садхья и риши.

Из этой жертвы, полностью принесенной,
Было собрано расплавленное жертвенное масло.
Из него он** сделал животных, живущих в воздухе,
В лесу и в деревне.

Из этой жертвы, полностью принесенной,
Гимны и напевы родились;
Метры родились из нее,
Ритуальная формула из нее родилась.

Из нее кони родились
И те (животные), у которых два ряда зубов;

* В «Эдде» бог Водан для обретения магической силы приносит себя в жертву самому себе.

** Очевидно, сам Праджапати, который пережил собственное расчленение.

Быки родились из нее,
Из нее родились козы и овцы.

Когда Пурушу расчленили,
На сколько частей разделили его?
Что его рот, что руки,
Что бедра, что ноги называется?

Его рот стал брахманом,
Его руки сделались раджанья *,
Его бедра (стали) вайшья,
Из ног родился шудра.

Луна из (его) духа рождена,
Из глаза солнце родилось,
Из уст — Индра и Агни,
Из дыхания родился ветер.

Из пупа возникло воздушное пространство,
Из головы развилось небо,
Из ног — земля, стороны света — из уха.
Так они устроили миры.

У него было семь поленьев ограды костра,
Трижды семь поленьев — для сожжения было сделано,
Когда боги, совершая жертвоприношение,
Привязали Пурушу, как (жертвенное) животное.

Жертвою боги пожертвовали жертве.
Таковы были первые формы (жертвоприношения).
Эти же могущества ** последовали на небо,
Где находятся прежние боги — садхья †.

К этому времени сложилось новое отношение к жертвоприношению и обряд превратился в высочайшее таинство. Посредством его жрецы мистически воспроизводили изначальное жертвоприношение, и мир рождался заново. Без регулярных жертвоприношений все космические процессы должны были прекратиться и снова наступил бы первозданный хаос. Таким образом, мироздание в конечном счете опиралось не на богов, а на брахманов, которые при помощи жертвенной магии поддерживали существование богов и подчиняли их своей воле. Брахман был могущественнее земного царя и любого бога. Тщательно исполняя жертвоприношения, он поддерживал космический порядок, а следовательно, выполнял важнейшую социальную функцию. Допустив малейшее отклонение в ритуале, жрец мог обратить его против своих покровителей и уничтожить их, т. е. брахман мог быть опаснейшим из врагов.

* То есть кшатрием.— *Прим. пер.*

** Неясно, о каких могущественных существах здесь идет речь. Это не сами боги, и последний стих может быть поздним добавлением.

Таково основное учение, излагаемое в брахманах. Его влияние преобладало во многих арийских общинах Северной Индии приблизительно с 900 г. до н. э., а впоследствии наложило свою печать и на индуизм, где идея возвеличения брахмана достигла особого развития. За это время многие древние боги «Ригведы» утратили свое былое могущество и отступили на второй план, тогда как возросла популярность других, в первую очередь Вишну и Рудры. Последнего уже в ведийский период иногда называли «Шива» («Милостивый»). Первоначально это был эвфемизм, которым стремились задобрить грозное божество.

Дальнейшее развитие учения

По мере того как арийская культура продвигалась по долине Ганга, она впитывала в себя новые представления о загробной жизни. В «Ригведе» судьба умерших определяется, по-видимому, в момент смерти: они отправляются либо в «мир предков», либо в «земляной дом», где и остаются до бесконечности. Но в одном позднем гимне⁶ туманно говорится о том, что они могут после смерти переходить в воды или находиться в растениях. Это, может быть, пережиток веры в переселение душ, в примитивной форме свойственной многим первобытным народам. Согласно этим представлениям, души умерших переходят в животных, растения или другие созданные природой формы, после чего вновь рождаются в человеческом облике. Литература брахман, уже утратившая оптимизм «Ригведы», признавала возможность смерти даже на небесах.

В «Грихадараньяка упанишаде»⁷ изложено в первоначальной форме учение о перевоплощении. Души тех, кто вел жизнь, исполненную милосердия, подвижничества и жертв, после неких таинственных странствий достигают мира предков, рая Ямы; пробыв там некоторое время и вкусив блаженства, они отправляются на Луну; оттуда они переходят в пустое пространство, затем — в воздух и наконец в виде дождя опускаются на Землю. Здесь они «становятся лицей... снова совершают подношение их на огне человека, и затем они рождаются на огне женщины», тогда как неправедные воцмощаются в новом рождении в червей, птиц или насекомых. Это учение, которое, по-видимому, опирается на первобытную веру в то, что зачатие происходит, когда один из родителей съедает плод или овощ, содержащий в себе в скрытом виде душу потомка, излагается как новое и необычное. В период составления упанишад оно не было общепризнанным. Возможно, даже во времена Будды не все верили в переселение душ, но по-видимому, эти представления очень быстро распространились в VII—VI вв. до н. э. Таким образом, детально разработанные тео-

рии индийцев о сансаре, или перевоплощении, и о карме, или результатах поступков в этой жизни, влияющих на ход следующей, возникли из весьма примитивных представлений о душе. Но даже на ранней стадии они содержали этические моменты и достигли определенной стадии завершенности.

Теория перевоплощения в любой своей разновидности предполагает веру в непрерывный переход души от одного воплощения к другому, от одной жизни к другой в течение всей вечности либо неопределенно долгого времени. Таким образом все проявления жизни увязываются в единую систему. Даже боги умирают, и на их место приходят другие. Один Индра умер — рождается другой. Сейчас души умерших блаженствуют, но рано или поздно они должны воплотиться в новых телах. Все подчиняется этому закону — животные, насекомые, даже растения. Некоторые мудрецы, обнаружив удивительную проницательность, учили, что даже вода, воздух и пыль наполнены мельчайшими живыми существами, у которых тоже есть души, ничем в сущности не отличающиеся от душ людей. Таким образом, вся жизнь состоит из бесчисленных изменений.

Многие, хотя далеко не все, полагали, что эти изменения определяются поведением людей. Твое место на шкале существования в будущем зависит от твоего поведения в настоящем: оно будет выше или ниже, твоя жизнь будет счастливой или несчастной в зависимости от твоих добрых или злых деяний в этой жизни. Это учение о карме (букв. «деяние») стало одной из основ большинства течений индийской мысли. Оно предлагало ответ на вопрос о причине страдания, который так занимал мыслящих людей всего мира, а кроме того, оправдывало явное социальное неравенство, существовавшее в арийской общине.

По-видимому, эта теория казалась вполне приемлемой для простых людей. Тот факт, что она быстро получила всеобщее признание, показывает, что она в большой мере соответствовала духовным запросам древней Индии. И в самом деле, идея сансары, которая предлагала душе бесконечный ряд новых возможностей в виде новых перерождений, которая не лишала известной надежды даже ничтожнейших среди живых существ, должна была казаться куда более привлекательной, чем традиционные представления западных религий о статических небесах. Однако мыслящим умам того времени идея о перерождении не доставляла радости. Смерть всегда ужасна, а перспектива умереть не один, а множество раз еще более тягостна. Жизнь, даже лишенная особых страданий, представлялась несовершенной и тусклой, а постоянные перерождения казались удручающе монотонными. Развитие учения о переселении душ совпало с ростом пессимистических настроений.

Недостаточно было родиться вновь на небесах — следовало найти способ вырваться окончательно из круговорота рождений и смер-

тей. И этот способ был найден, к удовлетворению пытливых умов той эпохи. Он заключался в достижении мистического знания с помощью глубокой медитации и аскетизма.

Аскетизм

В одном из поздних гимнов «Ригведы»⁸ сообщается о существовании особого рода святых людей, отличных от брахманов. Это «молчальники» (муни); одеждой им служит ветер, п, напоенные собственным молчанием, они способны подниматься в воздух и парить в поднебесье вместе с птицами и полубогами. Молчаливому муну известны мысли людей, ибо он испил из магической чаши Рудры, чей напиток губителен для простых смертных. Другая категория мудрецов, о которой много говорится в «Атхарваведе»⁹, — это вратья. Впоследствии это слово приобрело более широкое значение: так называли ария, который отошел от истинной веры и больше не чтит веды. Однако в «Атхарваведе» вратья — жрец неведийского культа плодородия, связанного с ритуальными танцами и самобичеванием. Такой жрец обычно путешествовал по стране в повозке, вместе с женщиной, культовой проституткой, и музыкантом, который экомпанировал ему во время обряда. До сих пор не вполне ясно, что представляли собой вратья и каков был их статус. Их, по-видимому, усиленно обращали в арийскую веру и пытались найти для них место в системе ортодоксального культа. Среди вратьев, вероятно, в основном возникали и развивались новые учения и обычаи.

Со времени создания литературы унапанад аскетизм стал в Индии широко распространенным явлением. Именно аскетам в первую очередь, а не ортодоксальным жрецам-брахманам обязаны своим развитием и распространением новые учения. Одни аскеты вели отшельнический образ жизни психически больных людей — они обитали в лесной глуши, подвергали себя мучительным испытаниям голодом, жаждой, жарой, холодом, дождем. Другие жили в «местах покаяния», на окраинах городов, и, подобно некоторым менее почитаемым святым людям позднейших времен, занимались самоистязанием: сидели у костра на солнцепеке, лежали на гвоздях и колючках, часами висели на дереве головой вниз или держали руки над головой, пока те не омертвеют.

Однако наибольшее влияние на развитие философской и религиозной мысли оказали аскеты, не столь крайние в своих обетах, которые занимались в основном психическими и умственными упражнениями, медитацией. Часть из них жила уединенно на окраинах городов и деревень, часть объединялась в группы под руководством старейшего. Были и такие, которые бродили по стране, нередко большими группами, просили милостыню и объясняли свое учение всякому, кто готов был их слушать, а если попадался

соперник, то старались победить его в споре. Одни аскеты ходили совершенно нагими, другие носили самую простую одежду.

Индийский аскетизм возник из стремления обрести магическую, сверхъестественную силу. Считалось, что ею обладают брахманы благодаря своему особому рождению и знаниям. Верили, однако, что существовала и иная, чем у брахманов, сила, для достижения которой требовались другие средства. В эпоху упанишад вера в космическое таинство жертвы начала, по-видимому, слабеть, даже в среде самих брахманов. Это не значит, что мистика жертвоприношения исчерпала себя: скорее к обряду стали снова относиться лишь как к средству достижения богатства, долголетия, возрождения в небесах, а не как к основе космического порядка. Впрочем, богатые заказчики жертвоприношений, вероятно, всегда имели в виду именно первую цель. На востоке долины Ганга брахманизм не укоренился столь глубоко, как в западных районах, поэтому древние доарийские верования оказались более живучими. Здесь постепенно складывались сильные царства с высокой материальной культурой. Жертвенный культ не вполне соответствовал новым потребностям.

Аскет, даже предававшийся самым суровым самоистязаниям, мог достигнуть лучшего положения, чем жрецы, служители жертвенного культа. Благодаря тому что он подвергал свое тело боли и лишениям, перед ним открывалась перспектива безмерного блаженства. Отшельник, стоявший на низших ступенях социальной лестницы, мог рассчитывать на многое даже в чисто материально-жизненном плане. Его ждали почет и уважение, которые никогда не выпадали на долю простого человека, а к тому же полная свобода от забот о хлебе насущном. Это чувство свободы, возникающее оттого, что с плеч сброшено тяжкое бремя обязанностей по отношению к семье и не надо думать о собственности, находит свое выражение в умиротворенной радости, которой исполнены многие страницы индийской религиозной литературы. Однако к аскетизму побуждало и нечто большее. Совершенствуясь в своих упражнениях, отшельник приобретал сверхъестественные способности, недоступные простым смертным. Он мог видеть прошлое, настоящее и будущее; он поднимался на небо, и боги милостиво принимали его в небесных чертогах; сами божества спускались на землю и посещали его хижину. С помощью волшебной силы, накопленной благодаря аскетическим упражнениям, он мог творить чудеса: по его приказу горы обрушивались в море; оскорбленный, он сжигал своих врагов одним только взглядом, насылал неурожай на целые страны; будучи должным образом почтен, он мог своей волшебной силой защитить город, умножить его богатства, уберечь его от голода, чумы, вражеского вторжения. По сути дела, магическая власть, ранее приписывавшаяся жертве, теперь стала достоянием аскетов. В последующие века идея о том, что Вселен-

ная основана и поддерживается посредством жертвы, отступила на второй план. Ее место заняла вера в то, что Вселенная опирается на подвижничество великого бога Шивы, который вечно пребывает в аскетическом трансе в твердых Гималаев, а также вера в постоянное подвижничество его последователей на земле.

Но если аскетизм имел свои привлекательные стороны для людей духовно малоодаренных, то тем более это относится к людям ищущим, которые подвергали себя лишениям, руководствуясь искренними религиозными мотивами. По мере того как мистические упражнения развивали психические способности аскета, он достигал прозрений, которые нельзя описать словами. Его душа, перед которой постепенно открывалась тайна мира, поднималась выше мишурных небес, где в величии и блеске жили боги. Переходя из «тьмы во тьму глубочайшую», он постигал тайну тайн; он узнавал полностью и окончательно, что такое мир, что такое «я»; он поднимался к сферам, где нет больше рождения и смерти, радости и горя, добра и зла, а есть только истина и блаженство. Вместе с этим трансцендентным знанием приходило осознание своей полной, абсолютной свободы. Аскет, который достигал цели своих поисков, побеждал всех победителей. Во всей Вселенной не было существа столь великого, как он.

Философское толкование этого мистического знания аскетов было разным в разных сектах, однако его главный смысл был одним и тем же. К тому же, как уже не раз отмечалось, оно не отличалось существенно от мистического опыта Запада, если иметь под этим в виду греческую, иудейскую, христианскую и мусульманскую мистические традиции. Однако в некоторых отношениях индийский мистицизм уникален в своем роде: лишь в Индии техника достижения экстатических состояний достигла столь высокого совершенства, а попытки истолкования мистических состояний привели к созданию сложнейших систем метафизики. Если другие религии придают мистицизму большее или меньшее значение, то для Индии это основа основ.

Стремительное развитие мистицизма и аскетизма привело к тому, что даже более приземленный и реалистичский брахманизм уже не мог их больше игнорировать. Доктрина о четырех этапах жизни, которая впервые излагается в дхармасутрах, помогла странствующему аскету и отшельнику найти свое место в арийской социальной системе. Беседы и проповеди наиболее ортодоксальных из ранних мистиков были собраны и добавлены к циклу брахман -- так сложились араньяки и упанишады. Мистический характер носят и небольшие стихотворные трактаты, которые были составлены несколько позднее и тоже добавлены к брахманам как упанишады. Еще позднее система мистических методов физического и духовного воспитания, известная обычно под названием «йога» («связь», «соединение»), вошла как признанный

элемент в религию ортодоксального индуизма. Так постепенно обозначилось новое направление в развитии религиозных представлений древней Индии.

Высказывалось предположение, что развитие мистических и аскетических учений отражало протест воинского сословия против претензий брахманов и их омертвелого жертвенного культа, что в особенности проявилось в еретических учениях буддизма и джайнизма. Однако, разумеется, в действительности все обстояло сложнее. Будда и Махавира, основатель джайнизма, были кшатриями. Они утверждали, что жертвоприношения бесполезны, и в священных книгах буддизма найдется немало мест, которые можно истолковать в антибрахманском смысле. Однако среди проповедников новых учений были и брахманы. Упанишады, в которых отразился мистицизм более ортодоксального толка, ни в коей мере не выступают против жертвоприношения. Его значение сохраняется, только в более ограниченной сфере. И буддийское писание не всегда отзывается о брахманах пренебрежительно; столь же часто оно говорит о них с уважением.

Противодействие притязаниям брахманов и разочарование в жертвенном культе, конечно, играли известную роль, но в основе были глубокие психологические сдвиги, чувство тревоги, беспокойства, которые и привели к росту пессимизма, аскетизма, мистицизма. Время, о котором идет речь, было временем коренных социальных перемен. Древние племенные объединения распадалась. Исчезло чувство взаимной опоры, сплоченности, присущее роду. Человек оказался лицом к лицу с внешним миром, он уже не чувствовал опоры в соплеменниках. Племенные вожди были испровергнуты, приближенные их рассеялись, их земли и подданные поглощались крупными царствами. «(Великие лучники, владыки земли)... оставив великое богатство, перешли из этого мира в тот мир... Есть и другие, высшие (полубоги и демоны)... чью гибель мы видим... Высыхают великие океаны, обрушиваются горные вершины, склоняется Полярная звезда... опускается земля, уходят... боги... В этом круговороте бытия я словно лягушка в безводном колодце» — так говорит царь в одной из упанишад¹⁰. Несмотря на значительный рост материальной культуры, страх и неуверенность наполняли сердца людей. Именно это острое чувство тревоги перед будущим привело к росту пессимизма и аскетизма в середине I тысячелетия до н. э.

Умозрение и гностика

Аскетизм был не только попыткой ухода от безрадостного и неблагоприятного мира. Он имел и позитивную сторону, ибо отчасти был порожден стремлением к знанию, к мудрости, которую

не могли дать четыре веды. Таким образом, распространение аскетизма было показателем душевной неуверенности, которая ощущалась в то время, но вместе с тем и показателем жажды знания. Было бы несправедливо заклеить всю мудрость древней Индии как отрицание жизни.

На протяжении всего I тысячелетия до н. э. пытливые умы в Индии стремились к разрешению загадки мироздания. В позднейших частях «Ригведы» проявляется изумление поэтов тайной творения, которую нельзя уже было удовлетворительно объяснить с помощью традиционных мифов. Как мы видели выше, некоторые мыслители представляли сотворение мира как результат изначального жертвоприношения. Предполагалось также, что в основе мироздания лежало нечто вроде полового акта¹¹. В качестве причины возникновения мира назывался также «золотой зародыш»¹², прототип «мирового яйца» мифологии позднейшего индуизма. В одном из гимнов поэт высказывает предположение, что мир возник из тепла (тапас), что позднее стало означать «самоистязание», «аскетизм», а затем добавляет с сожалением, что он не вполне уверен в этой гипотезе; по-видимому, говорит он, истину не знает даже великий бог Праджapati.

Этот замечательный «Гимн о сотворении мира», одно из древнейших в истории дошедших до наших дней выражений философского сомнения, знаменует высокое развитие абстрактного мышления. Создан он великим поэтом, который сжатым и выразительным языком передает свое видение таинственного первоначального хаоса и непостижимых могучих сил, скрытых в глубинах изначальной пустоты.

Не было не-сущего, и не было сущего тогда.
Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним.
Что двигалось туда и сюда? Под чьей защитой?
Что за вода была — глубокая бездна?

Не было ни смерти, ни бессмертия тогда.
Не было ни признака дня (или) ночи.
Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно,
И не было ничего другого, кроме него.

Мрак был сокрыт мраком вначале.
Неразличимая пучина — все это.
То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту,
Оно одно было порождено силой жара.

Вначале на него нашло желание.
Это было первым семенем мысли.
Происхождение сущего в не-сущем открыли
Мудрецы размышлением, вопрошая в (своем) сердце.

Поперек был протянут их шнур.
Был ли низ? Был ли верх?

Оплодотворители были. Силы растяжения были.
Порыв внизу. Удовлетворение наверху.

Кто воистину знает? Кто здесь провозгласит?
Откуда родилось, откуда это творение?
Далее боги (появились) посредством сотворения
этого (мира).
Так кто же знает, откуда он появился?

Откуда это творение появилось:
Может, само создало себя, может, нет —
Тот, кто надзирает над этим (миром) на высшем небе,
Только он знает или же не знает¹³.

Все же в века, непосредственно следующие за сложением «Ригведы», главным предметом умозрения была символика жертвоприношения.

«Поистине, утренняя заря — это голова жертвенного коня, солнце — его глаз, ветер — его дыхание, его раскрытая пасть — это огонь... год — это тело жертвенного коня, небо — его спина, воздушное пространство — его брюхо, земля — его пах, страны света — его бока... времена года — его члены, месяцы и половины месяца — его сочленения, дни и ночи — его ноги, звезды — его кости, облака — его мясо; пища в его желудке — это песок, реки — его жилы, печень и легкие — горы, травы и деревья — его волосы, восходящее (солнце) — его передняя половина, заходящее — его задняя половина. Когда он оскаливает пасть, сверкает молния; когда он содрогается, гремит гром; когда он испускает мочу, льется дождь; голос — это его голос»¹⁴.

Символическое осмысление жертвоприношения пошло еще дальше, чем в этом примере. Каждая деталь, каждое слово ритуала были отождествлены с каким-либо космическим явлением. Этот процесс поиска символов потребовал, по-видимому, немалой интеллектуальной изощренности, однако она была потрачена почти впустую.

Тем не менее пылкий дух «Гимна о сотворении мира» никогда не исчезал полностью: в VI в. до н. э. он наконец проявился во вспышке духовной активности, которой было суждено изменить всю религиозную жизнь Индии.

Ранние упанишады, буддийские и джайнские канонические тексты, которые все восходят к VII или VI в. до н. э. (хотя последние были окончательно зафиксированы гораздо позднее), дают представление о необычайном многообразии умозрений и теорий происхождения мира, природы души и т. п. Некоторые из них получили признание той или иной брахманистской школы и стали считаться ортодоксальными. Другие послужили стимулом к возникновению неортодоксальных сект, две из которых сохранились до наших дней. Однако большинство из них давным-давно исчез-

ло, и мы знаем о них лишь по упоминаниям в произведениях их идейных противников.

Среди более ортодоксальных учений мы находим теорию о том, что причиной творения явилось самосознание первозданного человека (Пуруша, т. е. Праджapati), который почувствовал страх, одиночество, тягу к общению. Тогда человек раздвоился и произвел на свет жену. Эта супружеская пара, принимая образы животных и людей, породила весь мир¹⁵. Идея творения посредством космического полового акта играла важную роль в религиозной мысли более позднего периода. Эта идея повторяется в разных формах в позднейшей ведийской литературе. При этом решающая роль в процессе творения отводится иногда тапасу, энергии, порождаемой аскетическими подвигами. Здесь явное смещение акцента по сравнению со старым учением о происхождении мира из изначального жертвоприношения.

Менее ортодоксальные мыслители выдвигали космогонические теории натуралистического и атеистического характера. Одни считали, что мир возник из воды. Другие объявляли первичной основой Вселенной огонь, ветер или эфир (акаша). Для иных Вселенная имела основой не божество и даже не безличную сущность, а некий абстрактный принцип, будь то судьба (нияти), время (кала), внутренняя природа (свабхава) или случай (самгати). Высказывалось предположение, будто мир возник не благодаря вмешательству божества либо каких-то внешних сил, а в результате процесса внутренней эволюции, или созревания (паринама). Некоторые вероучители (например, Будда) утверждали, что умствование о первопричинах — пустая трата времени. Были последовательные скептики, отрицавшие самую возможность достоверного знания, и материалисты, которые отвергали существование души, равно как и любой другой нематериальной сущности. Некоторые же учили, что мир создан из вечных атомов. Интеллектуальная жизнь Индии в VII—VI вв. до н. э. представляла собой картину буйного и неудержимого расцвета и роста, подобно джунглям в сезон дождей.

Распространяли эти учения — в том числе даже материалистические и скептические — почти исключительно аскеты, хотя в литературе той эпохи неоднократно упоминаются цари, проявлявшие живой интерес к новым идеям. Среди этих царственных философов наиболее значительными были Джанака, правитель Видехи, и Аджаташатру, правитель Каши (Варанаси), оба жившие, вероятно, в VII в. до н. э. Лесные отшельники (ванапрастха) выдвигали, по-видимому, менее радикальные, с точки зрения ведийских ортодоксов, идеи, чем странствующие аскеты (паривраджака), которых отличало невероятное и непостижимое разнообразие мнений. Литература упанишад создавалась главным образом в среде лесных отшельников.

Слово «упанишада» буквально означает «подсаживание», т. е. сидение у ног учителя, который поставляет ученика в сокровенном учении. Считается, что всего существует 108 упанишад, однако в это число входят многие поздние и малозначительные сектантские тексты. Ранние упанишады — знаменитая «Брихадараньяка», «Чхандогья» и др. — состоят из кратких разделов в прозе, излагающих тот или иной аспект новых учений, часто в форме вопросов и ответов. Упанишады, созданные несколько позднее, — например, «Катха» и «Шветашватара» — составлены в стихах и отличаются большей связностью и единством. Рассуждения авторов упанишад крайне разнообразны и противоречивы, но их главная тема неизбежно одна. Пространство и время заполняет единая сущность, часто называемая в этих текстах «Брахман» — термин, который в «Ригведе» обозначает магию священного слова. Брахман — основа, которая лежит за всеми формами и явлениями и из которой происходит вселенная, включая самих богов.

Большое и спасительное знание, которое дают упанишады, заключается не в том, чтобы убедиться в существовании Брахмана; необходимо постоянно сознавать, что он существует. Ибо Брахман пребывает в душе человека; более того, Брахман и есть человеческая душа, это — атман, т. е. я. Стоит человеку полностью осознать этот факт — и он свободен от перевоплощений. Душа его сливается с Брахманом, и он выходит за пределы радости и страдания, жизни и смерти. Дух человека освобождается во сне; он парит во всей Вселенной, как бог или птица, он становится царем или Брахманом. Выше этого сон без сновидений, когда душа ощущает то, что невозможно выразить в словах; наконец, еще выше пребывает снова Брахман. Достигнув Брахмана, человек освобождается окончательно.

Стремясь выразить невыразимое, мудрецы упанишад прибегают ко всякого рода образам и сравнениям. Иногда идея души выглядит довольно примитивно: душа описывается как маленький человечек, пребывающий в сердце; иной раз говорится, что душа — это дыхание или некая таинственная жидкость, которая течет по жилам; но иногда она представляется как нечто совершенно бестелесное и неизмеримое:

- «— Припеси сюда плод ньягродхи*.
- Вот он, почтенный.
- Разломи его.
- Он разломлен, почтенный.
- Что видишь в нем?
- Эти маленькые семна, почтенный.
- Разломай же одно из них.

— Оно разломлено, почтенный.

— Что ты видишь в нем?

— Ничего, почтенный.

И он сказал ему:

— Поистине, дорогой, вот — тонкая (сущность), которую ты не воспринимаешь; поистине, дорогой, благодаря этой тонкой (сущности) существует эта большая ньягродха. Верь этому, дорогой.

И эта тонкая (сущность) — основа всего существующего. То — действительное, то — атман. Ты — одно с тем, Шветакету!»¹⁶

Здесь душа — сокровеннейшее субъективное начало, «я», это существа, абсолютно нематериальное. Впрочем, довольно упорно держались (в особенности среди джайнов) представления о некоем веществе души, тонкой материи, из которой составлена душа. Слово «атман» стало означать одновременно и «душа» и «я», «сам», что в некоторых случаях приводит к известной двусмысленности индуистских религиозных текстов.

Мысль о тождественности индивидуальной и мировой души, проходит через всю литературу упанишад. Она повторяется снова и снова, причем делается ударение на различные аспекты этого тождества, и его природа и свойства мировой души толкуются различно. «Ты — одно с тем» (мировой сущностью) — слова отца, обращенные к сыну, в приведенном отрывке выражают ведущую тему упанишад. Единая, вечная, нерасчлененная сущность, по ту сторону добра и зла, находится в том состоянии сознания, когда оно погружается глубже самого глубокого сна, но в то же время бодрствует и живет. Она заполняет собой все пространство и вместе с тем она неоспорижимая истина, перед которой бессильна логика, но которая доказывается опытом. Та же самая сущность пребывает в глубине человеческого сердца. Она мыслится обычно как нечто однородное и безличное, и слово «Брахман» употребляется в среднем роде. Таким образом, все многообразие и непоследовательность Вселенной приводятся к единому знаменателю и становятся объяснимыми.

«— Положи эту соль в воду и приди ко мне утром.

И тот так и сделал. (Отец) сказал ему:

— Принеси-ка ту соль, которую ты вечером положил в воду.

И, поискав, он не нашел (соли), ибо она растворилась.

(Отец) сказал:

— Попробуй-ка эту (воду) сверху — какая она?

— Соленая.

— Попробуй со дна — какая она?

— Соленая.

— Попробуй с середины — какая она?

— Соленая...

(Отец) сказал ему:

— Поистине, дорогой, ты не воспринимаешь здесь сущего, (но) здесь оно и есть.

И эта тонкая (сущность) — основа всего существующего, то — действительное, то — атман. Ты — одно с тем, Шветакету!»¹⁷.

Эта вселенская сущность определяется иногда путем последовательного отрицания. «Он, этот атман, (определяется так): „Не (это), не (это). Он непостижим... неразрушим... неприкрепляем... не связан, не колеблется, не терпит зла”»¹⁸. Несмотря, однако, на все эти отрицания, мудрый Яджнявалкья, которому приписывают авторство текста, все-таки не мог не придать этой вселенской сущности черты некоей личности, а в одном месте чуть ли не отождествляет ее с верховным божеством.

«Поистине он — великий нерожденный атман, состоящий из познания... В этом пространстве в сердце лежат господин всего, владыка всего, повелитель всего. Он не становится от хорошего деяния большим и не становится от нехорошего деяния меньшим. Он — властитель всего, он — повелитель существ, он — хранитель существ»¹⁹.

В стихотворных упанишадах мировой дух выступает скорее как бог, чем как космическая сущность.

«Он простирается всюду — светлый, бестелесный, неранимый... неуязвимый для зла...»

Всеведущий, мыслящий, вездесущий, самосущий, что должным образом распределил (по своим местам все) вещи на вечные времена»²⁰.

В упанишаде, из которой взят этот стих, мировой дух именуется «иша» — «владыка». «Катха упанишада» называет дух пурушей — «личностью» («первочеловеком»), напоминая нам о божественной жертве изначального обряда, из которой возник мир. В одном месте мировой дух упоминается со страхом и трепетом, словно воскрешающими те чувства, которые в более раннюю эпоху внушал бог Варуна:

«Весь этот мир, что существует, движется в жизненном дыхании, (из которого он) вышел.

Это — великий страх, молния сверху. Кто знает это, те становятся бессмертными.

Из страха перед ним горит огонь, из страха горит солнце. Из страха бегут Индра, и Ваю, и пятая — смерть»²¹.

Более поздняя «Шветашватара упанишада» дает уже вполне теистическое описание мирового духа. Это больше не безличная сущность, а бог-создатель, именно — бог Рудра или Шива. Достичь его можно не только медитацией и подвижничеством, но и преданной любовью, служением:

«Кто познаёт того, который един, простирает сеть, владеет с помощью сил владычества, владеет всеми мирами с помощью сил

Который един в возникновении и пребывании (мира), — те становятся бессмертными.

Ибо Рудра, который владеет этими мирами с помощью сил владычества, един — (мудрецы) не держатся второго.

Он стоит перед людьми, сотворив все миры, он, пастырь, свертывает (их) в конце времени. . .

Пребывающий во всех лицах, головах, шеях, в тайнике (сердца) всех существ,

Он — всепроникающий, владыка и потому — вездесущий Шива»²².

Это уже совсем близко к религиозной атмосфере «Бхагавадгиты», прекраснейшей и самой возвышенной из религиозных поэм Индии. Она проповедует уже вполне зрелый теизм и принадлежит скорее к позднему индуизму, чем к древнему брахманизму, который постепенно превратился из религии жертвоприношения в религию преданности богу.

Этика упанишад

Упанишады, как правило, утверждают, что спасения можно достичь не столько верой или деяниями, сколько в результате знания или прозрения. Их этика в своей основе прагматична. Добро и зло растворяются во всепроникающем Брахмане, они относительны и сами по себе — лишь условные обозначения. С точки зрения искателя истины, добро есть то, что помогает ему познать Брахмана, зло же, напротив, — то, что этому мешает. Таким образом, все, что отвлекает от медитации, есть в конечном счете зло. Одним из главных таких препятствий являются эгоистичные устремления. Исоднократно утверждается, что мир возник благодаря изначальному желанию мировой души; чтобы достичь блаженства, отшельник должен отказаться от желания и, так сказать, восстановить положение вещей до начала творения. Обычные ценности этого мира: жертвоприношение, щедрость и даже само подвижничество — все они хороши лишь постольку, поскольку возносят душу ввысь.

«Вот три ветви долга: жертвоприношение, изучение (вед), подаяние — это первая; подвижничество — вторая; ученичество, пребывание в доме учителя, постоянное умерщвление плоти в доме учителя — третья. Все они ведут к мирам добродетели; тот, кто прочно утверджен в Брахмане, достигает бессмертия»²³.

«Древние (мудрецы) не желали потомства. Что делать с детьми нам, у которых этот атман и этот мир, (говорили они). И, подивившись над стремлением к сыновьям, над стремлением к богатству, над стремлением к миру, они вели жизнь нищенствующих монахов. . . Знающий это, сделавшись успокоенным, укрощенным,

воздержанным, терпеливым и собранным, видит атмана в самом себе, видит все как атмана. Зло не одолевает его — он одолевает все зло... Свободный от зла, свободный от страсти, свободный от сомнения, он становится Брахманом»²⁴.

Время от времени высказывается мысль (особенно в поздних упанишадах), что какое бы то ни было желание вообще несовместимо с сохранением знания:

Когда прекращаются все желания, обитающие в сердце,
То смертный становится бессмертным и достигает здесь
Брахмана.

Когда разрубаются все узлы, (связывающие) здесь сердце,
То смертный становится бессмертным — таково наставление²⁵.

Аскетическая жизнь не считалась необходимым условием спасения — говорили, что даже цари, продолжая править, постигали Брахмана. Но во всяком случае спасительное знание достигается с огромным трудом. Достигнуть его вдвойне труднее для того, чья душа обременена материальными стремлениями и желаниями. Поэтому всякое удовольствие считалось предосудительным:

Поистине одно (дело) — благое, другое — приятное.
Оба они с различными целями сковывают человека.
Хорошо бывает тому, кто держится благого;
Гибнет цель у того, кто выбирает из них приятное²⁶.

Этическая позиция упанишад в целом скорее негативна; однако это не приводит ни к призыву отказаться от морали, ни к отрицанию морального закона в пользу веры. Тот, кто не воздерживается от дурного поведения, никогда не достигнет Брахмана. Среди мистических метафор и притч можно встретить тексты, проникнутые высоким этическим пафосом. Честность отмечается высочайшей похвалой.

«Однажды Сатьякама Джабала обратился к (своей) матери Джабале: „Мать, я хочу вести жизнь ученика. Из какой же я семьи?“

Она сказала ему: „Я не знаю, дитя, из какой ты семьи. В юности, когда я зачала тебя, я была служанкой, очень занятой, и вот не знаю, из какой ты семьи. Но мое имя — Джабала, твое имя — Сатьякама. Называй же себя Сатьякама Джабала *“

И, придя к Харидрумате Гаутаме, он сказал (ему): „Я хочу жить учеником у тебя, почтенный. Могу ли я приблизиться к почтенному?“

Тот сказал ему: „Дорогой! Из какой же ты семьи?“ Он сказал: „Я не знаю, господин, из какой я семьи. Я спросил мать, и она

* Патронимическое имя, из которого можно понять, что имя отца юноши — Джабала.

ответила мне: «В юности, когда я зачала тебя, я была служанкой, очень занятой... Но мое имя — Джабала, твое имя — Сатьякама². Поэтому я — Сатьякама Джабала, господин⁴».

Тот сказал ему: „Не брахман не мог бы так объяснить. Принеси (жертвенное) топливо, дорогой, — я посвящу тебя в ученики. Ты не удалился от истины^{14 27}».

Другой текст этического содержания мы находим в форме легенды в «Брихадараньяка упанишаде». Мы приводим его отчасти еще и потому, что некоторый намек на него, по-видимому, озадачивал многих читателей Т. С. Элиота²⁸:

«Три вида сыновей Праджапати жили со (своим) отцом Праджапати как изучающие священное писание: боги, люди и асуры.

Закончив учение, боги сказали: „Поведай нам (что-нибудь), господин⁴. Тогда он произнес перед ними слог „да“ (и спросил): „Вы поняли?“ — „Мы поняли, — ответили они. — Ты сказал нам: „подавляйте себя“ — „Верно, — сказал он. — Вы поняли“.

Тогда люди сказали ему: „Поведай нам (что-нибудь), господин⁴. И он произнес перед ними слог „да“ (и спросил): „Вы поняли?“ — „Мы поняли, — ответили они. — Ты сказал нам: „подавайте“ — „Верно, — сказал он. — Вы поняли...“

Тогда асуры сказали ему... И он произнес перед ними слог „да“ (и спросил): „Вы поняли?“ — „Мы поняли, — ответили они. — Ты сказал нам: „дарите сострадание“ — „Верно, — сказал он. — Вы поняли“.

То же самое повторяет божественный голос — гром: ДА, ДА, ДА *, (что означает): „подавляйте себя“, „подавайте“, „дарите сострадание“»²⁹.

По-видимому, вершиной этики упанишад являются наставления, которые, по преданию, дал своей любимой жене Яджнявалкья, перед тем как начать жизнь отшельника. Так как слово «атман» — «сам» или «душа» — имеет двойное значение, можно понимать этот текст двояко, но из контекста видно, что имеется в виду высшее «я». Это высшее «я», мировую душу, мистик узнаёт во всех вещах и любит их за сопричастность к нему самому в единстве духа. Мы пересказываем наиболее важные части этого текста, слишком пространного, чтобы приводить его здесь целиком.

«У Яджнявалкьи было две жены, Майтрейи и Катьяяни. Майтрейи немного знала о мировой душе, а Катьяяни знала только то, что знает каждая женщина. Намереваясь вступить в следующий период жизни, Яджнявалкья сказал: „Майтрейи, я покидаю дом. Мне бы хотелось произвести раздел между тобой и Катьяяни“.

* Традиционная ономастика, обозначающая звук грома.

Майтрейи сказал: „Господин мой, если бы мне принадлежала вся земля со всеми её богатствами, — я была бы бессмертной?“

„Нет, — ответил Яджнявалкья, — ты вела бы жизнь богатого человека, а богатство не дает надежды на бессмертие“.

Майтрейи сказала: „Какая мне польза от тех вещей, которые не дают бессмертия? Дай мне лучше твое знание, господин мой“.

„О госпожа, — ответил он, — ты была воистину дорога мне, теперь ты стала мне еще дороже. Итак, если ты хочешь, я научу тебя. Слушай внимательно!

Не из-за любви к супругу дорог супруг, из-за любви к атману дорог супруг. Также и жена, сыновья, богатство, скот, жрецы и войны, миры, боги, веды — вообще все на свете; ничто из них не дорого само по себе, но все они дороги из-за любви к атману.

Поистине ты можешь видеть, и слышать, и воспринимать, и знать атмана, о Майтрейи! Увидев, услышав, восприняв и узнав атмана, ты будешь знать все вещи.

Там, где с виду существует двойственность между ‘я’ и ‘не-я’, видишь, ощущаешь вкус, запах, воспринимаешь, слышишь, осязаешь и знаешь нечто другое. Но когда все это — атман, тогда нет сознания, ничего иного, кроме атмана... Таково, Майтрейи, мое наставление — это и есть бессмертие!“

Сказав это, Яджнявалкья удалился»⁵⁰.

Буддизм

Будда

Наряду с учениями упанишад, которые вошли как составная часть в систему брахманизма, развивались и другие учения, несовместимые с канонами ортодоксальной религии. Их выдвигали и распространяли еретические секты. Крупнейшим из проповедников этих вероучений был человек, который в конце VI — начале V в. до н. э. основал общину своих последователей, монахов, носивших оранжевые одежды. Они называли его «Будда», т. е. «Просветленный» или «Пробужденный». Даже если судить лишь по тому, какое влияние оказало на мир учение Будды после его смерти, его, несомненно, следует считать одним из величайших людей, родившихся в Индии.

Историческая критика оценивает традиционное жизнеописание Будды весьма скептически, как и большинство жизнеописаний святых и героев древности. История его рождения, детства и юности появляется лишь в позднейших книгах буддийского канона, и многочисленные упоминания о нем в тех текстах, которые претендуют на дословную передачу его проповедей, ни в коей мере нельзя считать надежными. Даже знаменитая «Проповедь о вращении колеса дхармы», которая считается первой из произнесен-

ных Буддой после достижения просветления и которая является основным текстом вероучения для всех буддийских сект, не может считаться вполне подлинной: в той форме, в которой этот текст дошел до нас, он не принадлежит к древнейшим частям канона. В настоящее время высказываются многочисленные сомнения и догадки относительно истинного учения исторического Будды и его отличия от учения позднейшего буддизма. Один из наиболее авторитетных исследователей считает, что учение Будды мало отличалось от концепций упанишад³¹, тогда как другой утверждает, что Будда отвергал веру в переселение душ и проповедовал тот почти очевидный трюизм, что действия каждого поколения людей влияют на судьбу следующего³². Всё же мы рассматриваем здесь не жизнь Будды, а представления о его жизни, сложившиеся у позднейших последователей, и не доктрину, приписываемую Будде, а учение, проповедуемое буддизмом.

Некоторые факты биографии Будды можно считать вполне достоверными. Он был сыном вождя шакьев, малспьского племени, обитавшего в предгорьях Гималаев. Он стал аскетом и проповедовал новое учение, которое нашло многочисленных приверженцев. После многих лет странствий, когда он нес свое учение племенам к северу от Ганга и в царствах Кошала и Магадха, Будда умер в возрасте 80 лет, между 486 и 473 гг. до н. э. — по-видимому, ближе к первой из названных дат. Его последователи рассказывают гораздо более живую и красочную историю его жизни, которая для нас несравненно важнее, чем этот сухой очерк, поскольку она оказала влияние на миллионы людей во всей Азии к востоку от Афганистана.

Однажды ночью Махамая*, главная жена Шуддходаны, царя шакьев, увидела себя во сне перенесенной на волшебное озеро Анаватапта в Гималаях. Небесные хранители четырех стран света искупали ее в этом озере, после чего огромный белый слон с цветком лотоса в хоботе приблизился и вошел к ней в бок. На следующий день мудрые люди истолковали ее сон. Он означал, что она зачала чудесного сына, который станет либо вселенским правителем, либо вселенским учителем. Ребенок родился в роце саловых деревьев, называемой Лумбини, недалеко от столицы шакьев Капилавасту, в тот момент, когда Махамая направлялась рожать в дом своего отца. Появившись на свет, ребенок встал на ноги, сделал семь шагов и произнес: «Это мое последнее рождение — отныне рождений у меня больше не будет».

На пятый день был устроен торжественный обряд, на котором мальчику было дано имя Сиддхартха. Его имя по готре было Гау-

* В этой главе и во всей книге используются, как правило, санскритские формы буддийских имен и терминов. В специальной литературе они могут встретиться читателю в палийской форме, которая принята шкалой буддистов-стхавиравадинов.

тама (на пали — Готама); этим именем его обычно называют в буддийской литературе. Согласно большинству предсказаний он должен был стать всемирным правителем. Только один прорицатель объявил, что он станет всемирным учителем, после того как четыре знамения убедят его в неизбежности страдания в этом мире. Чтобы помешать исполнению этого пророчества, царь решил ограбить сына от познания мирских горестей и невзгод. Царевич рос и воспитывался в великолепных чертогах и парках, откуда было тщательно удалено все, что напоминало о смерти, болезни и страдании. Он изучил все науки и искусства, которые полагалось знать царскому сыну, показав при этом необыкновенные успехи. Он женился на своей двоюродной сестре Яшодхаре, затмив в состязании в силе и ловкости всех прочих претендентов на ее руку, среди которых был его завистливый двоюродный брат Дэвадатта.

Однако, несмотря на все свои успехи и благополучие, он не был счастлив и вопреки усилиям своего отца все-таки увидел четыре знамения, которые были ему предсказаны и которые решили его судьбу. Их послали ему боги, которым ведомо было его предназначение. Однажды, когда он ехал по парку со своим верным колесничим Чханной, он увидел старика, совсем дряхлого и немощного. На самом деле это был один из богов, который воплотился в этом облике для того, чтобы Сиддхартха Гаутама мог стать Буддой. Сиддхартха спросил у Чханны, что это за отвратительное существо, и, когда услышал в ответ, что все люди со временем становятся такими стариками, пришел в еще большее смятение. Это было первое знамение. Немного позднее явилось второе: при тех же самых обстоятельствах царевич впервые увидел больного, покрытого струньями и дрожащего в лихорадке. Еще ужаснее было третье знамение: мертвое тело, которое несли к месту сожжения под звуки траурных причитаний. Но четвертая встреча принесла утешение и надежду: Сиддхартха увидел благочестивого пищего странника, одетого в простую одежду цвета охры, спокойного и умиротворенного, с выражением внутренней радости на лице. И, увидев его, царевич понял свое предназначение и решил стать странником.

Узнав об этом, царь Шуддходана удвоил меры предосторожности. Сиддхартха был превращен почти в узника, хотя по-прежнему жил в роскоши и наслаждениях. Однако он не мог забыть о четырех знамениях, и сердце его не знало покоя. Однажды утром пришла весть о том, что его жена Яшодхара родила ему сына; однако это не принесло ему радости. Той же ночью, когда все спали, утомленные после праздника, устроенного в честь рождения наследника, царевич разбудил Чханну, тот оседлал его любимого коня Кантхаку, и Сиддхартха отправился в ночь. Его сопровождали радостные полубоги, которые обернули копыта коня мяг-

кой тканью, чтобы никто не услышал его поступи и не помешал бегству царевича.

Отъехав от города достаточно далеко, он снял с себя царские одежды и украшения и надел простое платье отшельника, которое принес ему дружественный полубог. Свои длинные волосы он срезал мечом и поручил Чханье передать их царю вместе с одеждой. Конь Кантхака с горя от разлуки с хозяином пал мертвым, чтобы потом возродиться на небесах. Так совершился «великий исход» Сиддхартхи, и он стал странствующим аскетом, не имеющим ничего, кроме одежды на теле.

Но вскоре он отказался от жизни нищего странника и стал лесным отшельником. Мудрец по имени Алара Калама научил его приемам медитации и поведал о том, что говорится в упанишадах о Брахмане. Однако Гаутама не принял учения, согласно которому освобождение от страданий достигается самодисциплиной и знанием. Он присоединился к неким пятерым аскетам, которые предавались самому жестокому умерщвлению плоти в надежде исчерпать таким образом свою карму и достичь конечного блаженства.

Его подвижничество было столь суровым, что вскоре эти пятеро признали за ним главенство. Он истязал себя в течение шести лет и превратился в ходячий скелет. Однажды, измученный самоистязанием и голодом, он потерял сознание, и его последователи решили, что он умер. Но он пришел в себя и внезапно осознал, что его подвижничество и посты ничего ему не дали. Он снова стал скитаться и просить нищу, и тело его восстановило свою силу. Пятеро учеников ушли от него, негодуя по поводу его малодушия.

Однажды Сиддхартха Гаутама, достигший к тому времени возраста 35 лет, сидел под большой смоковницей в окрестностях г. Гайя, который находился во владениях Бимбисары, царя Магадхи. Суджата, дочь крестьянина, жившего неподалеку, принесла ему большую чашу риса, сваренного в молоке. Поев немного, он совершил омовение и вечером того же дня, когда он снова сидел под деревом пинал (смоковницей), дал торжественный обет, что не встанет со своего места до тех пор, пока не разрешит загадку страдания, хотя бы ему пришлось оставаться там, пока не высохнет его кровь и не истлеют кости.

Так сидел он под деревом 49 дней. Сначала его окружали сонмы богов и духов, ожидавших великого часа просветления, но затем они удалились, ибо к нему подступил Мара, дух мирской жизни и чувственных наслаждений, сатана буддийской религии. День за днем Гаутама стойко переносил всевозможные искушения. Приняв обличье посланника, Мара принес ему весть о том, что Дэвадатта, его злой двоюродный брат, поднял мятеж, бросил Шуддходану в темницу, и Яшодхара теперь в его власти; но эта весть не поколебала Гаутamu. Тогда Мара призвал полчища демонов и наслал на него смерч, бурю, наводнение и землетрясение, но он

продолжал сидеть непоколебимо под деревом, скрестив под собой ноги. Тогда искушитель потребовал, чтобы Гаутама доказал свое великодушие и щедрость; в ответ на это он коснулся рукой земли, и сама земля промолвила голосом грома: «Я свидетельствую за него!»

Тогда Мара решил прибегнуть к более утонченным средствам, чтобы поколебать стойкость Гаутамы. Он призвал своих трех прекрасных дочерей — Вожделение, Наслаждение и Страсть, которые стали танцевать и петь перед Гаутамой и всячески старались соблазнить его. Но чары их оказались бессильны. Они предложили ему владычество над миром, но он остался непоколебим.

В конце концов демоны отказались от безнадежной борьбы и удалились. Гаутама, оставшийся в одиночестве, все глубже и глубже погружался в медитацию. На рассвете сорок девятого дня истина наконец открылась ему. Он разгадал тайну страдания, понял, отчего мир исполнен горести и всевозможных бедствий, и постиг, как можно их победить. Он стал совершенно просветленным — Буддой. Еще семь недель он оставался под «деревом мудрости» (бодхи), размышляя над открывшимися ему великими истинами.

Некоторое время он сомневался, стоит ли распространять свою мудрость в мире, ибо она столь глубока и трудна для изложения, что поймут ее, вероятно, лишь немногие. Тогда сам бог Брахма сошел с небес и убедил его открыть свое учение миру. Покинув «дерево мудрости», он отправился в Оленью рощу близ Варанаси (теперь эта местность называется Сарнатх). Там пребывали пятеро его бывших учеников, которые продолжали предаваться умерщвлению плоти.

Перед этими пятью аскетами Будда произнес свою первую проповедь, или, в буддийской фразеологии, «привел во вращение колесо дхармы». Новое учение произвело такое впечатление на всех пятерых, что они немедленно прекратили свое подвижничество и вновь стали учениками Будды. Через несколько дней его последователями стали 60 молодых аскетов, и он отправил их во все концы страны проповедовать дхарму (учение буддизма). Вскоре его имя стало известно по всей долине Ганга, и самые могущественные цари оказывали покровительство ему и его последователям. Он собрал общину монахов (называемых «бхикшу» или на языке пали «бхиккху», букв. «нищий»), связанную узами общей дисциплины. Основы ее, согласно традиции, были детально разработаны самим Буддой. Все члены общины носили одинаковую оранжевую одежду. Существует немало легенд о многолетней проповеднической деятельности Будды. Он возвратился в Капилавасту и обратил в свою веру отца, жену, сына Рахулу, а также многих придворных, включая своего двоюродного брата Дэвадатту, который продолжал ему завидовать. По просьбе своей прием-

ной матери и тетки Криша-Гаутами он разрешил образовать женскую монашескую общину, не ожидая, впрочем, от этой затеи ничего хорошего. Зависть Дэвадатты возросла до таких размеров, что однажды он даже попытался убить Будду, спустив на него бешеного слона; однако животное, укрощенное спокойствием и бесстрашием Будды, покорно склонило перед ним голову. Будда предотвратил войну между шакьями и коллиями; шествуя между собравшимися для битвы враждующими войсками, он убеждал их в бессмысленности зла и кровопролития. В одиночку отправился он в лагерь к знаменитому разбойнику Ангулимале и убедил его и его сообщников больше не творить зла.

Согласно легендам, жизнь Будды изобиловала чудесными деяниями, но древнейшие предания довольно редко упоминают о чудесах, совершенных самим Буддой. Рассказывают, что однажды, когда Будда был в Шравастии, он, отвечая на вызов проповедников из соперничающих сект, поднялся в воздух и тоже сотворил чудо. Однако он строго запретил монахам следовать его примеру, и до нас не дошло никаких рассказов о совершенных им сверхъестественных исцелениях. Интересна следующая трогательная история о Будде как разительный контраст евангельским рассказам о чудесах Иисуса. Одна женщина, у которой умер ребенок, убитая горем, пришла к Будде — ему случилось тогда быть поблизости, и она услышала о нем. Она принесла ему тело сына и просила воскресить его. Будда в ответ попросил ее сначала сходить в близлежащий город и принести горсть горчичного семени из любого дома, в котором еще никто не умер. Она долго ходила из дома в дом, но, конечно, не смогла найти ни одной семьи, в которой не было бы умерших. В конце концов она убедилась в неизбежности смерти и страдания и стала монахиней.

Восемь месяцев в году Будда и его ученики странствовали, переходя из одной местности в другую и проповедуя всем и каждому. Четыре месяца в году, во время сезона дождей (который примерно соответствует нашему лету), они жили в каком-либо из парков, дарованных общине богатыми буддистами-мирянами. Жильем служили им хижины из тростника и бамбука — прототип будущих больших буддийских монастырей. В течение 40 лет слава Будды росла и увеличивалась численность и влияние сангхи (букв. «сообщество», «буддийский орден»). Если не считать козней Дэвадатты, его никто не преследовал, хотя некоторые его приверженцы подвергались гонениям со стороны своих религиозных противников. В отличие от судьбы Иисуса миссия Будды была долгой, спокойной и мирной.

Конец наступил в 80 лет. В последний раз он провел сезон дождей недалеко от г. Вайшали; после окончания дождей он отправился с учениками на север, в предгорья Гималаев, где прошла его юность. По дороге он подготовил учеников к своей смерти.

Он сказал им, что его тело теперь как разбитая долгой ездой скрипучая телега. Он объявил, что не делал различия между эвотерическим и экзотерическим учением, но изложил их доктрину полностью*. Когда его не станет, они не должны искать нового учителя: учение (дхарма), которое он им поведал, будет для них руководством. Они должны полагаться на самих себя, быть светочами самим себе, не искать опоры вне самих себя.

В г. Паве один из учеников-мирян, кузнец Чунда, угощал его в своем доме, и он съел там блюдо свинины**. Вскоре после этого он заболел дизентерией; все же по его настоянию они продолжали свой путь, пока не пришли в г. Кушинагару (пали — Кусинара), находившийся неподалеку. На окраине города Будда прилег в тени салового дерева, и здесь он той же ночью умер. Его последние слова были: «Все составленное из частей разрушается. Неустанно стремитесь (к освобождению)!» Так наступило «конечное угасание» (паринирвана). Скорбящие ученики возложили его тело на погребальный костер, и прах его разделили между представителями разных племен и магадхским царем Аджаташатру.

Распространение буддизма

Согласно традиции, вскоре после смерти Будды его ученики и последователи собрались в Раджагрихе, столице Магадхи. На этом великом соборе один из ближайших учеников Будды по имени Упали воспроизвел по памяти «Виная-питаку» (предписания относительно устройства монашеской общины, данные Буддой при жизни). Другой ученик — Ананда, который в буддизме занимает примерно такое же положение, как св. Иоанн в христианстве, прочел собравшимся «Сутта-питаку», огромный свод проповедей Будды по вопросам вероучения и этики. Нечто вроде подобного собора могло, конечно, иметь место в действительности; однако дошедшее до нас предание, безусловно, недостоверно, ибо совершенно очевидно, что канонические тексты буддизма создавались, редактировались и дополнялись в течение длительного времени, возможно на протяжении нескольких столетий.

Второй буддийский собор, по преданию, состоялся в Вайшали

* Мы не можем, конечно, полагаться на буквальную точность этого рассказа о смерти Будды, и этот текст³³ может быть интерполяцией, направленной против ранних еретических школ, претендовавших на звание тайных учителей Будды. В равной степени возможно, однако, что он подразумевает учителей уранишад, которые хранили свои самые тайные откровения для ближайших учеников.

** Большинство современных буддистов утверждает, что последняя трапеза Будды состояла из трюфелей. Палийский оборот «сукара маддава» — «свиное лакомство» может быть понят двояко³⁴. Но ранние комментаторы переводят это выражение как «отборный кусок свинины»³⁵.

через 100 лет после смерти Будды. На этом соборе произошел раскол: буддийская община разделилась на две секты — ортодоксальных стхавиравадинов (пали — тхеравадины), т. е. «последователей учения старейших», и махасангхиков, «членов великой общины». Предание о втором соборе также сомнительно, но оно во всяком случае свидетельствует о том, что раскол начался очень рано. Поводом к его возникновению послужили разногласия из-за некоторых второстепенных деталей устава монашеской общины. Но вскоре выявились гораздо более существенные расхождения по вопросам самого вероучения.

На третьем великом соборе, состоявшемся в Паталипутре под покровительством Ашоки, обнаружилось множество таких расхождений. Это привело к изгнанию многочисленных еретиков, и школа стхавиравадинов была признана ортодоксальной. Традиция сообщает, что на этом соборе к палийскому канону была добавлена последняя часть — «Катхаваттху», входящая в состав «Абхидхамма-питаки», посвященной вопросам психологии и метафизики. В действительности многие книги, включенные в последнюю питаку, были составлены позднее, и традиционное предание о третьем соборе также сомнительно во многих деталях, но из него следует, что к тому времени внутри буддийской общины имелись значительные разногласия.

Между тем и сам буддизм претерпел существенные изменения. Некоторые современные исследователи полагают, что у Будды не было намерения основать новую религию; скорее, он хотел лишь увековечить своим учением уже существовавшие культы, чтобы это высшее учение позволило его последователям продвинуться на пути к спасению дальше, чем это было возможно с помощью учения брахманизма или гностической философии упанишад. На наш взгляд, это толкование весьма сомнительно. Хотя буддийская традиция содержит мало упоминаний о прямых столкновениях между буддистами и брахманами в те далекие времена, известно, что существовал резкий антагонизм между буддистами и другими неортодоксальными сектами, например, джайнами и адживиками. Эти секты не только вели споры по теоретическим вопросам, но и всеми силами старались привлечь на свою сторону мирян. Мы полагаем, что уже при жизни Будды его община вполне сознательно стремилась заручиться поддержкой последователей-мирян, для которых Будда был бы высшим, если не единственным, духовным авторитетом. Буддийская традиция сообщает об огромных пожертвованиях, которые община получала от богачей. В этих рассказах, несомненно, немало преувеличений, но какая-то доля истины в них, видимо, есть, и среди богатых купцов, столь щедро поддерживавших новое учение, некоторые наверняка считали себя буддистами-мирянами.

Что бы ни представлял собой буддизм при жизни своего осно-

вателя, через 200 лет после его смерти он был религией. Ашока подразделяет все религиозные течения своего времени на следующие пять групп: (буддийская) сангха, брахманы, адживики, виргрантхи (т. е. джайны) и «прочие секты». Далее он заявляет, что, хотя буддисты пользуются его особым покровительством, он в равной степени чтит и уважает все остальные вероучения и призывает своих подданных следовать его примеру³⁰.

Во времена Ашоки в Индии существовало множество вихар, которые представляли собой одновременно монастыри и храмы. Превращаясь в религию, буддизм заимствовал и усвоил многие народные верования того времени. Его несложный культ не имел, конечно, ничего общего с жертвоприношениями брахманизма; в его основу легло почитание святых мест (чайтья). То были небольшие рощицы деревьев или одинокое священное дерево вблизи деревень. Там же могли находиться и могилы предков, особенно вождей и старейшин рода. Считалось, что в чайтьях обитали духи земли и местные божества, более доступные простому народу и менее дорогостоящие, чем великие боги ариев. Джайнские канонические тексты упоминают о святых людях, которые устраивали себе жилье рядом с чайтьей, несомненно для того, чтобы получать милостыню от посетителей. Известно, что Будда уважал святые места и призывал своих учеников к тому же.

Вскоре после смерти Будды многие общины монахов отказались от постоянных (исключая сезон дождей) передвижений с места на место и стали селиться в окрестностях городов и деревень, часто рядом с чайтьями. Со временем многие из этих маленьких монастырей увеличились, их влияние возросло.

Почитание святых мест стало составной частью буддизма. Согласно традиции над частицами праха Будды, который, как гласит традиция, после его кремации был поделен на несколько частей, воздвигались ступы, или священные курганы. В последующие века по всей Индии возникали многочисленные ступы, содержавшие останки почитаемых местных монахов и аскетов разных школ. Ашока приказал раскопать буддийские ступы и поделить прах Будды на более мелкие части, над которыми по всей Индии были воздвигнуты многочисленные новые ступы. Древний народный культ священной рощи или священного дерева превратился в культ дерева бодхи — смоковницы, которую обычно высаживали рядом со ступой в память о просветлении Будды и чтили как священную. К дереву бодхи в Гае, под которым когда-то сидел Будда, стекались паломники со всех концов страны; кусочки от этой знаменитой смоковницы были занесены даже на Шри Ланку. Важным культовым символом в древнем буддизме, который со временем, однако, утратил свое значение, был столб (колонна) — возможно, являвшийся пережитком фаллического культа, — либо мегалит. Такие колонны существовали во многих буддийских мо-

настырях, однако их место в культе до сих пор неясно. Собственно храмы, т. е. залы для молитвенных собраний, начали строиться лишь в начале нашей эры, когда стали почитаться изображения Будды.

Простые люди, последователи Будды, очевидно, считали его божеством уже при жизни. После его смерти они стали поклоняться символам: ступе, которая олицетворяла паринирвану, и дереву бодхи, символу просветления. Священный предмет обходили кругом в благоприятном направлении (по часовой стрелке), падали перед ним ниц, приносили в жертву цветы — этим и ограничивался ритуал. Для таких верующих Будда был величайшим из богов, хотя более образованные монахи могли знать его истинное значение. В этом обожествлении нет ничего удивительного. Следует скорее удивляться тому, что создавшееся положение богословы окончательно признали лишь спустя 500 лет после смерти Будды.

Благодаря поддержке императора Ашоки буддизм распространился на всю Индию и проник на Шри Ланку. Насколько развилось к этому времени учение буддизма, мы не знаем. По-видимому, уже существовали зачатки канона, пока еще в устной форме. Буддийские святыни — рощу Лумбини под Капилавасту, где родился Будда, дерево бодхи в Гайе, где он достиг просветления, Олений парк под Варанаси, где он произнес свою первую проповедь, и рощу около Кушинагары, где он умер, — посещало множество паломников, в числе которых был и сам Ашока.

Согласно традиции, буддисты подвергались жестоким гонениям во времена цари Пуньямитры Шунги, однако их вероучение продолжало развиваться, и влияние его возрастало. По количеству обнаруженных доныне в Индии религиозных памятников, относящихся к периоду между 200 г. до н. э. и 200 г. н. э., буддизм далеко превосходит брахманизм, индуизм и джайнизм, вместе взятые. Старые ступы расширялись и украшались резными оградами, террасами и воротами. Многочисленные надписи говорят о пожертвованиях в пользу общины от всех сословий — царей, царевичей, купцов и ремесленников. Согласно обету буддийский монах не имел права владеть собственностью (кроме самого необходимого) и прикасаться к серебру и золоту, но это не мешало монастырям богатеть благодаря пожертвованиям верующих. Благодетельные цари отдавали в пользу монастырей доходы от целых деревень. Даже отдельные монахи стали рассматривать обет воздержания от собственности как некую формальность: в надписях упоминаются пожертвования членов монашеской общины.

Насколько можно судить по документам той эпохи, дух сектантского догматизма не был свойствен буддийской общине. Секты, однако, существовали, и священные тексты были зафиксированы в нескольких редакциях. Вполне возможно, что известная нам

форма большей части текстов палийского канона стхавиравадинов происходит из большого монастыря, руины которого — на вершине холма вблизи современной деревни Санчи — принадлежат к числу прекраснейших памятников древнего буддизма.

Другая влиятельная секта, сарвастивадины, существовала в районе Матхуры и в Кашмире. Согласно китайской традиции, четвертый великий собор состоялся при Канишке (I — II вв. н. э.) в Кашмире. На этом соборе был составлен компендиум учений сарвастивадинов под названием «Махаविбхаша». Именно среди сарвастивадинов, а также среди махасангхиков, древних раскольников, возникли идеи, предопределившие деление буддизма на «великую» и «малую» колесницы (махаяна и хинаяна). К этому времени брахманы и их последователи-миряне в значительной степени отступили от древнего культа. Место старых богов, которые требовали кровавых жертвоприношений животных, заняли новые, почитание которых выражалось в благоговейной преданности. Греки, шаки и кушаны, поочередно владевшие Северо-Западной Индией, открыли дорогу усиленному притоку новых идей из Ирана и стран, расположенных далее к западу. В этих условиях буддийские вероучители первых веков нашей эры придали своей религии совершенно новые очертания. Они провозгласили, что существует новая, большая колесница, которая переправит к спасению многочисленные души, в отличие от малой колесницы стхавиравадинов и родственных сект. «Великая колесница» стала популярной во многих областях Индии, ибо она лучше отвечала духу времени и потребностям простых людей, чем «малая колесница», которая вскоре утратила свое влияние в Индии. На Шри Ланке, однако, она противостояла натиску новых сект и отсюда распространилась в Бирму, Сиам и другие страны Юго-Восточной Азии, где стала господствующей религией.

«Великая колесница», со своей стороны, разделилась вскоре на несколько сект, и в разное время индийские монахи занесли ее учение сначала в Китай, а оттуда в Японию. Во времени империи Гуптов она стала господствующей в Индии, и в VII в. Сюань-цзан свидетельствовал о том, что хинаяна почти отступила из этой страны, если не считать некоторых областей на западе. В эпоху раннего индуизма она уже не привлекала последователей, да и буддизм в целом уже начал приходить в упадок. Многие большие монастыри лежали в развалинах, места паломничества были заброшены. Однако буддийская религия еще пользовалась большим престижем. В богатых монастырях жили тысячи монахов. Главный из монастырей, Наланда, находившийся под покровительством царей династии Пала, оставался центром буддийской культуры и образования вплоть до нашествия мусульман. Именно из Наланды монах-миссионер Падмасамбхава отправился в VIII в. в Тибет, чтобы распространить там буддизм. В то же время монастырь по-

сещали паломники из отдаленных районов Азии — Китая, стран Юго-Востока, чтобы постигать учение в его первоначальном виде.

К этому времени культура Северной Индии клонилась к закату. С конца эпохи Гунтов индийская религия все больше проникалась идеями симпатической магии и сексуального мистицизма, которые оказали сильное воздействие и на буддизм. В VIII в. в Восточной Индии возникла третья колесница — «колесница раската грома» (ваджраяна), которая быстро распространилась в Бенгалии и в Бихаре. Именно эта форма буддизма, сочетавшаяся с местными примитивными культами и обычаями, укрепилась с XI в. в Тибете. Ее принесли миссионеры из большого ваджраянского монастыря Викрамашила в Бихаре.

Известны случаи преследования буддистов в эту эпоху. В VI в. царь гуннов Михиракула разрушал монастыри и убивал монахов. Фанатичный шиваит Шашанка, царь Бенгалии, в самом начале VII в. напал на Каньякубджу и едва не уничтожил дерево бодхи в Гайе. Существуют и другие, менее достоверные сведения о религиозных преследованиях, но, очевидно, не они явились основной причиной исчезновения буддизма из Индии. Более существенным фактором было возрождение обновленного индуизма, который распространялся из Тамилнада на север с IX в., когда великий теолог Шанкара прошел всю Индию вдоль и поперек, выступая на диспутах против буддистов. После него осталась уже организованная группа индуистских монахов, которые продолжали его деятельность. Новая форма индуизма, основанного на любви к богу, была весьма привлекательной для простого человека. К тому же сыграла свою роль присущая индуизму во все времена тенденция к ассимилированию с иными культами и верованиями, а не к их разрушению.

Уже в эпоху империи Гунтов буддийские монахи нередко принимали участие в индуистских обрядах. Обычно буддийская семья, оказывавшая постоянную поддержку местному буддийскому монастырю, в случаях рождений, свадеб и смертей пользовалась услугами брахманов. Факт превращения буддизма в отдельную и вполне самостоятельную религию, которая отрицала авторитет вед, мог вообще не иметь практического значения для простого мирянина. Для него буддизм был одной из многих сект, одним из многих культов, которые ни в коей мере не исключали друг друга. Все они указывали путь к спасению, все были достойны уважения и почитания. Так, в Северной Индии в средние века Будда рассматривался как одно из десяти (девятос по счету) воплощений великого бога Вишну и сам буддизм утратил свою индивидуальность, превратившись в особую неортодоксальную секту индуизма, которая, подобно многим другим, в конце концов перестала существовать в Индии. Индуизм черпал силу в домашних обрядах, и главной его опорой были независимые брахманы и аскеты. Ка-

кие бы удары ни нанесло ему мусульманское нашествие, оно не могло его серьезно ослабить. Между тем буддизм, сосредоточенный к тому времени в крупных монастырях, быстро утрачивал свою популярность и был уже не в силах противостоять переменам. Во время своего первого стремительного продвижения вниз по долине Гапга мусульмане разграбили Наланду и другие большие монастыри Бихара, библиотеки были сожжены, монахи перебиты. Оставшиеся в живых бежали большей частью в горы Непала и Тибета, хотя несколько буддийских монастырей сохранилось в Бихаре и Восточной Бенгалии. Колофон одной украшенной цветными рисунками буддийской рукописи говорит о том, что она была изготовлена в Бихаре в XV в.³⁷ Это — последнее известное нам свидетельство об индийском буддизме до его возрождения в недавние годы.

«Малая колесница»

Согласно сингальской традиции, палийский канон секты стхавиравадинов был записан на Цейлоне в царствование Ваттагамани (89—77 гг. до н. э.), после того как он был окончательно установлен на большом соборе сингальских монахов. Если верить традиции, он был к тому времени уже трижды отредактирован и кодифицирован — на соборах в Раджагрихе, Вайшали и Паталипутре, и на протяжении нескольких веков тексты канона передавались изустно из поколения в поколение учителями, не знавшими строгой мнемонической системы ведийских школ. Даже в V в. н. э. рукописи канонических текстов были чрезвычайно редки, китайскому паломнику Фа-сяню, например, лишь с трудом удалось достать хорошую копию «Виная-питаки». Поэтому можно предположить, что и кодификация канона на Шри Ланке не положила конец добавлениям и интерполяциям.

В то же время, что и канон, были записаны древние комментарии к нему на сингальском пракрите. Они были переведены на пали и, несомненно, значительно переработаны и расширены великим ученым схоластом Буддхагхошей, который жил на Шри Ланке в V в. Первоначальные комментарии до нас не дошли, высказывались даже сомнения в их существовании. Но бесспорно, что Буддхагхоша пользовался многими сообщениями древней традиции, которые ни в каких других текстах не были отражены.

Палийский канон стхавиравадинов в той форме, в которой он дошел до нас, со всеми его текстами, комментариями и полуканоническими произведениями, столь велик, что может целиком заполнить большой книжный шкаф. Он состоит из трех частей, называемых «корзипами» (питака), благодаря тому что рукописи писались на длинных полосах пальмовых листьев, специально обработанных, и хранились в корзинах. Эти три части носят назва-

ния: «Виная» («Поведение»), «Сутта» * («Проповедь») и «Абхидхамма» («Метафизика»).

«Виная-питака» содержит приписываемые Будде поучения, устанавливающие многочисленные правила поведения монахов буддийской общины. Каждое правило сопровождается описанием обстоятельств, которые побудили Будду произнести его, — в результате «Виная» содержит множество древних традиционных сообщений.

Наиболее обширная и значительная из «трех корзин» — «Сутта-питака», которая разделяется на пять «Собраний» (никая):

1. «Дигха (Пространная)-никая» — собрание обширных проповедей, приписываемых Будде, с описанием обстоятельств, при которых они были произнесены.

2. «Мадджхима (Средняя)-никая» — собрание более кратких проповедей.

3. «Самьютта (Связная)-никая» — собрание кратких поучений на родственные темы.

4. «Ангуттара (Последовательная)-никая» — собрание более чем 2 тыс. кратких изречений, которые расположены в 11 главах по довольно искусственному принципу, а именно — сообразно с количеством предметов, о которых идет речь в каждой из них. Так, во второй главе содержится рассуждение о двух вещах, которых следует избегать человеку; в третьей главе — о троичности мысли, слова и дела и т. д.

5. «Кхуддака (Малая)-никая» — произведения в прозе и стихах разнообразного содержания; среди них есть и весьма древние, но, несомненно, включенные в канон позднее, чем другие четыре ники. Сюда входят такие произведения, как «Дхаммапада» («Стихи о добродетели»), «Тхерагатха» и «Тхеригатха» («Гимны монахов и монахинь») — некоторые из этих гимнов принадлежат к лучшим образцам религиозной поэзии Индии — и «Джатаки»: собрание более чем 500 стихотворений, кратко передающих содержание народных сказок и различных повестей, которые некогда рассказчик излагал своими словами. Эти рассказы приводятся полностью в прозаическом комментарии, который теперь всегда публикуют вместе со стихами. Его составление приписывают Буддхагхоше. Большинство рассказов носит светский характер и не содержит ничего особенно возвышенного. Необходимый оттенок святости вносится посредством введения в них образа Будды, который излагает их как воспоминания о своих предыдущих рождениях в виде бодхисаттвы, т. е. существа, предназначенного стать Буддой.

* «Сутта» — палийская форма; санскритская — «сутра». Поскольку стхавиравадины пользовались постоянно языком пали, в этом разделе приводятся палийские формы имен и терминов, за исключением тех случаев, когда санскритская форма более известна.

Живые и колоритные, эти рассказы являются высокохудожественными литературными произведениями. Велико их значение и как источника по социальной истории Индии.

Третья питака, «Абхидхамма», содержит ряд сухих трактатов по буддийской психологии и метафизике. Она представляет интерес лишь для специалиста. Эта часть канона была составлена наверняка позднее двух других.

Наряду с каноном и его комментариями существует несколько полуканонических произведений. Главное из них — «Вопросы Менандра» («Милинда-панха»), рассказ о беседе греко-бактрійского царя с монахом Нагасеной, столь блестящий с точки зрения литературы и диалектики, что высказывалось предположение (недостаточно обоснованное), что автор был знаком с диалогами Платона. Совсем иной характер имеют стихотворные хроники, рассказывающие историю буддизма на Шри Ланке и содержащие также ценные сведения по социальной и политической истории. Самая ранняя из них, «Дипавамса» («Островная хроника»), датируемая IV в. н. э., не обладает литературными достоинствами, тогда как «Махавамса» («Великая хроника»), принадлежащая следующему веку, содержит строки, исполненные красоты и выразительности. Продолжением последней является «Чулавамса» («Малая хроника»), которая составлялась поколениями монахов вплоть до захвата царства Канди англичанами в начале XIX в. Насколько нам известно, недавно было добавлено заключение, доводящее рассказ до наших дней.

Все эти многочисленные тексты ставят и решают вопросы не метафизического, а психологического характера. Горе, страдание, разочарование и прочие различные неприятности, обобщаемые словом «дуккха», — необходимый компонент так называемого нормального существования; избавиться от них можно, лишь отказавшись от «жажды» («танха», часто переводится как «страстное желание»); в это понятие входит стремление к какой-либо определенной цели, желание, похоть и все проявления эгоизма. Согласно ортодоксальному учению причиной «жажды» является врожденная иллюзия, убеждение в существовании личности: нам кажется, что в каждом живом существе есть некое постоянное ядро, «я», душа. Этого учения придерживались с древнейших времен все буддийские секты. В то же время некоторые современные исследователи отрицают, что оно принадлежит Будде, и утверждают, что Будда учил отказу от эгоизма и индивидуализма на уровне повседневной реальности, не отрицая при этом существования бессмертной души. Такая точка зрения нам кажется необоснованной, несмотря на некоторую явную непоследовательность палийских текстов. Если легенда о жизни Будды имеет под собой хотя бы какую-то почву, то знание, открывшееся ему под «деревом мудрости», было совершенно оригинальным, а не представляло собой

простую перелицовку учений упанишад путем незначительного смещения акцентов.

Если отвлечься от первоначального учения Будды, то основные положения буддизма представляются вполне ясными. Суть его кратко выражена в «проповеди о вращении колеса дхармы», которую Будда, по преданию, произнес перед своими первыми учениками в Варанаси. Она содержит «четыре благородные истины» и объяснение «благородного восьмеричного пути», которые приняты всеми буддийскими сектами в качестве основных категорий. Мы приводим ее в несколько сокращенной форме:

«Так я слышал. Однажды учитель был в Варанаси, в Оленьей роще Исипатана. Там учитель обратился к пяти монахам:

— Есть две цели, к которым не должен стремиться странник. Каковы они, эти две? Это — стремление к желаниям и к наслаждению, которое возникает из желаний, которое неизменно, недостойно, ведет к новому рождению, позорно и бесполезно; это — стремление к боли и лишениям, которое мучительно, позорно и бесполезно. Срединный путь татхагаты* избегает этих обеих целей; он проникнут духом разума, порождает ясное видение, дает мудрость и ведет к миру, прозрению, полной умудренности и нирване. Что такое этот срединный путь?.. Это благородный восьмеричный путь — правильное воззрение, правильное решение, правильная речь, правильное поведение, правильный образ жизни, правильное усилие, правильное припоминание и правильная медитация. Это срединный путь.

А вот что такое благородная истина страдания. Рождение — это страдание, старение — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание, контакт с неприятным — страдание, разобщение с приятным — страдание, неисполнение любого желания — страдание, — одним словом, все пять составных частей личности — страдание.

А вот что такое благородная истина возникновения страдания. (Оно возникает из) жажды, которая ведет к перерождению, которая порождает наслаждение и страсть, ищет удовольствия то здесь, то там, — жажда чувственного удовольствия, жажда власти.

А вот что такое благородная истина прекращения страдания. Это значит прекращение жажды, когда не остается никакой страсти, — оставление ее, свобода от нее, избавление от нее, полное познание ее.

А вот что такое благородная истина пути, который ведет к прекращению страдания. Это благородный восьмеричный путь — правильное воззрение, правильное решение, правильная речь, правильное поведение, правильный образ жизни, правильное усилие, правильное припоминание и правильная медитация»³⁸.

* Т а т х а г а т а (букв. «Тот, кто так достиг») — один из эпитетов Будды. 291

Детальная интерпретация этой проповеди связана со многими трудностями, но ее основной смысл вполне ясен: страдание (необходимо помнить, что палийское слово «дуккха» покрывает гораздо более широкий спектр переживаний, чем слово, которым мы его переводим) — неотъемлемая часть повседневной жизни; оно возникает из страстного желания удовлетворить те или иные личные склонности; оно может быть прекращено только путем прекращения желаний; а этого можно достичь, избрав средний путь между спусхождением к самому себе и крайностями аскетизма; следует вести нравственно чистую и упорядоченную жизнь.

Это вначале весьма простое учение принимало затем сложные догматические формы, и наиболее существенным проявлением явилась теория «цепи зависимого происхождения» (патиччасамуппада) или теория «двенадцатичленной последовательности», излагаемая во многих палийских текстах и комментируемая древними и современными учеными, которую, по-видимому, никто не понимает до конца. Из незнания возникает воображение, из него — самосознание, из него — имя и форма (т. е. предметное существование), из них — шесть чувств*, из них — контакт, из него — чувствительность, из нее — страстное желание, из него — привязанность, затем — становление, потом — перерождение со всеми многообразными несчастьями, являющимися уделом плоти.

Содержание этой системы не очень ясно, однако оно достаточно определенно показывает, что лежащее в основе всех человеческих горестей страстное желание порождается в конечном счете незнанием, космической иллюзией, которая лежит в основе иллюзорного представления о личности. Незнание касается в первую очередь фундаментальных свойств мира с его тремя основными характеристиками: он полон страдания (дуккха), он непостоянен (аничча), он лишен души (анатта).

Мир исполнен страданий. Буддизм не утверждает, что счастья вообще нет. Он доказывает, что страдание в той или иной форме присутствует в любом аспекте существования. «Подобно тому как океан имеет лишь один вкус — вкус соли, — говорит Будда, — так и мое учение имеет лишь один вкус — вкус освобождения (от страдания)»⁹⁹. В повседневной жизни избежать страдания невозможно.

Мир непостоянен. В нем нет ничего прочного. Это утверждение роднит буддизм с учением Гераклита. Каждое существо, каждый предмет, какими бы постоянными, однородными они ни казались, на самом деле являются преходящими и составными. Человек, который считает себя вечной, единой личностью, на деле есть сочетание пяти психосоматических элементов; его можно разложить на тело, чувства, восприятия, состояние психики и сознание.

Все эти пять элементов поминутно меняются, в них нет ничего похожего на постоянный субстрат. Очевидно, старик — это не тот же самый человек, каким он был ребенком 70 лет назад. Равным образом он не тот же самый, каким был минуту назад. Каждое мгновение прежний человек умирает и порождает нового. Для буддизма не существует бытия — одно только становление... Все сущее растворяется в мгновенные группы событий*. Вселенная — это непрерывный поток; всякая идея постоянства возникает из всеобщего незнания, которое и является источником страдания.

Таким образом, бессмертной души не существует. Мир лишен субстрата, души. В процессе трансмиграции ничто не переходит из одной жизни в другую — новая жизнь просто возникает в цепи событий, связывающих ее со старой. Даже боги лишены души, и мировая душа упанишад — это всего лишь иллюзия. Следовательно, буддизм хинаяны — это религия без души и без бога-создателя. Ни один из буддийских учителей не рискнул отрицать существование богов вообще. Однако боги теряют свой сверхъестественный облик и уже не отличаются от людей ничем, кроме того, что они более счастливы и обладают большим могуществом. В поисках спасения истинный буддист не обращает на них внимания, ибо они не могут особенно помочь или повредить ему. Если соблюдать «срединный путь», то боги оказывают посильную помощь.

Исход из этих предпосылок довольно трудно объяснить механизмом перерождения учения, которое буддизм воспринял из распространенных верований своего времени. Если ничто не переходит от жизни к жизни, тогда нельзя считать, что новорожденный каким то образом связан с тем, кто умер, чьи поступки определили его состояние. Вместе с тем новое существо страдает в результате поступков умершего. Противники буддизма не раз указывали на это противоречие. В ответ же приводили аналогию с пламенем светильника, которое может зажечь другой светильник, а само после этого погаснуть. Если это сравнение не признавалось достаточно убедительным, буддисты указывали на тот факт, что старый человек мог расплачиваться за дурные поступки, совершенные в юности, не будучи, однако, уже тем же человеком, каким он был в молодом возрасте; точно так же живое существо может страдать в результате зла, совершенного его предшественником, который был звеном в цепи причинно-следственных связей, доведенных до настоящего момента. Такие слова, как «индивид», «личность» и т. д., — лишь удобные ярлыки для обозначения целого ряда раздельных, мгновенных и бесконечно продолжающихся событий, подобно тому как слово «колесница» — общепринятый

* Называемые «дхармами»; этот термин здесь употребляется в специальном значении.

ярлык для обозначения нескольких кусков дерева и металла, соединенных определенным образом.

Единственной постоянной сущностью в буддизме стхавиравадинов считалась нирвана (пали — ниббана) — состояние блаженства, которого достигают будды и архаты (совершенные существа). Тому, кто не испытал сам это состояние, трудно понять, что такое нирвана, и некоторые европейские ученые в прошлом считали, что этим словом обозначается состояние полной аннигиляции. Приписываемое Будде высказывание: «Я не сказал, что архат существует после смерти, и я не сказал, что архат не существует... ибо... это не поучительно, не ведет к высшей мудрости»⁴⁰ — позволяет предположить, что нирвана не считалась состоянием существования и несуществования. Аристотелевский «закон невозможности третьего состояния», в сущности, не свойствен индийской философии. Поэтому третье состояние, находящееся за пределами и бытия и небытия, не считалось невозможным. Если все в мире течет, то утверждение, что нирвана есть состояние покоя, также не является парадоксальным, ибо она находится за пределами Вселенной: нирвана является ее основой, но не ее частью.

Такое представление вполне сопоставимо с идеей мировой души в упанишадах. Нирвана безусловно не рассматривалась как состояние уничтожения, и, описывая ее, буддисты не жалели эпитетов и красок: «Величественный город, незапятнанный и беспорочный, чистый и белоснежный, нестареющий, бессмертный, прочный, и спокойный, и блаженный»⁴¹. Нирвана не находится в каком-то определенном месте, ее можно достичь в любом месте и в любое время еще при жизни. Тот, кто нашел ее, уже никогда не потеряет, а со смертью он переходит в нее навсегда — это его паринирвана, «окончательное угасание».

Таково в общих чертах учение стхавиравадинов, единственной сохранившейся секты буддизма «малой колесницы», которая в настоящее время пользуется наибольшим влиянием на Шри Ланке, в Бирме, Таиланде, Камбодже и Лаосе. Другие секты хинаяны сейчас исчезли, хотя в самой Индии они продержались дольше, чем стхавиравадины. Главной среди них была секта сарвастивадинов (букв. «говорящий „все есть“»), у которых существовал канон на санскрите. Они отличались от стхавиравадинов тем, что считали дхармы не абсолютно мгновенными, а существующими постоянно, но в непроявленной форме. Другой крупной сектой были саутрантики, которые полагали, что наше знание внешнего мира не более чем приближенная достоверность. Учение этой секты можно считать переходом к идеализму некоторых школ «великой колесницы». Четвертая секта, саммития, вообще отрицала учение о несуществовании души, постулируя в пудгале (личность) нечто вроде души, которая переходит от одной жизни к другой.

294 Все эти ранние буддийские секты, по-видимому, весьма способ-

ствовали развитию индийской философии (философии *per se*, отличной от чисто мистических воззрений).

Несмотря на то что сам Будда, по преданию, неодобрительно относился к метафизическим спекуляциям о происхождении и конце мира, приверженцы хинаяны разработали космологическую схему, основанную на традиционных индийских воззрениях. Согласно этой схеме мир существовал безо всякого вмешательства бога-творца.

Как и во всех индийских космологиях, Вселенная по учению буддистов циклична. В течение огромного промежутка времени (махакальпа) она проходит процесс развития и распада, после чего повторяется вновь. Этот цикл делится на четыре периода неисчислимой протяженности. Первый является закатом человека; в конце концов мир гибнет — остается только высшее небо. Праведные отправляются на это небо, грешники — в ады других вселенных, которые в этот момент проходят через иную фазу существования. Во втором периоде все замирает в неподвижности. В третьем периоде снова начинается процесс эволюции. Истощается добрая карма существ в высшем небе, в результате чего возникает низшее небо, «мир форм». В высшем небе умирает великое существо, которое затем возрождается в «мире форм» как бог Брахма. Некоторое время он является единственным живым существом и пребывает в одиночестве. Затем «в мире форм» возрождаются другие существа с высшего неба. Поскольку их рождение совпадает с желанием бога Брахмы, первым родившегося в «мире форм», он воображает себя творцом этих существ, а также и всего остального мира, который постепенно возникает в силу космического закона. Возникает земля, а также и другие земли. Первые люди были сверхъестественными существами, но постепенно они деградировали и оказались прикованными к земле. В четвертом периоде все продолжается, причем внутри большого цикла возникают более мелкие циклы сравнительного развития и упадка. Весь этот процесс продолжается бесконечно, однако великие циклы не тождественны между собой. Существуют «циклы Будды» и «пустые циклы». Нам посчастливилось жить в первом цикле, в котором четыре будды (Кракуччханда, Канакамуни, Кашьяпа и Шакьямуни *) преподавали «благой закон»; пятый будда, Майтрея, еще придет в будущем.

Эволюция «великой колесницы»

В палийских текстах нигде не говорится, что Будда был сверхъестественным существом. Он достиг высшего прозрения собственными силами после многих веков особых усилий, совершенных им

* Шакьямуни («Мудрец из рода шакьев») — эпитет Гаутамы Будды.

в разных рожденьях. Вместе с тем его последнее рождение, просветление и смерть были космическими событиями колоссальной важности — он достиг такого величия, что перед ним преклонялись даже могущественные боги Брахма и Шакра (эпитет Индры, обычно употреблявшийся в буддизме), не говоря уже о мириадах второстепенных божеств на земле и на небе. Согласно традиции, Будда сказал, что всякий, кто в него верит, кто его чтит, непременно возродится на небе¹², а такая перспектива, как мы знаем из надписей Ашоки, была гораздо понятнее и желаннее для среднего человека, чем не поддающаяся описанию абстрактная нирвана.

Когда Будда умер, цепь его существования согласно ортодоксальной теории порвалась. Он окончательно вступил в нирвану, которая открылась ему в момент просветления, и перестал быть личностью, перестал оказывать влияние на мир каким-либо образом. Перед самой смертью он сказал своим ученикам, что им следует искать руководства лишь в учении. Однако вскоре после его смерти, если не раньше, ученики разработали систему так называемых трех сокровищ, которые представляют собой основной символ веры буддизма и которые каждый буддист, будь он монах или мирянин, повторяет по сей день: «Я прибегаю к Будде как к убежищу; я прибегаю к дхарме (учению) как к убежищу; я прибегаю к сангхе (общине) как к убежищу». Теоретики могли бы отвергнуть первое из «трех сокровищ» на том основании, что оно предполагает присутствие учителя в данный момент, его способность помочь своим последователям — именно учителя, а не только самого учения.

По-видимому, сам Будда говорил о себе как о последнем в длинной цепи предшествующих будд. Согласно традиции, некоторые из них почитались еще при жизни исторического Будды. Во времена Маурьев их культ распространился, ему оказывал покровительство сам Ашока. Со временем школа стхавиравадинов стала перечислять имена не менее чем 25 будд, не считая большого числа пратьека-будд, т. е. тех, которые самостоятельно открыли для себя истину, но не поведали ее миру.

На барельефах ступ в Бхархуте и в Санчи, которые датируются II и I вв. до н. э., воспроизведены толпы молящихся, почитающих символы Будды. Немного позднее скульпторы начали изображать самого Будду, а еще через несколько поколений все буддийские секты уже почитали изображения Будды. Буддизм не отставал от времени — и в средние века даже в хинаянских храмах Будда почитался совершенно как индуистский бог: те же цветы, благоговения, раскачивающиеся светильники, то же благоговение.

В учение зороастризма, которое оказало глубокое влияние на религии и Востока и Запада, входит представление о спасителе, который при наступлении конца света поведет силы добра и света против сил зла и тьмы. Во времена царей, завоевавших Северо-За-

надную Индию, зороастризм и буддизм пришли в соприкоснове-
ние. В результате, по-видимому, в ортодоксальный буддизм про-
никла идея о пришествии Будды. Если были будды до Гаутамы,—
значит, будут будды и после него. Во времена «Вопросов Менанд-
ра» (приблизительно начало нашей эры) культ будущего будды,
Майтрея, был уже широко распространен среди буддийских сект.

Согласно ранним представлениям Будда, проходя одно рожде-
ние за другим (в любом из предшествующих рождений он называ-
ется «бодхисаттва»), руководимый состраданием, совершает
множество благодеяний по отношению к живым существам. После
этого он рождается мудрецом в роде Шакьев. Но поскольку в бу-
дущем появятся Майтрея и другие, пока не названные будды, то,
значит, в мире и сейчас должны существовать бодхисаттвы. Они
постоянно стремятся спасти и защитить все живые существа на
земле. В джатаках рассказывается о том, как бодхисаттвы вопло-
щаются в телах людей и даже животных. Более совершенные бод-
хисаттвы, обладающие большей способностью творить добро, рож-
даются, как боги, на небесах. Правда, они не всемогущи и не
всеведущи, однако им следует благоговейно молиться, ибо они
отвечают на молитвы — это одна из их функций. Таким образом,
учение о бодхисаттвах, логически продолжившее идеи раннего
буддизма, населило небеса могущественными силами добра, обота-
пцало буддизм новой мифологией. Это и составляет отличительную
черту махаяны, — «великой колесницы».

«Великая колесница»

Согласно более раннему учению бодхисаттва в течение многих
жизней совершает акты милосердия и любви, совершенствуется в
мудрости, для того чтобы со временем стать Буддой. Предполага-
ется, что прочие верующие, следуя его примеру, стараются как
можно скорее достичь нирваны. Но если бодхисаттва обладает без-
граничным состраданием и милосердием, он не сможет войти в
нирвану, пока на земле останется хотя бы одно существо, которое
страдает в круговороте перерождений и нуждается в сострадании
и помощи. А из этого следует (и именно этот вывод был сделан
школами махаяны), что бодхисаттва вовсе не должен хотеть скорее
стать Буддой. Напротив, он оттягивает это время до тех пор, когда
все существа, вплоть до последнего насекомого, достигнут высшей
цели. Прежний идеал архата — «достойного», который достиг
нирваны и оборвал цепь перерождений, теперь считался несколь-
ко эгоистичным. Людям следует стремиться стать бодхисаттвами,
а не архатами и с помощью своих духовных достоинств помогать
всем живым существам достичь совершенства.

Особенностью учения «великой колесницы» является представ-
ление о том, что достоинства, заслуги можно передавать другому. 297

«Малая колесница» учила, что другому можно помочь в его поисках лишь советом и примером. Каждый должен сам найти путь к спасению, быть светочем самому себе. Однако вера в то, что заслуги можно передавать, распространилась столь широко, что захватила даже некоторые секты хинаяны. Разбросанные по всей Индии буддийские посвятельные надписи часто содержат такие фразы: «Пусть это послужит благу матери и отца (давателя) и всех живых существ».

Более того, бодхисаттва согласно этим представлениям часто был не только духом сострадания, но и духом страдания. Во многих источниках приводится своего рода клятва бодхисаттвы. Иногда она звучит почти по-христиански:

«Я принимаю на себя... деяния всех существ, также и тех, которые наказаны, которые в адах, которые в иных мирах... Я принимаю их страдание на себя, и не отворачиваюсь от него, я несу его, я не трепещу перед ним... во мне нет страха перед ним... я не теряю мужества... Я должен нести бремя всех существ, ибо я дал обет спасти все живые существа, благополучно провести их сквозь лес рождения, старости, болезни, смерти и перерождения. Я не забочусь о своем спасении, и стремлюсь наделить все существа великолепием высшей мудрости. Итак, я принимаю на себя все страдания всех существ. Я готов подвергаться любой пытке в любом чистилище Вселенной. Ибо пусть лучше буду страдать я, чем это множество живых существ. Я отдаю себя взамен. Я избавляю Вселенную из леса чистилища, из чрева плоти, из сферы смерти. Я готов страдать во искупление всех существ, ради всех существ. Воистину я не покину их. Я ведь решил достигнуть высшей мудрости ради всего живущего, чтобы спасти мир»⁴⁵.

Идея страдающего спасителя могла в какой-то форме существовать на Среднем Востоке и до возникновения христианства, однако в буддизме ее можно проследить лишь с первых веков нашей эры. Фигура страдающего бодхисаттвы столь сильно напоминает христианские представления о Боге, жертвующем своей жизнью, чтобы спасти многих, что мы не можем не предположить возможности заимствования буддизмом этой идеи из христианства, скажем, через Иран, в котором христианское учение пользовалось исключительным влиянием начиная с III в. н. э.

Мир «великой колесницы» включает в себя многочисленных бодхисаттв, главным из которых с земной точки зрения является Авалокитешвара («Владыка, который взирает [на мир с высоты]») или Падмалани («Имеющий в руке лотос»). Его отличительная черта — сострадание: рука его помощи может достать даже до Авичи, самого глубокого и мучительного из буддийских чистилищ. Важное место в махаянистском пантеоне занимает бодхисаттва Манджушри, изображаемый обычно с обнаженным мечом в руке, которым он разит ложь и заблуждения: в другой руке у него

книга, излагающая десять парамит, т. е. духовных совершенств: это основные добродетели, которые призван приобрести бодхисаттва *. Более суровый бодхисаттва Ваджрапани, подобно богу Индре, вооружен стрелой грома: он враг зла и греха. Кроткий Майтрея, будущий будда, также почитается как бодхисаттва. Заслуживает упоминания и Кшитигарбха, хранитель чистилищ, который представляется не свирепым мучителем, а скорее управляющим образцовой тюрьмой: он изо всех сил старается облегчить участь своих узников и помочь им как можно скорее заслужить прощение. Хотя «великая колесница» в принципе согласна с «малой» в том, что мир полон страдания, она проникнута духом оптимизма. В мире много зла, но есть и добро, а тот, кто просит, всегда получит помощь. Каждое живое существо — начиная с самого ничтожного червяка — в каком-то смысле является бодхисаттвой, ибо все школы «великой колесницы» более или менее определенно или косвенно признают, что все существа со временем станут буддами и достигнут нирваны.

Махаяна не только создала этот пантеон великодушных и благородных бодхисаттв. Возникла идея о том, что Будда был не просто человеком, а земным воплощением великого духовного существа. Вероятно, основой для возникновения этой идеи послужила старая ересь школы махасангхиков. Это существо выступает в трех телах: тело сущности (дхармакая), тело блаженства (самбхогакая) и созданное тело (нирманакая), причем только последнее видимо на земле. Тело сущности вечно наполняет и пронизывает собой Вселенную. Это высочайший Будда, два других являются его эманациями, более или менее иллюзорными. Тело блаженства пребывает в небе до тех пор, пока весь мир не растворится окончательно в теле сущности. Созданное тело — только эманация тела сущности. Это напоминает идеи сторонников докетизма — одного из еретических направлений раннего христианства. Возможно, докетизм и учение о трех телах испытали влияние какого-то общего ближневосточного гностического источника.

Тело блаженства Будды является верховным божеством в высшем махаянском небе, Сукхавати («Блаженная страна»), где праведники вновь рождаются в лепестках лотосов, растущих в прекрасном озере перед тронном Будды. Этого небесного Будду обычно называют Амитабха («Неизмеримое сияние») или Амитаюс («Вечный», букв. «Обладающий бесконечным возрастом»). Он разделяет сострадание бодхисаттвы, ибо, хотя он и пребывает в со-

* Щедрость (дана), правильное поведение (шила), терпение (кшанти), мужество (вирья), медитация (дхьяна), прозрение (праджня), искусство в выборе средств, (помогающих достичь спасения) (упаякаушалья), решимость (пранидхана), сила (бала), знание (джняна). В некоторых списках упоминаются только первые шесть. Концепция десяти парамит проникнута глубоким мистицизмом, особенно в школе ваджраяна.

стоянии вечного и бесконечного блаженства, он не безучастен к своему миру, особенно к своему небу. От его прикосновения лотосы раскрываются и рожают праведников, которые растут, вкушая пищу его слов. Согласно учениям некоторых китайских и японских сект любой человек, произносящий его имя, как бы грешен он ни был, непременно возродится на небе. В сущности, Амитабха — это «отец на небесах». Он пользуется вместе с историческим Гаутамой Буддой и бодхисаттвой Авалокитешварой, с которыми он тесно связан, большим влиянием в буддизме махаяны, чем прочие будды и бодхисаттвы, поскольку эти трое имеют особое отношение к нашей части Вселенной и к нашему периоду космического времени. Другие небесные будды контролируют иные области мироздания, иные небеса. Все они происходят из изначального тела сущности, которые есть не что иное, как Брахман, мировая душа или абсолют упанишад, только в буддийской оболочке. Тело сущности в позднейших буддийских текстах иногда именуется Адибудда («изначальный Будда») и называется также «пустое» (шунья), «сущее» (таттва), «мудрость» (бодхи) или «чрево тех, которые достигают цели» (татхагатагарбха). Кроме того, это нирвана. Последнее состояние, которое школа стхавиравадинов считала превосходящим все возможности словесного выражения, для большинства школ «великой колесницы» было нечто очень похожее на мистическое слияние с вечным Брахманом упанишад. Круг завершился: мистический монизм, против которого так резко выступал ранний буддизм, проник, но под иным названием, в поздний буддизм.

Большинство буддийских сект и «великой» и «малой колесницы» имели свои версии трех питак, однако ни одна из них, за исключением палийских питак стхавиравадинов, не сохранилась целиком, поэтому в большинстве школ «великой колесницы» их заменили более поздние тексты, составленные главным образом в первые века нашей эры. Все они написаны на санскрите, который в Индии стал признанным языком сект махаяны, тогда как в других странах Азии они используют обычно местные языки. Многие из этих текстов считаются проповедями Будды. Поскольку они гораздо длиннее проповедей Сутта-питаки, они носят название «Вайпульясутры» («Расширенные проповеди»).

К ранним текстам махаяны принадлежит «Лалитавистара» — красочное описание жизни Будды, в котором сверхъестественных и чудесных явлений и событий гораздо больше, чем в палийской версии. Это произведение Эдвина Арнольд положил в основу обширной поэмы о жизни Будды — «Свет Азии», которая пользовалась большой популярностью в конце прошлого века и не вполне утратила ее и в наши дни, хотя стиль поэмы несколько устарел. Другими значительными памятниками махаянистской литературы являются: «Саддхармапундарика» («Лотос Благого Закона») —

обширное собрание диалогов, обладающих большими литературными достоинствами; «Ваджрачхедика», («Рассекающая алмаз»), содержащая весьма тонкие философские рассуждения; «Сукхавативьюха», описывающая великолепие Амиабхи и его рая; «Карандавьюха», восхваляющая Авалокитешвару, и «Аштасахасрикап-раджняпарамита», — поэма о духовных совершенствах бодхисаттв, один из многих текстов на эту тему. Кроме перечисленных священных текстов «великая колесница» создала множество памятников религиозной поэзии, а также сектантской философской литературы, и некоторые из них представляют собой подлинные литературные шедевры.

Памятуя о неодобрительном отношении Будды к праздным умозрениям, комментаторы школы стхавиравадинов, видимо, не решались вдаваться в философские проблемы. Несмотря на некоторые достижения в области логического анализа, эта школа в отличие от «великой колесницы» оставила мало трудов, посвященных систематической философии. Главными философскими школами махаяны были школы мадхьямика и йогачара.

Школа мадхьямика («срединная») занимала промежуточную позицию между прямолинейным реализмом сарвастивадинов и идеализмом йогачаров. Ее учение восходит к одному из величайших философов Индии, Нагарджуна, который, согласно традиции, был современником Канишки; его «Мадхьямика-карика» представляет собой основной текст этой школы. Мы уже видели, что почти все буддийские секты считали Вселенную потоком мгновенных независимых событий — дхарм. С помощью весьма тонких аргументов Нагарджуна показал, что в конечном анализе этот космический поток не реален, так же как и воспринимающее его сознание, которое само является частью этого потока. Поэтому сансара, бесконечно длительный процесс переселения душ, на самом деле не существует. Если мир изменчивости не реален, его противоположность, нирвана, тоже не реальна. Следовательно, нет разницы между сансарой и нирваной, в своем несуществовании они — одно и то же. Действительно, если в результате анализа оказывается, что все вещи одинаково нереальны, то значит они тождественны. То единое, которое только и существует реально, не может иметь предикатов. Поэтому Нагарджуна называл его «пустота», «пустое» (шуньята).

Этот философский нигилизм не привел Нагарджуну и его последователей к агностицизму или скептицизму. Мир, не будучи полностью реальным, как реально только «пустое», обладает практической реальностью на всех уровнях своего бытия, начиная с неба Амиабхи. «Великая пустота», субстрат Вселенной, — это и есть не что иное, как тело сущности, изначальный Будда, нирвана. Последнее и неизмеримое блаженство достижимо здесь и сейчас же для тех, кто в состоянии его увидеть воочию. Это не что-то

отдаленное и холодное — это само дыхание твоей жизни, оно ближе и реальнее, чем твое собственное сердце. «Жизнь мира — это то же, что нирвана, — говорят мадхьямики, — и поистине между ними нет никакой разницы»⁴⁴.

Йогачара («путь соединения»), или школа виджнянавадинов, не только полностью отвергала реализм «малой колесницы», но и отказывалась даже от ограниченного реализма мадхьямики и проводила последовательно идеалистическую линию. Мир создан сознанием, учила она, и реальности в нем не более, чем во сне. Единственной реальностью является «таковость» (татхата), называемая также дхармадхату (что можно вольно перевести как «сырой материал явлений»), категория, соответствующая «пустоте» Нагарджуны. Хотя школа йогачаров не пользовалась, видимо, таким влиянием, как мадхьямика, из нее вышло несколько крупных философов и логиков, среди которых выделяются Асанга, пешаварский монах, живший в IV или V в., чья «Сутраламкара» считается древнейшим текстом этой школы; Васубандху, младший брат Асанги, а также великие логики Дигнага и Дхармакирти. К наиболее значительным текстам йогачары принадлежит «Ланкаватарасутра», обширный текст весьма сложного философского содержания.

«Колесница раската грома»

Довольно рано в пантеоне махаяны появились женские божества. Одним из них была Праджняпарамита («Совершенство прозрения») — персонификация достоинств бодхисаттвы. Позднее у будд и бодхисаттв, как и у индуистских богов, появились жены, которые олицетворяли активный аспект, «силу», или «мощь» (шакти), своих мужей. В то время как бог представлялся чем-то потусторонним и отчужденным, его жена действовала в мире. Таким образом, приблизиться к богу было легче всего через богиню. Творческая энергия божества воплощалась для верующего в символике полового акта — представлении, восходящем к «Ригведе». Распространение этих представлений привело к включению в обряды и учения некоторых как индуистских, так и буддийских школ сексуальной символики и даже ритуального совокупления.

С этими идеями были связаны новые магические и мистические представления. Согласно учению «малой колесницы» освобождение достигалось путем постепенной потери личностного начала с помощью самодисциплины и медитации. «Великая колесница» добавляла, что небесные будды и бодхисаттвы оказывают помощь на этом пути. Последователи нового учения утверждали, что освобождение достигается наиболее эффективно при помощи магической силы, которую они называли «ваджра» («раскат грома» или «алмаз»). Поэтому новая школа буддизма была названа «ваджраяна» или «колесница раската грома».

Даже стхавиравадины утверждали, что у монаха, достигшего высокой стадии отрешенности и психической подготовки, появляются сверхъестественные способности. Наряду с буддийскими монахами, которые жили в монастырях в условиях строгой дисциплины, всегда существовали независимые монахи-буддисты, практиковавшие черную магию и некромантию. Как известно, Будда осудил подобные занятия. По-видимому, идеи махаяны возникли именно среди таких независимых монахов, а были приведены в систему и приобрели престиж в годы правления династии Пала в Бенгалии и Бихаре. Уже в VII в. Сюань-цзан наблюдал в некоторых монастырях магические ритуалы.

Главными божествами новой секты были «спасительницы» (тара) — супруги будд и бодхисаттв. Существовало также множество вспомогательных божеств, некоторые из них назывались именами демонов и ведьм, как, например, «неприкасаемая» (матагни), «ведьма» (пиначи), «колдунья» (йогини), «бесовка» (дакини). Будды и бодхисаттвы стали напоминать некоторых малопривлекательных членов индуистского пантеона; их часто изображали в свирепых позах, со многими руками и т. д.

Как и в эпоху брахман, считалось, что на эти божества можно воздействовать скорее принуждением, чем мольбой. Книжки, в которых излагаются соответствующие приемы, назывались тантры, поэтому новый культ часто обозначается как тантрический. Правильно произнеся нужную формулу (мантра) или изобразив правильный магический символ (янтра), исполнитель обряда мог заставить богов наделить его магической силой, которая поведет его к высшему блаженству. Среди множества формул тантрического буддизма одна пользуется особой известностью: это «шестисложие», которое до сих пор в Тибете повторяется и пишется ежедневно тысячи раз. Фраза эта («О, поистине жемчужина в лотосе!»), видимо, первоначально имела символическое значение как мистическое воспроизведение божественного совокупления небесного Будды и Праджняпарамиты, Авалокитешвары и его Тары.

Тантрический буддизм пользовался техникой психической тренировки, которая составляет неотъемлемую часть всех основных индийских религий. Однако цель ее изменилась: она теперь была направлена на приобретение сверхъестественных способностей. Медитация в ваджраяне нередко носила явно психопатический характер. При помощи самогипноза медитант мог вообразить, что он рождается сыном Тары, убивает своего отца Будду и занимает его место. В ходе ритуального совокупления со своей партнершей он якобы превращался в Будду, а она — в Тару или он сам — в Тару. В сексуальных обрядах тантрического буддизма все запреты снимались. Разрешалось даже кровосмешение, ибо то, что является грехом для невежды, — добродетель для посвященного. Наряду с ритуальным совокуплением во время тантрических радений до-

пускалось употребление спиртных напитков и мяса, но все это под строгим контролем, при участии только посвященных, во время соответствующих священных церемоний. Подобно бенгальским тантристам более поздней эпохи, последователь ваджраяны мог быть в обычной жизни вполне нормальным человеком. Считалось, что религиозные оргии время от времени дают выход его порочным психологическим наклонностям и помогают вести в остальном жизнь безусловно добропорядочную — в его понимании.

Буддийская община

Членом буддийской общины мог быть человек любой касты, но рабам, воинам, должникам и прочим несвободным лицам требовалось разрешение тех, от кого они зависели. Послушниками становились начиная с 8 лет, однако полноправными членами общины они считались только после длительной учебы, в возрасте не раньше 20 лет. Прием в общину сопровождался простыми обрядами: на новичка надевали три желтых или оранжевых монашеских одеяния и совершали церемонию бритья головы, после чего он произносил формулу «трех сокровищ» и «десять наставлений», своего рода буддийские заповеди:

«1. Я даю обет воздерживаться от причинения вреда живым существам.

2. Я даю обет не брать того, что не дано.

3. Я даю обет воздерживаться от дурного поведения, внушенного влиянием страстей.

4. Я даю обет воздерживаться от ложных речей.

5. Я даю обет воздерживаться от суры, мерайи и мадджи (алкогольные напитки. — *Авт.*), порождающих беспечность.

6. Я даю обет воздерживаться от приема пищи в запрещенное время (после полудня).

7. Я даю обет воздерживаться от танцев, музыки, пения и театральных представлений.

8. Я даю обет воздерживаться от пользования гирляндами, благовониями, мазями и драгоценностями.

9. Я даю обет воздерживаться от пользования высокой или широкой постелью.

10. Я даю обет воздерживаться от получения золота и серебра».

Эти заповеди, добровольно принимавшиеся как твердое личное решение, не были пожизненными обетами. Их следовало повторять через определенные промежутки времени, и если монах чувствовал, что не в силах их выполнять, то имел право покинуть общину, хотя общественное мнение обычно осуждало отступников. Часто обеты принимались только на определенный срок, как это до сих пор делается в Бирме, где юноши по окончании школы проводят некоторое время в монастыре, чтобы подготовиться к само-

стоятельной жизни. В этом отношении буддийская община резко отличается от христианского монашества.

Первый обет первоначально не предусматривал полного вегетарианства, однако со временем многие буддийские общины стали толковать его именно в этом смысле. В принципе монаху разрешалось есть мясо, если только для этого специально не убивали животное. Третий обет подразумевал абсолютное безбрачие. Пятый обычно понимался как воздержание от всех алкогольных напитков. Согласно шестому монах не должен был есть твердую пищу после полудня. В условиях жаркого климата для человека, не занятого тяжелым трудом, этот запрет не был особенно суровым; к тому же сладкие напитки монах мог пить в любое время дня. Там, где климат холоднее, например в Тибете, монахи часто вкушают вечернюю трапезу, которая в этом случае рассматривается как лекарство. Седьмое правило не распространялось на песни и музыку, исполняемые для культовых и иных религиозных целей. Десятое во многих монастырях толковалось весьма свободно. Строго говоря, монаху могли принадлежать только восемь «необходимых вещей»: три накидки, рубашка, чаша для сбора подаяния, бритва, иголка и тряпочка для процеживания питьевой воды с целью предотвратить убийство мельчайших живых существ. На деле имущество монаха часто было гораздо больше: считалось, что он не нарушает обета бедности, так как все вещи сверх восьми принадлежали общине и давались ему «на время». Эта удобная отговорка была известна и христианским монахам.

Каждое утро монах был обязан обходить со своей чашей дома и просить милостыню. Полученную таким образом пищу он приносил в монастырь и в полдень съедал. С ростом богатства монастырей обязанность просить милостыню превратилась в простую формальность. Иногда она вообще не соблюдалась.

Буддийский монах напоминал христианского монаха тем, что давал обеты целомудрия и бедности, однако в отличие от последнего он не принимал обета послушания. Каждый новичок или молодой монах имел наставника, но при этом продолжал оставаться свободным членом общины. Монастыри не подчинялись центральной власти. Каждый был законом самому себе, руководствуясь лишь словами учителя в той форме, в какой он их узнал и толковал. Уставы монастырей отличались известным демократизмом. Главный монах, или настоятель, не назначался сверху или своим предшественником: его избирали голосованием все монахи данного прихода. Всю жизнь монастыря направляла комиссия старших монахов, и она же (а не глава монастыря) решала такие существенные вопросы, как принятие и исключение членов общины. Важные дела обсуждались на собрании всех монахов.

Два раза в месяц, в полнолуние и новолуние, монахи собирались вечером на церемонию упавасатхи (пали — упосатха), нечто

вроде коллективного исповедания грехов. Зачитывался длинный список монастырских правил — пратимокша (пали — патимоккха) из «Виная-питаки», и каждый монах сознавался в прегрешениях, совершенных им за минувшие две недели. Если проступки носили серьезный характер, они передавались на рассмотрение комиссии старших монахов, которая могла наложить на монаха епитимью или вообще исключить его из общины. Церемония заканчивалась чтением проповедей в присутствии мирян из окрестных селений.

Главным занятием монахов было изучение священных текстов и религиозные упражнения. Кроме того, они участвовали в работах по монастырю, убирали свои кельи, двор, монастырские помещения и т. п., а старшие монахи посвящали много времени обучению новичков. В числе важнейших духовных упражнений монаха были так называемые четыре возвышенных настроения (брахма-вихара): монах, сидя со скрещенными ногами, умиротворенный, старался, чтобы душа его прониклась четырьмя основными буддийскими добродетелями — любовью, жалостью, радостью и безмятежностью — и все живые существа предстали бы перед ним в свете этих четырех добродетелей. Пятым было настроение «нечистоты», в котором он видел всю гнусность и ужас мира вещей и плотской жизни. Для тех, кто более преуспел в святости, существовали упражнения в более глубокой медитации, которые подводили вплотную к реализации нирваны.

Один из аспектов психического воспитания монаха, заслуживающий особого упоминания, — это седьмой элемент «благородного восьмеричного пути»: «правильное воспоминание». Упражнение состояло в том, чтобы непрестанно осмысливать свои поступки, наблюдая себя как бы со стороны. Следовало полностью отдавать себе отчет в каждом своем действии, и рассеянность, легкомыслие, недостаток внимания считались серьезными упущениями. Во время еды, например, монах должен был все время помнить о природе этого акта, о его цели, преходящем характере тела, которое при этом питается, — и так относительно каждого своего поступка в течение дня. Находиться в этом состоянии непрерывно могли, очевидно, лишь наиболее преуспевшие монахи.

Одно время в Индии существовали многочисленные женские монастыри, но сейчас повсюду, кроме Тибета, в буддийское монашество обычно принимают только мужчин. Монахини, как и монахи, носили желтую одежду и брили голову, и устав женской общины был почти тот же, что и у мужской. Поскольку монахи и монахини зачастую жили в смежных помещениях, были введены строгие правила поведения, но, несмотря на это, некоторые религиозные противники буддистов обвиняли их в безнравственности, и, по-видимому, не без оснований. Сексуальные обряды тантрического буддизма, если только они совершались в соответствии с ритуалом секты, нарушением обетов, разумеется, не считались.

Неотъемлемой чертой буддизма является его этическое учение, достигшее высокого развития. Благородный «восьмеричный путь», следуя которому человек достигает нирваны, не есть просто предмет веры или знания. Это определенный тип поведения. Четыре высшие добродетели буддизма отличаются гораздо более позитивным характером, чем принципы ненасилия и воздержания, проповедуемые упанишадами.

Главная из этих добродетелей — любовь (пали — метта, скр. — майтри) представляется несколько менее эмоционально окрашенной, нежели соответствующая добродетель в христианстве. Этот термин образован от слова «митра» — «друг», и его можно также перевести: «дружелюбие», «доброжелательство», «благоволение». Тем не менее в некоторых буддийских текстах описание метты по эмоциональности тона напоминает известное изречение апостола Павла о добродетели милосердия:

«Пусть каждое живое существо, слабое или сильное, большое или малое, видимое или невидимое, близкое или далекое, рожденное или нерожденное, — пусть каждое живое существо возрадуется.

Да не обманет один другого, да не помыслит дурно о другом хоть сколько-нибудь, да не пожелает в гневе или ненависти зла другому.

Как мать всю свою жизнь пестует свое единственное дитя, так пусть человек возлюбит всеобъемлющей любовью все живые существа.

Его любовь к миру да будет безгранична, без конца и края, без удержу, без вражды. Когда он стоит, идет, сидит или лежит... пусть мысли его неизменно будут полны любви. Ибо это и есть то, что люди называют возвышенным настроением»⁴⁵.

Особый интерес представляет следующий отрывок, напоминающий по своему духу Нагорную проповедь:

«Человек зарывает клад глубоко в подземелье, размышляя про себя: „Он пригодится мне в дни нужды моей, либо когда попаду в немилость к царю, либо если меня ограбят, либо когда задолжаю, либо когда не хватит еды, либо же когда начнет преследовать меня неудача“.

Но все его сокровища могут пропасть впустую, ибо он может забыть, где спрятал его, придут грабители и украдут; его враги и даже родные могут похитить клад, если он не следит за ним пристально.

Одним лишь состраданием, добротой, воздержанием и самоограничением может равно мужчина или женщина скопить надежное сокровище — сокровище, которое нельзя передать другим* и не-

* Так по учению школы стхавиравадинов. Махаяна разрешает накопленную добродетель передавать другим.

возможно похитить. Мудрый да творит добро — вот сокровище, которое у него никто не отнимет»⁴⁶.

Приведенные отрывки невозможно точно датировать, но они, несомненно, появились до христианства, и влияние последнего здесь исключается.

Обет бодхисаттвы, о котором уже шла речь, дает полное представление об этике махаяны, проповедующей беззаветный альтруизм, равный которому вряд ли можно отыскать в литературе нехристианского мира.

Хотя буддийская добродетель — метта скорее представляется определенным состоянием психики, нежели активным понуждением к благодеянию, в буддийских проповедях достаточно ясное выражение находит также мысль, что вера без дел мертва. В этом отношении особенно примечателен рассказ о Будде и больном монахе. Однажды учитель, обходя кельи монахов и наблюдая за их жизнью, обнаружил, что один из них жестоко страдает дизентерией и, ослабев от болезни, лежит в собственных испражнениях, не в силах подняться. Будда собственноручно обмыл больного с ног до головы, уложил его в постель, покойно и удобно, а затем учредил новое правило для членов общины:

«Братья, у вас нет ни отца, ни матери, и заботиться о вас некому. Если вы сами не позаботитесь друг о друге, то кто другой это сделает? Братья, кто почитает меня, да почитит больного»⁴⁷.

Хотя это предписание относится в первую очередь к членам монашеской общины, оно, несомненно, способствовало тому, что Ашока открыл бесплатные больницы. Под влиянием таких буддийских предписаний монахи стали изучать медицину, чтобы лечить друг друга и мирян.

Буддийские тексты были написаны главным образом для монахов и монахинь, однако известно также значительное число наставлений для мирян, а первые из «десяти заповедей» считались обязательными для буддистов-мирян. Первая из них гласит, что буддист не вправе избрать профессию охотника или мясника. Принцип непричинения вреда живым существам обычно не толковался как запрещение справедливых войн и смертных приговоров преступникам; он также не запрещал буддистам есть мясо, если только животное забито небуддистом. Но буддизм всерьез поощрял мягкость правосудия и вегетарианство и весьма сильно подорвал дух милитаризма, свойственный древнеиндийскому обществу. Вторая заповедь — не брать то, что не дано, — предполагала не только воздержание от воровства, но и от получения нечестной прибыли в деловых операциях.

Третья заповедь не означала, разумеется, полного безбрачия для мирян, но позволяла законное супружество. Обычно ее истолковывают как запрещение половых извращений и внебрачных связей. Буддизм не устанавливал строгих и обязательных правил

3

в вопросах брака и развода, и в настоящее время в буддийских странах законы о браке в основном определяются местными обычаями. Четвертая заповедь — воздержание от лживых речей — была направлена против лжи, обмана, клеветы. Пятая заповедь запрещала употребление алкогольных напитков. Современные буддисты допускают весьма вольное толкование этого запрета, и то же самое, по-видимому, имело место в древности, поскольку в одной из проповедей Будда лишь первые четыре греха назвал «порочными действиями», а пьянство отнес к шести менее тяжким прегрешениям, «ведущим к проматыванию состояния»; остальные пять: шатание по улицам без дела в неурочное время, частые пирушки, азартные игры, дурная компания и лень.

Проповедь, о которой идет речь, является наиболее важным буддийским текстом на темы светской морали. Она называется «Обращение к Сигале»⁴⁸. В ней Будда дает наставления молодому мирянину об отношениях с близкими, об обязанностях родителей и детей, учителей и учеников, мужей и жен, друзей. «Обращение» выдержано в тонах теплой приязни и дружелюбия, не претендует на возвышенный духовный уровень и своим стилем и содержанием отвечает запросам повседневной практической жизни. За недостатком места привести здесь весь текст невозможно, поэтому мы ограничимся сжатым изложением основных пунктов.

Муж должен уважать жену и по мере возможности считаться с ее желаниями. Муж не должен изменять жене. Он предоставляет полностью в ее ведение все домашнее хозяйство, дарит ей красивую одежду и украшения, насколько ему позволяют средства. Жене следует исполнять свои обязанности добросовестно, она должна быть приветливой и ласковой со всеми домочадцами, целомудренной, хозяйственной, должна выполнять свою работу умело и охотно.

Нужно быть щедрым с друзьями и хорошо о них отзываться, действовать в их интересах, насколько это возможно, обращаться с ними как с равными, выполнять данные им обещания. Друзья, в свою очередь, должны блюсти интересы и имущество друга, заботиться о нем, когда ему грозит беда (например, если он в опьянении или ослеплении собирается совершить необдуманной и опрометчивый поступок), стоять за него и помогать ему в трудную минуту, оказывать почтение членам его семьи.

Хозяевам надлежит обращаться со слугами и наемными работниками достойно. Они не должны вваливать на них непосильные обязанности. Они должны хорошо кормить их и платить им по справедливости, заботиться о них в случае болезни и нужды, освобождать от работы в праздники и давать вознаграждение в период своего процветания. Работники обязаны вставать рано и ложиться поздно, прислуживая своему господину. Им следует удовлетворяться справедливой оплатой, работать добросовестно, заботиться о добром имени хозяина.

Такого рода поучения не чужды и другим религиям, однако нигде они не выражены с такой ясностью и недвусмысленностью. Особенно примечательно определение обязанностей мужей по отношению к женам и хозяев — к слугам.

Одним из главных средств распространения буддийского этического учения были джатаки. Эти повествования, главным образом светского происхождения, во многих случаях просто выражают житейскую мудрость, наподобие басен Эзопа. Некоторые джатаки, проповедовавшие щедрость и самоотверженность, доходили до крайности и преувеличения, например рассказ о царе Шиби, который спас голубя от когтей голодного коршуна, предложив ему взамен кусок собственной плоти (эта история популярна и у индуистов). Многим европейским читателям, наверно, придется не по вкусу рассказ о царевиче Вишвантаре (пали — Вессантара), который раздавал свое богатство, пока вместе с женой и детьми не был изгнан. Он удалился в колеснице, запряженной четырьмя лошадьми, но отдал лошадей первому встречному по его просьбе и поселился в лесной хижине. Вскоре он отдал детей странствующему аскету, чтобы те просили для него подаяние, а затем подобным же образом пожертвовал и женой. Но все кончилось благополучно, потому что просившие Вишвантару о самом дорогом для него были переодетые боги, которые решили испытать его щедрость. В результате он вновь обрел семью и право на отцовское наследство. Однако многие из древних буддийских историй отличались поистине высокой этической чистотой. Таков рассказ об обезьяне, которая с опасностью для жизни спасла своих друзей от царских лучников, перекинув свое тело в виде моста для переправы через Ганг, или же рассказ о благородном попугае, отдавшем жизнь за друзей в безуспешной попытке потушить лесной пожар каплями воды со своих крыльев.

Джайнизм и другие неортодоксальные секты

Джайнизм

Современником Будды был Вардхамана, один из многих проповедников неортодоксальных вероучений той эпохи. Его последователи называли его Махавира, что означает «Великий герой». История основанного им джайнизма, религии «победителей» (джина), во многом отличается от истории буддизма. Эта религия пустила глубокие корни и в некоторых районах страны приобрела большое влияние, но никогда не распространялась за пределы Индии. В отличие от буддизма учение джайнов не претерпело значительных изменений и не обнаружило тенденции к развитию. Но

хотя по сравнению с буддизмом история джайнизма представляется менее интересной и он не получил такого распространения, все же ему удалось удержаться у себя на родине, где в настоящее время это вероучение все еще имеет около 2 млн. последователей, в основном среди состоятельных торговцев.

Легенды о Вардхамане Махавире не столь привлекательны, как буддийские, ибо более формализованы и менее достоверны. Однако нет оснований сомневаться в том, что Вардхамана был исторической личностью, поскольку он упоминается в буддийском каноне как один из главных противников и соперников Будды. Вардхамана, сын Сиддхартхи, вождя клана джнятриков, союзного племени личчхавов, владения которого Вайшали, родился около 540 г. до н. э.; его мать Тришала была сестрой вождя личчхавов Четаки. Таким образом, как и Будда, он вышел из среды воинственных племенных олигархий, которые были могучей политической силой той эпохи. Он получил приличествующее царевичу образование, женился и имел дочь. Однако истинной его целью были поиски духовного спасения. В 30 лет, после смерти своих родителей, он оставил дом и стал аскетом. Сначала он примкнул к группе аскетов, называвших себя ниргрантхи («лишенные уз»). Эту секту за 100 лет до того основал некий Паршва. Позднее члены общины, основанной Махавирой, тоже назывались ниргрантхи, а Паршва стал считаться двадцать третьим из 24 великих учителей джайнизма — тиртханкаров («создатель переправы»).

Более 12 лет Вардхамана вел жизнь странника, нищенствовал, предавался медитации, участвовал в диспутах и подвергал свое тело различным самоистязаниям. Первое время он носил единственное платье, которое никогда не менял, но через 13 месяцев он решил избавиться и от этой обузы и оставшиеся годы своей жизни провел в полной наготе. В течение приблизительно 6 лет с ним делил тяготы его жизни другой подвижник, некий Гошала Маскарипутра, но в конце концов они поссорились, Гошала ушел от Вардхаманы и основал секту адживиков.

На тринадцатом году аскетической жизни на Вардхаману снизошло полное просветление и ему открылась нирвана. Он стал «достойным» (архат), «победителем» (джина) и «создателем переправы». Вскоре он приобрел широкую известность, и у него появились многочисленные последователи. В течение 30 лет он проповедовал свое вероучение на землях пригангских царств, пользуясь покровительством тех же самых монархов, которые покровительствовали Будде. Он пережил своего главного соперника Гошалу и, по-видимому, также и Будду. Вардхамана умер в возрасте 72 лет в результате добровольной голодовки в маленьком городке Паве, недалеко от Раджагрихи, столицы Магадхи. В джайнской традиции существуют разногласия относительно даты его смерти. Вероятно, он умер в 468 г. до н. э.

В течение приблизительно двух столетий джайны оставались небольшой общиной, состоявшей из монахов и последователей-мирян. В то время они пользовались меньшим влиянием, чем соперничающая секта адживиков. В эпоху Маурьев, однако, их влияние, по-видимому, возросло, и джайнская традиция утверждает, что Чандрагупта Маурья после отречения от престола стал монахом их общины. Жестокий голод, постигший страну в конце царствования Чандрагупты, заставил джайнских монахов переселиться из долины Ганга в Декан, где они основали несколько значительных монастырей.

Это переселение положило начало великому расколу джайнизма. Разногласия возникли по вопросу о монашеском уставе. Старейшина общины Бхадрабаху, стоявший во главе переселенцев, настаивал на соблюдении обета наготы, установленного Махавирой. Стхулабхадра, который возглавил монахов, оставшихся на севере, разрешил своим последователям ввиду невзгод и смут, порожденных голодом, носить белые одежды. Так возникли две секты джайнов: дигамбары («одетые пространством», т. е. нагие) и шветамбары («одетые в белое»), между которыми не было серьезных расхождений по вопросам вероучения. Раскол определился окончательно только в I в. н. э. Позднее большинство монахов секты нагих стали носить платье в общественных местах, но деление на дигамбаров и шветамбаров сохранилось до наших дней.

Согласно традиции священные тексты передавались из уст в уста со времен Махавиры, но последним, кто знал их полностью, был Бхадрабаху. После его смерти Стхулабхадра созвал великий собор в Паталипутре, на котором текст канона был восстановлен с наивозможным тщанием в 12 ангах, т. е. разделах, заменивших 14 «прежних» текстов (пурва). Этот канон был принят только шветамбарами. Дигамбары утверждали, что древний канон утрачен безвозвратно, и составили новое священное писание. Многие из созданных ими текстов до сих пор не опубликованы. Тексты канона шветамбаров были окончательно установлены и записаны на соборе в Валабхи, в Гуджарате, в V в. н. э. К тому времени в канон вкралось множество искажений, а одна анга была утрачена полностью. Добавился и новый материал в виде 12 упанг — малых разделов, а также некоторых мелких произведений. В средние века возникла обширная комментаторская литература как на пракрите, так и на санскрите. Многие из монахов — комментаторов этого сектантского канона — проявили незаурядные способности к философии. Некоторые из джайнских монахов посвятили свою деятельность светской литературе и другим областям знаний, по-видимому без особого ущерба для своего благочестия. Одним из последних крупных поэтов, писавших на санскрите, был джайнский монах XIV в. Наячандра. Джайнским монахом был и Маллинатха, автор образцового комментария к поэмам Калидасы.

Современный исследователь многим обязан приверженности джайнских монахов к литературе. Переписать рукопись даже светского содержания считалось у них религиозной заслугой, и в древних джайнских монастырях Западной Индии сохранились рукописи многих редких и малоизвестных произведений, в том числе и неджайнских.

В период между Маурьями и Гуптами джайнизм распространился от Ориссы на востоке до Матхуры на западе. Позднее он сосредоточился в основном в двух районах: Гуджарат и частично Раджастхан были оплотом шветамбаров, а в центральной части полуострова (современный Майсур) преобладали дигамбары. Долина Ганга, где возник джайнизм, осталась вне сферы его влияния.

Шветамбары пользовались поддержкой властителей Западной Индии. Особое влияние они имели в царствование Кумарапалы из династии Чалукьев, который правил в Гуджарате в XII в. Утверждают, что Кумарапала под руководством крупнейшего джайнского ученого Хемачандры провел джайнскую реформу. Однако со смертью царя престиж секты уменьшился: она, правда, все еще процветала, но больше никогда не смогла достигнуть былого авторитета. На юге благодаря покровительству многих сильных царей дигамбары в средние века также имели большое влияние, но оно уменьшалось по мере роста популярных форм вишнуизма и шиваизма. Согласно преданиям (некоторые исследователи относятся к ним с недоверием, но нам они кажутся вполне обоснованными), время от времени джайны подвергались жестоким гонениям. Однако джайнизм не исчез из Индии, хотя частично утратил свою популярность. Несмотря на то что современная форма джайнских текстов сложилась сравнительно поздно, серьезных расхождений между обеими главными сектами по существу нет. Это свидетельствует о том, что их основные учения восходят к одному общему весьма древнему источнику, — по-видимому, к самому Махавиру.

Как и буддизм, джайнизм в своей основе атеистичен, ибо, не отрицая в принципе существование богов, он отводит им незначительную роль в общей системе мироздания. Мир существует и функционирует согласно всеобщему закону, утверждает джайнизм. Бога-творца, который создает, поддерживает, а затем уничтожает мир, нет. Вселенная вечна. Ее существование делится на бесконечное число циклов, каждый из которых состоит из периода улучшения (утсарпини) и периода упадка (авасарпини). На каждый период, который во всех отношениях похож на предыдущий, приходится 24 тиртханкара, 12 вселенских правителей (чакравартии) и 63 великих человека (шалака-пуруша), в число которых входят тиртханкары и правители. Все они появляются через равные промежутки времени. В кульминационный период люди отличаются исполинским ростом и живут необычайно долго. Они не нуждаются в законах или собственности, поскольку «деревья желаний»

(кальпа-врикша) дают им все, что они ни попросят. В наше время мир стремительно деградирует. Последний тиртханкар этого века уже достиг конечной нирваны, и постепенно истинная религия будет утеряна: Махавира в своем всезнании даже сообщил своим последователям имя и местопребывание последнего джайна этой эры. Процесс упадка продлится 40 тыс. лет: постепенно люди превратятся в карликов, они будут жить лишь 20 лет, обитать в пещерах, полностью забыв культуру, даже употребление огня. Затем направление изменится, и все станет улучшаться, с тем чтобы в свое время опять прийти в упадок и т. д. до бесконечности. Джайнская космология в отличие от буддийской и индуистской не предвещает мировых катастроф и всеобщей гибели.

Мир функционирует благодаря взаимодействию живых душ (джива, букв. «жизнь») и пяти видов неживых существ (аджива): эфир (акаша), средство или условие движения (дхарма), средство или условие покоя (адхарма) *, время (кала) и материя (пудгала). Душами обладают не только животные и растения, но и камни, скалы, проточная вода и многие другие природные явления и существа, которые не рассматривались как живые другими сектами.

По своей природе душа светла, всеведуща и блаженна. Во вселенной существует бесчисленное множество душ. В принципе они все одинаковы и различаются лишь по степени привязанности к материи, имеющей атомарное строение. Эта тонкая материя, невидимая человеческим глазом, есть карма, в других системах это нематериальная сущность, но у джайнов она понимается материалистически. Светлая по природе, душа отягощается и замутняется кармической материей и постепенно приобретает сначала астральное, а затем и материальное тело. Это замутнение души сравнивается с загрязнением чистой маслянистой поверхности пылинками. Карма прилипает к душе в результате деятельности. Любая деятельность порождает какую-либо карму, но поступки жестокие и эгоистичные порождают ее в большей мере и более устойчивую. Накопленная карма ведет к приобретению все новой и новой кармы, и таким образом круговорот сансары продолжается до бесконечности.

Из этого следует, что остановить процесс трансмиграции можно, лишь разрушив карму, накопленную душой, и оградив себя от новой кармы. Этого можно достичь лишь с большим трудом и в течение длительного времени; полагают, что некоторые души

* Подобно буддистам, джайны употребляли эти общепринятые термины в специфическом значении. Подробное рассмотрение этих новых значений выходит за рамки настоящей работы. Д х а р м а — своего рода вторичное пространство, которое делает возможным движение, как вода позволяет рыбе плавать. А д х а р м а — пространство третьего рода, которое делает возможным покой.

вообще никогда этого достичь не смогут и будут перевоплощаться вечно. Уничтожение (нирджара) кармы достигается через подвижничество, а предотвращение (самвара) притока (ашрава) и закрепления (бандха) * кармы в душе обеспечивается строгой дисциплиной поведения, в результате чего карма не проникает в душу в опасных количествах, а пропикшая немедленно рассеивается. Когда душа окончательно освобождается от остатков кармы, она воспаряет к вершине Вселенной, выше высочайшего из небес, и там пребывает вечно, блаженная и всезнающая, в созерцательном покое. Это и есть нирвана джайнизма.

Хотя джайнские философы совершенствовали свои учения, разработали весьма изощренную теорию эпистемологии и интереснейшие воззрения на пространство и время, как бы стихийно уловив некоторые идеи о строении мира, разработанные затем современной теорией относительности, основополагающие принципы их доктрины в сущности не претерпели изменений. Махавира и 23 других тиртханкара пользовались таким же почитанием, как Будда и индуистские боги, однако джайнизм никогда не уступал своим атеистическим позиций, и эта секта не переживала той эволюции, которая в буддизме привела к возникновению «великой колесницы». Вот уже более 2 тыс. лет джайнизм существует только на основе строгих аскетических учений, изложенных выше.

Полное спасение недоступно для мирянина. Здесь джайнизм расходится с буддизмом и индуизмом, которые допускают такую возможность в исключительных случаях. Чтобы достичь нирваны, следует отбросить все помехи, в том числе и одежду. Только посредством длительного поста, умерщвления плоти, изучения священных текстов и медитации можно избавиться от кармы, и только самая суровая дисциплина поведения помещает новой карме войти в душу. Отсюда следует, что для достижения спасения необходим монашеский образ жизни. Все же многие джайнские монахи уже очень рано стали отказываться от обета наготы, и в наши дни почти никто из монахов — даже секты дигамбаров — не соблюдает его постоянно. В то же время обе секты джайнов согласны в том, что для полного спасения это необходимо. Джайны считают, что в нынешнем мире, который быстро клонится к упадку, надежда достичь нирваны отодвигается в неопределенное будущее, поэтому ношение одежды можно рассматривать как уступку человеческой слабости в эти времена падения нравов.

Устав жизни джайнского монаха был и остается предельно строгим. Во время инициационного обряда волосы ему не сбривают, а выдергивают с корнем. Он предается всякого рода самоистязаниям: пребывает в медитации под палящими лучами летнего солн-

* Мы приводим эти четыре санскритских термина, поскольку вместе с дживой (душа), адживой (пять упомянутых выше категорий) и мокшей (избавление) они составляют семь основных категорий (татва) джайнизма.

ца, длительное время выдерживает неудобные позы. Однако джайнизм отвергает многие более эффективные виды умерщвления плоти, принятые у индуистских аскетов. Соблюдаемая джайнскими монахами умеренность в пище усугубляется частыми постами, и многие монахи, следуя примеру самого Махавиры, доводили себя до голодной смерти.

Образ жизни монаха определялся пятью обетами, запрещавшими убийство, воровство, ложь, прелюбодеяние и владение собственностью. Все эти обеты понимались строго буквально. Акты насилия или убийства, как преднамеренные, так и невольные, считались наиболее действенной причиной притока кармы, а потому их следовало особенно избегать. Употребление в пищу мяса было абсолютно запрещено и монаху и мирянину. Даже жизнь насекомых почиталась неприкосновенной. Джайны, как и буддийские монахи, процеживали питьевую воду, чтобы сохранить жизнь обитающим в ней мельчайшим живым существам. Обычно джайнские монахи носили с собой специальные метелки, чтобы сметать с дороги муравьев и прочих насекомых, и завешивали рот покрывалом, чтобы ни одно насекомое не могло туда залететь и погибнуть. Джайнам-мирянам не разрешалось заниматься сельским хозяйством, ибо оно сопряжено не только с уничтожением растений, но и с убийством мелких животных в почве. Монаху запрещалось зажигать огонь — ведь он уничтожает жизнь как в топливе, так и в окружающем воздухе, но и тушить его он тоже не имел права, поскольку тем уничтожал жизнь самого огня. Таким образом, в неуклонном следовании принципу ахинсы — ненасилия — джайнизм пошел гораздо дальше всех прочих индийских религий.

Высказывалось предположение, что джайнизм в отличие от буддизма сохранился в Индии потому, что он уделял особое внимание связи с мирянами. Действительно, у джайнов мирянин был полноправным членом общины. Он мог становиться монахом на любое время и периодически возвращаться от монашеской жизни к жизни в миру. Как и буддизм, джайнизм поощрял такие коммерческие добродетели, как честность и бережливость, и уже в очень ранний период торговля стала преимущественным занятием мирян, исповедовавших джайнское вероучение. Великолепные храмы на горе Абу и в Шравана-Белголе свидетельствуют об огромных богатствах и набожности средневековых джайнов-мирян.

Джайны не создали своих собственных теорий, связанных с социальной жизнью. Домашний ритуал джайна-мирянина — обряды рождения, свадебные и похоронные — совпадал с ритуалом индуистов. Одно время в джайнизме существовал культ ступ, такой же, как и у буддистов, но он не сохранился, и уже в начале нашей эры в джайнских храмах поклонялись изображениям тиртханкаров. В средние века этот культ очень мало отличался от индуистского ритуала: почитания изображений богов, которое со-

проводилось приношениями цветов, курением благовоний, возжиганием светильников и т. п. Как и в случае с буддизмом, в джайнские храмы проникли на второстепенных ролях главные божества индуизма, и джайнизм, фактически не делая уступок теизму, тем не менее легко встроился в индуистскую социальную систему, в которой члены джайнской общины образовали особые касты.

Религиозная литература джайнизма в целом оставляет впечатление однообразия и педантизма, а этика, хотя и проповедует такие добродетели, как честность и милосердие, носит скорее негативный характер и в основе своей эгоистична. Добродетель ненасилия джайнов обычно имеет мало общего с любовью и сводится к вегетарианству и мерам предосторожности против случайного уничтожения мелких животных. Но в джайнских священных книгах встречаются и тексты, отмеченные теплотой и человечностью. Так, один из ранних текстов, «Ачаранга-сутра», излагая учение о ненасилии, говорит:

«Мудрому не следует быть радостным либо печальным, ибо он должен знать и уважать счастье всех существ... Жизнь дорога множеству тех, которые владеют полями и домами, и покупают разноцветные ткани, и серьги, и драгоценности, и привязываются к ним... Только те, которые сдержанны в своем поведении, не желают этих вещей; поэтому тебе, знающему рождение и смерть, следует быть твердым на пути.

Ибо нет ничего недоступного для смерти, а все существа полны любви к себе, они любят утехи и ненавидят боль, они избегают уничтожения и цепляются за жизнь. Они хотят жить. Жизнь дорога всем существам»⁴⁹.

Более типичны для джайнов моральные поучения, которые, согласно традиции, Махавира произнес, обращаясь к одному из своих учеников, Гаутаме (не путать с Гаутамой Буддой):

Как сухой лист, когда пришло время,
Падает с дерева на землю —
Так и жизнь человека.
Всегда будь настороже, Гаутама!

Как капля росы, скользнувшая по травинке,
Длится лишь мгновение —
Так и жизнь человека.
Всегда будь настороже, Гаутама!

Ибо душу, страдающую от беззаботности,
Вихрем несет по Вселенной
Злая и добрая карма.
Всегда будь настороже, Гаутама!

Когда тело стареет, а волосы седеют
И сокращаются все жизненные силы —

Приходят отчаяние и болезнь, чахнет
и разрушается плоть.
Всегда будь настороже, Гаутама!

Итак, отбрось все привязанности,
Будь чист, как лотос, как воды осенью.
Свободный от всяких уз,—
Всегда будь настороже, Гаутама! ⁵⁰

Примером учения дигамбаров могут служить следующие стихи монаха IV в. Пуджьяпада, замечательные своим лаконизмом:

Тело, дом, богатство и жена,
Сыновья, и друзья, и враги —
Все они отличны от души.
Лишь глупец считает их своими.

[Со всех сторон прилетают птицы
И садятся вместе на деревья;
Наутро каждая летит своим путем,
Они разлетаются во все стороны.

Смерть не для меня. Зачем же мне бояться?
Болезнь не для меня. К чему сокрушаться?
Я не ребенок, не юноша, не старик:
Все эти состояния — лишь состояния моего тела.

Снова и снова я наслаждался в своем ослепленье
Всеми видами тел; я отбросил их.
Теперь я мудр!
Стоит ли печалиться об этом хламе?

Душа это одно, материя — другое.
В этом сущность истины.
Все остальные слова —
Лишь ее украшение ⁵¹.

Адживики

Третьей неортодоксальной сектой, возникшей одновременно с буддизмом и джайнизмом, были адживики — группа аскетов, связанных, как и джайны, суровой дисциплиной и также отказывавшихся от всякой одежды. Учение основателя секты Гошалы Маскарипутры во многом напоминает идеи его современника Махавиры, одно время бывшего его другом. Как и Махавира, он основывался на учениях предшествовавших вероучителей и аскетических сект, дополняя и развивая их. И буддийские и джайнские источники утверждают, что он был незнатного рода, умер он примерно на год раньше Будды, т. е. в 487 г. до н. э., после яростной полемики с Махавирой в г. Шравастии. Его последователи, видимо, объединились с учениками других проповедников — таких, как антиномист Пурана Кашьяпа и атомист Пакудха Катьяяна, и образовали секту адживиков. Расцвет секты приходится на эпоху

Маурьев — известно, что Ашока и его преемник Дашаратха дарили адживикам пещерные храмы. Однако впоследствии секта стала быстро терять влияние, сохранив небольшое число последователей лишь в маленьком районе Восточного Майсура и прилегающих областях Мадраса, где она удерживалась до XIV в., после чего о ней уже больше ничего не было слышно.

Тексты адживиков до нас не дошли, и мы о них знаем только из буддийской и джайнской полемики против этой секты. Учение адживиков было, несомненно, атеистическим и отличалось последовательным детерминизмом. Традиционное учение о карме, как известно, утверждает, что состояние человека определяется его прошлыми поступками; наряду с этим человек сам может повлиять на свою судьбу в настоящем и будущем — при помощи правильного поведения. Адживики отрицали это. Они считали, что существует безличный космический принцип (нияти, т. е. судьба), который определяет в мире все, вплоть до мельчайших деталей. Поэтому воздействовать на процесс трансмиграции вообще невозможно.

«Все, что имеет дыхание, все, что имеет рождение, все, что имеет жизнь, — все это лишено мощи, силы, способности воздействия; оно управляется судьбой, случайностью и природой и испытывает радость и страдание в шести классах (существования). И мудрый и глупый одинаково проходят через все 8 400 000 великих периодов (махакалпа), после чего их страданиям вступает конец. Еще не созревшая карма не может осуществиться, уже созревшая карма не может быть исчерпана ни правильным поведением, ни обетами, ни подвижничеством, ни целомудрием. Об этом не может быть и речи. (Море) сансары измерено, как меркой, со всеми его радостями и страданиями и с его неизбежным концом. Его нельзя ни увеличить, ни уменьшить, нет в нем ни избытка, ни убытка. Как шарик на нитке, если его бросить, разматывает ее всю до конца, так и глупый и мудрый должны пройти свой путь и положить конец своим страданиям»⁵².

Несмотря на то что человек никак не может повлиять на свое будущее, монахи секты адживиков предавались суровому подвижничеству, объясняя это предначертанием судьбы. Тем не менее последователи соперничающих вероучений обвиняли адживиков в распущенности и безнравственности.

Адживики дравидского юга развили свое учение в направлении, близком к эволюции буддизма «великой колесницы». Гоша-ла стал у них нетленным божеством, наподобие Будды в системе махаяны, а учение о предопределенности трансформировалось в доктрину, напоминающую взгляды Парменида: мир вечен и неподвижен, и всякое изменение и движение — лишь иллюзия. Здесь усматривается определенное сходство с учением Нагарджуны о «пустоте».

Будда, Махавира, Гошала и многие другие, менее выдающиеся вероучители той эпохи не почитали богов, но они не были последовательными атеистами и материалистами. Все они допускали существование сверхъестественных сил, хотя и со строго ограниченными возможностями, и все принимали основополагающее учение о переселении душ, хотя толковали его механику каждый по-своему. Но были и мыслители, которые полностью отвергали все нематериальные категории, и они пользовались, видимо, значительно бóльшим влиянием, чем это можно предположить по религиозной литературе той эпохи. В «Катха упанишаде», относящейся к довольно раннему периоду, в одном из диалогов Начикетас обращается к Яме, богу смерти, с такими словами: «Сомнение возникает после смерти человека. Одни говорят: он есть, другие: его нет». На что Яма отвечает: «Даже боги до сих пор сомневаются здесь, ибо нелегко распознать это...» По-видимому, в те времена неверие было весьма распространено.

Аджита Кешакамбалин (Аджита — «Волосяное одеяло», прозванный так, несомненно, по одеянию, которое носили члены его общины), современник Будды, — самый ранний из известных нам проповедников последовательного материализма.

«Человек, — говорил он, — состоит из четырех элементов. Когда он умирает, земля возвращается в стихию земли, вода — к воде, огонь — к огню, воздух — к воздуху, меж тем как чувства его исчезают в пространстве. Четверо с носилками поднимают труп и уносят. Они толкуют (о покойном), пока не достигнут места сожжения; здесь его кости принимают цвет голубиного крыла, и его жертвоприношения оканчиваются в прахе. Глушцы те, кто проповедует милостыню, а те, кто отстаивает существование (нематериальных категорий), несут вздор, пустой и лживый. Когда умирает тело, и невежда и мудрый равно обретают конец свой и пропадают. И после смерти более не живут»⁵³.

Если верить буддийскому писанию, Аджита основал монашескую секту. Будда осуждал этих монахов за необоснованность их аскетизма. Какие формы принимал последний, нигде ясно не говорится. Возможно, что, подобно экикурейцам, они были не столько аскетической общиной, сколько братством людей, объединенных общностью цели и предающихся совместно самым скромным жизненным удовольствиям. Во всяком случае, с этого времени в индийской философской мысли начинают прослеживаться материалистические тенденции. Религиозная и философская литература, равно индуистская, буддийская и джайнская, уделяет много места опровержениям порочных и опасных учений чарваков и локаятов, как назывались материалистические школы той эпохи.

этих неверующих исполнены презрения и осуждения, в которых можно подчас уловить отголосок страха, как если бы благочестивые авторы считали возможным для материалистов действительно поколебать основы установленного порядка. Влияние материалистических и антирелигиозных течений можно проследить и в некоторых произведениях светской литературы, например, в «Артахашастре» и «Камасутре».

Общая позиция материалистических школ, по словам их противников, сводилась к признанию бесплодности всех религиозных ритуалов и моральных предписаний. Человек должен взять от жизни как можно больше и добиться в ней счастья, насколько это в его силах. Аскетические добродетели буддизма и джайнизма отвергались.

Пока человек жив, пусть живет радостно и пьет
хотя бы и взятое в долг;
Когда тело обратится в прах, разве может оно
возродиться вновь? ⁵⁴

Человеку не следует отвертываться от наслаждений из страха перед сопутствующими им страданиями. Он должен встречать временные неприятности радостно во имя веселья, предоставляемого ему миром, так же как не отвергает он рыбу, хоть она костлява, или зерно, хотя оно и с шелухой. «Тот, кто в страхе отвертывается от радости, которую он видит перед собой, — глупец, он ничуть не лучше животного» ⁵⁵.

Противники материалистов утверждали, что они исповедуют только низменные идеалы, и мы не находим определенных свидетельств о наличии у них каких-либо этических учений, но одно четверостишие, приписываемое им, показывает, что они не были безразличны к теплым семейным отношениям и дружбе:

Когда человек свое тело покинул
И в мир иной удалился,
Ужель не вернется он больше,
Влекомый любовью к родным? ⁵⁶

Помимо многочисленных выдержек из работ материалистов в религиозных и философских трудах, сохранился один антирелигиозный философский текст. Это «Таттвопаплавасимха», что переводится приблизительно: «Лев, разрушающий все религиозные истины», написанная неким Джаяраши в VIII в. н. э. Ярко выраженный скептик, автор отрицал возможность какого бы то ни было конкретного знания и, проявляя незаурядные диалектические способности, не оставлял камня на камне — ради собственного удовлетворения по крайней мере — от всех умозрительных предположений, лежавших в основе главных религиозных учений его эпохи.

Наряду с аристократической религией брахманов в буддийских и джайнских канонических текстах упоминаются народные культы, связанные с почитанием духов земли (якша), духов-змей (нага) и других низших божеств. Центрами их были священные места, или чайты. С очень раннего времени было широко распространено поклонение богу Васудэве, особенно в Западной Индии. Именно в честь этого бога была воздвигнута Беснагарская колонна, о которой мы уже не однажды упоминали. Надпись на колонне свидетельствует о том, что к концу II в. до н. э. культ Васудэвы пользовался поддержкой правящих сословий и даже завоевателей, пришедших с запада. Вскоре после этого, если не раньше, Васудэва был отождествлен с ведийским божеством Вишну и более четко проявились черты будущего синкретизма. Нараяна, божество неясного происхождения, упоминающееся в литературе брахман, также отождествлялось с Вишну, чье имя к этому времени было уже тесно связано с именем Кришны, одного из персонажей героических сказаний, собрание которых составило великий эпос древней Индии — «Махабхарату».

С течением столетий образ Вишну и ассоциируемых с ним богов развивался по мере того, как с ним отождествлялись тем или иным образом все новые и новые божества народных культов. В некоторых слоях населения, занимавших низкое положение в обществе, распространены были культы животных, особенно в тех районах Мальвы, где почиталось божество в облике вепря. Ко времени Гуптов почитание божественного вепря было ассимилировано культом Вишну. Пастушеское божество в облике юноши, играющего на флейте, чей образ — неясного происхождения — почитался у некоторых скотоводческих племен, было также отождествлено с Кришной, который к этому времени признан был одним из воплощений Вишну. Та же участь постигла брахманского героя Парашураму, а позднее в вишнуйтский пантеон был включен и герой второй великой эпической поэмы Индии — Рама.

Одновременно возросло значение бога плодородия, культ которого, возможно со времен культуры Хараппы, не угасал среди племен, оставшихся вне сферы влияния брахманской религии. Речь идет о Шиве, который был отождествлен с ведийским Рудрой. Обычно объектом поклонения в культе Шивы был его фаллический символ (линга). Позднее с Шивой ассоциировались некоторые другие популярные божества — Сканда и слоголовый Ганеша. В конце эпохи Гуптов возросла роль женских божеств — параллельно с развитием магических и религиозно-сексуальных культов, — а также новой формы жертвоприношения животных,

получившей особенно широкое распространение в раннее средневековье.

В своей окончательной форме индуизм сложился в значительной степени под влиянием дравидского юга. Там на основе местных культов, обогащенных арийскими влияниями, возникли теистические школы, культивировавшие крайние формы экстатического поклонения божеству. Именно эта религия самозабвенной преданности богу, которую в средние века усердно распространяли многочисленные странствующие проповедники и певцы священных гимнов, оказала наибольшее воздействие на формирование современного индуизма.

В этот период была создана огромная литература священных текстов. Веды, брахманы и упанишады, которые теоретически все еще считались самыми священными текстами индийской религиозной литературы, были доступны для изучения только тому, кто прошел обряд инициации; они все больше становились исключительным достоянием брахманов, которые часто сами толковали их метафорически в свете новых учений. В отличие от брахманистской священная литература индуизма была доступна всем, даже представителям низших каст и женщинам. В нее входили эпос («Махабхарата» и «Рамаяна»), пураны, книги «священного закона», которые мы уже рассматривали выше, а также многочисленные гимны и религиозные стихи. Для образованных людей существовала обширная литература комментариев и было написано множество трактатов по всевозможным вопросам теологии и философии.

Две великие эпические поэмы древней Индии мы рассмотрим ниже как памятники художественной литературы; их происхождение не связано непосредственно с религией. Но очень рано, вероятно еще задолго до начала нашей эры, в «Махабхарате» появились религиозные интерполяции, и она стала рассматриваться уже как священная книга. Наиболее значительной из этих интерполяций была знаменитая «Бхагавадгита», которая сама представляла собой компиляцию из различных источников; к ней мы будем часто обращаться в этой главе. Кроме того, в эпос вошли многие тексты «священного закона» и всевозможные религиозные легенды; в той форме, в которой «Махабхарата» дошла до наших дней, она представляет собой настоящую энциклопедию раннего индуизма. Важным дополнением к «Махабхарате» является «Харивамша», излагающая в развернутой форме легенду о боге Кришне. Второй эпос, «Рамаяна», также первоначально сложился как произведение светской литературы, но в сравнительно поздний период, по-видимому после эпохи Гуптов, к поэме были добавлены вступительная и заключительная песни, которые наряду с другими интерполяциями превратили этот памятник в священную книгу.

Пураны («древние сказания») представляют собой обширные своды легенд и религиозных наставлений. Существует (18) главных пуран, из которых, пожалуй, самыми значительными являются: «Ваю», «Вишну», «Агни», «Бхавишья» и «Бхагавата пураны». Дошедшие до нас редакции пуран относятся к сравнительно позднему времени, ни одна из них не восходит к периоду раннего правления Гуптов, и все они содержат интерполяции. Тем не менее большинство легенд, излагаемых в пуранах, принадлежит очень древней эпохе.

Позднейшая религиозная поэзия большей частью имеет небольшую литературную ценность и немногим более священный характер, чем «Гимны старинные и современные» англиканской церкви. Некоторые поэмы, однако, почитаются весьма высоко как священные тексты в позднем индуизме, в особенности «Гитаговинда», собрание религиозных песен, связанных общим содержанием; автор его — бенгальский поэт XII в. Джаядэва. Некоторые средневековые стотры — хвалебные гимны (например, те, что приписываются известному богослову Шанкаре) — отмечены значительными литературными достоинствами и пользуются большим почитанием.

Множество произведений религиозной поэзии на народных языках было создано в рассматриваемый период в Декане. Некоторые из них обладают высокой художественной ценностью и почитаются как тексты большой святости. Замечательное собрание поэтических моральных изречений на тамильском языке — «Тируккурал» («Священные строфы»), приписываемое Тируваллувару, датируется предположительно IV или V в. н. э., хотя некоторые исследователи склонны относить его к значительно более ранней эпохе. Позднее, с VII по X в., были составлены 11 священных книг («Тирумурай») тамильских шиваитов, антологии гимнов, принадлежащих 63 нааянарам («учителям»). Наиболее значительными из этих 11 книг являются «Теварам», собрание песен трех поэтов — Аншара, Нанасамбандара и Сундарамурти — и «Тирувасагам» Маникки Васагары. Приблизительно в это же время тамильские вишнуиты создали «Налайирам» («Четыре тысячи») — собрание стихотворений, приписываемых 12 альварам — «святым» этой секты. Подобные же сборники религиозной поэзии, выражающей идею любви к богу, создавались в конце исследуемого периода на языках каннара и телугу; у этих народов они поныне почитаются высоко как священные тексты. Позднее обширная религиозная литература того же направления была создана на народных индоарийских языках, но ни один из ее памятников, созданных ранее эпохи мусульманских нашествий, до нас не дошел; возможно, исключение составляют гимны некоторых маратхских поэтов-вишнуитов: Джнянешвара, Намдэвы и нескольких других, живших, согласно традиции, в конце XIII в.

Нет существа, подвижного или неподвижного вне Меня...
Моим божественным проявлениям нет конца...
Все, что мощно, правдиво, прекрасно, все это...
Из частицы моей силы возникло ⁵⁷.

Несмотря на то что Шива, сочетающийся с Вишну, вносит в образ индуистского бога свирепые и зловещие черты, Вишну обычно считается божеством исключительно благосклонным. Он неустанно трудится ради блага мира и с этой же целью время от времени воплощается в мире целиком или частично. Самое раннее упоминание об этом мы находим в «Бхагавадгите», где Кришна открывает собеседнику свою сущность воплощенного, вечно деятельного божества.

Я — атман, нерожденный, непреходящий, Я — существ владыка,
И все же, будучи выше своей природы, Я рождаюсь
собственной майей.

Всякий раз, когда ослабляется дхарма
И беззаконие превозмогает,
Я создаю себя сам, Бхарата.
Для спасения праведных, для наказания злодеев,
Для утверждения закона
Из века в век Я рождаюсь ⁵⁸.

В соответствии с наиболее распространенной классификацией существует 10 аватар («нисхождений»), т. е. воплощений, Вишну. Эти божества и герои были включены в вишнуйскую мифологию в разное время, но к XI в. все они были объединены в учении об аватарах Вишну. Вполне возможно, что вишнуйская идея о воплощениях в какой-то степени обязана своим возникновением буддийским и джайнским учениям о прежде существовавших буддах и тиртханкарах, учениям, которые засвидетельствовали определенно ранее. Воплощение могло быть как полное, так и частичное, ибо «все, в чем есть сила, умение или удача, лишь из малой частицы славы моей происходит». В этом смысле каждый хороший или великий человек считался частичным воплощением Вишну. Десять главных воплощений, однако, представляют собой более своеобразное явление, так как в этих случаях бог является во плоти с целью спасти мир от опасности неизбежной всеобщей гибели. Вот эти воплощения:

1. Рыба (матсья). Когда земля была залита водами всемирного потопа, Вишну принял обличье рыбы, которая первой предупредила Ману (индуистского Адама) о грозящей опасности, а затем на корабле, привязанном к рогу на ее голове, вынесла из потопа Ману, его семью и семерых великих мудрецов (риши). Кроме этого она спасла от потопа веды. Легенда о рыбе впервые появляется в брахманах. Мотив Ноева ковчега может указывать на семитское влияние. Почитание Вишну в образе рыбы никогда не получало широкого распространения.

2. Черспаха (курма). Во время потопа были утрачены многие божественные сокровища, в том числе и амброзия (амрита) *, с помощью которой боги сохраняли вечную молодость. Вишну принял образ исполинской черепахи и погрузился на дно космического океана. Боги поместили ему на спину гору Мандара и обернули вокруг горы божественного змея Васуки. Затем они потянули змея и раскрутили таким образом гору, взбалтывая океан, как обыкновенный индийский молочник сбивает масло. На поверхность вспененного океана всплыли амрита и многие другие сокровища, в том числе богиня Лакшми. Этот рассказ восходит, по-видимому, к очень раннему фольклору. Однако отождествление черепахи с Вишну — сравнительно поздний факт, и хотя в литературе часто встречаются упоминания об этом воплощении, в действительности оно не имеет большого значения.

3. Вепрь (вараха). Демон Хираньякша вновь погрузил землю в глубины космического океана. Вишну принял образ гигантского вепря, убил демона и водворил землю на место, подняв ее на своем клыке. Эта легенда встречается в брахманах, но развивалась она, вероятно, из какого-нибудь доарийского первобытного культа священной свиньи. Культ воплощения Вишну в вепря имел большое значение в некоторых районах Индии времен Гуптов.

4. Человек-лев (нарасимха). Другой демон, Хиракьякашину, получил в дар от Брахмы волшебную способность становиться неуязвимым. Ни зверь, ни человек, ни бог не могли убить его ни днем, ни ночью. Пользуясь своей безопасностью, он стал преследовать богов и людей и даже своего благочестивого сына Прахладу. Тогда Прахлада обратился за помощью к Вишну. На закате, т. е. не днем и не ночью, бог неожиданно возник из колонны во дворце демона в облике полульва-получеловека и убил Хиракьякашину. Нарасимху почитала маленькая секта в качестве своего особого божества (иштадэвата), и он часто изображался в скульптуре.

5. Карлик (вамана). Демон по имени Бали захватил власть над миром и, совершив ряд аскетических подвигов, достиг сверхъестественного могущества и стал угрожать даже богам. Вишну предстал перед ним в виде карлика и попросил в подарок столько земли, сколько он мог отмерить тремя шагами. Когда подарок был обещан, бог превратился в великана и сделал два шага, которыми покрыл землю, небо и пространство между небом и землей, но великодушно воздержался от третьего шага, оставив демону преисподнюю. Легенда о трех шагах Вишну по возрасту не уступает

* Слова «амброзия» и «амрита», видимо, имеют некоторую связь, но «амрита» представляла собой напиток, и, вероятно, это слово следует переводить как «нектар».

«Ригведе», другие же широко известные мотивы были привнесены в сюжет позже.

6. Парашурама («Рама с топором»). Вишну принял человеческий облик, родившись сыном брахмана Джамадагни. Когда отца брахмана ограбил злой царь Картавирья, Парашурама его убил. Сыновья Картавирьи, в свою очередь, убили Джамадагни, после чего разгневанный Парашурама 21 раз подряд истреблял всех мужчин из сословия кшатриев. Парашурама часто упоминается в литературе, но, очевидно, редко становился предметом особого поклонения.

7. Рама, царевич Айодхьи, герой «Рамаяны». Вишну воплотился в его образе, чтобы спасти мир от притеснений демона Раваны. Для неиндуйста это сказание представляет интерес скорее как литературное произведение, чем религиозное, и мы изложим его содержание в одной из последующих глав. Возможно, Рама был племенным вождем, жившим в VIII или VII в. до н. э., и в древнейшей версии сказания он не имеет божественных атрибутов. Хотя он считается более ранним воплощением, чем Кришна, культ его развился позднее кришнаитского и, по-видимому, вплоть до конца рассматриваемого периода не играл значительной роли. Рама обычно изображается как темнокожий человек, часто — вооруженный луком и стрелами. Его сопровождает любящая супруга Сита — воплощение женской верности, и рядом с его образом нередко можно видеть изображения трех его преданных братьев: Лакшмаи, Бхараты и Шатрутхны, а также — друга и соратника, божественной обезьяны — Ханумана. Почитатели Рамы видели в нем сочетание нежного и любящего мужа, смелого и стойкого полководца, справедливого и милостивого монарха. Видимо, знаменательно, что его культ обрел истинную популярность после мусульманских нашествий.

8. Кришна, несомненно, самое значительное из воплощений Вишну. Легенда о нем в ее окончательном виде весьма пространна, и здесь мы можем дать только краткое ее изложение.

Кришна родился в Матхуре, в племени ядавов. Его отцом был Васудэва, матерью — Дэваки, двоюродная сестра правившего в то время царя Кансы*. Существовало пророчество, что Канса погибнет от руки восьмого сына Дэваки, поэтому он вознамерился уничтожить всех ее детей. Но Кришна и его старший брат Бала-рама спаслись от избиения; их усыновили и воспитали пастух Нанда и его жена Яшода. Канса, узнав, что братья избежали уготованной для них гибели, повелел истребить всех детей муж-

* Родственные связи между Кришной и Кансой остаются несколько неопределенными, поскольку в Индии не проводилось четкого различия между родными и двоюродными братьями и сестрами. Поэтому Кансу часто называют просто дядей Кришны, хотя, судя по текстам, на самом деле он был его двоюродным дядей.

ского пола в своем царстве, но Панда сумел тайком переправить мальчиков сначала во Враджу, а потом во Вриндаван — местности неподалеку от Матхуры (они поныне почитаются как святыя места у кришнантов).

В детстве Кришна, воплощение бога, совершил многие чудеса; он убивал демонов и укрывал пастухов от бури, подняв пальцем гору Говардхана над их головами. Рассказывают и о многих детских его шалостях, как, например, о похищении масла у Яшоды. В годы юности он прославился любовными похождениями с женами и дочерьми пастухов (гопи — «пастушками»), а также игрой на флейте, которой он сопровождал их пляски. Самой любимой из пастушек была для него красавица Радха.

Но скоро наступил конец беззаботной юности. Канса наконец выследил Кришну и возобновил покушения на его жизнь. Распростившись с идиллической пастушеской жизнью, Кришна вступил в борьбу со своим злокозненным двоюродным дядей. Он убил Кансу и овладел царством Матхура, но, теснимый с одной стороны тестем Кансы Джарасандхой, правителем Магадхи, а с другой — безмянным царем яванов северо-запада, был вынужден покинуть царство и вместе со своими приверженцами основал новую столицу в Двараке, в Саураштре. Здесь он женился на дочери царя Видарбхи (современный Берар) — Рукмини и сделал ее главной из своих жен, которых у него было более шестнадцати тысяч и которые родили ему сто восемьдесят тысяч сыновей. Деяния Кришны на этом этапе его жизни включают победы над злыми царями и демонами по всей Индии. В главном сказании «Махабхараты» на протяжении всей истории борьбы царских родов он предстает как неизменный друг и советник пятерых братьев Пандавов, и перед битвой, представляющей собой кульминацию этого эпического сказания, он произносит, обращаясь к Арджуне, свою великую проповедь, изложенную в «Вхагавадгите».

Удостоверившись, что Пандавы прочно обосновались на вновь возвращенных им землях Куру, Кришна вернулся в Двараку. Дурные предзнаменования обозначали близящуюся трагедию — вожди ядавов перессорились между собой. Тогда Кришна запретил крепкие напитки в надежде предотвратить роковой день столкновения. Через некоторое время по случаю праздника запрет был смягчен. Между вождями начались стычки, и вскоре весь город был охвачен раздорами. Кришна при всей своей божественной силе ничего не мог сделать, чтобы успокоить междоусобицу, разбудоражившую народ. Сын Кришны Прадьюмца был убит у него на глазах, его верный брат Баларама смертельно ранен; почти все вожди ядавов погибли в схватке. В отчаянии Кришна покинул город и уединился в близлежащем лесу, где бесцельно скитался, убитый горем. Вспоминая погибших друзей и родных,

он сел и погрузился в глубокую задумчивость. Тут его сквозь листву кустарника заметил охотник и принял за оленя. Стрела пронзила пятку Кришны, которая, как у Ахиллеса, была его единственным уязвимым местом, и Кришна умер. И тогда море поглотило г. Двараку. •

Из многих элементов, составивших историю Кришны, раньше всего определилась в ортодоксальной традиции тема Кришны-героя. В одной из ранних упанишад⁵⁹ упоминается Кришна, сын Дэваки, изучающий новые теории о душе, и, по всей вероятности, легенда о божественном герое имеет некоторое историческое обоснование. В то же время очевидно, что в мифе о Кришне слились воедино сюжеты многочисленных сказаний о героях многих поколений из различных областей Индии, в том числе и нескольких таких сказаний, которые явно не гармонировали с образом всепобеждающего героя. Примером в какой-то степени может послужить рассказ о позорном бегстве из Матхуры. Совершенно несвойствен индийской традиции трагический характер таких эпизодов сказания, как гибель племени ядавов и смерть самого бога. Пьяная ссора, приведшая ко всеобщей резне, герой, убитый стрелой, которая пронзила единственное уязвимое место на его теле, огромный город, погребенный в морской пучине, — все эти мотивы хорошо знакомы европейской эпической литературе, но не встречаются ни в одном другом сказании древней Индии. Никаких намеков на них мы не находим и в ведах. Представление о погибающем боге, широко распространенное в древнюю эпоху на Ближнем Востоке, в индийской мифологии больше нигде не обнаруживается. Канса, коварный родич героя, как будто повторяет Ирода, а может быть, и Арисия, жестокого деда Персея. Некоторые мотивы легенды могут происходить из очень древних сказаний, переходивших из поколения в поколение и принявших литературную форму в среде воинственных арийских племен перед приходом их в Индию; другие, возможно, местного происхождения; наконец, какие-то мотивы могли быть вдохновлены перелицованными версиями сказаний древней литературы Запада.

Кришна в его пасторально-эротическом аспекте и Кришна-герой — образы, очевидно, различного происхождения. Имя его в переводе означает «Черный», и обычно этот бог изображается темнокожим. По-видимому, впервые образ Кришны-пастуха обрисовывается более или менее определенно в ранних тамильских антологиях, где мы читаем о Черном, играющем на флейте и развлекающемся с пастушками. Первоначально это мог быть бог плодородия, почитаемый в Декане, культ которого кочевые пастушеские племена занесли на Север. Полагают, что абхирь, племя, появившееся в Мальве и Западном Декане на заре нашей эры, сыграли большую роль в распространении культа Кришны Говин-

ды («Повелитель пастухов» * — обычный эпитет этого бога в данном аспекте).

Любовные похождения юного Кришны послужили главной темой для обширной романтической литературы, которая, на первый взгляд, содержит очень мало религиозного элемента. Но любовь Кришны к женам пастухов неизменно интерпретируется в этой литературе как символ любви бога к человеческой душе. Звуки флейты, которыми Кришна призывает женщин покинуть постели своих мужей и идти танцевать с ним при свете луны, являют собой глас божий, призывающий человека оставить земные привязанности и обратиться к восторгам божественной любви. Подобным же образом толковали Песнь песней иудеи и христиане, и так же множество поэтов-мистиков разных вероисповеданий изображало свои духовные откровения. Несмотря на яркую эротическую окраску, легенда о божественном пастухе породила замечательную религиозную поэзию и вдохновила многие благочестивые души.

Третьим элементом легенды о Кришне является тема богамладенца. Она была воспринята кришнаизмом, безусловно, позднее других тем, и ее истоки остаются совершенно неизвестными. Мог ли этот мотив возникнуть частично под влиянием рассказов, которые купцы-христиане или несторианские миссионеры занесли на западное побережье Индии в раннее средневековье? Большинство исследователей склонно отрицать это, но мы не отвергаем окончательно такой возможности. В поздней скульптуре Кришна неоднократно изображается в виде пухленького младенца, и во всяком случае следует признать, что эта тема Кришны-ребенка сообщает образу бога в целом редкую завершенность. В ипостаси героя он отвечал потребности верующего в божественном отце и старшем брате; как юный пастух — он был божественным возлюбленным; как дитя — сыном для поклоняющегося ему. Культ Кришны-младенца находил особенно сильный отклик в материнском чувстве индийской женщины. И поныне простые женщины в Индии, поклоняясь божественному дитяти, столь восхитительно шаловливому при всем его великом могуществе, называют себя «матерями бога».

Бог Васудэва, почитание которого было распространено в Западной Индии в последние века до нашей эры, очень рано был отождествлен с Кришной. Возможно, из его имени, ошибочно воспринятого как патронимическое, традиция создала имя отца Кришны — Васудэва. Другие божества, прежде являвшиеся само-

* Говинда, вероятно, пракритское слово, заимствованное санскритом в его изначальной форме. Правильным санскритским эквивалентом было бы «Гопендра». Если следовать ортодоксальному истолкованию этого слова как исконно санскритского, его нужно переводить: «Находящий коров».

стоятельными, стали соотноситься с Кришной. Главным из них был его старший брат Баларама, именуемый также Халаюдха («Вооруженный плугом») или Санкаршана. Баларама, носивший на плече деревянный плуг, был первоначально земледельческим божеством. Предания рассказывают о нем как о великом любителе хмельного вина, и некоторые черты роднят его с античным Силеном. Одно время существовали посвященные ему храмы, но в средние века его слава померкла, меж тем как значение образа Кришны возросло. Менее важными были культы сына Кришны — Прадьюмны, внука — Анирудхи, друга Кришны — Арджуны, героя из рода Пандавов. Главным женским образом, связанным с культом Кришны, была Радха, возлюбленная его юности, которой наряду с ним часто поклонялись в позднее средневековье. Некоторым почитанием пользовалась также Рукмини, его главная супруга и царица.

9. Будда, последнее воплощение Вишну в прошлом. Согласно большинству теологических толкований, бог воплотился в образе Будды для того, чтобы ввести в заблуждение грешников, побудить их к отрицанию вед и тем уготовить им проклятие и гибель. С другой стороны, «Гитаговинда» Джаядэвы, содержащая один из самых ранних перечней воплощений, гласит, что Вишну стал Буддой из сострадания к животным⁶⁰, чтобы положить конец кровавым жертвоприношениям. Это, по-видимому, дает ключ к правильному пониманию происхождения аватары в облике Будды, которая была включена в общий перечень воплощений, как и другие божества, с целью ассимилировать неортодоксальные верования в системе вишнуизма. До недавнего времени храм Будды в Гайе находился в руках индуистов, которые почитали в нем Будду как индуистское божество. Но обычно аватара Будды не играла значительной роли.

10. Калкин — будущее воплощение. Индуисты верят, что в конце нашей мрачной эры Вишну явится в образе человека верхом на белом коне, с пылающим мечом в руке. Он осудит грешников, вознаградит добродетельных и возродит «золотой век». Это позднейшее добавление к вишнуктскому мифу не играет особенно большой роли в литературе или иконографии, хотя известно, что многие простые люди воспринимают предсказание о Калкине очень серьезно и ждут его появления так же, как христиане-староверы — второго пришествия Христа. В этом индуистском мифе обнаруживаются параллели с христианством, особенно с образом всадника из Откровения Иоанна Богослова⁶¹, но в основном он восходит, очевидно, к буддийской литературе, где пришествие Будды Майтрейи предсказывалось задолго до того, как вишнуиты ввели образ Калкина в учение об аватарах. В какой-то степени на сложение мифа о Калкине могли повлиять и идеи зороастризма.

Почти столь же популярным, как многочисленные проявления Вишну, был Шива, ведущий свое происхождение от грозного ведийского бога Рудры, с которым сочетались элементы мифологии некоего неарийского божества плодородия. Хотя развитые шиваитские секты часто представляли своего избранного бога высокоморальным и благосклонным небесным отцом, образ Шивы, как и образ Вишну, имеет двойственный характер. Он незримо присутствует в самых зловещих местах — на полях сражений, местах сожжения трупов и на дорожных перекрестках, которые в Индии, как и в Европе, считались крайне опасными и неблагоприятными для пребывания. Шива носит на шее ожерелье из черепов, его окружают призраки, злые духи и демоны. Он олицетворяет смерть и время, разрушающие все сущее.

Но Шива также и великий аскет и покровитель всех аскетов вообще. Над крутыми склонами горы Кайласа в Гималаях он, великий йогин, сидит на тигровой шкуре, погруженный в медитацию, которая и поддерживает существование Вселенной. Его длинные волосы (джата) заплетены узлом на макушке. В них сверкает молодой месяц, и священная река Ганг ниспадает с его волос. В центре лба у него третий глаз — символ его высшей мудрости и пронзительности; горло его черно — след смертельного яда. Этот яд — последнее, что появилось из глубин вспаханного богами космического океана, — Шива выпил, чтобы спасти других богов от гибели. Змеи, повелителем которых он считается, обвивают кольцами его шею и руки. Тело его покрыто золой, которая является символом аскетизма. При нем его оружие — трезубец. Рядом с Шивой — его жена, прекрасная Парвати, и бык Нанди, на котором он ездит.

Хотя в этом аспекте Шива постоянно погружен в медитацию, он может благодаря божественному могуществу достигнуть раздвоения своей личности. Он не только бог мистического спокойствия, но и владыка танца (Натараджа). Этот аспект Шивы особенно популярен в Тамилнаде, где религиозные танцы были частью самой ранней из известных тамильских традиций. Шива танцует в небесном дворце на горе Кайласа или в своем южном обиталище, храме Чидамбарам, или Тиллаи (чеподалеку от океанского побережья, около 50 миль к югу от Пондишери), мистически отождествляемом с Кайласой. Шива изобрел не менее 108 различных танцев. Одни из них спокойные, пластичные, другие — необузданные, разгульные, устрашающие. Из последних наиболее знаменит тандава, в котором разъяренный бог в окружении хмельных телохранителей (гана) отбивает неистовый ритм, разрушающий мир в конце космического цикла.

Из других образов Шивы, служащих предметом поклонения, 333

известен обращенный ликом на юг (Дакшинамурти); в этом случае он — вселенский наставник, изображаемый в непринужденной позе; одна нога его на троне, на котором он сидит, другая касается земли, рука поднята жестом объясняющего. Это проявление Шивы, по-видимому, в какой-то степени вдохновлено буддизмом.

Но в основном Шива был и до сих пор остается объектом поклонения в виде лингама, который представляет собой небольшую колонну цилиндрической формы с закругленным верхом. Это остаток культа более древнего, чем сама индийская цивилизация. Фаллические символы были найдены еще в руинах городов цивилизации Хараппы. Ранняя тамильская литература упоминает о воздвижении ритуальных столбов, которые, вероятно, были изображениями фаллоса. Культ лингама, отправляемый некоторыми неарийскими народами во все эпохи, был воспринят индуизмом на рубеже нашей эры, хотя в начале он не получил широкого признания. Еще в «Ригведе» Рудра, горное божество, ассоциировался с растениями и животными. Рогатый итифаллический бог из Мохенджо-Даро, окруженный животными, вполне мог послужить прототипом Шивы как покровитель воспроизведения людей, животных и растений. В этом аспекте он известен под именем Пашупати («Повелитель зверей»). В Южной Индии он часто изображается как четырехрукий человек, поднявший одну руку для благословения, раскрывший другую как бы для раздачи даров, с топором в третьей и с крошечным оленем, выпрыгивающим из пальцев четвертой руки.

Некоторые шиваитские секты утверждают, что Шива совершил ряд «нисхождений» (аватар), но эти аватары явно имитируют воплощения Вишну и никогда не играли большой роли в шиваизме. Шива, однако, время от времени спускался на землю или перевоплощался, чтобы уничтожать демонов или испытывать благочестие воинов и святых. О нем рассказывают многочисленные легенды, причем в некоторых этот бог представлен отнюдь не в благоприятном свете. Из мифов о Шиве наиболее известна история его женитьбы на Парвати, дочери Гималая, олицетворяющего горы.

Богам очень досаждал демон Тарака, которому было предсказано, что его может убить только отпрыск Шивы и дочери гор. Но Шива постоянно находился в глубокой медитации, и перспектива появления у него когда-нибудь детей казалась другим богам зыбкой. Но все-таки они послали Парвати, прекрасную дочь Гималая, прислуживать Шиве. Однако, сколько ни старалась красавица обратить на себя внимание бога, он ее не замечал. Мало того, в результате этих попыток пострадал Кама, бог любви, изо всех сил старавшийся ей помочь. Он был испепелен пламенем третьего глаза Шивы. В конце концов Парвати решила

последовать примеру бога в его аскетизме. Сбросив с себя украшения, она сделалась отшельницей и поселилась в обители на соседней горе. Шива заметил ее в новом одеянии и влюбился. Они поженились, и свадьба их сопровождалась пышной церемонией, в которой приняли участие все боги. Вскоре Парвати родила Сканду, бога войны. Когда он вырос и возмужал, он убил демона Тараку.

В Южной Индии существует похожая легенда, повествующая о свадьбе Шивы и Минакши, дочери одного из властителей Мадурая из династии Пандья. Этому событию посвящен один из самых знаменитых и величественных храмов Южной Индии.

Связь образов Вишну и Шивы

С начала нашей эры, если не раньше, большинство образованных индуистов были либо вишнуитами, либо шиваитами, т. е. они почитали соответственно либо Вишну, либо Шиву как высочайшего или даже единственного бога, при котором все остальные мифические существа были всего лишь второстепенными проявлениями божественного начала и занимали такое же положение, какое занимают святые и ангелы в представлении католиков. Так, вишнунт не станет отрицать существование Шивы, но он глубоко убежден, что Шива просто один из многих богов и что все эти боги — создания или эманации Вишну либо его демиурга Брахмы. Точно так же шиваит считает Вишну эманацией Шивы. Временами эта разница во взглядах приводила к трениям и до некоторой степени даже к преследованиям, но, как правило, два великих направления индуизма успешно сосуществовали, и приверженцы того и другого были уверены, что оба они равно справедливы. Индуизм по существу своему — религия очень терпимая, и он скорее ассимилирует, чем напрочь отвергает. Поэтому наиболее мудрые из вишнуитов и шиваитов очень скоро согласились, что боги, которым они поклоняются, являются различными проявлениями одной и той же божественной сущности. Божественная сущность являет собой алмаз с бесчисленными гранями; две очень большие и яркие грани — это Вишну и Шива, в то время как остальные представляют остальных богов, почитаемых сейчас и почитавшихся когда-то. Некоторые грани крупнее, ярче и лучше отшлифованы, но верующий, к какой бы секте он ни принадлежал, боготворит целиком алмаз, который истинно совершенен. Наиболее набожные индуисты, даже неграмотные и невежественные, всегда были и остались в сущности своей монотеистами. Так, Кришна в «Бхагавадгите» говорит:

Какие бы образы с верой ни почитал поклонник,
Его нерушимую веру Я ему посылаю.

Он ищет милости образа,
Укрепляясь этой верой,
От него получает желанные блага,
Но мною они даются ⁶².

Не удивительно, что при такой взаимной терпимости были предприняты попытки привести в гармонию вишнуизм и шиваизм. Еще во времена Гуптов возникло понятие священной триады индуизма, тримурти — тройного образа, объединившего Брахму-создателя, Вишну-вседержателя и Шиву-разрушителя. Идея тримурти была популярна в определенных кругах, и ей посвящен великолепный гимн Калидасы, вдохновивший когда-то известное стихотворение Эмерсона:

Хвала тебе, о триединство,
До сотворенья монолитное
И разделенное потом
На три (извечных) качества!..
О ты, единая причина
Погибели, рождения и жизни,
В трех формах проявляешь ты
Свою блистательную славу...
В круговороте твоих дня и ночи
Живут все вещи, и все вещи гибнут.
Когда ты бодрствуешь, живем мы,
Когда ты спишь, мы умираем...
Твердое и мягкое, великое и малое,
Тяжелое и легкое, все это — ты.
Ты и субстанция и форма,
Всемогуща твоя воля...
Ты — то, что познает, и то, что познается,
Ты — то, что ест, и пища тоже ты,
Священнодеятель и жертвоприношение,
Боготворимый — ты и ты же — богомолец ⁶³.

На первых западных исследователей индуизма произвело большое впечатление сходство индуистской триады с христианской троицей. В действительности это сходство не так велико, и индуистская триада в отличие от святой троицы христианства никогда не была действительно популярна. Индуистская троичность всегда тяготела к выделению какого-нибудь одного бога из трех; так, из гимна Калидасы, посвященного тримурти, явствует, что он адресуется в основном Брахме, который в этом гимне рассматривается как высочайшее божество. Тримурти фактически было явлением искусственным и в действительности имело мало влияния.

Другим значительным примером синкретизма был бог Харихара (Хари — одно из имен Вишну, Хара — Шивы). Его изображение объединяло в себе черты обоих богов. Культ Харихары сложился в средние века и пользовался некоторым успехом в Декане, где его храмам покровительствовали виджаянагарские правители и где этому богу поклоняются до сих пор.

Богини-матери почитались в Индии во все времена, но в период, разделяющий культуру Хараппы и времена Гуптов, культы богинь привлекали мало внимания со стороны образованных и влиятельных людей и были извлечены из мрака забвения только в средние века, когда женские божества, теоретически связанные с богами как их супруги, вновь стали почитаться в высших классах общества.

Богиня олицетворяла собой шакти, могущество или потенцию соответствующего ей мужского божества. Считалось, что бог пассивен и трансцендентен, в то время как женский элемент является его имманентным активным началом. Божественные супруги — их существование всегда признавалось, хотя в ранней теологии их образы неизменно оставались туманными и неопределенными, — к началу периода Гуптов стали почитаться в отдельных храмах. Одна из надписей в Западной Индии, относящаяся к началу V в., рассказывает о некоем Маюракшаке:

Советнике царском, который основал
Сей внушающий трепет храм, заслуги чтоб умножить,
Храм полный демониц,..
Посвященный матерям, кричащим
Громким гласом в темноте кромешной,
Где лотосы трепещут
От неистовых ветров,
Поднятых магическими заклинаниями ⁶⁴.

С тех пор значение богини-матери возрастало, пока на заре мусульманских вторжений по Северной Индии не прокатилась волна ортодоксального вишнуизма и не приостановила дальнейшее развитие культа матери. В настоящее время он еще популярен в Бенгалии и Ассаме. Известен он и в других районах Индии.

Главной формой культа богини-матери было поклонение жене Шивы, которую в ее благожелательном аспекте называли Парвати («Дочь гор»), Махадэви («Великая богиня»), Сати («Добродетельная»), Гаури («Белая»), Аннапурна («Дарительница обильной пищи») или просто Мать (тамил. «аммай»). В устрашающем аспекте она известна как Дурга («Неприступная»), Кали («Черная») и Чанди («Лютая»). Ужасная тамильская богиня войны Корраваи, которую изображали танцующей на поле сражения и пожирающей мясо убитых, очень рано стала отождествляться с супругой Шивы, несмотря на свое независимое происхождение.

В ее враждебном аспекте жену Шивы часто изображают в виде отвратительной ведьмы, нередко многорукой и вооруженной различными видами оружия, с оскаленными плотоядными клыка-

ми, кровавым языком, свешивающимся из рта, и ожерельем из черепов на шее. Она мчится верхом на льве, а на некоторых изображениях предстает как женщина с прекрасным и суровым лицом, убивающая демона с головою буйвола, наподобие святого Георгия и дракона в христианской иконографии. В более мирном аспекте богиню часто изображают красивой молодой женщиной рядом с ее супругом Шивой. Интересное иконографическое явление представляет собой Ардханарисвара, символ единения бога со своей шакти: одна половина этой фигуры изображает Шиву, а другая — Парвати. Как Шива почитается в форме фаллической эмблемы — лингама, так и в культе Дурги объектом поклонения выступает ее женский символ — йони. Согласно легенде, Парвати, прежде чем появиться на свет в том рождении, в котором она стала невестой Шивы, родилась в образе Сати, дочери святого мудреца Дакши, и в этом рождении также стала женою великого бога. Когда ее отец поссорился с ее божественным супругом, она бросилась в огонь жертвенного костра и пепел ее йони развеялся по разным уголкам Индии. Там, где пепел упал, возникли святилища ее культа — питхи.

Второстепенные божества

Кроме Вишну, Шивы и Дурги почиталось множество других богов. В отличие от ведийских новые божества индуизма не были тесно связаны с явлениями природы, и в представлениях о них большее развитие получил антропоморфизм.

Брахма, Праджапати поздневедийского периода, понемногу терял свое значение. В ранних текстах буддийского канона он и Индра выступают как высочайшие божества, и еще в «Махабхарате» Праджапати отводится очень важное место. Но после эпохи Гуптов он — хотя в средневековой скульптуре его еще изображали (иногда четырехликим) — почитался уже редко. Единственным из известных храмов Брахмы является храм у священного озера Пушкара возле современного Аджмера.

Многочисленные солнечные божества вед в индуизме воссоединились в единого бога, обычно называемого Сурья («Солнце»). В средневековье и во времена Гуптов существовало огромное количество храмов Солнца, особенно в Западной Индии, подверженной влиянию зороастризма, и многие почитатели этого бога считали его величайшим среди богов.

Тот, кто почитается сонмом богов
за дарованную им жизнь
и благословенными за благоденствие,
Аскетами, подавляющими свои чувства в медитации, —
за их спасение,
— Да хранит он тебя, яркоблещущий, —
причина рожденья и гибели мира.

Ясновидцы, мудрые истинным званьем, при всех
стараниях своих не в силах его постигнуть,
Его, чьи лучи простираются, питая три мира,
Его, кому гимны возносят с его появлением
и боги, и полубоги, и люди,
Его, кто утоляет желания боготворящих, —
благодарение Солнцу! 65

В сравнении с Солнцем Луна (чаандра или сома), считающаяся существом мужского пола, имеет небольшую религиозную значимость. Она представляла собой немногим более, чем простой символ Шивы. Самостоятельного культа сомы не было, но Луна почиталась как одна из девяти планет. Культ планет получил распространение с развитием астрологии в средние века, и изображения их весьма многочисленны.

Индра, ведийский бог войны, утратил значительную часть своего престижа, но приобрел ряд новых атрибутов. Верховом на своем слоне Айравате он охранял восточную страну света и был правителем одного из нижних небес — Амаравати. Под другим именем, Шакра, видимо принадлежавшим ранее какому-нибудь другому богу, он фигурировал в числе главных божеств раннего буддизма и уступал по своей значительности только Брахме. К началу средних веков число его почитателей и посвященных ему храмов было невелико.

Варуна, всевидящий бог вед, спустившийся из своего небесного дворца, чтобы стать богом вод, в то же время оставался хранителем западной части Вселенной. Культ Варуны рано перестал существовать, хотя тамильские рыбаки долго еще поклонялись морскому божееству Варунану и его символу в виде «рога акулы». Совершенно ясно, однако, что этот бог — местное тамильское божеество, наделенное арийским именем.

Яма, страж южной стороны, ведийский бог смерти, еще сохранился в памяти, хотя самостоятельно не почитался или почитался редко. Его роль несколько изменилась: он более не считался благожелательным владыкой рая, а стал суровым судьей царства мертвых, правящим только над чистилищами, где грешники мучились до следующего рождения. Идея божественного судьи, в котором теоретически не нуждалось учение о карме, могла быть занесена с Запада, где такой судья был атрибутом многих культов. Иногда Яму, совсем как египетского Тота, изображают взвешивающим на весах с помощью своего слуги Читрагупты деяния душ усопших.

Северная сторона света находилась во власти Куберы, бога драгоценных металлов, камней, минералов и богатства вообще. Этот бог впервые вскользь упоминается под именем Вайшравана в поздней ведийской литературе и хорошо известен в буддизме и джайнизме. Местом его пребывания считался прекрасный город

Алака, выстроенный из драгоценных камней, неподалеку от горы Кайласа. В его подчинении находились неисчислимые армии гномов (гухьяка) и горных духов (якша). Обычно он изображается в виде человека с туловищем карлика и большим животом. Он был объектом культа, хотя и не получившего большого распространения.

Эти четыре бога — Яма, Индра, Варуна и Кубера — были известны как локапалы, т. е. хранители Вселенной. В более поздних текстах появились еще четыре хранителя, властвующие над промежуточными областями: Сома на северо-востоке, Ваю (бог ветра) на северо-западе, Агни на юго-востоке и Сурья на юго-западе. Из них Агни, бог огня, еще пользовался большой популярностью во времена эпических поэм, но и он впоследствии утратил власть над воображением верующих. Что касается Ваю, бога ветра, то он всегда был божеством с неопределенными функциями и значительную роль играл только в поздней школе Мадхвы.

Бог войны Сканды, известный также под именами Кумара («Царевич»), Картикея и — на юге — Субрахманья, вначале был, вероятно, неарийским божеством. Ему, сыну Шивы и Парвати, ортодоксальная традиция отводит только одну роль — он убивает демона Тараку, но вряд ли это могло быть достаточным основанием для его широкой популярности. С начала нашей эры культ Сканды был распространен в Северной Индии, хотя в средние века он потерял прежнее значение. На юге он получил даже большее развитие; имя и атрибуты бога были перенесены на главное божество древних тамиллов — Муругана. Именем последнего иногда называют Сканду в Тамилнаде. Сначала Муруган был горным богом, которому посвящались вакхические танцы, причем его роль исполнял шаман с копьем (велан) в руках. Танцующие отождествляли шамана с богом. Он возбуждал страсть и эротические желания в девушках и женщинах, и, по-видимому, танцы Муругана носили оргиастический характер. Тамильский Муруган был вооружен копьем и участвовал в людоедских пиршествах своей кровожадной матери Корравайи на поле битвы. Поэтому не удивительно, что его отождествляют с арийским Скандой, хотя первоначальный характер Муругана как бога плодородия очевиден даже в наши дни. Сканда обычно изображается в облике красивого юноши, часто с шестью лицами, сидящего верхом на павлине.

Ганеша, или Ганапати, предводитель ганов (полубожественных прислужников Шивы), — второй сын Шивы и Парвати и один из наиболее известных на Западе индийских богов. У него голова слона с одним поломаным бивнем и толстый живот. Восседает он верхом на крысе. Будучи одним из позднейших богов индуистского пантеона, он не упоминается ранее X в. н. э. и до средних

веков не был широко известен. Очевидно, он представляет собой дальнейшее развитие первобытного неарийского бога-слона, которому индуизм придал кротость и незлобивость. Он зовется Устранителем Препятствий (Вигнешвара). К нему обращаются с просьбами убрать все препятствия и препоны перед началом любого предприятия. Он питает особый интерес к литературе и образованию и считается поэтому покровителем грамматиков. Рукописи и печатные труды часто начинаются формулой «Хвала господину Ганеше», которая якобы приносит удачу. Добродушный и благожелательный бог-слон почитался и до сих пор почитается почти всеми индуистами, как вишнуитами, так и шиваитами. В средние века одна небольшая секта считала его своим главным богом, но обычно он занимал сравнительно скромное положение, хотя и был популярен.

Хануман, обезьяний бог, сын Ваю, друг и верный слуга Рамы, без сомнения, пользовался широкой популярностью еще задолго до того, как он был включен в пантеон. Он и сейчас еще почитается во многих святилищах как могущественное сельское божество в облике обезьяны с почти человеческим телом. Хануман — доброжелательный дух-хранитель, и в его честь обезьяны считаются священными.

Кама («Желание»), известный под многими другими именами и эпитетами, был индийским богом любви. Подобно его европейскому собрату, он изображается в виде прекрасного юноши, вооруженного луком и стрелами, с той только разницей, что у индийского Эрота лук сделан из сахарного тростника и украшен вереницей жужжащих пчел, а стрелами ему служат цветы. У него в услужении состоят нимфы (апсары), одна из которых носит его знамя с изображением морского чудовища. В «Гимне о сотворении мира» и в некоторых других ведийских текстах встречаются упоминания о Каме, первом существе, возникшем из первобытного хаоса, однако этот Кама, безусловно, не тождествен индуистскому богу любви, а представляет собой довольно неопределенно персонафицированное космическое желание. Эти очень ранние упоминания дали теологам индуизма повод утверждать, что Кама не имел родителей, а появился самопроизвольно в начале времени с тем, чтобы служить своего рода катализатором для процесса становления Вселенной. Его стрелы, сделанные из цветов, поражают как богов, так и людей, и только однажды они оказались бессильными: когда Кама пытался возбудить страсть великого бога Шивы и в наказание был сожжен дотла. Его вновь возвратили к жизни мольбы любимой жены, богини Рати («Наслаждение»). Кама часто упоминается в литературе. В его честь ежегодно устраивался большой праздник, и он был, очевидно, популярным среди юношей и девушек. Буддийский Мара («Убивающий») иногда отождествлялся с Камой, но имел при этом зло-

вещие атрибуты и был чем-то вроде Сатаны — персонификацией мира, плоти и дьявола. Испытание им Гаутамы представляет собой один из наиболее знаменитых эпизодов легенды о Будде.

Кроме того, у всех богов были жены, но большинство этих богинь являлось лишь бледным отражением своих повелителей. Жены носили те же имена, что и боги, только с женскими окончаниями (Индрани, Брахмани и т. д.). Их часто объединяли в группу, обычно состоявшую из семи богинь, к которым иногда добавляли богов Картикею и Ганешу. Изображения богинь довольно широко распространены в средневековой скульптуре. Подобно Дурге, занимающей место в ряду трех главных женских божеств индуизма, остальные богини также играли весьма значительную роль.

Лакшми («Счастье»), жена Вишну, часто называемая Шри, была богиней удачи и преходящего мирского счастья. По одним легендам, она появилась одновременно с Вишну, по другим — возникла как Афродита, во всей своей красоте из вод вспаханного первобытного океана. Обычно ее изображают в виде цветущей, красивой женщины, восседающей на лотосе, часто с лотосом в руке. Рядом стоят два слона и брызжут на нее водой из хоботов. Хотя она никогда не была объектом отдельного культа, «иконы» с ее изображением очень многочисленны и она широко почиталась как второстепенное божество. Считалось, что она, будучи женой Вишну, воплощается в супругу каждого его воплощения. Таким образом, ей поклонялись в образе Ситы, супруги Рамы, Рукмини, первой царицы Кришны, или Радхи, возлюбленной его юности.

Сарасвати, жена Брахмы, играла самостоятельную роль покровительницы искусства, музыки и литературы. В «Ригведе» этим именем называлась священная река, а в поздней ведийской литературе Сарасвати стала отождествляться с гипостатической богиней Вач («Речь»), одно время имевшей большое значение. Она изображалась в виде молодой красивой светлокожей женщины, часто с виной — индийской лютней — и книгой в руках. Сопровождал ее лебедь *. По традиции, она изобрела язык санскрит и письмо деванагари. Сарасвати всегда почиталась учеными, писателями и музыкантами; ее культ не угас и поныне.

Полубоги и духи

Наряду с этими могущественными божествами было огромное множество менее значительных богов. В каждой деревне имелся свой местный бог или богиня (грамадэвата); часто это был грубо

* Слово «ханса», означающее «гусь», часто переводится как «лебедь», поскольку «гусь» вызывает у европейского читателя ассоциации иного рода.

выполненный идол или фетиш, установленный под священным деревом. Некоторые из сельских божеств плодородия в результате ассимиляции приобрели широкую популярность. Местные богини довольно часто отождествлялись с Дургой, но они редко включались целиком в мифологическую систему и обычно сохраняли автономное положение на периферии ортодоксального пантеона. Главной из таких богинь была Шитала («Холодная»), которую в Тамилнаде называли Марияммай («Мать-Смерть»), богиня оспы; ей поклонялись, чтобы предотвратить и излечить эту болезнь, прежде всего матери, пекшиеся о своих детях. Аналогичным образом богиня змей Манаса спасала от змеиного укуса. Ее культ не засвидетельствован определенно на протяжении рассматриваемого периода, но в средневековой Бенгалии она заняла почетное место в ортодоксальном пантеоне, и в народе ей, очевидно, поклонялись и в предшествующую эпоху. Мужское божество такого же типа, широко известное в сельских местностях Тамилнада с эпохи древности, Айянар, имело характер благодетельный и охранительный, его очень чтили крестьяне, и иногда он считался сыном Шивы. В древней Индии, как и в античном мире, города имели своих божеств-покровителей, которые иногда занимали важное место в пантеоне, но часто имели только местное значение. Кроме местных богов, мир был полон полубогов и духов, добрых и злых.

Змеиные духи (наги), полулюди-полузмеи (они имели змеиные хвосты), были объектом культа с глубокой древности. Они обитали в прекрасном подземном городе Бхогавати и охраняли несметные сокровища; некоторые из драгоценностей они иногда дарили смертным, сумевшим снискать их благосклонность. Они могли принимать человеческий облик, и многие династии в Индии утверждали, что произошли от героя-человека и нагини, женщины-змеи. Возможно, что прототипами нагов были первобытные темнокожие племена, с которыми арии столкнулись в период своего проникновения в Индию; народность нага, стоящая на первобытной ступени развития, существует в Ассаме по сей день. Культ змей чрезвычайно широко распространен в Индии, и образы мифических нагов, несомненно, многим обязаны туземным змеиным культам, исповедуемым значительным числом племен по всей Индии.

Якши, которые обычно ассоциируются с богом Куберой, были чем-то вроде гномов или эльфов, почитавшихся сельскими жителями. До нашей эры их культ был широко распространен, но, по мере того как росло почитание великих богов индуизма, они теряли свое значение. Им обычно приписывали благосклонность к людям, хотя их спутницы, якшини, иногда творили зло и поедали маленьких детей.

Гандхарвы, упоминавшиеся в текстах времен вед, считались слугами Индры и небесными музыкантами. В эпоху Будды им, по-видимому, приписывали помощь при деторождении и верили, 343

что присутствие гандхарва необходимо для зачатия. С ними связаны, а иногда рассматриваются как их разновидность киннары также небесные музыканты с головой человека и туловищем коня, напоминающие античных кентавров и, возможно, имеющие к ним какое-то отношение.

Гандхарвы — существа мужского пола. Их женскими соответствиями являются апсарасы (или апсары), в ведийские времена связанные с водами, но позднее перенесенные на небеса. Они очень красивы и сладострастны, их любимое занятие — соблазнение аскетов, погруженных в медитацию. Так апсара Менака соблазнила великого мудреца Вишвамитру и зачала Шакунталу, героиню знаменитой драмы Калидасы. Знаменитой в сказаниях апсарой была и Урваши, героиня другой драмы Калидасы; история ее любви к смертному царю Пуруравасу восходит ко временам «Риг-веды». Иногда апсары выступают в роли валькирий, унося с поля битвы убитых героев на небо, где они становятся их возлюбленными.

Следующую группу полубогов представляли видьядхары, небесные волшебники, — таинственные существа, жившие в волшебных городах высоко в Гималаях. Подобно ведийским мунисам, они могли летать по воздуху и умели по желанию преображаться. К людям они относились в общем благожелательно.

Риши («мудрецы», или, точнее, «провидцы») — составители (авторы) ведийских гимнов, а также другие легендарные мудрецы древних времен, вознесенные на небеса, где они находились на положении богов. Главными риши, которых отождествляли со звездами Большой Медведицы, были: Маричи, Атри, Ангирас, Пуластья, Пулаха, Крату и Васиштха. Весьма важную роль играли также риши Каश्यпа и Дакша, о которых в легендах говорится как о прародителях богов и людей; Нарада, изобретший вину и являвшийся как бы покровителем музыки; Вишвамитра, который благодаря своему благочестию и аскетизму смог из кшатрия стать брахманом и которому посвящено много легенд; Брихаспати, наставник богов и демонов, который во времена вед был богом, но затем был низведен до положения риши (его отождествляют с планетой Юпитер и считают основателем материалистической философской системы и науки об управлении государством), и наконец Агастья, который дал жителям юга религию и культуру.

Несколько меньшее значение имели сиддхи — большая группа святых, благодаря своему благочестию попавшая на небеса.

Среди духов зла главными были асуры, или демоны. Слово «асура» в ведийскую эпоху относилось к определенным богам, но в индуизме оно использовалось для обозначения группы сверхъестественных существ, постоянно враждующих с богами, чью мощь им удавалось иногда поколебать, но не сокрушить. Более непосредственную опасность представляли для людей различные разно-

видности бесов, например ракшасы; из них самым знаменитым был Равана, десятиглавый демонический царь Ланки (Шри Ланки), побежденный и убитый Рамой. Немногие ракшасы обладали таким же могуществом, как Равана, но все они были опасны и наводили ужас, принимая устрашающие образы и подстерегая людей по ночам в темных дебрях, чтобы убить их и съесть, и всячески притесняя их иными способами. Несколько менее страшны были पिшачи. Подобно нагам, они могли иметь реальный прототип — какое-нибудь дикое племя, поскольку им приписывался один из пракритских диалектов низшего разряда. Обе эти разновидности демонов часто появлялись на полях сражений, кладбищах, местах насильственной смерти, так же как и особая группа демонов — ветапы, или вампиры, которые вселялись в покойников. Наконец, ночью бродили привидения (прета, бхута), нагие духи людей, умерших насильственной смертью, и тех, для кого не была совершена шраддха. Эти существа были очень опасны для людей, особенно для своих живых родственников.

Индуистский культ не ограничивался умилостивлением богов и полубогов, поскольку в определенном смысле вся природа заключала в себе божественную сущность. Почитались великие люди и святые как при жизни, так и долго еще после смерти, ибо и в них была заключена частица божественности. Так, например, 63 нааянара тамильского шиваизма и 12 альваров тамильского вишнуизма до сих пор являются объектом почитания как полубоги наравне с другими великими вероучителями. Не только люди, но и животные, а также растения почитались и по сей день продолжают почитаться как священные, например корова. Согласно легенде, корова Сурабхи, мать всех коров, была одним из сокровищ, появившихся из космического океана после великого пахтания. Все «пять продуктов, получаемых от коровы», — молоко, творог, масло, моча и навоз — обладают большой очищающей потенцией, особенно в специально приготовленной смеси. Хотя корова считалась священной, коровы-богини не было, равно как и храмов, посвященных Сурабхи или другим легендарным «коровам, исполняющим желания» (подоив которых, можно было получить все, что пожелаешь). Почиталась любая корова сама по себе, хотя она и не представляла никакого божества. С другой стороны, большим почитанием пользовался бык, поскольку считалось, что на нем ездит Шива. Изображение Нанди имеется в большинстве шиваитских храмов, и ему верующие приносят подношения.

После коровы наиболее почитаемым животным в древней Индии была, вероятно, змея. Мифические драконы — Шеша, Васуки и им подобные — способствовали возвеличению образа змеи, но, несомненно, ее культ восходит к очень древней первобытной эпохе, ибо во всем мире народы, стоящие на низкой ступени разви-

тия, почитают это мистическое животное как символ смерти и плодородия одновременно. Жертвоприношение змеям в начале сезона дождей составляет часть обычного домашнего ритуала индуизма. Муравейники почитаются как обиталища змей.

Остальные животные, хотя и имеют отношение к различным божествам, играют незначительную роль в индуистских культах. Обезьяна, которую почитают крестьяне и простонародье во многих районах Индии, не упоминается в ранних индуистских текстах как особое священное животное.

Культы деревьев, обычные у древних народов всего мира, получили распространение и в Индии, где каждая деревня обладала своим священным деревом или рощей. Особо священной считалась пипала, или ашваттха (пипал, смоковница, *Ficus religiosa*), которая осталась священной и в буддизме, и вата (пьягродха), баньяновое дерево (*Ficus indica*), вторичные корни которого, спускающиеся с ветвей вниз, послужили основой для многих религиозных символов. Многие другие деревья были священными в той или иной степени. Среди них отметим ашоку, к которой обращали свои молитвы женщины, желавшие иметь детей. Существовали также священные растения, например туласи, разновидность базилики, которая была связана с культом Вишну. Ее до сих пор с большим тщанием выращивают во дворах многих индуистских домов. Еще с ведийских времен считались священными травы куша и дарбха. Ведийское растение сома было, однако, забыто.

В какой-то мере священный характер носили также холмы и горы, особенно Гималаи, в которых видели подножие горы Меру — центра мира. На горах, окружавших Меру и достигавших небес, обитали боги. Расположение Вайкунтхи, местобитания Вишну, нельзя определить достаточно точно; что же касается горы Шивы, Кайласы, то с нею отождествляется вершина в Центральном Гималае, издавна являющаяся местом паломничества. В Индии почитались как священные и многие другие вершины и холмы. Религиозное значение придавалось зачастую даже скалам, особенно если они напоминали, хотя бы отдаленно, лингам Шивы. Одним из символов Вишну считался аммонит (шалаграма), окаменевшая раковина.

Реки также были священными, в первую очередь, разумеется, Ганга, которая якобы вытекает из ступни Вишну, течет по небу в виде Млечного Пути (Мандакини), а затем низвергается на землю из волос Шивы. Ганга, подобно ее великому притоку Ямуне (Джамне), часто персонифицировалась как самостоятельная богиня. Среди остальных рек особенно священными были: Сарасвати, которая, согласно легенде, течет под землей и соединяется с Гангом у его слияния с Джамной возле Праяги (Аллахабад); Нармада, Годавари, Кришна (современная Кистна) и Кавери.

Некоторые озера, особенно Манаса в Гималаях возле горы Кайлаша и Пушкара возле Аджмера, также являлись священными. Священными считались даже города.

Космогония

Индустская космология развивалась медленно и в окончательном виде сложилась, возможно, позднее, чем космологии буддистов и джайнов. Согласно этой системе космос проходит определенные периоды в пределах бесконечных циклов. Основным циклом является кальпа, «день Брахмы», равный 4320 млн. земных лет. Такую же продолжительность имеет и «ночь Брахмы». 360 таких дней и ночей составляют «год Брахмы», его жизнь равна 100 таким годам*. Таким образом, наибольший цикл длится 311 040 000 млн. лет, после чего вся Вселенная возвращается к непознаваемому мировому духу и ждет появления нового создателя**.

Каждый космический день бог создает Вселенную и снова ее поглощает. В течение космической ночи он спит, а вся Вселенная, заключенная в его теле, пребывает в нем в виде чистой потенции. В каждой кальпе насчитывается 14 манвантар, или вторичных циклов, длительностью 306 720 тыс. лет каждый, с большими интервалами между ними. В течение этих периодов мир воссоздается заново, появляется цовый Ману — прародитель человеческого рода. В настоящее время мы находимся в седьмой манвантаре кальпы, Ману которой носит имя Ману Ваивасвата.

Каждая манвантара содержит 71 махаюгу, или эон, тысяча которых составляет кальпу. В свою очередь, каждая махаюга делится на четыре юги, или эпохи, — Крита, Трета, Двапара и Кали. Их продолжительность равна соответственно 4800, 3600, 2400 и 1200 «божественных лет», и каждый такой год равен 360 годам человека. Каждая юга являет собой дальнейший упадок религиозности, морали, силы, роста и продолжительности жизни человека и его счастья. В настоящее время мы находимся в эпохе Кали-юги, начавшейся, согласно традиции, в 3102 г. до н. э., который считают годом войны, описываемой в «Махабхарате».

Окончание Кали-юги, согласно многим эпическим произведениям, отмечено смещением варн, отказом от установившихся норм поведения, прекращением отправления всех религиозных обрядов и правлением жестоких чужеземных царей. Вскоре после этого вода и огонь разрушат мир. Это положение настойчиво выдвигается в текстах, датированных началом нашей эры, когда дейст-

* Считается, что Брахме сейчас идет 51-й год.

** Хотя обычно используются выражения «день» и «год Брахмы», богом, чья жизнь включает в себя жизнь Вселенной, вишнуиты, как мы видели, считают Вишну, а шиванты — Шиву, Брахма же — только демиург, бог в его космогоническом аспекте.

2
вительно значительная часть Индии была завоевана чужеземными царями, а установленный религиозный обычай потрясали такие ереси, как буддизм и джайнизм. Более ранняя традиция относит войну, описанную в «Махабхарате», к 900 г. до н. э.; согласно этой традиции, период Кали-юги длительностью 1200 лет, если считать обычные годы, а не «годы богов», в настоящее время должен подходить к концу. Очевидно, некоторые набожные индуисты полагали, что наступает смерть Вселенной. Впоследствии, видимо, это опасение прошло, чем можно объяснить появление «лет богов», на утешение людям отодвигавших конец мира в далекое будущее. Большинство средневековых текстов говорит о том, что конец Вселенной наступит только после последнего цикла кальпы и что переход от одного эона к следующему происходит быстро, но спокойно; в противном случае ожидание времени появления Калкина, который не уничтожит, но возродит мир, нельзя было бы согласовать с представлениями о югах. В этой законченной форме индуистская система мировых циклов, совершенно очевидно, является несовершенным синтезом нескольких самостоятельных доктрин; в частности, манвантары не вполне подходят под эту схему и, несомненно, должны иметь иной источник, чем махаяги.

Система четырех юг заставляет вспомнить четыре века древней Греции. И действительно, индийские юги иногда получают названия металлов — золота, серебра, меди и железа. Аналогичное представление о четырех веках существовало в древнем Иране, так что все три схемы могли быть заимствованы из одного общего источника.

У
О том, каким образом создавалась Вселенная, существовало несколько представлений. Школа санкхья и некоторые менее крупные школы предполагали существование первичной материи (пракрити), из которой творец сотворил мир. Однако веданта — без сомнения, наиболее влиятельная в средние века школа — утверждала, что во Вселенной все, и идеальное, и материальное, получило свое начало из самой сущности бога. Причина создания мира объяснялась школой веданты как «игра» (лила) «мировой души», а создание космоса сравнивалось с произведением искусства, созданным воображением художника.

Душа, карма и сансара

Учение о карме, разработанное во времена упанишад и воспринятое буддизмом и джайнизмом, также являлось неотъемлемой частью индуизма. Согласно индуистскому определению карма (букв. «дело» или «деяние») была невидимым созревающим плодом предыдущих деяний, и, хотя в отличие от джайнизма в 348 индуизме она не являлась субстанциональной категорией, она пред-

полагалась как нечто, что можно аккумулировать и рассеивать; карма определяла тело — божественное, человеческое, животное или адское — следующей жизни; от предыдущей кармы зависел характер человека, его судьба и социальное положение, его радости и печали. Каждое доброе дело неизбежно, рано или поздно, ведет к счастью, а всякое зло — к несчастью.

Вера в карму не обязательно влечет за собой фатализм. В идеях индуизма часто можно усмотреть склонность к фатализму, но большинство вероучителей его не одобряли. Наше нынешнее положение является неизбежным, но только из-за кармы как результата наших прошлых поступков. Мы не можем избежать закона кармы, как не можем избежать закона тяготения или необратимости времени, но при должной рассудительности и предусмотрительности мы в состоянии использовать этот закон в своих целях.

Процессу трансмиграции давались различные объяснения, однако все школы были согласны в том, что душа переходит из одного рождения в другое не в обнаженном состоянии, а в оболочке или нескольких оболочках тонкой материи. Состояние оболочек зависит от соотношения предыдущих добрых и злых дел, а новое рождение определяется природой оболочек, окружающих душу. Тонкое тело трансмиграции лишено органов чувств, в том числе шестого чувства — разума, и поэтому душа обычно не помнит предыдущих рождений или перехода из одного тела в другое. Однако очень развитые души временами могут обладать памятью предыдущих существований, и некоторые секты разработали для этого особый метод. Души обладают способностью к трансмиграции в течение всей жизни бога Брахмы, однако в конце каждого космического дня, или кальпы, они возвращаются в его тело и пребывают там лишь как возможности. Со смертью Брахмы, с наступлением смерти Вселенной в конце сотого года жизни Брахмы, они поглощаются мировым духом, а их карма уничтожается.

Сансара, постоянный переход из одного тела в другое, часто сравниваемая с вечно катящимся колесом, бесконечно утомительна, и индуизм унаследовал стремление освободиться от трансмиграций, которое является почти всеобщим в индийской философии. Взгляды на состояние освобождения, или спасения (мукти), и средства его достижения весьма различны.

Шесть философских систем, объясняющих «путь спасения»

В начале нашей эры, если не раньше, сложилась теоретическая классификация различных школ философской мысли, которые почитались ортодоксальными, и шаддаршана (шесть учений) вошла как постоянный элемент в систему индуизма. В действи-

тельности эти шесть школ имели различное происхождение и преследовали различные цели, но они были включены в общую схему и рассматривались как одинаково действенные пути для достижения спасения. Они были разделены на три группы по две школы в каждой, связанные между собой и дополнявшие одна другую. Деление было следующим: ньья и вайшешика, санкхья и йога, миманса и веданта.

Ньяя («анализ») была не столько теологическим учением, сколько школой логики и эпистемологии. Она восходила к учению Акшапады Гаутамы; приписываемые ему афоризмы (сутры) сложились, вероятно, не раньше начала нашей эры. Логика была втиснута в индуистскую схему как средство спасения на том основании, что ясное мышление и логические рассуждения существенно способствуют достижению высшего блаженства; так нььяя, являвшаяся по существу системой аргументации, получила религиозное освящение.

Вайшешика («школа индивидуальных свойств») дополняла ньью, хотя сложилась, возможно, раньше, и в средние века они фактически слились в единую школу. Тогда как нььяя занималась логикой, вайшешика уделяла гораздо больше внимания объяснению природных явлений, нежели теологии. Самым ранним текстом этой школы являются сутры ее легендарного основателя Улуки Канады. Они имели многочисленных толкователей и комментаторов, самым значительным из которых был Прашастапада (V в. н. э.). Основным положением вайшешики, разделяемым джайнизмом и некоторыми школами буддизма, является признание атомарного характера природы. Атомы отличаются от души, орудием которой они являются. Каждый элемент обладает индивидуальными особенностями, которые отличают его от четырех неатомарных субстанций, признававшихся школой: время, пространство, душа и разум. Атомы вечны, но в конце жизни Брахмы при гибели Вселенной они отделяются один от другого и все гибнет. Новый Брахма использует старые атомы для сотворения мира заново. Таким образом, вайшешика предполагает дуализм материи и души и заявляет, что спасение зависит от полного признания атомарного характера Вселенной и ее отличия от души*.

Санкхья («счет») — возможно, наиболее древняя из всех шести систем. О ней упоминается в «Бхагавадгите», в начальной форме она встречается в упанишадах. Ее легендарным основателем был Капила, но наиболее ранним сохранившимся текстом системы является «Санкхья-карика» Ишваракришны (вероятно, IV в. н. э.). Санкхья напоминает джайнизм своим строгим дуализмом и фундаментальным атеизмом. Она учит, что существует

25 основных категорий (таттва), первой из которых является (1) пракрити — термин, обычно переводимый словом «материя». Создание, или, точнее, эволюция, происходит не вследствие действий божества, а благодаря внутренней природе пракрити. Из пракрити получают свое развитие (2) сознание (буддхи), называемое также махат («великий»), а отсюда (3) — самосознание (ахамкара). На деле пракрити развилась в активное божество. Через самосознание возникают пять тонких элементов (танмантра), невидимое вещество в своей наиболее легкой форме; это (4) эфир, (5) воздух, (6) свет, (7) вода и (8) земля. Из этих тонких элементов появляются (9—13) материальные элементы (махабхута). Используя этот материал, самосознание производит затем пять органов чувств (джнянендрия): (14) слух, (15) осязание, (16) зрение, (17) вкус, (18) обоняние, и пять органов действия (кармендрия): (19) речь, (20) прикосновение, (21) хождение, (22) выделение и (23) размножение (произведение потомства). Каждый из этих органов соответствует в последовательном порядке определенному элементу. И наконец, самосознание производит 24-й основной компонент мира — разум (манас), рассматриваемый как шестое чувство, которое является посредником между всеми десятью органами и внешним миром. Из этой замечательной и фантастической доктрины космической эволюции в переводе на язык простых терминов следует, что тела, а на деле весь космос являются продуктами «Я» (ахамкара), которое рассматривается как материалистическое в своей основе.

Однако есть еще одна, 25-я таттва. Это пуруша (букв. «личность», «душа»). Как и в джайнизме, согласно санкхье, во Вселенной существует бесконечное число душ, равных, постоянно пассивных наблюдателей развития пракрити. Пуруша не зависит от пракрити, так же как и пракрити от пуруши: Вселенная представляется совершенно лишенной души и, однако, развивающейся так же, как и Вселенная, которую мы знаем, поскольку сознание, личность и разум не являются компонентами души. Все-таки души каким-то образом связаны с материей, и их спасение заключается в осознании их отличия от материи.

Очень важная особенность метафизики санкхьи — учение о трех составляющих целое качествах, гунах, являющихся причиной добродетели, страсти и неведения. В своем неразвитом состоянии космическая материя содержит эти три качества в равновесии, но с развитием мира то или иное качество начинает преобладать в тех или иных объектах или существах в зависимости от их особенностей. Качество добродетели присутствует во всем тяготеющем к истине, мудрости, красоте и доброте. Качество страсти присуще всему несдержанному, насильственному, энергичному, настойчивому и активному. Качество неведения наблюдается в том, что темно, глупо, хмуро, жалко и несчастно.

Эта троичная классификация оказала действие на многие аспекты индийской жизни и мысли, и ее влияние выходит далеко за пределы школы санкхья, которая ее усвоила.

В порядке уступки монизму и теизму, возобладавшим в средние века, дуализм души и материи и лежащий в основе системы санкхья атеизм были в какой-то мере модифицированы. Пуруша буквально означает «личность» или «человек», а пракрити — существо женского рода. И нет ничего удивительного в том, что последняя была персонифицирована в качестве жены пуруши; в особенности это характерно для тантрических сект. Пассивный пуруша ранней системы превратился в генерирующую силу, и холодная и довольно педантичная санкхья в сильно измененном виде стала общим достоянием распространенных индийских религий более поздних времен.

Название четвертой системы — *йога* — хорошо известно на Западе и этимологически связывается с английским словом *yoke* («ярмо»). Вольно это слово можно перевести как «дисциплина духа» или же «применение». Термин этот расширительно используется для обозначения всех религиозных упражнений и актов самообуздания в индийских религиях, и ревностный последователь этих методов называется йогиним. В этом широком смысле йога является частью учения каждой индийской секты, но в то же время этим словом обозначается и определенная школа, которая подчеркивает значение психического тренинга как главного средства спасения. Основной текст этой школы — «Йогасутры» Патанджали. Автора их по традиции отождествляют со знаменитым грамматистом, жившим, как полагают, во II в. до н. э., однако сутры были составлены, вероятно, несколько столетий спустя.

Метафизические идеи йоги первоначально были родственны идеям санкхья. Разница была в том, что школа йоги ввела в свою систему божество. Бог (ишвара) согласно учению йоги был не создателем, а некоей в высшей степени возвышенной душой, которая существовала вечно и не имела никакого отношения к материи. Таким образом, бог йоги напоминал Будду в хиньяне («малой колеснице») или же почитаемого джайнами тиртханкара, который никогда не вступал в контакт с верующими, но значение которого в качестве образца для подражания было огромно. Свое символическое выражение он особенно часто находил в священном слове «ом», пользовавшемся в школе йога большим почитанием, поскольку он давал способность увидеть высшую чистоту души и тем самым помогал медитации. Вскоре, однако, в школе йоги получил развитие теизм, и бог в более поздних йогических текстах мало чем отличается от бога других школ.

Курс воспитания йогина разделяется на восемь этапов, напоминающих нам о восьмеричном пути в буддизме, но носящих гораздо менее практический характер:

1. Самоконтроль (яма), следование пяти моральным принципам: ненасилия, правдивости, воздержания от воровства, целомудрия и отказа от алчности.

2. Самообуздание (нияма), постоянное и полное соблюдение пяти дальнейших правил морали; некоторые из них, пожалуй, частично совпадают с принципами самоконтроля: чистоты, удовлетворенности, аскетизма, изучения вед, преданности богу.

3. Телоположение (асана), восседание в определенных позах, трудно выполнимых без постоянной тренировки, но считавшихся необходимыми для медитации. Наиболее известной является падмасана, поза лотоса, при которой каждая нога помещается на противоположном бедре; в этой позе обычно изображаются боги и мудрецы.

4. Контролирование дыхания (пранаяма), при котором дыхание задерживается и контролируется, а вдох и выдох осуществляются в необычных ритмах, чрезвычайно полезных, как полагают, в физическом и духовном отношениях.

5. Самоотвлечение (пратьяхара), при котором органы чувств приучаются не воспринимать внешних раздражений.

6. Сосредоточение разума (дхарана) путем фиксации его на едином объекте — кончике носа, нупе, иконе или религиозном символе.

7. Медитация (дхьяна), когда объект сосредоточения полностью овладевает умом.

8. Глубокая медитация (самадхи), когда личность временно полностью растворяется.

Иногда йога принимала специфические и довольно двусмысленные формы, особенно в средневековых тантрических школах. Изложенный выше курс тренинга известен под названием «царственной йоги»; однако сложились и другие школы йоги, такие, как йога мантр (мантра-йога), в которой непрерывное повторение магических слогов и фраз является средством разложения сознания; йога силы (хатха-йога), делающая упор на значение таких физических средств, как специальные акробатические упражнения и весьма трудные телоположения, а иногда объявляющая половой акт средством спасения; и йога растворения (лайя-йога), часто отождествляемая с хатха-йогой и основанная на определенных физиологических представлениях древних индийцев, играющих большую роль в той йоге, которой учат некоторые ее западные адепты.

Через позвоночный столб проходит главная вена человеческого тела, сушумна; в различных местах ее находятся шесть «колес» — средоточий психической энергии. В верхней части сушумны, в черепе, расположена сахасрара, особенно мощный центр психической энергии, символически изображаемый в виде лотоса. В самом нижнем «колесе», (за половыми органами, расположена кундалини («змеиная сила»), обычно находящаяся в состоянии покоя. Йоги-

ческими упражнениями кундалини пробуждается, поднимается по сушумне, проходя все шесть «колес» психической энергии, и соединяется с самым верхним из них — сахасрарой. Пробуждая кундалини и поднимая ее по сушумне, йог приобретает психические силы, а при соединении ее с сахасрарой он достигает спасения.

Пробужденная кундалини дает йогу сверхчеловеческие способности и знание, и многие занимаются йогой скорее с целью приобрести их, чем достичь спасения. Некоторые последователи этой йоги обладают такими способностями, которые не могут быть объяснены с точки зрения европейской медицины и которые нельзя отнести к разряду субъективных явлений, хотя физиологическая основа лайя- и хатха-йоги, очевидно, является ложной, так как кундалини, сушумна и сахасрара не существуют.

Древняя мистическая индийская физиология нуждается в дальнейшем изучении не только профессиональными индологами, но и непредубежденными биологами и психологами, которые смогут открыть подлинные тайны йоги. Ибо, что бы мы ни думали о ее спиритуальных притязаниях, бесспорно то, что опытный йог способен задерживать дыхание на довольно долгое время, контролировать ритм работы сердца, выдерживать как сильную жару, так и холод; он способен сохранять отличное здоровье, находясь на голодной диете, и, вопреки своей аскетической и суровой жизни и заметным физическим отклонениям, губительно действующим на обычного человека, может прожить до глубокой старости, полностью сохраняя при этом свои способности.

Миманса («исследование») первоначально отличалась от других школ тем, что была скорее описательной системой, чем системой спасения. Первоначально в ее задачу входило лишь толкование вед, фактически она была пережитком брахманизма. Самое раннее произведение этой школы — сутры Джаймини (вероятно, II в. до н. э.), имевшие своей целью показать вечный, самодовлеющий, авторитетный характер вед и защитить их аутентичность от любых посягательств. Это вызвало определенное развитие логики, диалектики и семантики школы. Величайшему представителю школы Шабарасвамину (VI в.?) принадлежат многочисленные высказывания о «законе». Лишь в VII—VIII вв. школа разработала законченную философию спасения, согласно которой почитание вед и соблюдение их предписаний — первые необходимые шаги на пути к нему. Ко времени Кумарилы (VIII в.) школа мимансы начала сливаться с ведантой.

Веданта («завершение вед»), называемая также уттара-миманса («поздняя миманса»), — наиболее значительная из всех шести систем, которая представляет в направлениях своих многочисленных школ самые характерные черты современного индуизма. Основным произведением веданты являются «Брахмасутры» Бадараяны, составленные в начале нашей эры и толкуемые и ком-

ментлируемые многими учеными всех времен, вплоть до наших дней. Веданта как школа существует и сейчас, и ее последователями были многие современные теологи и учителя-мистики, например Вивекананда и Ауробиндо Гхош, и философы (С. Радхакришнан). Учения веданты основаны на упанишадах и придают логическую и организованную форму их многочисленным мистическим умозрениям. Классическая веданта получила выражение в работах великого философа Шанкары (788?—820), южноиндийского брахмана-шиваита, который за свою короткую жизнь составил обширные комментарии к «Брахмасутрам» и основным упанишадам, путешествовал по Индии с проповедью своего учения и основал орден индуистских монахов.

Шанкара был ортодоксальным брахманом, для которого вся ведийская литература была священной. Истинность ее находилась вне всякого сомнения. Чтобы примирить многие парадоксы вед, он использовал учение, уже известное буддизму, а именно учение о двойной мере истины. На повседневном уровне истины мир был создан Брахмой и прошел эволюционный процесс, сходный с тем, о котором учила санкхья, и у санкхьи Шанкара позаимствовал учение о трех гунах. Но на самом высоком уровне вся феноменологическая Вселенная, включая самих богов, нереальна: мир — это майя, иллюзия, сон, мираж, плод воображения. Единственной реальностью оказывается в конечном счете Брахман, бесличная «мировая душа» упанишад, которой идентична индивидуальная душа. Как и в упанишадах, спасение достигается осознанием этой идентичности с помощью медитации. Брахман Шанкары в действительности не отличается от «пустоты», или нирваны, махаянистского буддизма, что хорошо понимали противники Шанкары, называвшие его скрытым буддистом.

Величие Шанкары в его блестящей диалектике. Мастерски используя логическую аргументацию и, следует признать, зачастую истолковывая некоторые фразы упанишад в весьма метафорической форме, он свел все явно противоречивые утверждения упанишад в стройную систему, которая, хотя и вызывала возражения, остается по сей день образцовой философией ортодоксального индуизма. Весьма справедливо сравнить роль Шанкары в индуизме с ролью Фомы Аквинского в католической церкви.

Учение Шанкары известно под названием адвайты («не допускающая вторичности», т. е. монизм) или кеваладвайты («строгий монизм»).

Теизм и поклонение богу

Секта бхагаватов, поклонявшихся Васудэве, который отождествлялся с Кришной и Вишну, существовала по меньшей мере уже за столетие до нашей эры. Немногим позднее возникла секта па- 355

шупатов, поклонявшихся Пашупати или Шиве. О ранней истории этих сект известно немного, однако можно с уверенностью сказать, что они носили теистический характер и большую роль отводили почитанию бога, нежели жертвоприношениям. В средние века их учения получили философское обоснование.

Популярная вишнуитская школа, известная под названием Панчаратра («Пять ночей», термин неясного значения), подвела космологический фундамент под мифы о Васудэве-Кришне, отождествив его и его семью с космическими эманациями и построив систему эволюции, сходную с системами более ортодоксальных шести школ, из которых мы изложили систему санкхьи в качестве типичного примера. В начале времени из Васудэвы, отождествляемого с Вишну, высшим персонифицированным божеством, появляется Санкаршана (одно из имен Баларамы, брата Кришны); эта эманация отождествлялась с пракрити, или первичной материей. Оба создают Прадьюмну (сына Кришны), отождествляемого с манасом, или разумом; отсюда возникает Анируддха (внук Кришны), который является самосознанием (ахамкара). Только после этого развиваются три гуны и с ними Брахма, демиург.

В системе Панчаратры Санкаршана, Прадьюмна и Анируддха являются не просто аспектами божественного характера, но самостоятельными богами, какими они были у ранних бхагаватов. Таким образом, богов одновременно и много, и бог един. В данном случае речь идет не о различных уровнях истины, как у Шанкары, а о вечном парадоксе. Душа едина с богом, и в то же время она индивидуальна. Даже при достижении полного спасения она сохраняет достаточно индивидуальности, чтобы осознавать блаженство слияния с божеством. Учение Панчаратры об эманациях (вьюха) развилось, возможно, в Кашмире, где, как полагают, были написаны самые ранние тексты школы; но оно получило дальнейшее развитие в Тамилнаде, где в это же время быстро развивалась религия любви к богу.

Как это видно из «Бхагавадгиты», у ранних бхагаватов поклонение (бхакти) носило несколько сдержанный характер. Те, кто находился на менее высокой стадии духовного развития, не осознавали бога как вездесущего и постоянно пребывающего духа, а представляли его себе в виде могучего и довольно далекого царя, которым следует восхищаться издали. Таков смысл цитированного выше гуптского гимна Солнцу и даже самой «Бхагавадгиты» в целом. Когда Кришна является в виде высшего божества в своей трансцендентной форме, Арджуна в ужасе падает на землю, не в силах вынести ослепительного величия этого божественного явления. Бог не отрицает того, что он присутствует во всем сущем, что он поднимает из океана сансары тех, кто ему поклоняется, и что он очень их любит; и все же он скорее трансцендентный бог, чем имманентный. Арджуна сравнивает свое от-

знание к Кришне с отношением друга к другу, сына к отцу, любимого к любящему, однако после того, как он узнаёт о божественности Кришны, основное его чувство — благоговейный трепет:

Ты — отец подвижного и недвижимого мира,
Ты — его чтимый, преславный учитель.
Нет никого в трех мирах, кто был бы тебе подобен,
Иль кто тебя превосходит, необорномошный!
Поэтому, преклонясь, простираюсь перед тобой,
Достохвальный Владыка!
Как отец к сыну, как друг ко другу,
как любимый к любимой,
Снисходительным будь ко мне, боже!
Обрадован я, узрев невиданное раньше,
Мое сердце трепещет от страха;
Прежний яви мне образ, боже,
Владыка богов, миродержец, помилуй! ⁶⁶

Таким образом, раннее бхакти вдохновлялось столько же чувством почитания, сколько и любви. Милость божья была снисхождением могущественного властелина, сурового и деловитого. Слава его была славой властителя, едва ли доступной воображению простого смертного.

Буддизм, возможно, оказал влияние на новую форму религиозности, возникшую в средние века, потому что понятие о бодхисаттве, наирающем на мир с любовью и жалостью и помогающем всем существам, возникло, вероятно, в более раннее время, чем подобное понятие в индуизме. Однако новая форма поклонения впервые, кажется, сложилась в Тамилнаде. Одним из ее самых ранних выражений является замечательная поэма из собрания «Десяти од», почти наверное относящаяся ко времени до VII в. Это «Путь к Муругану», описание главных святынь древнего бога тамиллов, которые верующий должен был поочередно посещать. На протяжении почти всей поэмы бог сохраняет свои варварские и примитивные особенности, дополняемые некоторыми атрибутами северного Сканды. В конце концов верующий встречается с ним лицом к лицу:

Увидев лицо его, воздай ему радостную хвалу,
Приветствуй его ладонями, сложенными вместе,
поклонись ему,
Так, чтобы голова твоя коснулась его ног...
Вид его будет могуществен и свят,
Когда он поднимется в небеса, а его суровый лик
Не будет виден, и он явится тебе
В виде прекрасного юноши, от которого
исходит благоухание;
А слова его будут полны любви и милости —
«Не страшись — я знал, что ты идешь!» ⁶⁷

Без сомнения, здесь мы встречаем новое представление о божестве, стремящемся выразить себя, идею бога, исполненного 357

любви к людям, которому верующий отвечает такой же любовью. Впервые это представление нашло свое полное выражение в гимнах ранних тамильских бхактов (паянаров и альваров), которые являются одним из величайших вкладов Индии в мировую религиозную литературу.

Авторы тамильских гимнов уже высказывают не почтение к трансцендентному божеству, а экстатическую любовь к имманентному богу. Более того, любовь к богу находит свое выражение в любви верующего к своим ближним.

Тамильское слово «анбу» ближе, чем какой-либо санскритский термин, подходит к понятию христианской любви. К тому же верующие тамилы часто поклоняются своему богу с глубоким осознанием своей греховности и неравенства, которое редко можно встретить в арийской религиозной литературе того времени; оно напоминает ведийские гимны, посвященные Варуне:

Ты — отец, ты — мать,
Ты — старший брат,
Ты — все родственники,
Ты — прекрасные женщины и изобилие сокровищ,
Ты — семья, друзья и дом,
Источник чистой мудрости, заставляющий идти вперед.
Ты — золото, ты — сокровище, ты — жемчужина,
Ты — бог, едущий на быке *, ты — блаженство ⁶⁸.

«О самый желанный! О царь! О владыка, вечный образ!
Моя судьба, высшая тайна!» — так я пел каждый день.
Мое золото, мой коралловый холм! В своей любви к тебе. . .
Я странствовал далеко, чтобы увидеть яркий цветок
твоих ступней ⁶⁹.

Грешник, я оставил путь любви и служения.
Я знаю очень хорошо, что значит боль и страдание.
И сейчас я буду молиться.
Каким глупцом я был! Как долго я был в разлуке
С моей жемчужиной, моим огромным драгоценным
камнем, моим алмазом, Богом святыни Арура ⁷⁰.

Он, лишь часть которого знает царь богов, он бог богов,
Триединый бог — кто создает, хранит и разрушает
Прекрасную Вселенную, основная форма,
Древность дней, супруг Парвати. . .
Смилостивился надо мной и взял меня к себе,
И сейчас я не преклоняюсь ни перед кем, а лишь ему
поклоняюсь.

Я слуга его слуг,
Я окунаюсь в радость, пою и танцую ⁷¹.

Ты вошел в мою недостойную плоть.
Словно это был золотой храм,
И дал мне полный покой и спас меня,

О бог милосердия, самый чистый алмаз.
Рождение и смерть, печаль и иллюзии
Ты отнял у меня и освободил меня.
О Блаженство! О свет! Ты — мое прибежище,
И я никогда не расстанусь с тобой! ⁷²

Эта страстная преданность богу постепенно оказала воздействие на все религиозные течения Тамилнада. Предполагают, что сам Шанкара, несмотря на его приверженность строгим положениям упанишад о спасении через знание, написал на санскрите несколько прекрасных религиозных поэм. Новые формы богопочитания следовало только заключить в рамки формальной системы и привести в соответствие с упанишадами. В различных формах это было осуществлено рядом дравидских теологов после Шанкары.

Ведущим из них был Рамануджа — брахман, проповедовавший в знаменитом храме Шрирангама. Как полагают, он жил с 1017 по 1137 г., хотя, по всей вероятности, первая дата должна быть отнесена на несколько десятилетий позже. Как и Шанкара, он проповедовал во многих районах Индии и, стремясь обосновать свои положения более ранними источниками, написал пространные комментарии к «Брахмасутрам», «Бхагавадгите» и упанишадам. Система Рамануджи основана на учении панчаратров, однако акцент значительно смещен. Он признавал необходимость соблюдения ритуалов, но лишь в определенной степени; признавал он и учение Шанкары о спасении через знание, но заявлял, что достигшие таким образом спасения не достигают высших форм блаженства. Лучшим средством спасения является преданность и поклонение богу, а лучшей йогой — бхакти-йога — такое глубокое поклонение и преданность Вишну, при которых верующий осознает себя частицей бога и чувствует свою полную зависимость от него. Еще одним средством спасения было пранатти, что означало отречение от своего «я», когда верующий отдавал свою душу полностью в руки бога, полагаясь на его волю и ожидая его милости.

Бог у Рамануджи был персонифицированным существом, исполненным любви и милости к своим созданиям. Он даже был в состоянии преодолеть закон кармы, для того чтобы привлечь к себе раскаявшихся грешников. В отличие от безличной «мировой души» у Шанкары, превратившей иллюзорную Вселенную в своего рода игру, богу Рамануджи нужен человек; так же как человеку нужен бог. Прибегая к явной натяжке, Рамануджа толкует слова Кришны «но мудрый подобен мне» ⁷³ в том смысле, что точно так же, как человек не может жить без бога, так и бог не может жить без человека. Индивидуальная душа, сотворенная богом из самой его сути, возвращается к своему творцу и всегда пребывает в полном слиянии с ним, но всегда отлична от него. Она также обладает божественным всезнанием и блаженством и не подвержена дейст-

вню зла, однако она всегда сознает себя как «я», так как она вечна, поскольку она есть часть божества, и, если самосознание ею утрачено, она перестает существовать. Она составляет единое целое с богом, в то же время будучи самостоятельной. Поэтому система Рамануджи была названа вишиштадвайта, или ограниченный монизм. Рамануджа не был столь блестящим метафизиком, как Шанкара, однако вполне возможно, что религиозные течения Индии обязаны Раманудже даже бóльшим, чем его предшественнику. После смерти Рамануджи его идеи в течение столетий распространялись по всей Индии и были отправной точкой для всех религиозных сект более поздних времен.

Многие поздние теологи развивали учение Рамануджи, и в Тамилнаде возникло два основных разветвления этого учения, аналогичные арминианам и кальвинистам раннего протестантизма. Северная школа учила, что спасение может быть достигнуто только «по аналогии с поведением обезьяны»: бог спасает души так же, как обезьяна уносит в безопасное место своего детеныша, прижимающегося к ней, т. е. необходимо некоторое усилие со стороны верующего. Южная школа учила, что спасение достижимо «по аналогии с поведением кошки»: точно так же, как кошка несет в зубах своих котят без всякого участия с их стороны, так и бог спасает души тех, кого он хочет спасти.

Учение Рамануджи продолжил в довольно неожиданных направлениях Мадхва, проповедовавший в XIII в. Этот каннарский теолог полностью порвал с учением упанишад о единстве бога и человеческой души и проповедовал дуализм (двайта). Все священные тексты, утверждавшие монизм, он толковал в переносном смысле и заявлял, что Вишну, индивидуальные души и материя извечно совершенно различны. Вишну обладает полной властью и над душами и над материей, и спасение первых полностью зависит от его милости, которую он оказывает тем, что ведет чистую и правственную жизнь. Злые души обречены на вечное проклятие, которое представляется как бесконечная отчужденность от бога, а души, находящиеся посередине между первыми и вторыми, будут вечно трансмигрировать.

Интересной особенностью теологии Мадхвы является то, что в ней значительная роль отведена богу ветра Ваю, сыну Вишну и его посреднику в этом мире, имеющему некоторые общие черты со «святым духом» христианской теологии*. Сходство теологии Мадхвы с христианством настолько разительно, что можно почти с уверенностью предположить христианское влияние; возможно, эти идеи были заимствованы через сирийских христиан Малабара. На сходство между двумя религиями явно указывают четкое

* В древнееврейском и сирийском языках слово *gūh* означает равно ветер, дыхание или дух.

различение бога и души, учение о вечном проклятии и роль, которую играет Ваю. Легенды о Мадхве рассказывают о чудесах, которые определенно были заимствованы из евангелий: будучи еще ребенком, он успешно дискутировал в храмах с учеными брахманами; когда он начал вести жизнь подвижника, голос с небес объявил о его величии; он накормил толпы голодных ничтожно малым количеством пищи; он успокоил взглядом бушующий океан.

Шиваизм также создал теологию, приспособленную к поэзии гимнов о любви к богу. Ранняя санскритская литература пашупатов и других шиваитских сект, известная под названием «агамы», была дополнена, а затем фактически и вытеснена текстами на тамильском языке, во многом повторявшими положения старой теологии, но воспринявшими страстную веру наянаров. Собрание из 14 таких текстов, которые все были написаны не позже XIV в., образует своего рода шиваитскую библию — «Шайвасиддханта», принадлежащую к наиболее популярной религиозной литературе Южной Индии.

Тамильский шиваизм проповедовал реальность трех категорий: бога, душ и материи. В спасении душа соединяется, но не отождествляется с божеством. Тем самым тамильский шиваизм идет дальше в направлении дуализма, чем ограниченный монизм вишнуита Рамануджи. Наиболее примечательная особенность первого в том, что прежний Шива лишается всех своих грубых, деспотических и безнравственных черт. Выступая в роли владельца кармы, он — сама справедливость, а его справедливость — лишь одна сторона его любви к своим творениям. Он готов ответить на их зов и появляется перед ними в том виде, в каком они его почитают:

Его образ — любовь, его достоинства и знание — это любовь,
Его поступки — любовь, его руки и ноги — любовь,
Все его качества — любовь.
Непостижимое божество придает себе все это ради блага
всех сущих ⁷⁴.

В любви своей господь карает,
Чтобы грешник мог исправиться
И поступать праведно.
Все его действия исходят из его любви.
Доброта, любовь, милость и нежность,
Вежливость, дружба и скромность,
Честность, покаяние и целомудрие,
Благотворительность, уважение, почитание и правдивость,
Чистота и самообуздание,
Мудрость и поклонение —
Все это вместе — совершенная добродетель
И слово любящего Бога ⁷⁵.

Возможно, что тамильский шиваизм ближе, чем любая другая индуистская секта, подошел к радикальному монотеизму:

Какого бы бога ты ни принимал, он — тот бог.
Остальные боги умирают и рождаются, страдают и грешат.
Они не могут вознаградить,
Но он увидит и воздаст тебе за твое поклонение ⁷⁶.

Мы поклоняемся какому-нибудь богу — родителям, например,
Но они не вознаграждают нас, даже когда они,
Кажется, являют нам свою милость,
Потому что все боги находятся под властью Всемогущего,
И через них он выполняет наши молитвы.
И если Шива один воздаст нам, любить его — высшая добродетель,

А от поклонения другим богам мало пользы.
Дхарма — его воля; у него нет желаний,
Кроме желания творить добро — так будь же тверд,
поклоняясь ему ⁷⁷.

Еще одна школа шиваизма, известная под названием «трика» или «триада», возникла в Кашмире. Свое название секта получила потому, что располагала тремя основными текстами. В отличие от учения тамильской «Шайвасиддханты» эта школа была монистической и принимала учение Шанкары о нереальности феноменального мира, который, по ее словам, существовал лишь постольку, поскольку душа оказывалась неспособной распознать его истинный характер. Согласно учению школы трика, спасение наступало вместе с актом распознавания или внезапного просветления, похожего скорее на внезапное обращение старинного диссидентства. Наиболее крупным представителем кашмирского шиваизма является Абхинавагупта (X в.), блестящий теоретик как в области теологии, так и в поэтике.

Третьей значительной шиваитской сектой была секта лингайтов, или вирашайвов, основанная Басавай, министром царя Бидджала Калачури, который узурпировал власть Чалукьев в Кальяни в 1156 г. Секта эта достойна внимания более из-за своего культа и социальных учений, нежели теологии, представлявшей собой ограниченный монизм с некоторыми особенностями. Басава выступал против поклонения образу бога; в его секте единственным священным символом был лингам Шивы небольших размеров, который верующий постоянно носил на себе. Басава полностью отрицал веды и авторитет сословия брахманов и учредил новый орден духовенства — джангамов. Он выступал против паломничества и жертвоприношений и ввел полное равенство среди своих последователей, вплоть до равенства женщины, которым было разрешено вторично выходить замуж после смерти мужа. Среди прочих арийских обычаев Басава порицал и кремацию, поэтому его последователей после смерти обычно предавали земле. Возможно, Басава находился под влиянием ислама, о котором слышал. Лингайты сохранились до сих пор, хотя в некоторых вопросах они пошли на уступки ортодоксальному направлению; они

пользуются значительной популярностью в районах Андхра-Прадеша и Майсура. Их священная литература написана преимущественно на языках каннара и телугу.

Индуистские обряды и ритуалы

В то время как основным обрядом ведийской религии было жертвоприношение (яджна), в индуизме таковым является богопочитание (пуджа). Однако поклоняются богу в виде иконы (арча), которая освящается различными ритуалами, после чего считается, что в некотором смысле божественность нашла в ней свое пристанище. И хотя верующие часто выпрашивают блага у ног идола, пуджа не столько молитва, сколько акт почитания и угощения бога. Ему, как почетному гостю, предлагают воду для омовения ног, цветы, бетель для жевания. По утрам его будят, совершая обряды, музыкой, колокольчиками и звуками ударяемых друг о друга раковин. Затем его омывают, вытирают и одевают. Его чествуют гирляндами цветов, благовониями, специально раскачивают лампы; его кормят, обычно рисом и фруктами; он съедает лишь наиболее нежную пищу, оставляя грубую своим почитателям и бедным. Во многих храмах ночью его относят в его спальню, где он пребывает со своей женой или женами. В больших храмах слуги овеивают его опахалами и танцовщицы развлекают танцами, как какого-нибудь древнеиндийского царя. По праздникам он объезжает город в роскошной повозке, которую зачастую тянут его почитатели, сопровождаемый второстепенными богами в их повозках, музыкантами, танцорами, прислужниками, несущими метелочки из хвоста яка, зонты и опахала.

Первоначально храмы были небольшими деревянными постройками, внутри которых находился грубо сделанный образ или фетиш. В ведийской религии храмы не играли никакой роли, и в слоях, датируемых временем до нашей эры, археологи не обнаружили ни одного храма. Возможно, храмы появились в результате иноземных влияний, усилившихся в Индии после вторжения греков и шаков.

Во всяком случае, ко времени Гуптов в Индии уже было, вероятно, так же много храмов, как сейчас. Сердцем храма была центральная святыня, место обитания главного божества. Часто к храму примыкали водоем или лестница, спускающаяся к реке, поскольку ритуальное омовение, во все времена игравшее важную роль, стало теперь существеннейшей частью религиозного обряда. В храме мог также быть большой зал, где для желающих читали эпос, пураны и другую священную литературу, не входящую в ведийский цикл; во многих храмах имелись помещения для отдыха паломников и для других целей, в том числе для общественных нужд.

Конгрегациональное богослужение христианского или мусульманского типа было неизвестно раннему индуизму, хотя в средние века оно получило развитие в некоторых сектах. Верующий приходил в храм либо один, либо с семьей, делал подношения божеству и уходил. В больших храмах на церемонии богослужения, которую отправляли постоянные служители, иногда присутствовало множество людей, но это была скорее аудитория, чем паства.

Освященные законы жертвоприношения животных, восходящие к ведийскому периоду, постепенно перестали практиковаться, но в средние века получил распространение новый тип кровавого жертвоприношения, почти наверное заимствованный у неарийских аборигенов. В вишнуитских храмах такие ритуалы не совершались или совершались очень редко, однако некоторые шиваиты и многие почитатели Дурги восприняли новый тип жертвоприношения. Животных убивали не в процессе сложного ритуала, а обезглавливали перед священным изображением таким образом, чтобы на него попадала кровь. Хотя ритуальное заклание животных оправдывалось тем, что душа жертвы попадает прямо на небо, лучшие умы того времени не одобряли этот ритуал. Возрождение его в Бенгалии и еще в некоторых районах большинство современных индуистов считает позорным явлением.

Чаще всего в жертву приносили буйволов, козлов, овец и петухов. Имели место и человеческие жертвоприношения. Теоретически казнь всякого преступника была своего рода жертвоприношением, и предполагалось, что душа его очищалась тем от вины. Таким образом, зачастую в жертву приносили преступников, предоставляемых для этой цели гражданскими властями, однако бывали случаи, когда жертвы добывались более сомнительными средствами. Тексты рассказывают о девушках, похищаемых для тайного приношения в жертву, и о храме Дурги, в котором ежедневно совершались человеческие жертвоприношения. Добровольные человеческие жертвоприношения, или религиозные самоубийства в различных формах, были очень распространены в средние века, особенно в Декане, где многочисленные надписи сохранили сведения о многих набожных душах, которые во исполнение данного ими обета или же ради блага своего царя бросались вниз с колонн, ломая себе при этом шею, перерезали себе горло или же топились в священной реке. Самым крайним проявлением этой тенденции был ритуал сати, являвшийся своего рода человеческим жертвоприношением.

Другая форма обрядности была у сект, поклонявшихся женским божествам. Секты эти известны под названием тантрических (от названия священных рукописей — тантр), шактийских (от поклонения шакти — персонифицированной энергии бога) или же «левой руки» (богиня сидит слева от своего повелителя — бога). Члены этих сект полагали, что обычные индуистс-

кие обряды и ритуалы, хотя и не совсем лишённые действительности, все-таки подходят лишь обыкновенным почитателям: адепты, прошедшие длительные обряды инициации, практиковали иные, гораздо более действенные обряды, подобные обрядам буддистов «колесницы раската грома». Тантрические ритуалы влекли за собой нарушение всех обычных табу индуизма. Небольшие группы посвященных собирались по ночам, в храме или частном доме, но нередко и на месте кремации, среди костей умерших. Присутствовавшие образовывали круг, садясь по окружности большой магической диаграммы (янтра, мандала), нарисованной на земле. И хотя среди них были и брахманы, и отверженные, во время совершения ритуала никаких сословных различий не существовало: все были равны между собой, во время общения никакого ритуального осквернения не происходило. После обычного вечернего богослужения, умилоствления духов и других обрядов группа предавалась так называемым пяти М (панча-макара): мадья (употребление алкоголя), манса (употребление мяса), матсья (употребление рыбы), мудра (употребление жареных зерен; другое значение — символические жесты рук, известные в других индийских религиях) и майтхуна (половой акт)¹⁴⁴. Ритуалы завершались поклонением пяти элементам, которым таинственным образом соответствовали эти пять М. В некоторых тантрических группах последнее из пяти М предполагало промискуитет, в то время как члены других групп вводили в круг своих жен. Существовали группы, где эти ритуалы, предосудительные с точки зрения ортодоксии, исполнялись лишь символически.

В позднее средневековье знаменитая «черная месса» тантрических сект буддизма и индуизма получила широкое распространение в Восточной Индии. Кое-где эту «мессу» служат и сейчас без какой-либо огласки. Число тантрических групп в Индии сейчас сравнительно невелико, скорее всего в связи с ростом пуританства и рационализма.

Этика индуизма

В основе большинства индуистских сочинений на темы этики и морали лежит учение о трех целях жизни и признание того, что у представителей различных классов и возрастов различные обязанности и нормы поведения. Аскет должен был полностью отвлечь свой разум от всего мирского, а обычный человек поощрялся в его стремлении объединить религиозные и профессиональные интересы и материальные удовольствия в гармоничное целое. Этого аспекта индуистской морали мы уже касались ранее в других главах и не будем обсуждать его здесь более подробно.

Непосвященному представителю Запада обычная моральная позиция индуизма, особенно перед лицом больших изменений в

современном мире, должна казаться странной смесью разумных положений и табу. Приводимый ниже отрывок из «Манасоласы», текста, трактующего об обязанностях и развлечениях правителей, автором которого считают деканского царя XII в. Сомешвару III Чалукья, превосходно иллюстрирует эту особенность индуистской морали:

«Царь должен избегать (1) неправды и (2) вероломства, (3) недозволенных связей с женщинами и (4) употребления в пищу того, что запрещено.

Он должен остерегаться (5) зависти и (6) общения с отверженными, он должен (7) почитать всех богов и удовлетворять потребности (8) коров и (9) брахманов.

Он должен (10) почитать своих предков и (11) кормить гостей, (12) повиноваться своим наставникам, (13) соблюдать епитимьи и (14) совершать омовение в священных водах.

Он должен кормить (15) бедных, и (16) сирот, и вдов, и (17) несчастных, и (18) своих родственников, и (19) своих слуг, а также (20) защищать тех, кто пришел к нему просить убежище, — вот двадцать условий для успешного царствования»⁷⁸.

Этот отрывок свидетельствует, что большое значение придавалось таким качествам, как гостеприимство, благотворительность и честность, однако и благочестие, в смысле исполнения религиозных актов (богослужение, паломничество и кормление коров и брахманов), почиталось таким же, если не более важным. Соблюдение табу на общение с неприкасаемыми и употребление некоторых видов пищи (не только мяса, но и любой пищи, к которой прикасался член низшей касты или которая осталась от предыдущей трапезы) стоит наравне с такими добродетелями, как самообладание или честность. Правда, во все времена наиболее просвещенные проповедники морали понимали, что чисто внешнее соблюдение этих правил не столь похвально, как внутренние достоинства. Так, в «Книге законов Гаутамы» после перечисления 40 религиозных обрядов, которые должен совершать арий, мы читаем:

«Вот восемь добродетелей души — сострадание ко всему живому, терпение, удовлетворенность, чистота, серьезное стремление, праведные мысли, отсутствие жадности и отсутствие зависти. Тот, кто выполняет священные обряды, не обладая этими восемью достоинствами, не достигнет Брахмы и не попадет к нему на небеса, но если человек соблюдает лишь один обряд, но обладает всеми этими добродетелями, он придет к Брахме»⁷⁹.

Многие другие источники перечисляют подобные добродетели, рассчитанные на поощрение искренней доброты и терпимости в отношениях между людьми. Учение о ненасилии, как бы ограничено оно ни было, оказало на жизнь индуистского общества действительное влияние, выразившееся отнюдь не только в противодей-

ствии убиению животных. Все индуистские тексты проповедуют милосердие, сострадание и благорасположение к живым существам, но деятельное благоволение, если не говорить о милостыне, играет меньшую роль, хотя среди перечисляемых добродетелей мы часто находим «желание благополучия всему живому». Позитивная этика любви и прощения характерна для большей части тамильской священной литературы. Вот, например, выдержки из афоризмов раннего «Тирукурала»:

«Неспособный любить живет лишь для самого себя, а любящий даже кости свои готов отдать другим.

Добру, оказанному без мысли о вознаграждении, ни земля, ни небо не в состоянии воздать должное.

Ликование отплатившего злом за зло длится день, но радость всепрощающего не затихает до смертного часа.

Велики своими подвигами аскеты, принимающие многотрудный обет лишений и поста, но затмевают их те, что прощают злоречье.

Не платить мстью педругу, причинившему тебе зло, — таков венец мудрости, изрекли святые»⁸⁰.

В подобном экзальтированном этическом тоне написана большая часть тамильских произведений, особенно «Наладияр», собрание морализирующих стихотворений несколько более позднего времени, чем «Тирукурал», и цитировавшиеся выше религиозные гимны. Но призыв к любви и доброте можно найти не только в тамильской литературе.

«Вишну более всего доволен тем, кто не порочит другого ни в глаза, ни за глаза, не лжет, не оскорбляет... кто не домогается чужой жены или имущества и не питает зла ни к кому... кто не бьет и не убивает ни одно живое существо... кто всегда усерден в почитании богов, брахманов и наставника... кто желает блага всем живым существам, как своим детям и своей душе»⁸¹.

Общее этическое учение индуизма, поощряя терпимость и доброту, не одобряло, однако, идею равенства: индуистская этика признавала необходимость разделения общества на многие группы и классы с различными функциями. Человек, естественно, должен относиться иначе к тем, кто ниже его по положению в обществе, и к тем, кто стоит выше. Нормы его поведения зависят от того, к какому общественному классу он принадлежит. Для брахмана чтение вед — добродетель, для шудры это грех, и в то же время моральные предписания позволяют шудре то, что запрещено брахману, например употребление опьяняющих напитков. Подобным же образом ребенок, ученик, домохозяин и отшельник имели каждый свои правила и нормы поведения. Некоторые общие моральные принципы относились ко всем слоям общества, но подробных установлений и кодексов морали, которые были бы обязательны для всех, не существовало. Каждая группа имела

свои, отличные от других правила поведения, и они варьировались очень широко.

Это следует учитывать при чтении самого знаменитого этического текста древней Индии — «Бхагавадгиты». Поэма в значительной степени посвящена теологии, но ее суть относится к области этики, и учение «Бхагавадгиты» проникнуто этической проблематикой. Герой Арджуна ожидает на своей колеснице начала битвы. В рядах вражеского войска — его старые друзья, родственники и учителя, люди, которых он знал и любил всю свою жизнь. И хотя он убежден в справедливости своего дела, он начинает падать духом и чувствует, что не может сражаться с теми, кто ему так дорог. Он обращается за советом к Кришне, выполняющему роль колесничего. Вначале Кришна объясняет ему, что смерть тела не означает смерти души и не столь уж важна:

Кто думает, что Он убивает,
Или кто полагает, что убить Его можно,—
Оба они не знают: не убивает Он сам,
И не бывает убитым.

Он никогда не родится и не умирает;
Не возникая, Он никогда не возникнет.
Нерожденный, постоянный, вечный,
Он, древний, не умирает, когда убито тело.

Как обветшавшие сбросив одежды,
Новые муж надевает, иные,
Так обветшавшие сбросив тела,
В новые входит, иные, носитель тела.

Не сечет его меч,
Не обжигает пламя,
Не увлажняет вода,
Не иссушает ветер.

Неуязвим, неопалим Он,
Неувлажняем, неиссушим,
Вездесущий, Он пребывает,
Стойкий, недвижимый, вечный.

Рожденный неизбежно умрет,
Умерший неизбежно родится;
О неотвратимом
Ты сокрушаться не должен.
Если же ты справедливой битвы не примешь,
Ты согрешишь, изменив своим долгу и чести⁸².

Затем Кришна развивает свои положения на примере человеческой деятельности. Правильный путь — это не пассивность углубленного в себя мудреца, ибо попытка возложить все дела на другого несостоятельна и бесполезна. Сам бог постоянно активен, и человек тоже должен действовать. Но, насколько это возможно,

он должен действовать, не имея привязанностей, без личных желаний и стремлений. Он должен выполнять свои функции в обществе, членом которого он является, во славу бога:

Нет ничего в трех мирах,
Что я должен сделать, Партха,
Нет цели, которой бы Я не достиг,
И все ж Я дела совершаю.

Если бы Я не совершал
Непрестанно действий,
Моим бы путем
Пошли все люди, Партха.

Исчезли бы эти миры,
Если бы дел не свершал Я:
Я стал бы причиной смешенья,
Все существа погубил бы.

Как поступают невежды,
Привязавшись к делу,
Так, непривязанно, знающий
Пусть совершает дела
Для целокупности мира.

Мне все дела посвятив,
Будь высшему Атману предан.
От самости, от вожделений свободный,
Сражайся, отбросив сомненья.

Свой долг, хоть и несовершенный,
Лучше хорошо исполненного, но чужого.
Лучше смерть в своей дхарме:
Чужая дхарма опасна⁸³.

Учение «Бхагавадгиты» подытожено в высказывании: «Твоим делом должно быть действие, а не результат». В организованном обществе каждому индивидууму отведена своя роль, и в любых обстоятельствах существуют действия, правильные по самой своей природе. С точки зрения автора «Бхагавадгиты», это действия, предусмотренные «священным законом» ариев и традициями сословий и кланов. Правильный путь выбирается в соответствии с обстоятельствами, вне зависимости от личных интересов и чувств. Так человек служит богу, и насколько он отвечает этому идеалу, настолько он становится ближе к богу.

Строгая этика «Бхагавадгиты», очевидно, должна была защитить старый, установленный порядок от нападков реформаторов и неверующих. Достоинством брахмана является мудрость, война — доблесть, вайшьи — трудолюбие, шудры — служение; выполняя как можно лучше свои сословные функции и проявляя тем преданность богу, не имея личных устремлений, человек обретет спасение, к какому бы сословию он ни принадлежал. Вполне возможно, что

автор «Бхагавадгиты» стремился лишь выразить эту идею, довольно обычную и мало вдохновляющую, когда она изложена в столь сжатом виде. Но он сам проповедовал ее с огромной страстностью религиозного поэта, благодаря чему его проповедь преодолевала узкие рамки общественных и религиозных законов того времени. Влияние «Бхагавадгиты» сильно чувствовалось в Индии со времен Гуптов до настоящего времени, она популярна среди христиан и мусульман, не говоря уже об индуистах, для которых она наиболее авторитетный текст.

Махатма Ганди, как никто другой, признавал, что он многим обязан учению «Бхагавадгиты» о неустанном и бескорыстном служении, хотя он решительно выступал против тех самых черт древнеиндийского общества, в защиту которых в какой-то мере и была создана «Бхагавадгита», а именно против милитаризма и сословной системы.

Неиндийские религии

Если верить весьма древней традиции, первые христиане появились в Индии вскоре после распятия Христа и были обращены в христианство самим апостолом Фомой. Индийский царь Гондофар послал в Сирию за искусным архитектором для строительства нового города, и посол возвратился со святым Фомой, рассказавшим царю о нерукотворном Городе и обратившим в христианство его и многих придворных. Впоследствии святой Фома проповедовал в различных районах Индии и умер мученической смертью от руки царя, называемого в христианской традиции Мисдеос (кто это, установить невозможно). Историчность Гондофара, однако, не подлежит сомнению, и рассказ в своих главных чертах не является невероятным, поскольку в то время существовали тесные связи между Западом и Индией и предприимчивый миссионер легко мог попасть в Индию из Палестины. Католики полагают, что святой Фома похоронен в гробнице собора в Майлапуре, пригороде Мадраса, однако доказательства мученичества святого представляются историкам недостаточно обоснованными.

В церковной традиции есть еще несколько (весьма ненадежных) ссылок на другие ранние миссии, однако первое определенное свидетельство деятельности христиан в Индии содержится в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова, предприимчивого александрийского монаха VI в., оставившего записки о своих путешествиях. Он утверждает, что в Керале и на Шри Ланке существовали церкви, находившиеся в руках персидских священников и подчинявшиеся персидскому епископу в Каллиане (возможно, современный Кочин). Очевидно, индийские христиане были несторианами, так как эта ересь была тогда широко распростране-

на в Иране. Несториане были активными миссионерами, и их отважные монахи преодолели даже пустыни Центральной Азии и основали ряд церквей в Китае. Даже если легенда о святом Фоме содержит лишь ничтожную долю правды, то и тогда представляется вполне вероятным, что именно миссионерам, которые, без сомнения, шли по следам персидских купцов, в первую очередь обязана своим возникновением христианская община в Южной Индии. В VII в. ислам вытеснил из Ирана как зороастризм, так и христианство, и индийские христиане обратились за покровительством к патриарху Антиохии; они до настоящего времени поддерживают связь с Сирией.

Когда европейские путешественники вновь стали посещать Индию, они обратили внимание на христианские церкви на юге страны. В конце XIII в. Марко Поло видел гробницу святого Фомы и отметил ее популярность как места паломничества. Но сирийская церковь в то время переживала упадок. Нет доказательств того, что индийские христиане заимствовали учение о переселении душ, но известно, что они восприняли многие другие индуистские обычаи, и керальские христиане, как до них буддисты и джайны, были близки к тому, чтобы образовать своего рода неортодоксальную индуистскую секту. Миссионерам-иезуитам XVI—XVII вв. удалось остановить этот процесс. Одна из ветвей сирийской церкви в Индии признала авторитет Рима, а другая, оставаясь верной Антиохии, реформировалась и очистилась от ересей.

Именно в этой связи мы находим первое упоминание о посещении Индии англичанином: «Англосаксонская хроника» говорит о том, что в 884 г. н. э. король Альфред во исполнение взятого на себя обета отправил в Индию посла с богатыми дарами для гробницы святого Фомы. Через 200 лет Флоренс Вустерский сообщил, что имя посла было Свитхельм и что он благополучно вернулся домой. Уильям Мальмсберийский, с другой стороны, называет его епископом Сигелином и утверждает, что он привез домой богатые дары: драгоценные камни и специи от местного индийского царя; если рассказ этот соответствует истине, этим царем был, вероятно, Адитья I, правитель Чолы, или один из его военачальников. «Англосаксонская хроника» в целом — вполне надежный источник, и есть основания считать, что Альфред действительно отправил посла, но для Европы IX в. Индия была весьма расплывчатым понятием, включавшим многие недостаточно известные районы Азии и Африки, и мы не можем быть уверены в том, что посол действительно посетил гробницу святого Фомы в Малайпуре или что эта гробница в то время существовала. Разногласия по поводу имени посланника у двоих позднейших хронистов свидетельствуют, что традиция эта не сохранилась отчетливо в памяти, а это усиливает наши сомнения.

С другой стороны, известно, что христианские паломники пред-

принимали очень трудные путешествия с целью посещения святых мест. В те времена ислам не относился к христианству с воинственной неприязнью, и паломник мог без труда пересечь Египет, а затем на арабском торговом судне достигнуть Южной Индии. Можно представить себе смелого английского священника (неважно, каково было его подлинное имя), с помощью арабских и тамильских толмачей рассказывающего царю Чолы о битвах короля Альфреда с датчанами, а также короля Альфреда, который несколькими годами позже слушает рассказ посла о чудесах Индии и отведывает редкие приносы Тамилнада. Нам остается только подавить свои сомнения и надеяться, что рассказ о епископе Сягелине соответствует истине.

Наряду с христианами в Керале осели и небольшие еврейские общины. Самое раннее достоверное упоминание о них — грамота X в., согласно которой царь Черы — Бхаскара Равиварман наделил землями и привилегиями еврея по имени Иосиф Раббан; однако традиция евреев Кералы повествует о большом поселении в Кочине в I в. н. э. Во всяком случае, небольшая еврейская община существует в Индии уже более тысячи лет. Одна ее ветвь тесно смешалась с местными жителями — малайяльцами, и члены ее имеют типичные для индийцев цвет кожи и черты лица; другая ветвь сохранила явно семитские черты. Еще одна древняя община индийских евреев, «Бени Израиль», существует уже много столетий на западном побережье, и в настоящее время ее центр находится в Бомбее.

Третьей неиндийской религиозной общиной были зороастрийцы, известные теперь обычно под названием парсов. При Ахеменидах и Сасанидах зороастризм определенно имел последователей в некоторых районах Северо-Западной Индии, и он оказал известное влияние на индуизм и буддизм, но отчетливых следов зороастрийской общины здесь не сохранилось. Возможно, что зороастрийские купцы уже очень рано поселились на западном побережье Индии, но никакими данными об этом мы не располагаем вплоть до арабского завоевания Ирана, когда из этой страны в Индию хлынул поток беженцев. Согласно традиции парсов, одна группа беженцев поселилась сначала в Саураштре, а затем, в начале VIII в., в Тхане близ Бомбея.

Была и еще одна религиозная община — мусульманская. Арабы посещали Индию задолго до эпохи Мухаммеда, и есть свидетельства, что начиная с VIII в. небольшие мусульманские общины существовали во многих приморских городах Деканского полуострова. Мапильская (Мопла) община в Керале, несомненно, ведет происхождение от поселенцев и лиц, обращенных в ислам задолго до мусульманского вторжения в Индию. Однако явных свидетельств какого-либо влияния ислама на индуизм до мусульманского завоевания нет.

Таким образом, хотя Индия всегда хранила верность своим местным культам, она проявляла гостеприимство и к религиям Запада. Если исключить сомнительную легенду о мученичестве святого Фомы, мы не имеем свидетельств о преследовании какой-либо из неиндийских сект. Их члены мирно отправляли свои культы, составлявшие небольшой, но заметный элемент в религиозной жизни приморских городов, между тем как вся масса индуистов едва замечала существование этих чужих культов и ни в коей мере не проявляла к ним антагонизма. Подобная склонность к терпимости способствовала характерной гибкости индуизма, и ей в значительной мере индуизм обязан своей жизнеспособностью.

Почти все дошедшие до нас произведения искусства древней Индии имеют религиозный характер или по крайней мере были созданы в религиозных целях. Безусловно, существовало и светское искусство: хотя памятников подобного рода не сохранилось, литературные источники сообщают о великолепных царских дворцах с прекрасной настенной живописью и скульптурой. Об индийском искусстве много говорят и пишут с тех пор, как 50 лет назад европейский мир усомнился в законах художественного вкуса, утвердившихся в XIX в., и в поисках новых эстетических впечатлений обратился к Азии и Африке.

Большинство авторитетных исследователей, как индийских, так и европейских, до сих пор выдвигает на первый план религиозный и мистический аспекты индийского искусства. Допуская реалистичный и земной характер древнейшей пластики, большая часть исследователей в то же время усматривает в скульптуре описываемого периода воплощение идей веданты или буддизма и видит в них только выражение глубокого религиозного чувства, высеченную в камне проповедь единства всех вещей в абсолюте¹.

И все-таки некоторые ученые не согласны с такой интерпретацией. Действительно, ряд произведений проникнут религиозным чувством редкой в мировом искусстве силы, но в основном искусство древней Индии отражало деятельную и полнокровную жизнь своего времени, сначала прямо и непосредственно, как, например, в Бхархуте, Саучи и Амаравати, затем с умеренной идеализацией, как в Аджанте, и, наконец, в многочисленных фигурах богов и людей, украшающих средневековые храмы. Для всех этих периодов характерны «страх пустоты» и поразительная живость изображений, которые наводят на мысль скорее об этом мире, чем об ином, и вызывают ассоциации с кипучей жизнью индийского города и буйным изобилием индийского леса.

Готическая архитектура и скульптура вертикальны. Шпиль и арка устремлены вверх, и по мере развития стиля шпиль становился все выше и арка заострялась все больше. Христосы, святые и ангелы средневековой Европы часто непропорционально вытянуты в высоту, и эта вытянутость еще подчеркивается длинными, до пят, одеяниями. Они редко улыбаются, и позы их дышат спокойствием. Искусство средневековой Европы было поистине религиоз-

ным; создается впечатление, что его условности были подсказаны намерением уводить мысли верующего от мира плоти в мир духовный. Создавали его большей частью благочестивые монахи или люди с глубоким религиозным призванием.

В индийском искусстве проявляется диаметрально противоположная тенденция. Высокие башни храмов прочно опираются на землю. Идеальным типом являются фигуры, не вытянутые искусственно в высоту, а скорее коренастые. И боги и полубоги молоды и красивы, их тела округлы, они ни в коем случае не выглядят истощенными и часто, по европейским представлениям, довольно женственны. В отдельных случаях они изображены свирепыми или гневными, но большей частью они улыбаются, и редко им придано скорбное выражение. Священные изображения, за исключением Танцующего Шивы, неизменно отличаются устойчивостью позы: фигура либо сидит, либо прочно стоит обеими ногами на земле. Вряд ли нужно упоминать о том, что во всей храмовой пластике Индии, индуистской, буддийской, джайнской, в качестве декоративного мотива широко используются женские фигуры, всегда полуодетые и почти всегда соответствующие индийскому идеалу красоты.

В индийской религиозной литературе с помощью разнообразных приемов прославляются аскетизм и самоотречение, однако аскеты, изображенные в скульптуре, обычно имеют бодрый и довольный вид. В качестве примера можно привести средневековый каменный колосс джайнского святого Гомматешвары из Шравана-Белгола в Карнатаке. Он стоит, вытянувшись прямо, как стрела, в медитативной позе, называемой «кайотсарга»; ноги его прочно упираются в землю, руки опущены вниз, но не касаются тела, на лице — легкая улыбка. Художник, должно быть, старался изобразить душу, почти освободившуюся от уз материи и готовую устремиться к своему конечному прибежищу — месту вечного блаженства в горных высотах вселенной. Однако, каковы бы ни были намерения мастера, Гомматешвара остается обычным молодым человеком своей эпохи, полным спокойного жизнелюбия. Легенда гласит, что святой так долго стоял в своей медитативной позе, что вокруг его неподвижных ног обвилились ползучие растения. Они изображены в скульптуре, но вопреки замыслу ее автора не только не символизируют святость Гомматешвары, но, напротив, подчеркивают, что он — творение земли, которое земля притягивает обратно.

Религиозное искусство древней Индии разительно отличается от ее религиозной литературы. Последняя была создана людьми религиозного призвания: брахманами, монахами, аскетами. Изобразительное же искусство создавалось главным образом руками ремесленников-мирян, которые хотя и творили в соответствии с наставлениями жрецов и все более строгими правилами иконографии, но тем не менее любили мир, в котором они жили, и вся сила

этой любви неизменно ощущается за религиозными формами, в которые облекалось их самовыражение. По нашему мнению, индийское искусство большей частью черпало вдохновение не в беспрестанном стремлении к абсолюту, а в восторге перед миром, увиденным глазами мастера, в чувственной жизнелюбии, в ощущении роста и движения, столь закономерных и органичных для всего живого на земле.

Древнейшая архитектура

От изобразительного искусства древней и средневековой Индии до нас дошли многие памятники архитектуры и скульптуры и очень мало произведений живописи. Так как сохранившаяся скульптура большей частью по своему замыслу была связана с архитектурой и подчинялась ей, мы начнем наш обзор с последней.

Утилитарные кирпичные здания хараппской культуры, несмотря на производимое ими впечатление значительности, по всей видимости, не обладали высокими эстетическими достоинствами и не будут здесь рассматриваться. От периода между культурой Хараппы и эпохой Маурьев до нас не дошло ни одного значительного архитектурного памятника (за исключением городских стен Раджагрихи, которые также лишены художественной ценности). Объясняется это тем, что очень немногие здания того времени строились из камня.

По свидетельству Мегасфена, дворец Чандрагупты Маурьи, хотя и отличался огромными размерами и пышностью, был построен из дерева, покрытого резьбой и позолотой. Самые ранние из дошедших до нас каменных зданий, очевидно, возводились по образцу деревянных. Однако полное отсутствие материальных остатков не означает, что строительное искусство Индии эпохи Маурьев, да и предшествующего периода, было убогим и примитивным. Маурийские монолитные колонны свидетельствуют о том, что ремесленники того времени в достаточной степени владели мастерством работы по камню, и если крупные города эпохи Маурьев строились из дерева, то это следует объяснить главным образом относительной скудостью запасов камня по сравнению с обилием строевого леса в долине Ганга, где в наши дни его крайне мало. Средние века, когда строительство из камня получило широкое распространение, свидетельствуют не о прогрессе культуры, а о ее упадке. Освоение камня как строительного материала происходило частично благодаря иноземным контактам, а также из-за постепенного исчезновения строевых лесов в наиболее населенных и цивилизованных районах Индии.

Великолепные маурийские колонны с чудесными резными капителями следует отнести скорее к памятникам пластического ис-

кустства, чем архитектуры, поскольку большинство дошедших до нас образцов не имело архитектурного назначения. В Патне были найдены фрагменты очень похожих колонн, поддерживавших крышу дворца, который с достаточной вероятностью был идентифицирован как дворец Ашоки. Остатки колонного зала в Патне настолько фрагментарны, что по ним можно судить только о больших размерах здания, но не о его точном плане. Каменные здания в ту эпоху, очевидно, еще были большой редкостью. Все колонны и другие произведения маурийских каменотесов происходят из одной каменоломни в Чунаре, близ Варанаси, и несут на себе печать одной школы. Создававшие их мастера многое заимствовали из Ирана и кое-что, возможно, из Греции, однако в то же время они придали своим изделиям неповторимый индийский облик. Маурийские правители, вероятно, оказывали поддержку каменотесным мастерским, и с прекращением династии прекратили свое существование и мастерские.

Ступа

Прообразом ступы был земляной могильный холм, почитаемый местным населением. Выше мы уже говорили, что буддизм перенял и усвоил культ ступы и что Ашока воздвиг ступы в честь Будды по всей Индии. Только одна ступа, в Непале, сохранилась в том виде, в каком ее создал знаменитый правитель, но об архитектуре ранних ступ мы можем судить также и по материалам раскопок остатков этих памятников. Ступы были большими полусферическими сооружениями с помещением в центре, где в небольшом реликварии, часто искусно вырезанном из хрусталя, хранились реликвии Будды. Внутренний слой стен ступы выкладывался из необожженного кирпича, наружный — из обожженного и покрывался толстым слоем штукатурки. Ступу увенчивал зонтик из дерева или камня и окружала деревянная ограда, отделяющая место для ритуального обхода по часовой стрелке, так называемой прадакшины, которая была главной формой почитания реликвий внутри ступы *.

* Существует предположение, что ступа, подобно более поздним индуистским храмам, воспринималась как микрокосмический аналог Вселенной. В пользу такого предположения говорит сравнение с более ранними памятниками Месопотамии. Кроме того, страсть к космическому символизму, прослеживаемая в Индии с ведийских времен, безусловно, могла послужить основанием для аналогичных выводов, по крайней мере в отношении храмов². Однако, хотя мне могут возразить многие специалисты, я не думаю, что космический символизм играл значительную роль в замыслах древнеиндийского архитектора. Ступы и храмы воздвигались по планам, составлявшимся независимо от подобного символизма, который был созданием пандитов, а не архитекторов.



Ступа и монастырские здания в Санчи

В период между династиями Маурьев и Гуптов в буддийскую архитектуру вкладывалось много средств и энергии, и построенные ранее ступы были существенно расширены и украшены. Из таких ступ особенно примечательны три: в Бхархуте, Санчи и Амаравати. Бхархутская ступа, в ее современной форме восходящая, очевидно, к середине II в. до н. э., интересна главным образом своей скульптурой, поскольку сама ступа к настоящему времени разрушилась. Ступа в Санчи, наоборот, сохранилась как один из наиболее поразительных памятников архитектуры древней Индии.

Во II в. до н. э. старая ступа в Санчи была увеличена в два раза, и в результате диаметр ее купола стал равен приблизительно 120 футам. Затем она была облицована тщательно вытесанным камнем, уложенным правильными рядами, и к нижнему обходу на уровне земли была добавлена еще одна терраса на высоте около 16 футов. Старая деревянная ограда была заменена каменной высотой 9 футов, шпиль и гнезда которой имитировали деревянную. Наконец, к концу I в. до н. э. были добавлены четверо великолепных ворот с каждой из четырех сторон света. Главную ступу окружали второстепенные ступы и монастырские строения.

Ворота Санчи примечательны, по-видимому, скорее своими резными украшениями, чем архитектурой. Каждые ворота состоят из двух квадратных столбов, на которые опираются три изогнутых архитрава, поддерживаемых животными или карликами. Все сооружение в целом достигает высоты около 34 футов. С технической

точки зрения конструкция ворот весьма примитивна, и высказывалось предположение, что их форма восходит к деревянной или бамбуковой опускной решетке ворот древнеиндийской деревни³. Однако отделка их отличается замечательным совершенством, и резьба принадлежит к числу самых оригинальных и ярких творений индийских скульпторов.

В Индии лишь немногие ступы превосходили по величине ступу в Санчи, но на Шри Ланке они достигали колоссальных размеров. Абхаягиридагоба в Анурадхапуре, столице древних царей Шри Ланки, имела 327 футов в диаметре и была больше некоторых египетских пирамид. Такие размеры она приобрела во II в. н. э. после ряда последовательных расширений.

Архитектура ступы в Индии развивалась в направлении все большей пышности и обилия украшений. Ступа в Амаравати, получившая свое окончательное оформление около 200 г. н. э., превосходила ступу в Санчи по величине и была украшена плитами (часть их можно видеть в Британском музее) с резьбой, изображающей историю жизни Будды. В это время в Северной Индии высота ступ становилась все больше по отношению к основанию. Часто они устанавливались на квадратных платформах, принявших в Бирме и Индонезии вид ступенчатых пирамид. Самая большая из них — колоссальная ступа в Боробудуре, на Яве, построенная в VIII в. н. э. Навершия становились все выше и постепенно приобрели шпилеобразную форму, характерную для современных храмов Бирмы и Таиланда.

Из более поздних индийских ступ самыми известными являются ступы в Сарнатхе и Наланде. От величественной ступы в Сарнатхе, около Варанаси, места первой проповеди Будды, в настоящее время сохранилась только внутренняя часть. Но некогда это было исключительно впечатляющее сооружение — великоколенный образец кирпичной кладки — с высокой цилиндрической башней, подымающейся над нижней полусферой, и большими изображениями Будды, установленными по углам с четырех сторон света. Свою окончательную форму она получила в период Гуптов. Ступа в Наланде, которую перестраивали, последовательно увеличивая ее размеры, семь раз, в современном, уже разрушенном, состоянии напоминает кирпичную пирамиду со ступенями, ведущими от террасы к террасе. Первоначально это была ступа, поднятая на фундаменте, со ступами меньших размеров по углам, но во времена Гуптов и Палов памятник подвергся столь многочисленным изменениям, что нетренированному глазу трудно определить, какой вид он принимал после каждой перестройки.

Вокруг главных ступ располагались второстепенные, где часто хранился пепел монахов, прославившихся благочестием и ученостью; здесь же находился весь остальной комплекс сооружений: монастыри, помещения для святынь, залы для проповедей и гости-

ницы для паломников. В крупных буддийских центрах, таких, как Наланда, группы монастырских зданий часто были окружены стенами наподобие крепостных.

Сейчас, когда массивные купола больших ступ полуразрушены, они не кажутся величественными. Но в своем первоначальном виде ступа производила совсем иное впечатление. Побеленная или оштукатуренная, она сияла ослепительно белым блеском в лучах тропического солнца, и ее башенка, теперь обычно осыпавшаяся, как золотое копьё, поднималась из ритуального каменного зонта на вершине ступы. Восстановленная в недавние годы и снова используемая буддистами для религиозных церемоний, большая Руванселидагоба в Апурадхапуре на Шри Ланке, белый силуэт которой уже издали виден на равнине, являет собой образец ступы во всем ее блеске, как достойного символа мировой религии.

Пещерные храмы

Кроме ступ и окружавших их оград и ворот, из архитектурных памятников многовекового периода, предшествующего династии Гуптов, до нашего времени сохранились главным образом искусственные пещеры, предназначавшиеся для религиозных целей. Наиболее древние из них свидетельствуют о рабской имитации деревянных зданий, и это служит убедительным доказательством того, что строительство из камня находилось еще в зачаточном состоянии. Так, например, две пещеры в Барабаре, недалеко от Гайи, дарованные Ашокой монахам-адживикам, имеют форму простого прямоугольного внешнего зала, в конце которого находится внутреннее помещение с закругленными стенами и выступающими карнизами. Очевидно, пещеры заменили традиционное место религиозных собраний — круглую, крытую тростником или соломой хижину, и строитель пещер еще не мог преодолеть привычную для него форму. Подобная зависимость от деревянных прототипов проявляется и во многих других особенностях догутских пещерных храмов.

Пещеры в Барабаре и Нагарджуни лишены украшений, кроме одной в Нагарджуни, вблизи Барабара, имеющей сравнительно простой резной вход, добавленный в эпоху Маурьев или вскоре после нее. Внутренние стены всех пещер тщательно отполированы ремесленниками, принадлежавшими, без сомнения, к той же школе, которой обязаны своей полировкой колонны Ашоки.

Пещерные храмы и монастыри более позднего времени встречаются во многих районах Индии, но самые большие и знаменитые искусственные пещеры были вырыты при Сатаваханах и их преемниках в Западном Декане. Наиболее древняя из деканских пещер, находящаяся в Бхадже (недалеко от Пуны), состоит из

вырубленного в сплошной скале глубокого сводчатого зала; вдоль его стен ряд простых восьмиугольных колонн поддерживает выпуклые стрелки, высеченные на полукруглом потолке для имитации свода деревянного здания. В дальнем конце помещения находится небольшая ступа, также вырубленная из сплошной скалы, а снаружи на фасаде пещеры высечен фронто́н с двумя декоративными фронтонами меньшего размера по бокам. Кроме этой пещеры, служившей залом собраний буддийских монахов и мирян, есть и второе помещение, которое состоит из широкого, вырубленного в скале коридора, ведущего в пять келий, где жили монахи.

С течением времени пещерные храмы становились все больше и величественнее. Самым удивительным, единственным сооружением подобного рода является зал чайтьи в Карле, созданный, вероятно, около начала нашей эры. Он вырублен в скале на глубину 124 футов и по своему общему плану не отличается от пещер в Бхадже и других местах Западного Декана, но превосходит их размерами и величием. Колонны утратили свой простой, строгий характер. Пышные украшения придали им тяжеловесность, причем это изменение может быть прослежено на его более ранних стадиях. Каждая колонна установлена на квадратном ступенчатом цоколе, затем идет луковичеобразное основание, высеченное в форме большого горшка, имеющего дно и стенки; такое основание также восходит к деревянному строительству, так как для защиты от муравьев и других насекомых восьмиугольные деревянные колонны более древнего времени устанавливались в больших глиняных горшках. Каждая колонна несет на себе сложную скульптурную группу из лошадей и слонов с всадниками и поддерживает с их помощью потолок, на котором в подражание деревянному полукруглому своду высечены стропила. Чайтья в конце зала значительно больше, чем в других пещерах.

Простой фасад более ранних пещер превратился в искусно высеченное крыльцо, обычно с большим окном во весь фронто́н, через которое свет проникал в глубь пещеры. В пещере Карле имеется три превосходных входа с небольшими резными фронтонами сверху и рельефными фризами под ними, изображающими любовные пары.

Одновременно с залами чайтьи все более грандиозными по размерам и украшениям становятся примыкающие к ним и также вырубленные в скале монастыри, так называемые сангхарамы. По мере того как пещерный монастырь становился мал для его обитателей, рядом высекали новую пещеру, и таким образом на протяжении столетий создавался целый пещерный комплекс. Самым знаменитым пещерным комплексом является Аджанта в Махараштре. Здесь, недалеко от великого торгового пути из Декана на север, в подковообразном изгибе горы было высечено не менее 27 пещер, причем некоторые из них уходят вглубь на 100 футов.

Наиболее ранние пещеры датируются II в. до н. э., а наиболее поздние были созданы в VII в. н. э. Прекрасная скульптура и чудесная живопись, украшающие эти пещеры, делают их одним из самых блистательных памятников прошлого Индии.

Но, пожалуй, даже более сильное впечатление производят сравнительно поздние пещерные храмы в Элuru, возле Аурангабада, милях в тридцати от Аджанты. Здесь находятся по крайней мере 34 пещеры, созданные в период с V по VIII в. н. э., из которых большинство является индуистскими храмами, но есть также храмы буддийские и джайнские. Жемчужина Элuru — замечательный храм Кайласанатха, высеченный по повелению раштракутского царя Кришны I (ок. 756—763). Царя не удовлетворяло обыкновенное полое пространство внутри скалы, и строители в этом случае пошли дальше самого понятия пещерного храма, как такового. Они снаружи, с поверхности, рубили и удаляли сплошную массу скалы, и, подобно статуе, великолепный храм был высечен целиком вместе со святилищем, залом, входами, посвятельными колоннами, второстепенными святилищами и аркадами. Он весь украшен изумительными фигурами и сценами неповторимой красоты и силы. Храм Кайласанатха почти равен Парфенону по площади и в полтора раза выше его. Однако для его сооружения потребовалось меньше труда, чем для строительства подобного же каменного храма, поскольку не возникала проблема транспортировки строительных материалов и не было необходимости в строительных лесах: храм высекали, начав с вершины скалы и постепенно углубляясь к ее подножию. Но это не умаляет славы Кайласанатха, «самого уникального произведения искусства, созданного в Индии»².

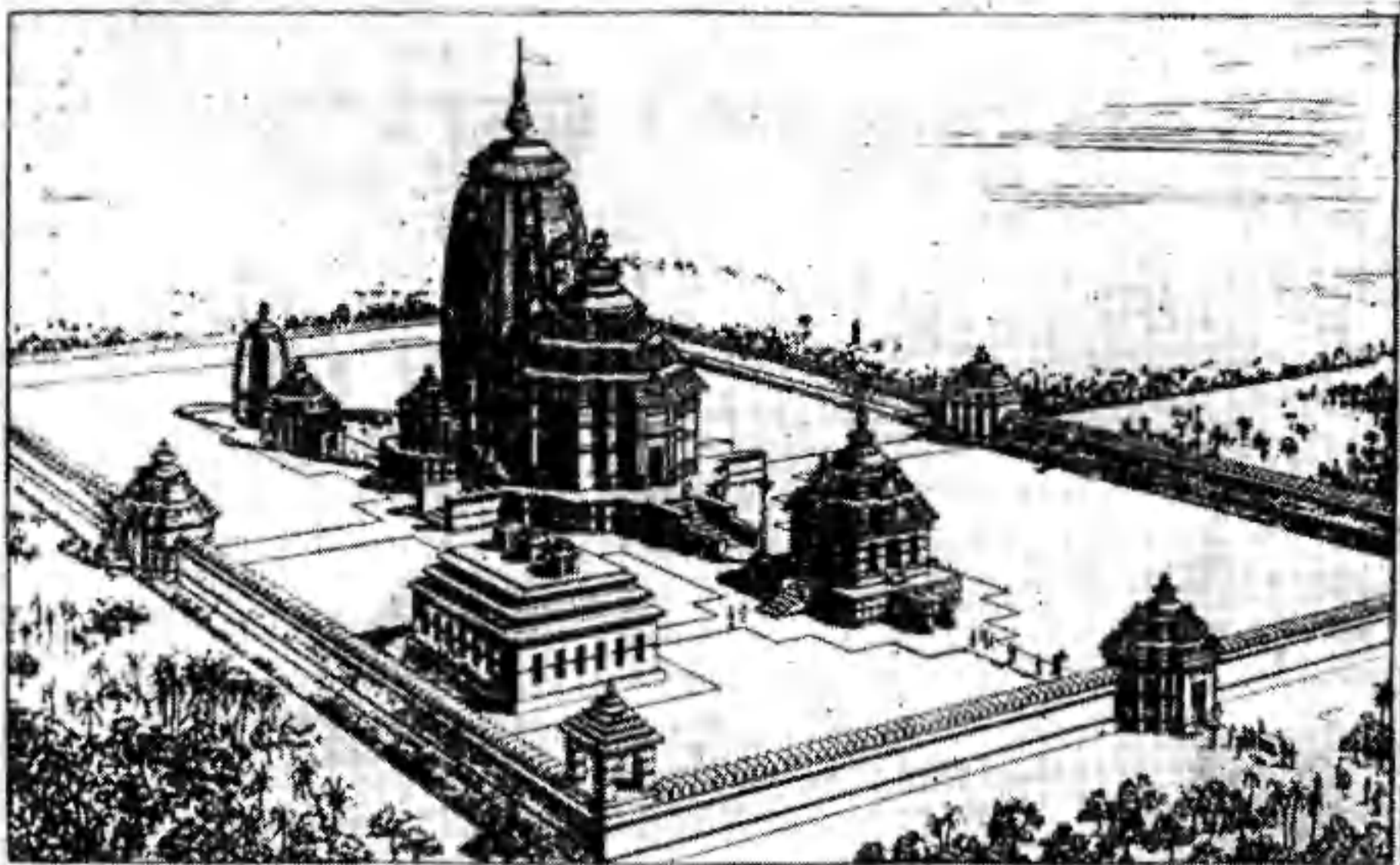
Кайласанатх не самый ранний храм, высеченный из сплошной скалы. В Мамаллапураме, на берегу моря, приблизительно в 30 милях к югу от Мадраса, находится группа из 17 небольших храмов, высеченных из обнажившихся гранитных монолитов в VII в., при династии Паллавов. Самые знаменитые из них, Семь пагод, всё ещё обнаруживают влияние деревянного строительства. Судя по их особенностям, возможно, что они восходят к дравидским прототипам.

Наиболее поздними значительными пещерными храмами являются храмы Элефанты, небольшого живописного острова около Бомбея. Очень близкие по стилю к Элuru, они знамениты своей скульптурой, особенно огромной фигурой Шивы Тримурти. После них уже не было создано ни одного заслуживающего внимания пещерного храма. Кайласанатх, точно имитирующий каменный храм, свидетельствует о том, что индийцы давно уже знали искусство строительства из камня и что их более не удовлетворяла древняя форма пещерных храмов. Начался великий период средневекового храмового строительства.

Самым ранним самостоятельным религиозным зданием, остатки которого сохранились до нашего времени, является небольшой круглый храм в Байрате, возле Джайпура, первоначально, вероятно, содержащий буддийскую ступу. Он был построен из кирпича и дерева в III в. до н. э. В настоящее время от него мало что осталось, кроме фундамента. Такая форма храма не получила дальнейшего развития.

Следующей вехой в храмовой архитектуре служит Джандиальский храм (по современному названию его местоположения), раскопанный на одном из холмов, высящихся на месте древнего города Такшашилы. Этот храм — одно из весьма значительных зданий греческого города — состоял из квадратного внутреннего святилища, зала собраний и двора. По сторонам его внешнего и внутреннего входов стояли по две большие колонны классического ионийского ордера. Джандиальский храм был, вероятно, зороастрийским, и эта традиция не имела прямых наследников в индийской архитектуре, но влияние Запада явно ощущается в Кашмире, где на протяжении всего средневекового периода были распространены колонны греческого типа, причем в сочетании с характерными пирамидалными крышами и арками, а также завершенными остроконечными фронтонами они придавали кашмирскому стилю сходство с готикой. Самый известный из ранних храмов Кашмира — храм Солнца в Мартанде, датируемый не ранее VIII в. До нас не дошли остатки отдельных индуистских храмов, воздвигнутых до эпохи Гуптов, хотя к тому времени их, должно быть, давно уже строили из дерева, глины и кирпича. От периода Гуптов, однако, сохранились некоторые здания (главным образом в Западной Индии), обнаруживающие общие черты. Богато украшенные колошны имели тяжелые капители в форме колокола, завершенные звериными мотивами, а входы были покрыты резными изображениями мифологических сцен и персонажей. Все гуптские храмы были невелики и большей частью имели плоские крыши. Каменная кладка производилась без применения строительного раствора и часто была значительно более крупной и массивной, чем это требовалось для сравнительно небольшого здания. Очевидно, строители еще вполне владели техникой и всё еще продолжали мыслить понятиями пещерных храмов. Самый красивый из гуптских храмов — в Деогархе, близ Джханси, вероятно VI в., — свидетельствует о значительном прогрессе строительного искусства. Для скрепления каменной кладки здесь были использованы железные болты, и над святилищем возвышается небольшая башня. Входное крыльцо было продолжено вокруг всего здания и превратилось таким образом в крытую веранду для обхода.

Стандартный тип индуистского храма, существующий с (VI в.) 383



Храм солнца в Конараке (Орисса)

до наших дней, немногим отличался от древнегреческого. Центром храма было небольшое темное помещение — святилище (гарбхагриха), в котором находилось главное изображение. Святилище выходило в зал для верующих (мандапа) — первоначально отдельное здание, но обычно соединенное со святилищем переходным помещением (антарала). Входили в зал через портик (ардхамандапа). Святилище, как правило, венчала башня, и, кроме того, башни меньших размеров возвышались над другими частями здания. Весь комплекс стоял на приподнятой платформе и был окружен прямоугольным двором, в котором иногда находились второстепенные святилища.

Как и в Европе, средние века в Индии были отмечены исключительным усилением роли религии. Благодаря совершенствованию техники каменного строительства повсюду возникали новые храмы, заменившие старые деревянные здания, и цари и вожди соперничали друг с другом в их возведении. Строгие правила, предписанные архитектуре и пластическому искусству, были зафиксированы в канонических трактатах, часть которых сохранилась до нашего времени⁶. Однако, несмотря на значительные достижения этого периода, строительная техника не получила достаточного развития. Хотя и в пещерных храмах и в Кашмире встречаются арки, индийцы не умели возводить клинчатый свод или арку и широко применяли кладку выступами, когда ряды кирпича или камня заходят друг на друга. Именно таким способом были построены

здания величайшей красоты. Строительный раствор был известен, по почти не употреблялся, поскольку архитектура, не знавшая арки и купола, в нем не нуждалась.

Храм отличался пышным декором, хотя освещался чаще всего только мерцающими масляными лампами. Однако при всей пышности и обилии украшений строители, воспитанные в традициях скальной архитектуры, обладали сильным чувством массы. Благодаря тяжелым карнизам, массивным колоннам, слишком широким по отношению к высоте, и обширным основаниям башен — шикхар индийская храмовая архитектура вызывает ощущение прочности и массивности, которые только до некоторой степени нейтрализуются изящными фризами и многочисленными горельефными и барельефными фигурами, часто заполняющими всю поверхность храмовых стен.

Храмовой архитектуре Индии присуще единство, поразительное для страны с такой большой территорией. Однако специалисты выделяют два основных стиля и многочисленные школы. Северный, или индоарийский, стиль отдает предпочтение башне с округлой вершиной и криволинейными очертаниями, в то время как башня южного, или дравидского, стиля имеет обычно форму усеченной пирамиды. Различные стадии развития архитектурного стиля более четко прослеживаются на юге, чем на севере, где многие ранние храмы были разрушены мусульманскими завоевателями. Поэтому мы начнем наш обзор с храмов Деканского полуострова.

В VI—VIII вв. храмовое строительство в Декане получило широкое развитие благодаря покровительству династий Паллавов и Чалукьев. Выдающиеся ранние храмы первой из названных династий находятся в Мамаллаपुरаме (о них уже говорилось выше) и Канчи, а от Чалукьев остались храмы в их столице Бадами и неподалеку от Айхола (оба места в Майсуре). Обе школы свидетельствуют о постепенном высвобождении строителей из-под влияния деревянной и скальной архитектуры. Вершина архитектурного стиля Паллавов — Береговой храм в Мамаллаपुरаме и храм Кайласанатха в Канчи, построенный в начале VIII в. Последний имеет пирамидальную башню, состоящую из кладки двух полуцилиндрических сводов, которую венчает массивный купол, вызывающий в памяти буддийские ступы.

Стиль Паллавов получил дальнейшее развитие при династии Чолов (X—XII вв.), самыми великолепными памятниками которой являются величественный храм Шивы в Танджавуре (Танджур), построенный Раджараджей Великим (985—1014), и храм, построенный его преемником Раджендрой I в заложенной им столице Гангайкондачоллаपुरаме, возле Кумбаконама. Храм Шивы был, вероятно, самым большим из храмов в Индии того времени. Сравнительно скромная башня паллавского стиля уступила место величественной пирамиде, устремляющейся вверх над высоко подня-

тым основанием и увенчанной куполом и шпилем, так что все сооружение достигает высоты почти 200 футов. Она определила стиль дравидской шикхары, который с небольшими изменениями существует до настоящего времени. Оба храма отличаются великолепным декором и тщательно отделанными залами с колоннами.

На следующей стадии развития дравидской архитектуры центр внимания переместился от башни над главным святилищем к входным воротам ограды. Мы располагаем весьма немногочисленными сообщениями об осквернении храмов враждебными сектантами или захватчиками, поэтому трудно выявить практические основания для все более распространяющегося обычая окружать южноиндийские храмы высокими и массивными стенами. Остается предположить, что это делалось в подражание царским дворцам, с которыми храмы имели много общего. Начиная с XII в. стало обычным укреплять храм чаще всего тремя прямоугольными оградами одна внутри другой со входами с четырех сторон света. Входные ворота увенчивались сторожевыми башнями, которые постепенно превратились во вздымающиеся вверх башни (гопурам), часто значительно более высокие, чем скромная шикхара над центральным святилищем. Входная башня имела вид прямоугольной в основании пирамиды, более широкая сторона которой шла параллельно стене. Новый стиль часто называют стилем Пандьев по имени династии (сменившей Чолов в Тамилнаде), цари которой воздвигали стены и надвратные башни вокруг многих уже существовавших святилищ. Этот стиль ввел более изысканный декор и использование фигур животных на пилястрах и колоннах, в частности поднявшихся на дыбы лошадей и леогрифов, которые придают характерное своеобразие поздней дравидской архитектуре.

Кульминацию стиля Пандьев представляют величественные храмовые комплексы в Мадуре, Шрирангаме и некоторых других местах, которые, строго говоря, не относятся к рассматриваемому периоду, так как современный вид они приобрели в XVII в. Огромный храм в Мадуре — самый знаменитый и красивый из них, а самый большой — вишнудитский храм в Шрирангаме, внутреннее святилище которого, довольно скромных размеров, окружено внешней стеной со сторонами 2475×2880 футов и шестью внутренними стенами, каждая с гопурамом, покрытым скульптурными изображениями. Эти башни были построены в более поздний период.

В то время как в Тамилнаде развитие храмовой архитектуры шло в описанном нами направлении, в других областях Декана при династиях Чалукьев, Раштракутов и Хойсалов широко распространились иные архитектурные стили. Самые ранние храмы Чалукьев сильно напоминают памятники эпохи Гуптов. К VIII в. у них появились индивидуальные особенности, в том числе широкие нависающие карнизы, которые стали характерной чертой средне-

вековых храмов Центрального Декана. При поздних Чалукьях и Хойсалах (XI—XIV вв.) архитектурный стиль становится более вычурным. Храмы теперь строятся не прямоугольными в плане, а многоугольными или в форме звезды и воздвигаются на высоких массивных платформах такой же формы. Они производят впечатление однообразия, поскольку и платформы и стены одинаково покрыты довольно узкими резными фризами с изображениями слонов, всадников, гусей, чудовищ, а также мифологических и легендарных сцен. Широкое распространение получили гротескные маски — киртимукха*, а также обточенные колонны, довольно часто покрытые богатой резьбой. Самые большие и известные храмы этого стиля в Халебиде (Дорасамудра, столица Хойсалов) и Белуре лишены башни, и поэтому можно полагать, что они не были завершены. Некоторые храмы меньших размеров, относящиеся к этому же периоду, имеют башни, как, например, очаровательный храм Сомнатхапура с тремя куполообразными шикхарами, ширина которых подчеркивается параллельными валиками. Обилие колонн и боязнь не только пустого пространства, но даже ровной поверхности и прямых линий приводит к тому, что подобный стиль производит впечатление разукрашенного свадебного торта, несмотря на массивные пропорции его каменной кладки и обилие скульптурного декора.

В виджаянагарской империи процветала школа, достигшая своей вершины в XVI в. Ее черты свойственны стилю периодов Пандьев и Хойсалов. Для нее характерны еще более пышное обилие резьбы, чем у Хойсалов, а также новые элементы в храмовом комплексе. Наряду с основным святилищем каждый значительный храм Южной Индии имел еще святилище для амман (главной жены бога), нередко такой же величины, как и центральное, и, кроме того, брачный зал (кальянамандапа), куда в праздничные дни торжественно переносили изображения бога и богини. Другая особенность виджаянагарского стиля — обилие энергичной и выразительной, но в то же время изящной резьбы на колоннадах залов, благодаря чему многие колонны, почти совсем скрытые под украшениями, сами превратились в скульптуры. Из камня рвутся полные жизни и силы кони, поднявшиеся на дыбы, леогрифы и другие фантастические чудовища. По богатству декора виджаянагарский архитектурный стиль остался в Индии непревзойденным. Наиболее блестящим его образцом, несомненно, является храм Виттхала в Хампи, древнем Виджаянагаре.

* В других южноиндийских школах киртимукха выступает как декоративный мотив, особенно в воротах с огромной маской киртимукха над перемычкой, соединенной листовидным орнаментом с двумя морскими чудовищами у основания дверных косяков. Эти мотивы были занесены в Юго-Восточную Азию и стали неотъемлемой принадлежностью архитектуры Индонезии и Камбоджи.

В Северной Индии ни в одном из ее значительных городов почти не сохранилось следов домусульманской архитектуры. Даже в священном Варанаси все крупные и знаменитые храмы относятся к сравнительно недавнему времени. Единственное значительное исключение составляет буддийский храм в Гайе, главная башня которого, вероятно, относится к VI в. Он представляет собой большую пирамиду кирпичной кладки, поставленную на высокий цоколь; ее украшают параллельные ряды так называемых ниш-чайтъя, а вершину венчает высокая башенка, бывшая первоначально небольшой ступой. Подобные башни существовали и в других буддийских монастырских комплексах, но ни одна из них не сохранилась. Башня Гайи напоминает скорее шикхару южного, чем северного, стиля, однако другие храмы этого периода либо совсем были лишены башен, либо имели башни криволинейных очертаний, которые послужили прототипами более поздних северных шикхар.

Средневековая архитектура Северной Индии лучше всего может быть понята на примере трех школ: Ориссы, Бунделькханда, а также Гуджарата и Южного Раджастанана. Существовали и другие местные направления, и отмеченный выше кашмирский стиль, но названные три школы имели наибольшее значение и памятники их хорошо сохранились.

Расцвет орисской школы падает на период с X по XIII в. Ее главные памятники находятся в городах Бхубанешвар и Пури и их окрестностях. Самым превосходным образцом орисской храмовой архитектуры является храм Лингараджа в Бхубанешваре, шикхара которого имеет форму, типичную для североиндийского стиля: приблизительно на уровне одной трети ее высоты стены башни начинают плавно сближаться и округлую вершину увенчивают плоский каменный диск (амалака) и шпиль (калаша). Устремленное вверх движение изящно изогнутых линий башни подчеркивается глубокими вертикальными желобами, но в то же время шикхара производит впечатление массивности и устойчивости, прочной связи с землей. Лингараджа, подобно большинству других орисских храмов, представляет собой анфиладу четырех помещений. Это — зал жертвенных подношений, зал танцев, зал собраний и святилище. Святилище увенчано большой башней, а остальные три зала, ведущие последовательно к святилищу, имеют на своих крышах башни меньших размеров, так что взор зрителя как бы постепенно подводится к главной шикхаре. Все пространство внутри ограды храма заполнено небольшими второстепенными святилищами, построенными по образцу главного.

Орисские строители были очень щедры в отношении внешнего декора, и их скульпторы создали произведения высокой художественной ценности, но внутри храмы были лишены украшений. В более крупных храмах ступенчатые своды залов покоились на четырех больших пилястрах, но опорные столбы не употреблялись,

и нередко крыши до некоторой степени поддерживались железными балками, что представляло собой поразительное техническое новшество⁶.

К наиболее значительным орисским храмам относится храм Вишну-Джаганнатха в Пури, до сих пор считающийся одним из самых знаменитых святилищ Индии, и Черная пагода в Конараке, построенная в XIII в. Последняя — храм бога Солнца (Сурьи) — в прошлом была одним из самых больших и самых великолепных храмов Индии, превосходившим по величине храмы Бхубанешвара. Башня высотой более 200 футов давно уже рухнула, но сохранились остатки огромного зала собраний. В отличие от других храмов этого же региона у конаракского храма два меньших внешних зала располагались совершенно отдельно от основного сооружения, а зал собраний и башня возвышались на внушительной платформе, вокруг которой было высечено 12 покрытых украшениями колес по 10 футов в диаметре. К входу в храм вела широкая лестница, по сторонам которой были установлены фигуры поднявшихся на дыбы коней. Все в целом символизировало колесницу бога Солнца, в которой он проезжает по небу. Двор храма был украшен большими объемными скульптурами большой выразительности и красоты. Необычайно откровенный эротический характер большей части конаракской скульптуры принес Черной пагоде довольно дурную репутацию. Изображения майтхуны, т. е. любовных пар в тесном объятии или действительно *in coitu*, достаточно широко распространены как декоративный элемент многих индийских храмов, но эротические скульптуры Конарака выделяются исключительной живостью. Относительно истинного назначения этих фигур высказывались различные предположения, в том числе и мнения, что они служили чисто светским целям и рекламировали чары *дэвадаси* — храмовых проституток⁷ или что изображение мира плоти намеренно противопоставлялось суровой простоте внутренних помещений, которая символизировала мир духа. Вполне вероятно, что в представлении создателей этих скульптур они были связаны с сексуальным мистицизмом, который играл такую большую роль в индийской религиозной мысли средних веков⁸, или изображали радости, ожидающие праведных на небесах, на их низших уровнях. Возможно также, что конаракский храм был центром тантрического культа, хотя его эротическая скульптура вызывает представление не о торжественном ритуале шаптов, а о более необузданном проявлении страсти⁹.

В X—XI вв. в Бунделькханде при династии Чанделлов достигла расцвета выдающаяся архитектурная школа, главным творением которой была великолепная группа храмов в Кхаджурахо, в 100 милях к юго-востоку от Джханси. Эти храмы построены по несколько иным планам, чем орисские, и не отличаются большими размерами. Самый замечательный из них, шиваитский храм Кхан-

дария-Махадео, был построен около 1000 г. и имеет в высоту не более 100 футов. Обычный по типу храм в Кхаджурахо состоит из святилища, зала собрания и входного портика. Если в орисском храме эти элементы, по замыслам их строителей, существовали как бы отдельно и соединялись переходными помещениями, то архитекторы Кхаджурахо трактовали их как единое целое, и, хотя каждая часть имеет свою собственную крышу, они выступают в виде единой структуры. Шикхара Кхаджурахо, подобно большинству храмов Северной Индии, имеет криволинейные очертания, однако отличается от орисского типа. Ее обводы изогнуты внутрь на всем своем протяжении, а устремленность вверх подчеркивается миниатюрными шикхарами, выходящими из центральной башни. Увенчивающие же диски этих выступающих элементов прерывают движение вверх и напоминают зрителю, что божество следует искать и на земле, а не только на небе. В целом все сооружение, несмотря на его симметричность, производит впечатление возникшего органически и естественно на этом месте. Кажется, что башня и вообще весь храм находятся как бы во внутреннем согласии с землей. Они напоминают огромный муравейник или горную вершину, окруженную меньшими горами. В Кхандарии-Махадео необычайно ярко проявилась характерная черта большей части творений индийского искусства — ощущение единства с природой, пусть даже выраженного в самом вычурном стиле.

Залы и портики храмов Кхаджурахо также увенчаны небольшими башнями, которые последовательно увеличиваются в высоте и ведут взор зрителя к главной башне, усиливая таким образом впечатление горной цепи. Орисские крыши имеют пирамидальную форму, но строители храмов Кхаджурахо, для того чтобы создать эффект несколько уплощенного купола, применили кладку выступами. Ощущение массивности здания нейтрализуется благодаря оконным проемам с колоннами, которые оживляют монотонность покрытого резными украшениями камня. Другая отличительная черта этого стиля — введение небольших поперечных нефов в зале собраний, благодаря чему общий план храма напоминает готический собор.

Архитектурная школа Кхаджурахо, как и все другие, широко применяла резьбу. Здесь в противоположность Ориссе храмы были украшены не только снаружи, но и внутри; чудесная резьба покрывала и сводчатые потолки залов. Кхаджурахский стиль пластика не отличается массивностью и динамичностью лучших образцов Ориссы, однако на изумительных фризах воспроизведены фигуры, исполненные грациозной живости и гораздо большей теплоты и непосредственной привлекательности, чем пластика храмов Ориссы.

Много средневековых храмов существует в Раджастхане и Гуджарате, и некоторые из них обладают высокими архитектурными

достоинствами. Здесь мы упомянем только самую крупную из западных школ, которая возникла под покровительством гуджаратской династии Чалукьев, или Соланки, и процветала с XI по XIII в. Благодаря морской торговле с арабами и персами это государство разбогатело, и значительную часть своих средств цари, а также советники и купцы тратили на прекрасные джайнские и индуистские храмы.

Самыми известными памятниками этой школы являются изумительные джайнские святилища в Маунт-Абу, мало отличающиеся по стилю от храмов Кхаджурахо. Храмы строились на высоких платформах и обычно состояли только из святилища и зала, без входного портика. Шикхара над святилищем, как и в Кхаджурахо, была украшена большим количеством миниатюрных башенок, а потолки имели форму ступенчатого купола. Возможно, под влиянием мусульманской архитектуры эти потолки, чтобы создавать эффект настоящего купола, были покрыты резьбой, которая искусно срывала выступы кладки; поперечные балки, опиравшиеся на колонны, часто имели украшения в виде больших, соединявшихся в центре кронштейнов, что производило впечатление подобия арки, хотя истинная арка никогда не применялась. Наиболее характерной чертой этого стиля является очень мелкая и тщательная проработка всех деталей украшений. Святилища Маунт-Абу из холодного белого мрамора покрыты исключительно тонкой и изощренной резьбой, особенно внутри помещений, которая, однако, носит довольно вялый и монотонный характер. По сравнению с Бхубанешваром, Конараком и Кхаджурахо богатый декор Маунт-Абу имеет оттенок холодной безжизненности.

Остатки светских зданий домусульманского периода очень немногочисленны. В средние века цари и вожди несомненно строили каменные дворцы, но от них сохранились только фундамент тронного зала в Виджаянагаре и некоторые руины на Шри Ланке. В отдельных городах Раджастхана и Гуджарата есть ворота с великолепной резьбой, восходящие к средневековому периоду. Но, хотя светская архитектура, безусловно, достигла весьма высокого развития, совершенно очевидно, что архитекторы и каменщики Индии самое большое внимание уделяли сооружению храмов. Творя согласно строгим традициям, но проявляя в рамках основных канонических образцов большую изобретательность и оригинальность, они с помощью самой примитивной строительной техники воздвигли архитектурные памятники небывалой красоты. Множество терпеливых, упорных рук возносили шикхары вверх над равнинами и покрывали их большими каменными плитами, которые втаскивали наверх по склонам огромных насыпных земляных холмов, подобно тому как производилась кладка верхних рядов египетских пирамид. Осознавали или нет сами архитекторы и ремесленники этот символизм, но храм, очевидно, мог восприни-

маться как микрокосм, как аналог Вселенной, так же как в более древние времена воспринималось жертвоприношение под открытым небом. На стенах храмов в произведениях скульптуры, а часто и живописи изображались посредством различных символов все аспекты существования божеств и людей. Как и сама индийская цивилизация, архитектура храма была одновременно и чувственной и аскетически суровой, уходящей корнями в землю и воспаряющей к небесам.

Пластическое искусство

В архитектуре отсутствуют реальные следы преемственности между кирпичными зданиями Хараппы и каменными храмами индуистской Индии. Напротив, ряд черт ранней пластики исторического периода типичен для скульптуры Хараппы, которую мы уже описывали. От гибели городов Инда до возвышения Маурьев прошло свыше тысячи лет. От этого периода не осталось ни одного произведения искусства, которое заполнило бы перерыв. Однако нет сомнений в том, что где-то в Северной Индии пластическое искусство продолжало жить, но пользовалось, очевидно, непрочными материалами. Покровительство маурийских правителей, западное влияние и прогресс материального производства способствовали его возрождению и созданию фигур и рельефов из камня, которые сохранились до настоящего времени.

Капители колонн Ашоки, часть которых была, по-видимому, высечена в период, предшествующий его правлению, представляют собой самые ранние значительные образцы пластического искусства послепандской цивилизации. Вряд ли их можно считать характерными для индийской скульптуры, хотя они и имеют ряд специфически индийских черт. Знаменитые львы на колонне из Сарнатха и менее известный, но еще более замечательный буйвол на колонне из Рампурвы созданы скульпторами-реалистами, в какой-то степени обязанными своим искусством иранской и эллинистической традициям. Вместе с тем если не знать о возможности западного влияния, то можно предположить, что изображения животных на этих колоннах принадлежат школе, ведущей свое происхождение непосредственно от резчиков индских печатей, для которых характерна реалистическая трактовка, весьма необычная для столь ранней цивилизации. Более ясно, чем в увенчивающих фигурах, местное влияние обнаруживается, по-видимому, в абаках капителей, покрытых изображениями животных в живых позах, колесами, символизирующими как Будду, так и маурийского всемирного правителя, и орнаментом из цветов и листьев, в котором типичные индийские мотивы соседствуют с западными заимствованиями. Кроме колонн от маурийской школы с ее превосходной

полировкой и тончайшей отделкой сохранилось очень немногое. Прекрасная скульптура якши или из Дидарганджа отличается характерной особенностью этой школы — великолепной полировкой, но трактовка самой фигуры заставляет предполагать, что она относится к послемаурийскому времени. Якши держит церемониальное опахало из хвоста яка для царей и богов; из этого следует, что скульптура была не одиночной, а сочеталась с какой-то другой фигурой или священным предметом, которые не сохранились.

Помимо этого к значительным образцам скульптуры первых веков до нашей эры относятся только несколько фигур якшей размером немногим более натуральной величины. Могучие, с бычьими шеями, тяжелые, они, хотя и несовершенны по техническому исполнению, обладают естественной трехмерностью, редко встречающейся в более поздней пластике. Трактовка широких животов этих фигур, которую сравнивают с моделированием живота торса из Хараппы, служит дальнейшим свидетельством сохранения традиции на протяжении долгого периода, разделяющего эти эпохи.

Наиболее значительными образцами дошедшей до нас послемаурийской скульптуры является резьба на оградах и воротах знаменитых памятников буддизма в Бхархуте, Гайе и Санчи. Их датировка не абсолютно точна, однако изображения Бхархута выполнены в менее развитом стиле по сравнению с Гайей и Санчи, и, вероятно, их можно считать наиболее древними, в то время как наиболее поздние из трех, по-видимому, ворота Санчи, в резьбе которых чувствуется уверенная рука искусных мастеров. Такая последовательность — Бхархут, Гайя, Санчи — подтверждается данными эпиграфики, и мы можем датировать Бхархут примерно 150 г. до н. э., Санчи — концом I в. до н. э. и Гайю — между ними. Однако критерии не совершенно достоверны, и возможно, что различные по уровню своего развития школы существовали почти одновременно.

В Бхархуте вертикальные столбы ограды ступы покрыты резными изображениями якшей и якши, тщательно отделанными и весьма декоративными, как и все лучшие образцы индийской пластики, но свидетельствующими о некоторой примитивности и неуверенности в обращении с материалом. Недостаточная рельефность заставляет предположить, что художники привыкли работать со слоновой костью и настойчиво старались применить свои навыки к другому материалу. Медальоны на поперечинах, изображающие большей частью сцены из джатак, точно так же несколько примитивны по технике исполнения.

Ограда Гайи, окружающая не ступу, а тропу, по которой согласно традиции прогуливался Будда в состоянии медитации после его просветления, говорит о некотором движении вперед по сравнению с Бхархутом. Украшающие ее фигуры производят впечат-

ление большей глубины и жизненности, значительно мягче по своим линиям. К этому времени скульпторы, очевидно, полностью овладели техникой резьбы по камню, фигуры уже не лежат на плоскости камня, а предстают в позах, когда тело повернуто в три четверти. Достопримечательность Гайи составляют медальоны с изображениями человеческих голов; их реалистичность позволяет предположить, что они могли быть портретами.

Венцом достижений ранней скульптуры Северной Индии, без сомнения, является Санчи. Ее меньшая ступа (ступа II) украшена примитивной резьбой, по мнению некоторых специалистов, более древней, чем в Бхархуте. Ограда главной ступы почти не имеет украшений, и тем более яркое впечатление производят главные ворота, изобилующие резными фигурами и рельефами. От вершины до основания, со всех сторон, массивные квадратные колонны ворот и тройные архитравы заполнены до отказа изображениями, воспроизводящими жизнь той эпохи. Улыбаются якшини, наклонясь вперед в легкой, грациозной позе * или поддерживая архитрав, опирающийся на массивных слонов или жизнерадостно ухмыляющихся карликов. Плоскости колонн и архитравов покрыты сценами из жизни Будды или из джатак. Войска осаждают города, движутся процессии всадников на конях и слонах, мужчины и женщины поклоняются религиозным святым, слоны бродят по джунглям; львы, павлины, якшийи, наги, мифические животные и причудливый растительный орнамент заполняют все пространство. Некоторые мотивы навеяны месопотамским или иранским влиянием, но в целом это произведение искусства, безусловно, явление индийское — по усложненности его рисунка, по жизнерадостному и деятельному реализму, по пышности и богатству форм.

Резьба на воротах Санчи не выполнялась по заранее составленному плану. Скульпторы получали заказы не от монастыря, а от частных благотворителей, желавших благодаря украшению ступы приобрести особые добродетели, и мастера вырезали то, что хотели заказчики, но так, как, по их мнению, было лучше всего. То, что получилось в результате, оказалось лишенным формального единства, но зато оно проникнуто единством, более существенным, чем требовали канонические правила и нормы, — единством процветающей культуры, относящейся с религиозным благоговением к своим святыням и восторженно наслаждающейся миром, в котором она живет и который знает. Посетитель, стоящий на холме Санчи в солнечный зимний день, когда павлины разгуливают среди руин

* Трибханга — поза в танце или драматическом представлении, при которой одна нога согнута и тело слегка повернуто в талии; с древнейших времен была излюбленным мотивом скульпторов. Она резко контрастирует с ператическими позами, характерными почти для всего древнего искусства, кроме греческого, и создает впечатление жизни и движения.

и великая равнина мерцает в подернутой дымкой дали, проникается впечатлением, что перед ним творение удовлетворенного народа, находившегося в согласии с самим собой.

Технически резьба выполнена с замечательным совершенством. Теперь материал уже полностью подчинялся скульпторам. Их трактовка — хотя ее, конечно, нельзя назвать реалистичной с точки зрения реализма XIX в. — преодолела некоторую принужденность и скованность форм Бхархута и стала живой и свободной. Пластика Санчи, вся без исключения, говорит об уверенности создавших ее мастеров, знавших, что они собираются изобразить, и ясно видевших внутренним взором, как это сделать.

В Бхархуте, Гайсе и Санчи и вообще во всем буддийском искусстве этого периода самого Будду никогда не изображали, а символически представляли его в виде колеса, пустого трона, следов ног или фигового дерева — нипал. Эта особенность буддийской иконографии могла корениться в глубоком почтении к Будде, делавшем его изображение кощунством, но у нас нет никаких литературных или других свидетельств в подтверждение этого предположения. Возможно также, что запрет, наложенный на изображения Будды, объясняется еще и тем, что показывать Будду в человеческом облике после его окончательного ухода за пределы этого мира считалось ересью и заблуждением. Во всяком случае, в трех названных выше наиболее древних священных местах буддистов привычный образ Будды более позднего времени не встречается. Школы Гандхары (долина нижнего течения р. Кабул и верхнего Инда, вокруг Пешавара) и Матхуры, процветавшие при кушанских царях, соперничают за честь создания первых изображений Будды. Большинство индийских специалистов в настоящее время придерживается мнения, что антропоморфное изображение Будды происходит из Матхуры; европейские исследователи до недавнего времени в большинстве высказывались в пользу Гандхары, но в последние годы некоторые специалисты изменили свою точку зрения.

Матхурская школа, вероятно, возникла в конце I в. до н. э., хотя некоторые авторитеты называют более позднюю дату. Скульпторы этой школы, в течение веков работавшие с местным красным песчаником с белыми вкраплениями, создавали произведения, которые расходились по всей стране и поэтому оказали большое влияние на более позднюю пластику. Одним из источников вдохновения матхурской школы был джайнизм, ибо в ранний период мастера Матхуры выделывали вотивные палетки с изображением обнаженного, в позе со скрещенными ногами, тиртханкара в медитации, что, может быть, и побудило буддистов к изображению своего учителя. По всей видимости, наиболее поразительными образцами матхурской школы, дошедшими до нас, являются якшини с ограды ступы, вероятно джайнской. Эти 395

богато украшенные драгоценностями женщины, с фигурами, преувеличенно широкими в бедрах и тонкими в талии, стоят в вольных позах, напоминающих танцовщицу из долины Инда, и их яркая и откровенная чувственность наряду с выраженной идеей благочестия и отречения представляет собой еще один пример удивительной парадоксальности отношения к жизни древних индийцев, для которых в таком сочетании не было ничего неуместного.

Несколько в стороне от основного направления матхурского искусства стоят статуи кушанских царей. Большинство из них было обнаружено в близлежащей деревне Мат, где, вероятно, находилась зимняя царская резиденция с храмом, в котором воздавались почести памяти усопших монархов. Почти все фигуры были разрушены последующими правителями, и у статуи великого Канишки, наиболее замечательной из всех, к сожалению, не хватает головы. Одетый в костюм, принятый в Центральной Азии, — длинный кафтан и войлочные сапоги, — царь стоит во властной позе, широко расставив ноги, с мечом в одной руке и ножнами в другой. С точки зрения техники исполнения создателя этой статуи можно упрекнуть в том, что она не вызывает ощущения объемности, так как обладает фактически только двумя измерениями. Скульптор, очевидно, работал над непривычной темой, но все же ему удалось создать произведение огромной силы, вызывающее в памяти священные царские статуи Египта.

Ранние статуи Будды и бодхисаттвы матхурской школы не отличались одухотворенностью, и в них счастливое плотское начало преобладало над духовным. Но со временем эти фигуры совершенствуются и становятся воплощением утонченного изящества и религиозного чувства. Хотя матхурская школа многим обязана более ранней местной индийской традиции, она в то же время заимствовала кое-что у стран Северо-Запада и усвоила таким образом некоторые греко-римские мотивы. Благодаря Матхуре получил развитие так называемый стиль Гуптов, который создал ряд величайших творений индийской религиозной пластики.

На школу Гандхары искусство Римской империи оказало явное влияние, и некоторые ее мастера вполне могли быть уроженцами Запада. Эту школу часто называют греко-буддийской, хотя ко времени ее появления греческие царства Бактрии и Северо-Западной Индии давно перестали существовать. Возникновение этой синкретической школы следует приписывать не греко-бактрийским преемникам Александра, а торговле с западным миром, расширению которой способствовали процветание Рима и походы его легионов на Восток. От греков остались только несколько изящных серебряных изделий, великолепные монеты и два-три предмета, вероятно привезенных с Запада. Своим расцветом

гандхарская школа обязана поддержке и поощрению Канишки и его преемников и их богатых подданных. Буддизм в его новой религиозно-культурной форме требовал благоговейного почитания священных образов, и поэтому появились в большом числе изображения будд и бодхисаттв, а также небольшие votive-пластинки со сценами из жизни Будды или из джатак.

Образ Будды, созданный матхурскими ваятелями, восходит, с одной стороны, к скульптурам толстых якшей предшествующего периода, с другой — к джайнскому тиртханкару, находящемуся в метидации. У скульпторов Гандхары были другие образцы — боги греко-римского мира. Часто кажется, что их творчество почти полностью проникнуто духом Запада, и естественно предположить, что некоторые из гандхарских мастеров были чужеземцами, пришедшими из Сирии или Александрии. В последние годы произошла переоценка этой школы. Когда об искусстве судили по классическим образцам, ее считали самой совершенной школой индийского искусства, которому лишь один-единственный раз удалось создать столь прекрасные и реалистичные творения. В настоящее время о гандхарской школе иногда пишут, что это только подражание подражанию, слабая копия пришедшего в упадок великого искусства. Но ни одно из этих мнений не является справедливым. В контексте индийского искусства гандхарский стиль имеет оттенок безвкусицы, но совершенно отказать ему в оригинальности нельзя. Будды Гандхары, может быть, и лишены высокой одухотворенности будд гуптского стиля, но они изящны, полны сострадания, а некоторые палетки дышат жизнью и экспрессией. Школа продолжала существовать и после великих Кушанов, хотя из-за менее благоприятных условий было создано мало произведений в камне, а в основном в гипсе или алебастре. Ее влияние ощущается далеко за пределами Индии и может быть прослежено даже в Китае.

Одновременно с развитием этих школ Северной Индии появились свои школы на Деканском полуострове. В пещерном монастыре в Бхадже и в Удайгири в Ориссе встречается очень древняя пластика, вероятно насчитывающая не меньше лет, чем скульптуры Бхархута. В великих буддийских пещерных храмах Западного Декана многие изображения обладают высокими художественными достоинствами; наиболее примечательны из них, по всей видимости, фигуры дарителей, нередко вырезанные в виде рельефов на стенах пещер. Большой частью они изображают мужчину и женщину, положивших руки на плечо друг другу. Это, по-видимому, идеализированные портреты богатых покровителей пещер для буддийских монахов. Такие пары можно встретить и среди ранней терракоты. Люди, служившие оригиналами для подобных портретов, без сомнения, верили, что, помещая свои изображения в священные места, они обретут материальные и духовные блага.

✓ Возможно, что эти фигуры были предшественниками «любвных пар» средневековых храмов, но древние супружеские пары (дам-пати) производили совсем иное впечатление, так как были лишены откровенной эротической окраски. Муж обычно смотрит не на жену, а в сторону зала, женщина же опустила взор и, в отличие от вызывающих якшини Северной Индии, стоит в неуверенной, почти робкой позе, как бы смешавшись оттого, что ее выставили на всеобщее обозрение. Мы полагаем, что эти фигуры изображают идеал супружеской жизни древней Индии и эзотеричны не более, чем фамильные мемориальные доски из меди в английских церквях.

Область между низовьями рек Кистна и Амаравати уже ко II в. до н. э. стала важным центром буддизма, и поэтому здесь можно встретить весьма древние образцы пластического искусства в виде барельефов, служащих настенными украшениями ступ. Уже на этих барельефах заметно специфическое удлинение пропорций, столь характерное для зрелого стиля Амаравати. Большая ступа в Амаравати, построенная в конце правления Сатаваханов (II—III вв. н. э.), была украшена известняковыми барельефами с изображениями сцен из жизни Будды и окружена со всех сторон его объемными скульптурами. К несомненным шедеврам индийского искусства следует отнести рельефные медальоны, превосходно продуманные и уравновешенные по своей композиции, гармонично соответствующей круглым рамкам, которые ограничивали изображение. Мастерски переданная изумительная живость сцен и стремительность движения кажутся совершенно неожиданными по сравнению с той глубоко серьезной и сдержанной религией, из которой почерпнуты темы медальонов. Стройные, длинноногие фигуры изображены в состоянии бурной деятельности, нередко доходящей почти до неистовства, как, например, на известном медальоне, где прекрасно передан экстаз сонма полубогов, возносящих на небо чашу Будды для сбора подаяния. Школа Амаравати имела весьма значительное влияние. Ее произведения достигали Шри Ланки и Юго-Восточной Азии, где оказали заметное воздействие на развитие местных стилей. Несомненные следы влияния Амаравати обнаруживает и более поздняя южноиндийская скульптура.

Ко времени расцвета школы Амаравати правившие на севере шакские и кушанские завоеватели частично отступили, частично же смешались с местным населением и таким образом освободили место для могучей империи Гуптов. В истории искусства к эпохе Гуптов относят обычно IV—VI вв. и первую половину VII в. Произведений пластики от этого периода сохранилось сравнительно мало, однако дошедшие до нас образцы достаточно красноречиво говорят о его достижениях. Если для школ Бхархута, Санчи и Матхуры характерна насыщенная чувственность, для искусства

Амаравати — живость и динамизм, то скульптура Гуптов дышит безмятежностью, спокойствием и уверенностью. Именно в это время Индия создала лучшие творения религиозного искусства, среди которых первое место по праву принадлежит прекрасным изображениям Будды из Сарнатха. Среди них наиболее знаменит «Будда, приводящий в движение колесо дхармы», т. е. произносящий свою первую проповедь. Трудно найти другое произведение индийской скульптуры, которое столь совершенно передавало бы истинный дух буддизма. Окруженный большим орнаментированным нимбом, который по сторонам поддерживают две фигурки полубогов, Учитель сидит в величественной позе. Линии его стройного тела слегка округлены, а пластические формы столь упрощены, что полностью стираются контуры мышц; тонкие пальцы сложены в позе дхарма-чакра мудра — символ, передающий проповедь Будды. Лицо его, как обычно, изображено в виде лица юности. Полузакрытые глаза и легкая улыбка говорят о многом гораздо живее и убедительнее, чем сухие строки писания, передавая самую суть миссии Будды в этом мире. При этом ударение делается не на первой части его проповеди, где говорится, что мир полон страдания, смерти и уничтожения, а на возможности преодоления этого зла и достижения такого состояния, когда ни старость, ни печаль больше не терзают духа, а чувство земной радости преобразуется в ощущение безмятежного внутреннего блаженства.

Этот подлинный шедевр, однако, иллюстрирует лишь одно из направлений в искусстве периода Гуптов. Выдающаяся школа индуистских скульпторов существовала в районе Гвалиора и Джханси. В резных изображениях храма в Деогархе, где представлены индуистские боги и мифологические сцены, уже заметны первые элементы стиля раннего средневековья. Великолепная фигура бога Солнца — Сурьи из Гвалиора передает отличное от буддизма, но не менее характерное для того времени мироощущение. Широкий и коренастый, с лучезарной улыбкой, бог смотрит прямо на своих почитателей, подняв правую руку в благословляющем жесте. Это бог радостных, счастливых людей. Не менее характерна для стиля Гуптов, хотя и не столь совершенна по исполнению очаровательная фигурка танцовщицы, окруженной девушками-музыкантшами, на барельефе, найденном в Павае, близ Гвалиора. Широко известным произведением эпохи Гуптов является также Горс из Санчи (впрочем, некоторые считают его уникальным произведением эпохи Палов¹⁰) — изящная, очень выразительно выполненная фигура бодхисаттвы, плавность линий которого подчеркивается тщательной резьбой деталей: воротником и поясом из драгоценных камней и ниспадающей с левого плеча шкурой антилопы.

Пожалуй, наиболее яркое впечатление из всей пластики эпохи Гуптов оставляет барельефное изображение «великого вепря»,

высеченное у входа в пещеру в Удаягири, неподалеку от Бхилсы. Фигура бога Вишну, принявшего облик колоссального вепря, чтобы вырвать землю из пучины космического океана, символизирует великую первоначальную силу, вечно борющуюся против сил хаоса и разрушения, и несет миру весть надежды, силы и уверенности. Величие бога в сравнении с его творением передается персонафицирующей Землю маленькой женской фигуркой, уцепившейся за клык вепря. Глубокое чувство, вдохновлявшее автора этой группы, делает скульптуру чуть ли не единственным в мировом искусстве зооморфным изображением, способным вызвать истинно религиозное чувство даже у современного человека.

Скульптурные школы средневековья столь многочисленны, что подробно описать их все здесь невозможно. К этому времени окончательно установились каноны иконографии. Каждый бог получил свои специфические атрибуты, которые неизменно присутствуют на любом его изображении; пропорции тела, расположение мышц и выражение лица были четко предписаны и соблюдались неуклонно и тщательно. И все-таки индийские скульпторы умели добиваться замечательного разнообразия в своем ставшем почти иератическим искусстве.

При династиях Палов и Сепов в Бихаре и Бенгалии (VIII—XII вв.) и буддисты и индуисты создали превосходные иконографические изображения, многие из которых выполнены из местных пород черного камня. Особенностью искусства Палов является тонкость отделки: фигуры богато украшены и настолько хорошо отполированы, что нередко кажутся сделанными скорее из металла, чем из камня.

Скульптура Ориссы более значительна, нежели скульптура Палов. Резные изображения из камня храмов Бхубанешвара и Конарака свидетельствуют о глубоко чувственном восприятии человеческого тела и выразительности, которая придает им своеобразную неповторимую красоту. Лучшие образцы орисской скульптуры находятся во дворе храма Солнца в Конараке. Из них свирепые кони и могучий слон, сокрушающий хоботом злодея, обнаруживают смелость трактовки и редкое в мировом искусстве чувство формы тела животных. Они вызывают в памяти работы скульпторов-анималистов и керамику Китая периода династии Тан.

Храмы Кхаджурахо переполнены удивительно изящными и грациозными изображениями божеств и любовных пар, и хотя во многих других местах Северной Индии сохранилось немало прекрасных произведений, немногие из них могут соперничать с шедеврами Ориссы.

Независимые школы скульпторов появились на Декане. В храмах Айхола и Бадами много превосходных произведений VI в. и более поздних, в которых чувствуется влияние стиля Гуптов, а также заметна тенденция к удлинению пропорций, возможно упа-

следованная от школы Амаравати. Еще более примечательны скульптуры в Мамаллаपुरама, украшающие изумительный комплекс скальных храмов, созданный царями династии Паллавов из Канчи. Особенно поразителен огромный барельеф на скале высотой около 30 футов и шириной свыше 80 футов, изображающий нисхождение Ганги. Естественная расщелина в скале использована для изображения священной реки; по обе стороны потока, изливающегося из головы Шивы, застыли в напряженном внимании боги, полубоги, аскеты, слоны, а в волнах извиваются змеи-наги. Создатели этого великолепного барельефа были, по-видимому, не лишены чувства юмора и некоторого сарказма, поскольку среди поклоняющихся Ганге подвижников они изобразили хитрого котаканжу, лицемерно предающегося суровым аскетическим подвигам, чтобы заманить мышей в ловушку на погибель им. Другой прекрасный барельеф из Мамаллапурама представляет собой идеализированный портрет царя Махендравикрамавармана и его двух жен. Кроме того, там же находится несколько объемных скульптур животных, замечательных по силе и простоте исполнения.

Влияние школы Паллавов чувствуется в скульптуре Шри Ланки, а также Западного Декана. В последнем случае можно отметить высеченные в камне изображения в пещерах Аджанты — явление само по себе значительное, но его затмевает соседство изумительных настенных росписей. К шедеврам индийского искусства следует отнести скульптуру более поздних пещер Элуру, в особенности храм Кайласанатха. В основном эти каменные горельефы, создающие эффект объемной скульптуры, воспроизводят сцены из мифологии. Вся серия рельефов характеризуется продуманностью замысла и изящной динамичностью, близкой к стилю Амаравати. К той же школе принадлежат и скульптуры пещер Элефанты, но они созданы одним-двумя веками позднее. В скальном храме Шивы имеется серия прекрасных горельефов, однако все они меркнут рядом с колоссальным изображением Тримурти, которое, по-видимому, из всех скульптур древней Индии получило наибольшую известность. Трехглавый бюст Шивы, спокойного, как сама вечность, производит столь сильное впечатление и возбуждает у верующего такое глубокое религиозное чувство, что вряд ли здесь нужны какие-либо комментарии. Нигде более индуистская идея божественного невозмутимого покоя не получила в пластике столь совершенного воплощения.

Помимо Мамаллапурама, Элуру и Элефанты произведения каменной скульптуры во множестве создавались позднее и в других частях полуострова. Часто они отличаются незаурядными достоинствами, но уступают по глубине и блеску творениям более ранних школ. К выдающимся достижениям дравидского искусства позднего средневековья следует отнести превосходные бронзы мастеров государства Чолов и их преемников.

Если богачи услаждали свой взор изделиями из камня, металла или слоновой кости, то беднякам приходилось довольствоваться небольшими фигурками и палетками из обожженной глины, которые первоначально, без сомнения, расписывались в яркие цвета. Они, очевидно, были продуктами массового производства, и большая часть лучших образцов изготовлялась в формах.

В Индии почти в любом месте археологических раскопок, начиная с памятников эпохи Хараппы, находят множество таких терракотовых изделий. Большею частью они имеют религиозно-культовое назначение. Повсеместно встречаются грубые глиняные фигурки богинь, очевидно ранних форм Дурги, почитавшейся низшими группами населения еще до включения ее в официальный пантеон. Многими своими чертами они напоминают еще более грубые изображения богини-матери периода Хараппы. Некоторые изделия вряд ли имели религиозное назначение, хотя их можно принять за магические предметы или votivные подношения. Фигуры матери с ребенком, сравнительно редко встречающиеся среди скульптуры, могли быть подношениями бездетных женщин, а многочисленные парные фигурки мужчины и женщины в скромных позах, вызывающие в памяти скульптурные изображения дарителей в скальных храмах, возможно, были магическими средствами, приносящими счастливое супружество. Большинство произведений из терракоты сделано очень грубо, но некоторые из них отмечены печатью мастерства и подлинной красоты. Отдельные лица весьма индивидуализированы, а головки богов порой поражают совершенством моделирования. Нередко по-своему очень привлекательны терракотовые палетки.

Большая часть найденных до сих пор терракотовых изделий относится к периоду от Маурьев до Гуптов, но само искусство выделки терракоты, несомненно, возникло значительно раньше и, разумеется, продолжало существовать и позже; во всяком случае, при раскопках многих средневековых буддийских центров в Бихаре обнаружены votivные таблички, но уже лишенные художественной ценности.

Металлическая скульптура и гравировка

На северо-западе Индии было найдено несколько художественных изделий из металла весьма характерного эллинистического стиля, относящихся к первым векам нашей эры. Некоторые из них — явно неиндийского происхождения — могли быть либо завезены, либо изготовлены на месте иноземными мастерами. Приме-

ром может служить небольшой изящный золотой реликварий из Бимарана, украшенный драгоценными камнями. На территории советской Средней Азии и Северного Афганистана найдены серебряные кубки и другие предметы, украшенные орнаментом в эллинистическом стиле и выполненные в соответствующей технике, однако обнаруживающие явные следы тесных контактов с Индией. По мнению советских археологов, эти изделия относятся к периоду Греко-Бактрийского царства и могут быть датированы III—II вв. до н. э. Следовательно, они никак не связаны со скульптурой Гандхары первых веков нашей эры. Вполне индийской по своему стилю является медная ваза из Кулу, что на границе с Кашмиром, покрытая гравировкой с изображением праздничной процессии. Датируют ее обычно периодом до Гуптов.

От периода Гуптов сохранилось некоторое количество бронзовых и медных фигур, в основном предметов буддийского происхождения. Из них наибольшее впечатление производит Будда из Султанганджа, находящийся сейчас в Бирмингемском музее. Эта бронзовая скульптура высотой около 7,5 фута изображает изящного юношу в прозрачном плаще-накидке. Подобно большинству работ того времени, она вызывает ощущение жизни не столько благодаря реалистичности деталей и пропорций, сколько вследствие хорошо переданного чувства движения чуть повернутого тела и тонких пальцев, непроизвольно зажавших уголки одеяния. Искусная проработка черт лица, хотя и бесстрастно симметричного, также придает живость изображению и усиливает общее впечатление*.

Будда из Султанганджа был найден в Бихаре, крупном центре буддизма, где под покровительством династии Палов возникла одна из двух крупнейших средневековых школ металлической скульптуры. Бронзы периода Палов настолько многочисленны, что, без сомнения, их следует считать продуктом массового производства. Их вывозили в Юго-Восточную Азию, на территории которой они встречаются до сих пор, а также в Тибет и Непал, где они послужили образцами для местных школ. Для этих статуэток характерно главным образом изящество формы и декоративного элемента, а чисто религиозное содержание обычно отсутствует. Самые ранние непадьские бронзы, восходящие к описываемому периоду, имеют менее изощренные линии, но покрыты позолотой и инкрустированы драгоценными камнями и потому производят впечатление великолепия и блеска.

Металлические изображения выдвигались и в других частях Индии, но большая часть сохранившихся работ лишена художест-

* Совсем недавно были высказаны сомнения относительно принятой обычно датировки султанганджского Будды. Возможно, что это — произведение IX в.

венной ценности. Тамилы до сих пор предпочитают металл камню при изготовлении статуй, перед которыми совершаются храмовые и домашние церемонии, и именно в Южной Индии, в частности в государстве Чолов, возникла непревзойденная во всем мире школа бронзового литья, создавшая шедевры индийского искусства. Бронзовые изделия Южной Индии крайне разнообразны по своей величине, и некоторые самые великолепные экземпляры столь велики и тяжелы, что к их основаниям приходилось приделывать ручки, чтобы нести их во время процессий. Лучшие образцы южноиндийских изделий из металла исполнены большого изящества и простоты, потому что богатый декор статуй, как у большинства лучших произведений индийской пластики, смягчается гладкими частями обнаженного тела. Физические особенности и очертания лица и тела обобщены и идеализированы, пропорции жестко фиксированы каноном, изложенным в наставлениях по иконографии, и каждый атрибут изображаемого божества имеет строго определенное условное значение. Поразительно, что, связанные такими жесткими нормами, тамильские мастера сумели создать прекрасные творения, нередко отмеченные печатью значительной индивидуальности. Помимо образов богов и богинь тамильская школа создала много статуэток, изображающих святых, приверженцев религиозно-экстатического поклонения божеству, и портретные фигуры царей и цариц, которые, как предполагалось, сами были воплощениями божественного начала и потому часто помещались в храмах среди второстепенных богов, окружавших главное божество.

Из фигур царей к самым лучшим относятся скульптуры XVI в. в натуральную величину, изображающие царя Кришнадеварая и двух его главных цариц и до сих пор стоящие в храме в Тирумалаи. Лица цариц, по-видимому, условны, хотя и очень красивы, что же касается лица самого царя, то почти несомненно, что мастер создавал его с намерением дать некоторое представление о реальной внешности правителя. Ладони статуй сложены вместе в жесте анджали, выражающем почитание и преклонение перед богами, большие глаза полужакрыты. Эти три величественные фигуры, по-видимому, воплощают все лучшее и благородное, что требовали старые индуистские идеалы царственности, и, глядя на них, мы понимаем, почему индийский правитель произвел такое глубокое впечатление на португальских послов.

Вершиной тамильского бронзового литья, вне всякого сомнения, является бронзовый Шива, многочисленные экземпляры которого относятся к XI и последующим векам. Владыка танца (Натараджа) вызывал особый восторг у тамильских мастеров, которые изображали его в виде грациозного юноши с четырьмя руками, изогнутыми в изящном жесте, часто с пламенем на раскрытой ладони одной из рук и с огненным ореолом вокруг всей фигу-

ры; одна его нога попирает демона, другая стоит в позиции, весьма известной в индийском танце. Таким образом, бог предстает как самая суть упорядоченного движения жизни, вечной юности и тончайшего света. Это довольно далеко от европейской концепции высочайшего божества, но стоит только понять религиозные концепции того времени, как даже европеец сможет разглядеть в лучших образцах Танцующего Шивы истинно религиозное вдохновение, наиболее удачную попытку поведать на языке пластического искусства о божественной истине, красоте и блаженстве.

Значительная школа бронзового литья существовала на Шри Ланке. Она создала произведения, похожие по стилю на южноиндийские. Наиболее превосходный образец сингальской работы по металлу, без сомнения, — прекрасная большая фигура богини, обычно считающаяся изображением буддийской богини Тары, хотя не исключено, что это фигура Парвати, супруги Шивы *. Эта изящная и тонкая отливка, находящаяся в настоящее время в Британском музее, не уступает лучшим образцам бронзы южноиндийских мастеров.

Почти вся индийская бронза изготовлялась по способу восковой модели. Фигура сначала делалась в воске, который покрывали слоем глины. Потом ее нагревали, так что воск таял и вытекал, оставляя форму, которую заполняли расплавленным металлом. Крупные стоящие фигуры, как, например, Будда из Султанганджа, весящий около тонны, обычно сваривались из двух отдельно отлитых частей.

Живопись

Уже по одним только упоминаниям в литературных источниках можно сделать вывод, что в древней Индии живопись достигла высокого развития. Дворцы и дома богачей были украшены превосходными настенными росписями и небольшими картинами, нарисованными на специальных досках. Не только художники-профессионалы, но и многие любители, мужчины и женщины из образованных слоев, умело владели кистью.

Сохранившиеся образцы древнеиндийской живописи, хотя и находятся в очень плохом состоянии, достаточно убедительно свидетельствуют о ее высоком уровне. Они представляют собой преимущественно настенные росписи различных пещерных храмов. Большинство храмов в прошлом, без сомнения, было разрисовано,

* На Шри Ланке она почитается как богиня Паттини, обожествленный образ верной Каннаги из тамильской легенды, представляющей собой идеал женской верности.

и храмовая скульптура была окрашена в яркие цвета, как и во многих современных индуистских храмах. В ряде случаев роспись стен производилась по хорошо разработанному плану. Несколько пещер в отдаленных глухих уголках содержат грубо выполненные рисунки, часто примитивные по стилю, которые многие специалисты относят к доисторическому периоду. Некоторые искусственные пещеры были предназначены для религиозно-культовых целей, но они сохранили образцы творчества высоко развитых школ живописи. Так, к числу величайших творений живописи древних цивилизаций, дошедших до нас, бесспорно принадлежат настенные росписи Аджанты.

Пещерные росписи Аджанты часто называют фресками, что совершенно неверно: фрески наносят по сырой штукатурке, а настенная живопись Аджанты выполнялась после того, как штукатурка просыхала. Стены сначала покрывали слоем глины или коровьего навоза, смешанного с соломой или волосом, а затем отделывали белым гипсом. Учитывая климат Индии, можно сказать, что такая поверхность до сих пор держится неплохо, но во многих местах она осыпалась, и ее состояние ухудшилось даже по сравнению с прошлым веком, когда росписи впервые были скопированы. Краски же, наоборот, до сих пор удивительно свежи; в первоначальном состоянии росписи, очевидно, были очень яркими, их цвета и сейчас остаются чистыми и контрастными. Художники, возможно, работали в полумраке пещер, куда наружный свет проникал, отражаясь от специальных металлических зеркал.

Достоверно доказано, что роспись пещеры X датируется временем до нашей эры, а росписи пещер I и XVI, возможно, веков на шесть моложе. Ранние росписи обведены четким контуром, поздние обнаруживают более тщательное моделирование, но в отличие от пластики того же периода в живописи не прослеживается постепенное развитие стиля, и упомянутые различия могут быть объяснены личной манерой мастеров, руководивших работой. Росписи изображают главным образом сцены из жизни Будды и из джатак. Границ между сценами не существует, они переходят одна в другую, причем второстепенные фигуры и композиция искусно ведут глаз зрителя к центральной фигуре каждого сюжета. Перспектива отсутствует, но иллюзия глубины создается за счет помещения фигур заднего плана несколько выше фигур переднего плана. Эффект этой условности до некоторой степени напоминает эффект фотографии, снятой телескопической камерой: фигуры выступают из плоской стены, как если бы они выходили навстречу наблюдателю.

Росписи Аджанты, хотя и выполненные с религиозными целями, имеют скорее мирское, чем религиозное содержание. Здесь перед нами предстает панорама всей жизни древней Индии, даже более живая, чем в Санчи. Мы видим принцев во дворцах, женщин

в гаремах, носильщиков с грузами через плечо, нищих, крестьян, аскетов, а также богатый мир животных и растений: поистине всю жизнь эпохи увековечили на стенах полутемных пещер любящие руки нескольких поколений мастеров. И все произведения отмечены печатью изящества, искусного владения рисунком и моделированием.

Среди шедевров Аджанты следует назвать фигуру юного красавца, слегка наклонившегося в позе трибханга (излюбленной позе у индийских скульпторов и художников), с драгоценной короной на голове и белым лотосом в руке. Кроткие черты его лица выражают тихую печаль, глаза с состраданием смотрят вниз, как будто там, далеко под ним, есть нечто. Его окружают небесные девы-апсары и божественные певцы; все они значительно меньше центральной фигуры. Это бодхисаттва Авалокитешвара Падмапани («Владыка, который (с состраданием) смотрит вниз»). Здесь среди радостно чувственных сцен повседневной жизни еще раз появляется произведение, исполненное глубокого религиозного чувства. Бодхисаттва, несмотря на свое драгоценное убранство и безмятежную юность, разделяет скорбь мира, его кроткие глаза видели неисчислимые века горя, его изящно очерченные губы говорили слова утешения неисчислимым поколениям страдальцев. Художник выразил свою идею: универсум не безразличен к печалям и заботам своих творений.

Религиозное чувство иного толка нашло отражение в росписи, на которой изображен Будда с нимбом, принимающий от женщины и ребенка подаяние — хлеб насущный. Предполагают, что здесь изображены его жена Яшодхара и сын Рахула. Прекрасные изображения этих двух второстепенных фигур затмевают величие учителя, чьи умиротворенные черты и скрытое монашеским одеянием тело выражают, подобно Будде из Сарнатха, покой за пределами отрешенности.

Несколько подобных росписей можно встретить в других местах. На стенах веранды у пещеры в Багхе, приблизительно в 100 милях к северу от Аджанты, есть росписи, одна из которых изображает процессию слонов (она производит, пожалуй, более сильное впечатление, чем аналогичная роспись в Аджанте), а другая — восхитительную сцену, в которой участвуют танцовщик и музыкантши (фронтиспис). Следы росписей в стиле Аджанты встречаются и в других пещерах Декана, особенно в Бадами и Элуру. Далее к югу, в Тамилнаде, в местности Ситаннаवासал великолепная, хотя сильно испорченная стенная роспись украшает джайнскую пещеру, и недавно превосходные росписи периода Чолов были обнаружены под слоями штукатурки в храме Раджараджешвары в Танджавуре.

Некоторые из хорошо сохранившихся росписей этих школ можно встретить на Шри Ланке. В центральной части острова над ок-

ружающей равниной круто поднимается на 600 футов вверх большая скала Сигирия — Львиная гора. Здесь в конце V в. отцеубийца царь Кашьяпа I построил дворец и крепость. Страдавший, очевидно, манией величия и убежденный в своей божественности, Кашьяпа стремился отождествить горную крепость с небесами и повелел расписать голые склоны скалы изображениями полубогов и небесных существ, чтобы показать своим подданным, что он стоит выше всех. Почти все эти росписи исчезли под действием палящего солнца и муссонного ливня, но на полпути к вершине, в выемке, защищенной нависающим карнизом, сохранились фигуры 21 апсары, погруженные по бедра в объятия облаков*. Эти очаровательные красавицы в томных позах, играющие цветами, сохранились так хорошо, что трудно поверить в то, что они были нарисованы полторы тысячи лет назад.

Большинство сохранившихся памятников средневековой индустской живописи в Виджаянагаре, Полоннаруве на Шри Ланке и в других местах показывает, что после VIII в. произошел относительный упадок техники живописи. Контуры рисунков становятся все более резкими, и изящное моделирование, характерное для предшествующего периода, исчезает, хотя все еще встречаются и значительные удаchi. Традиция украшения стен живописью продолжалась до мусульманского вторжения.

С распространением ислама индустские художники обратились в основном к миниатюре и книжным иллюстрациям, черпая вдохновение в персидских образцах. Однако, по литературным свидетельствам, миниатюрная живопись существовала в Индии задолго до прихода мусульман, и сохранились отдельные образцы XI—XII вв. из Бихара, Бенгалии и Непала. Эти небольшие картинки говорят об утонченности вкуса и искусстве исполнителей, но им не хватает сравнительной реалистичности Аджанты, и фигуры почти не моделированы. Они представляют собой произведения догматического буддизма, истощившего свое религиозное вдохновение и в значительной степени оторвавшегося от повседневной жизни. В отличие от росписей Аджанты это, вероятно, работы монахов, а не светских мастеров.

Сухие пески Центральной Азии сохранили росписи хотя и не индийские в полном смысле этого слова, но многим обязанные Индии как источнику вдохновения. Самые ранние из них окружают вырезанную из камня колоссальную статую Будды в Бамиане, в Афганистане, и датируются более ранним временем, чем основные

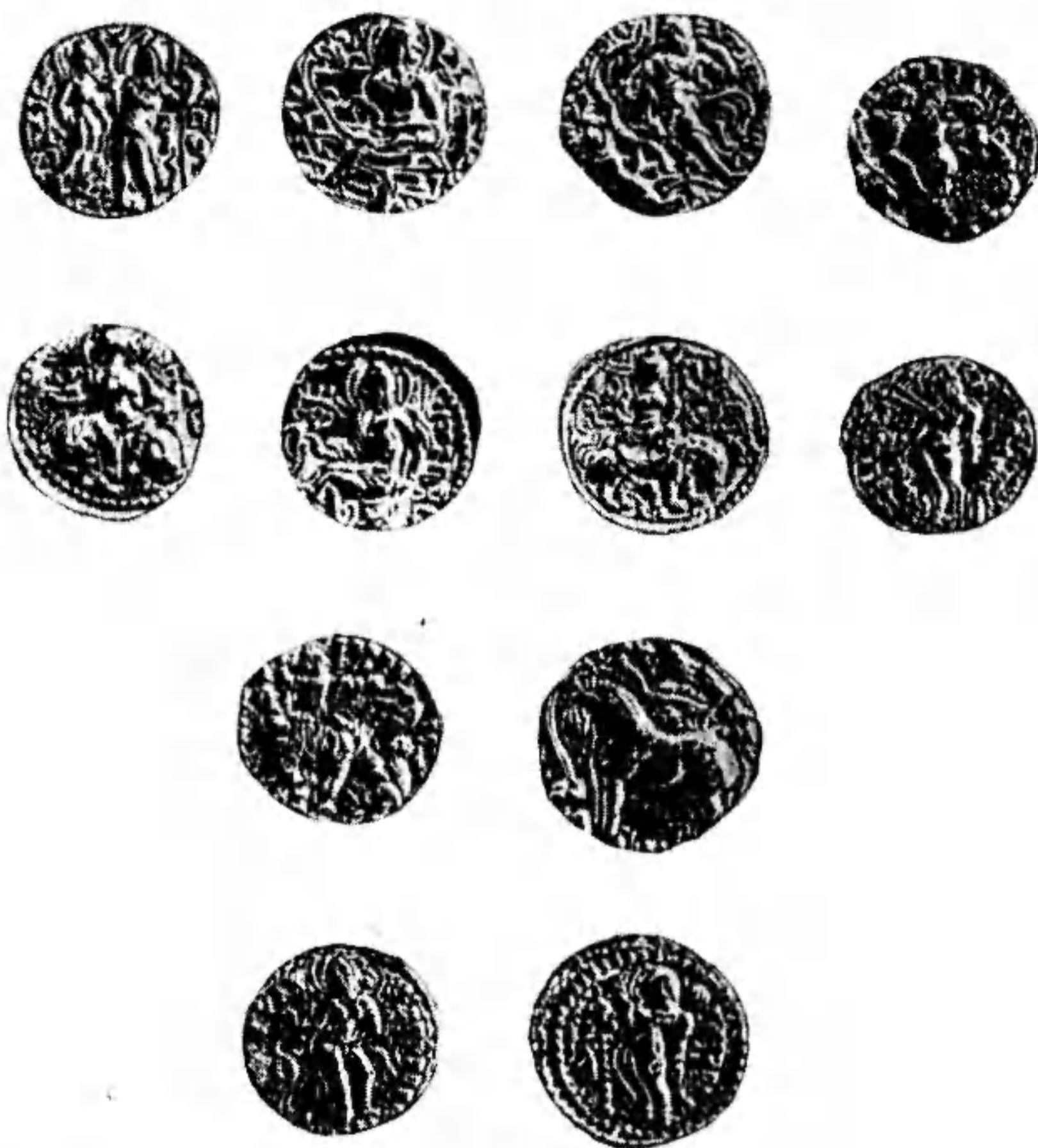
* Одно время исследователи считали эти фигуры портретами жен и палочниц Кашьяпы, и некоторые лица, по-видимому, действительно отмечены индивидуальными чертами. Сейчас эту теорию поддерживают лишь немногие специалисты, хотя содержание росписи почти не оставляет сомнений в правильности первоначальной интерпретации, выдвинутой С. Паранавитаной.

росписи Аджанты. Большая часть многочисленных росписей на стенах и рисунки на досках, найденных в Восточном Туркестане и других частях Центральной Азии, относится к позднему периоду и обнаруживает при очевидном влиянии Индии заметное отклонение от индийских прототипов. Они датируются временем, когда был широко открыт торговый путь в Китай, и свидетельствуют о чертах, которыми китайское искусство при всем его своеобразии было обязано индийскому влиянию.

Прикладное искусство

При раскопках в Такшашиле и других районах Северо-Западной Индии были найдены великолепные ювелирные изделия из полудрагоценных камней, оправленных золотой филигранью, во многом похожие по своему стилю на ювелирные изделия современной Индии. Высоким искусством исполнения и тонкостью ювелирной работы отличаются реликварии из Бимарана и несколько других изделий из золота и серебра, а также хрустальные реликварии, найденные в буддийских религиозных центрах во многих районах Индии. Драгоценные камни с инталио с северо-запада обычно лишены значительных художественных достоинств; почти все эти небольшие предметы искусства обнаруживают влияние западных образцов, и некоторые действительно могли быть ввезены из-за рубежа.

Множество превосходных изделий было выполнено из слоновой кости, хотя до нас дошла только небольшая часть их. Корпорации резчиков по слоновой кости нередко упоминаются в надписях, и их профессия, очевидно, пользовалась высоким уважением и покровительством. Из сохранившихся изделий из слоновой кости самым интересным является статуэтка богини, найденная в Геркулануме, которая, без сомнения, была завезена вместе с пряностями и тонкими тканями через Египет. Еще прекраснее пластинки слоновой кости, первоначально укрепленные на крышках и стенках шкатулок, найденные в кушанской части Беграма, приблизительно в 50 милях к северу от Кабула. Хотя эти пластинки открыты в районе, наиболее доступном западному влиянию, рисунок их подсказан индийским искусством; они либо были завезены из Индии, либо выполнены на месте мастерами, научившимися своему ремеслу у индийцев. Фигуры очерчены глубоко прорезанными линиями и, хотя только слегка моделированы, вызывают удивительное ощущение глубины. По своему изяществу и утонченности они не имеют равных в искусстве древней Индии. Резьба по слоновой кости и в настоящее время выполняется как в Индии, так и на Шри Ланке, но она никогда более не создала таких чудесных вещей, как эти пластинки.



Золотые монеты эпохи Гуптов

Удивительно, что индийцы, находившие удовольствие в проработке тончайших деталей и уделявшие большое внимание отделке своих изделий, не подняли чеканку монет до уровня искусства. Древнеиндийские монеты обычно грубы и некрасивы. Только при гуптских императорах они приблизились к произведениям искусства, но даже золотые монеты Гуптов нельзя отнести к первоклассным творениям. Впрочем, им нельзя отказать в оригинальности и привлекательности. Так, например, на монетах Чандра Гупта I с любовью смотрит на свою главную царицу Кумарадэви; Самудрагупта, восседающий на троне, играет на арфе; Чандра Гупта II убивает носорога; Кумарагупта I едет на великолепном слоне. Однако после Гуптов уровень чеканки резко упал, и сред-

пеековые цари, покровительствовавшие известным художникам и ремесленникам, довольствовались монетами самого примитивного вида.

Исключение составляют великолепные серебряные монеты, выпущенные греко-бактрийскими царями. Вычеканенные на них изображения относятся к числу лучших нумизматических портретов во всем мире, но по своему духу эти монеты представляют собой чисто эллинистическое явление, и созданы они были, без сомнения, греческими мастерами. Вряд ли эти монеты имели широкое хождение в Индии, поскольку для этой цели греческие цари выпускали грубые двуязычные монеты того типа, которому позднее подражали шаки и кушаны.

Музыка

На основании некоторых данных можно предположить, что древние арии знали семиступенную гамму, а зафиксированные в «Самаведе» правила интонирования гимнов свидетельствуют о том, что ритуальное песнопение ведийских времен (довольно тщательно сохраняемое в среде ортодоксальных брахманов до настоящего времени) было схоже со средневековыми грегорианскими хорами. Мы почти ничего не знаем о развитии индийской музыки в период между ведами и началом нашей эры, и лишь от первых веков нашей эры до нас дошло наставление по драме, музыке и танцу — «Натьяшастра», которое неизвестный автор в соответствии с традицией своего времени приписал древнему мудрецу Бхарате. Таким образом, «Натьяшастра» является для нас самым древним источником по трем названным видам искусства. Судя по этому памятнику, ко времени его создания Индия уже имела хорошо разработанную музыкальную систему, на основе которой сложилась позднейшая индийская «классическая» музыка. Ввиду большой технической сложности этой темы, требующей для полного ее понимания специального образования, мы рассматриваем ее здесь очень кратко.

Основной звукоряд современной североиндийской музыки — семиступенный, и его семь нот (садджа, ришабха, гандхара, мадхьяма, панчама, дхайвата, нишада, обозначаемых сокращенно: са, ри, га, ма, па, дха, ни) соответствуют приблизительно тонам европейской натуральной мажорной гаммы. Они могут быть усложнены полутонами различных интервалов, классифицируемыми в соответствии с числом содержащихся в них шрути. Шрути — это теоретический интервал, которых в гамме содержится 22. Согласно современной индийской теории 22 шрути разделяются следующим образом:

$\frac{Са}{\text{---}}$ $\frac{ри}{\text{---}}$ $\frac{га}{\text{---}}$ $\frac{ма}{\text{---}}$ $\frac{па}{\text{---}}$ $\frac{дха}{\text{---}}$ $\frac{ни}{\text{---}}$ $\frac{са}{\text{---}}$

Но со времен Бхараты до XVIII в. основной считалась гамма, соответствующая церковному дорийскому ладу (приблизительно эквивалентная белым нотам фортепиано от ре до ре):

$\underline{Са}$ $\underline{ри}$ $\underline{га}$ $\underline{ма}$ $\underline{па}$ $\underline{дха}$ $\underline{ни}$ $\underline{са}$

Эти странные изменения в терминологии индийской гаммы привели к изрядной путанице при интерпретации ранних индийских музыкальных текстов. Помимо приведенной выше гаммы, называемой «са-грама», Бхарата выделяет как особенно важную другую, «ма-грама», приблизительно соответствующую белым нотам от соль до соль. Кроме того, любая другая из семи нот может быть использована как исходная нота гаммы, и система, таким образом, соответствует ладам средневековой европейской церковной музыки.

Из приведенных диаграмм явствует, что некоторые ноты могут иметь до трех степеней высоты. Четвертьтоны индийской музыки заметны главным образом в орнаментации, но в известной степени они встречаются и в мелодии.

Кроме грамы, что мы переводим как «гамма», существуют другие основные классификации типов мелодий, главной из которых является классификация по рагам. Рага представляет собой определенную последовательность пяти или более тонов, составляющих основу мелодии. Этот технический термин появляется только в музыкальных текстах более позднего происхождения, чем трактат Бхараты, но к X в. раги были уже твердо установлены. Согласно ортодоксальной средневековой теории существует шесть основных раг, а остальные — это рагини, персонифицированные как жены мужей-раг. Шесть основных раг в различных источниках даются по-разному; ниже мы приводим одну из древнейших классификаций, с нотами, указанными согласно современной теории:

Бхайрава — С, D^b, E, F, G, A^b, B, C.

Каушика — С, E^b, F, A^b, B^b, C.

Хиндола — С, E, F[#], A, B, C.


Дипака — С, D^b, E, F[#], A, B, C.


Шрирага — С, D^b, E, F[#], G, A^b, B, C.

Мегха — С, D, F, G, A, C.

Раги классифицируются в зависимости от времени суток, установленного для их исполнения. Так, из названных выше раг бхайрава должна исполняться на рассвете, мегха — утром, дипака и шрирага — днем, каушика и хиндола — вечером. Бхайрава соотносится с эмоциями страха и ужаса, каушика — радости и веселья, хиндола, дипака и шрирага — любви, мегха — покоя и умиротворенности. Интересно, что рага, наиболее близко соответствующая европейской мажорной гамме, — панчама соотносится в индийской системе с ночью и любовью.

В индийской музыке нет развитой гармонии, и мелодия, развиваясь по близлежащим интервалам (т. е. по соседним нотам клавиатуры), в отличие от европейских мелодий не подразумевает гармонической основы. Она опирается на органнй пункт и ритм ударных инструментов. Тончайшие и сложные перекрещивающиеся ритмы индийской музыки для уха тренированного слушателя выщелняют функцию гармонии и контрапункта. Подобно древним грекам, индийцы отдавали предпочтение необычным размерам, таким, как $\frac{5}{4}$ или $\frac{7}{4}$. Тала, или ритмическая фигура, после рага является самым важным элементом индийской музыки. Бхарата признавал 22 талы, и впоследствии к этим 22 прибавилось много новых. По своей сложности талы могут быть очень различны, начиная от $\frac{2}{4}$ (адитала) * и $\frac{3}{4}$ (рупака — сильные доли которого распределяются

следующим образом: ) до таких изумительных ритмов, как джхампа * (размер $\frac{10}{8}$), имеющего следующий рисунок:

 или ата *, такт которого из 14 долей

имеет вид:  . Когда

одновременно звучат два или более таких сложных ритма, украшенных фиоритурами и видоизмененных синкопами, получается ритмическая структура, столь же сложная для восприятия европейца, как и четырехчастная fuga для восприятия индийца.

Индийский музыкант был и остается импровизатором. Поскольку простая основа мелодии могла быть зафиксирована в элементарной буквенной нотации, Индия не изобрела по-настоящему разработанной музыкальной нотации, и музыка ее древних мастеров утрачена навсегда. Каждое исполнение фактически являлось новой композицией, как и в наши дни: музыкант выбирает

* Согласно южноиндийской системе. В теории классической музыки Северной Индии систематической классификации ритмов нет.

рагу и талу и, нередко начиная с хорошо известной мелодии, разрабатывает свою тему в форме свободных вариаций, доводя ее до совершенства сложными и блестящими орнаментациями.

Основным музыкальным инструментом была вйна. Обычно это слово неточно переводят как «лютня». Первоначально вйна называли вид лиры, часто десятиструнной, весьма схожей с небольшой лирой, распространенной в древнем Египте и ранних цивилизациях Среднего Востока. К концу эпохи Гуптов этот инструмент стал выходить из моды и его место заняла в основном лютня с грушевидным корпусом, из которой звуки извлекали с помощью пальцев или плектра. Данные археологии свидетельствуют о том, что на этом инструменте играли еще задолго до Гуптов, и неясно, почему он вытеснил более древнюю вину типа арфы. На ней до сих пор играют в Юго-Восточной Азии, но в позднейшей индийской музыке она не нашла места. Грушевидную лютню, в свою очередь, вытеснила в VIII в. ранняя форма современной вины с длинным грифом и небольшим круглым корпусом, часто сделанным из высушенной тыквы.

Смычковые инструменты, возможно, были известны, но, по всей вероятности, до прихода мусульман мало употреблялись в образованных кругах. Широко были распространены флейты и язычковые инструменты различного вида, инструменты же типа трубы применялись в основном для подачи сигналов и крайне редко для других целей. Чаще всего упоминаются раковины больших моллюсков с отпиленным концом, в которые дули перед сражением, призывая божество, или по иному важному поводу; звук такой раковины считался счастливым предзнаменованием. Многочисленны и разнообразны были ударные инструменты. Почти необходимыми при исполнении любой музыки считались небольшие барабаны, из которых, как и в наши дни, звуки извлекали пальцами, играя одновременно на двух. В торжественных случаях использовались большие барабаны. Кроме того, существовали различные тарелки, гонги и колокола.

По свидетельству Бхараты, 2 тыс. лет назад, как и в настоящее время, Индия отдавала предпочтение гортанной манере пения, при которой звук возникает более естественно, чем при методе, к которому привыкла и который признает Европа. Пение нередко трактовалось как инструментальная музыка, поскольку вокалист должен был экспромтом исполнять долгие вариации на простую мелодию, сводившуюся к одной музыкальной фразе, часто бывшей обращением к божеству.

В позднее средневековье исполнение музыки ограничилось кругом профессионалов, и хотя на них был большой спрос в состоятельных слоях общества, пользовавшихся их услугами, музыканты большей частью были мусульманами или принадлежали к низшим кастам. Между тем знание музыки всегда считалось обя-

зательным для благородного человека. Недаром древнеиндийская поговорка гласит: «Человек, не знающий ни музыки, ни литературы, ни другого искусства — это только животное, пусть даже без хвоста и рогов».

Танец

Как и музыка, индийское искусство танца мало изменилось с течением веков, и лучшие современные индийские танцовщицы, такие, как Удай Шанкар и Рам Гошал, исполняют свои танцы в соответствии с наставлениями «Натьяшастры». Танец (нритья) был тесно связан со сценическим жестом (натья); фактически второе слово является пракритской формой первого, и оба обозначают только два аспекта одного и того же искусства, абхинайи, т. е. изображения восьми эмоций. В драме основную роль играли слово и жест, в танце — музыка и жест. Без сомнения, как и в большинстве других цивилизаций, индийская драма (ее мы рассмотрим в следующей главе) развилась из ритуальных пения и танца, сопровождавшихся элементами пантомимы.

В индийском танце участвуют не только руки и ноги, но и все тело. Каждое движение мизинца или брови имеет свое значение и должно быть полностью оправданно. Позы и жесты детально классифицированы уже в «Натьяшастре», которая приводит 13 положений головы, 36 — глаз, 9 — шеи, 37 — рук и 10 — тела. Более поздние тексты называют еще больше поз и жестов, каждый из которых означает определенное состояние или объект. С помощью многочисленных возможных комбинаций танцовщик рассказывает целую историю, легко понятную зрителю, который знаком с условными значениями.

Наиболее поразительной чертой индийского танца, вне всякого сомнения, являются позиции рук (мудра). Одними только руками благодаря изумительному и сложному коду, можно передать не только широкую гамму эмоций, но и поведать о богах, животных, людях, пейзажах, событиях и т. д. В поздних наставлениях описываются сотни мудр, и, как мы видели, они используются не только в танце, но и в религиозном культе и иконографии.

Высокоразвитый стиль танца требует многих лет обучения и тренировки, и, по всей видимости, танцевальное искусство всегда было преимущественно занятием профессионалов, хотя мы встречаем в литературе упоминания о царевичах и их дамах, развлекающихся танцами в своих дворцах. Древняя Индия была богата и народными танцами, которые исполнялись во время празднеств. Позднее только люди из низших каст отваживались танцевать на публике, но в древние времена, по-видимому, никакого социального табу на этот вид развлечения не существовало, разве что для брахманов-жрецов.

Язык

Санскрит

Давно установлено и общепризнано, что санскрит является отдаленным родичем всех языков Европы, исключая финский, эстонский, венгерский, турецкий и баскский. Остальные европейские языки восходят к общему источнику — группе диалектов, на которых говорили племена, обитавшие в степях юга России около 2000 г. до н. э. Родство санскрита с западными языками можно обнаружить в некоторых явно сходных словах, как, например, *pitṛ* — «отец» (ср. латинское *pater*) и *matr* — «мать», и на многих других примерах, не всегда столь очевидных. Так, санскритское *śvan* — «собака» родственно греческому *κῶν* латинскому *canis*, немецкому *Hund*, английскому *hound* (германское *h* соответствует изначальному *k*). Санскритское *śakra* — «колесо» родственно английскому *wheel*; оба происходят от слова, произносившегося приблизительно «квекуло», которое является также предком греческого *κῦκλος* и староанглийского *hweogol*; от последнего и происходит *wheel*. Множество случаев такого родства, на первый взгляд не очевидного, было установлено совершенно точно.

Читатель, хотя бы немного знакомый с латынью или древнегреческим, сразу же увидит родство между глагольными системами в этих языках и в санскрите. Так, санскритский глагол *as* — «быть» спрягается в настоящем времени в единственном и во множественном числе следующим образом:

<i>asmi</i> — я есмь	<i>smas</i> — мы есьмы
<i>asi</i> — ты еси	<i>stha</i> — вы есте
<i>asti</i> — он есть	<i>santi</i> — они суть

Ведийский санскрит во многих отношениях ближе к праязыку (или праязыкам), чем другие индоевропейские языки; именно открытие санскрита позволило Боппу, Раску и другим ученым первой половины прошлого столетия установить явное родство между языками индоевропейской группы и положить начало развитию новой науки — сравнительного языкознания.

Древнейшая известная форма санскрита — язык «Ригведы» — относится к классическому санскриту приблизительно так же, как язык Гомера — к классическому греческому. На всех стадиях своей истории санскрит остается языком с развитой флексией, но веды содержат множество форм, вышедших впоследствии из употребления. Глагольный строй своею сложностью соперничает с греческим; запутанная система его залогов и наклонов впоследствии значительно упростилась. Имя в ведийском, как и в позднем санскрите, имеет восемь падежей; и глагол и имя имеют двойственное число.

Важной особенностью ведийского санскрита является музыкальное ударение. Каждое значащее слово имеет ударный слог, который не обязательно произносится с силовым ударением, но на котором тон повышается, как в классическом греческом. За исключением случаев, обусловленных специальными правилами обоих языков, музыкальное ударение в санскритском слове то же, что и в родственном греческом слове.

Санскрит и большинство происходящих от него языков характеризуются наличием придыхательных согласных. Так, к, произносимое без ощутимого на слух выдоха, для индийца совсем иной звук, нежели аспирата kh, произносимая с сильным придыханием. Для европейца это различие трудноуловимо. Различие придыхательных и непридыхательных согласных восходит к индоевропейскому праязыку и существует в древнегреческом, хотя в греческом придыхательные θ, φ и χ утратили свое первоначальное произношение еще до начала нашей эры. Другой фонетической особенностью ведийского санскрита, также сохранившейся в индийских языках до нашего времени, является ряд «ретрофлексных», или «церебральных», согласных ṭ, ṭh, ḍ, ḍh и ṇ. Для индийца они совершенно отличны от «зубных» t, th и т. д., хотя европеец, не имеющий специальной практики, различает их с трудом. Ретрофлексные звуки не являются индоевропейскими и были заимствованы очень рано от исконных обитателей Индии — либо протоавстралоидов, либо дравидов. Другая черта санскритской фонетики — преобладание гласных a и ā. Ведийский санскрит — звучный язык, способный достигать яркой и возвышенной выразительности.

После эпохи создания «Ригведы» санскрит прошел значительный путь развития. В начале I тысячелетия до н. э. старые флексии исчезли, и грамматика несколько упростилась, хотя все еще оставалась очень сложной. В язык вошли новые слова, главным образом заимствованные из неарийских источников, между тем как старые слова были забыты или утратили свое первоначальное значение. При этих обстоятельствах возникли сомнения относительно правильного произношения и толкования древних ведийских текстов, хотя считалось, что, если не читать их с абсолютной точно-

стью, они не будут иметь магического эффекта, но навлекут беду на читающего. Потребность сохранить чистоту вед обусловила развитие в Индии фонетической и грамматической науки. Древнейший индийский лингвистический текст, «Нирукта» Яски, объясняющий вышедшие из употребления ведийские слова, датируется V в. до н. э.; он продолжает значительно более ранние работы в этой области. Знаменитая грамматика Панини «Аштадхьяйи» («Восемь глав») была создана, очевидно, к концу IV в. до н. э. С созданием ее язык действительно принял свою классическую форму и с тех пор почти не изменялся, если не считать словарного фонда.

К этому времени звуки были проанализированы с такой точностью, какой лингвистическое исследование достигло вновь только в XIX в. Одним из величайших достижений древней Индии был ее замечательный алфавит; он начинается с гласных, за ними следуют согласные, и все они расположены строго научно, соответственно способу их образования, в противоположность несовершенному и хаотически построенному латинскому алфавиту, который развивался в течение трех тысячелетий. Только после того, как Запад открыл для себя санскрит, в Европе стала развиваться фонетика как наука.

Великий грамматический труд Панини, стабилизовавший санскритский язык, предполагает работу многих предшествующих грамматистов. Ими было выработано определение корня как основного элемента слова, и они классифицировали около 2 тыс. односложных корней, которые — с добавлением префиксов, суффиксов и флексий — исчерпывали, как предполагалось, все слова языка. Хотя древние этимологи в принципе были правы, они совершили много ошибок, образовали много ложных этимологий и создали прецедент, имевший важные последствия в развитии некоторых направлений индийской философии.

Хотя вследствие своего специального характера грамматика Панини не получила широкой известности вне Индии, нет сомнений, в том, что она является одним из величайших достижений человеческой мысли эпохи древних цивилизаций и представляет собой наиболее детальную и научную грамматику из всех, составленных до XIX в. Этот труд содержит более 4 тыс. грамматических правил, изложенных в своего рода стенографической форме с употреблением отдельных букв и слогов для обозначения падежей, наклонов, лиц, времен и т. п. С помощью этих условных обозначений классифицированы языковые явления. Необычайная сжатость этой системы делает сочинение Панини очень трудным для понимания без предварительного изучения и соответствующего комментария. Позднейшие индийские работы по грамматике большей частью представляют собой комментарии к труду Панини; главными из них являются «Большой коммента-

рий» («Махабхашья») Патанджали (II в. до н. э.) и «Бенаресский комментарий» («Кашика-вритти») Джаядитьи и Ваманы (VII в. н. э.).

Некоторые поздние грамматисты расходятся с Панини во второстепенных деталях, но грамматика его получила столь широкое признание, что никто из писавших или говоривших на санскрите в придворных или брахманских кругах не осмеливался существенно нарушать ее правила. После Панини язык обрел установленную форму и мог развиваться далее только в рамках фиксированной им системы. Именно со времени Панини этот язык начал называться «санскрита» («совершенный», «отделанный») в противоположность «пракрита» («естественный») — народным языкам, развивавшимся естественным путем.

Паниниевский санскрит, хотя он и проще ведийского, остается все же очень сложным языком. Каждый начинающий его изучать вынужден преодолевать значительные трудности при усвоении правил эвфонического сочетания звуков (сандхи). В этих правилах разрабатываются тенденции, существовавшие в языке еще с ведийских времен. Каждое слово в предложении подвергается влиянию соседних слов. Так «на-авадат» («он не сказал») превращается в «навадат», а «на-увача» (то же значение) — в «новача»; «Рамас-увача» («Рама сказал») становится «Рама-увача» и «Рамас-авадат» — «Рамо вадат», но «Харис-авадат» («Хари сказал») — «Харир авадат». Есть много правил такого рода, которые искусственно применены даже к языку «Ригведы», так что читатель часто вынужден вычленять первоначальные слова, чтобы найти правильный размер.

Вырабатывая стандартную форму санскрита, Панини, по-видимому, основывался на языке, на котором говорили на северо-западе. Уже после того как санскрит стал *lingua franca* жреческого сословия, он постепенно начал играть ту же роль и для всего правящего класса. Маурьи и большинство индийских династий до Гуптов пользовались для своих официальных объявлений пракритом. Первая значительная династия, которая обратилась к санскриту, была династия Шаков в Удджайне, и Гирнарская надпись Рудрадамана представляет собой самый ранний санскритский письменный документ, которым мы располагаем, если не считать нескольких коротких и малозначительных надписей.

Пока на языке говорят и пишут, он имеет тенденцию к развитию, которое происходит в сторону его упрощения. В силу авторитета Панини санскрит не мог развиваться свободно в этом направлении. Некоторые из его второстепенных правил, например об употреблении времен, выражающих действие в прошлом, молчаливо игнорировались, и писатели привыкли употреблять имперфект, перфект и аорист без смыслового различия; но паниниевские правила образования флексий обязательно соблюдались. 419

Единственный путь, которым санскрит в своем развитии мог уйти от флексии, заключался в образовании сложных имен для замещения падежных форм в предложении.

В ведийской и эпической литературе сложные слова достаточно распространены, но обычно они состоят из двух или трех членов. В классическом же санскрите они могут иметь до 20 или 30 членов. Ранние классические поэты (например, Калидаса) проявляют сравнительную сдержанность в употреблении сложных слов, хотя у них нередки сложные слова из шести элементов; но ранние санскритские придворные панегирики содержат композиты огромных размеров. Например, к императору Самудрагупте прилагается эпитет: «Собравший воедино Землю проявлением своей мощи и благодаря поклонению (вассальных правителей, которое заключалось в) воздании (ему) личных почестей, даровании рабынь и выпрашивании (у него) указов, (скрепленных) печатью (с изображением) Гаруды (и подтверждающих права этих правителей на) пользование своими владениями». Одно слово состояло из 20 компонентов¹. Это характерное употребление длинных сложных слов, возможно, укоренилось под дравидским влиянием; старотамильский язык имеет мало флексий, и слова его соединяются в сочетаниях без определенного указания их синтаксических отношений. Если представить себе компоненты санскритского сложного слова в виде отдельных слов, новые грамматические конструкции классического периода становятся понятны.

С ростом употребления длинных сложных слов в санскрите развивается также стремление к длинным предложениям. В прозе Баны и Субандху, писавших в VII в., и в произведениях многих более поздних авторов встречаются отдельные предложения, занимающие по две или три печатные страницы. К тому же авторы прибегают к всевозможным словесным ухищрениям, вследствие чего санскритская литература становится одной из самых вычурных и искусственных литератур мира.

Интерес к языку, проявившийся в Индии с самых ранних времен, сохраняется и в средневековый период. От этого времени дошел до нас ряд ценных «словарей»; они не сравнимы с построенными в алфавитном порядке западными словарями. Они содержат перечни слов приблизительно одинакового значения или употребляемых в сходных контекстах, иногда с краткими определениями, излагаемые незамысловатыми стихами. Самым знаменитым лексикографом и самым ранним из тех, чьи сочинения сохранились, был Амарасинха; традиция считает его современником Калидасы. Другой формой словаря, более сходной с нашими, был перечень омонимов, классифицирующий слова с более чем одним значением.

Интерес индийцев к языку распространялся на философию, и серьезно разрабатывались вопросы соотношения между словом и предметом, который оно обозначает. Школа мимансы, возрождая

словесный мистицизм поздневедийского периода, утверждала, что каждое слово является отражением вечного прототипа и значение присуще ему вечно и неотъемлемо. Ее противники, особенно приверженцы логической школы ньяйи, отстаивали мнение, что между словом и его значением чисто условное соотношение. Этот спор был сходен с полемикой между реалистами и номиналистами в средневековой Европе.

Классический санскрит, очевидно, никогда не был разговорным языком народа, но он не был и совершенно мертвым языком. На нем, как на официальном языке церкви и государства, говорили и читали высшие классы, и, по-видимому, его понимали до известной степени многие представители низших сословий. Он играл роль *lingua franca* для всей Индии, и даже сегодня ученые брахманы из разных частей страны, встречаясь в местах паломничества, могут разговаривать на санскрите и полностью понимать друг друга, хотя в произношении имеются местные различия.

Пракрitys и пали

Язык «Ригведы» ко времени составления собрания гимнов был уже достаточно архаичен, и рядовой член арийского племени говорил на более простом языке, который был ближе к классическому санскриту. В самих ведах имеются свидетельства диалектных различий. Ко времени Будды массы говорили на языках, значительно более простых, чем санскрит. Это были пракрыты, засвидетельствованные в формах различных диалектов.

Повседневная речь древней Индии сохранилась для нас в значительной мере благодаря неортодоксальным религиям; их священные книги были написаны на языках, близких тем, на которых говорил народ. Большинство надписей эпохи, предшествующей империи Гуптов, среди которых выделяется обширный цикл эдиктов Ашоки, сделаны на пракрытах; в санскритской драме и женщины и простолюдины говорят на различных диалектах формализованного пракрыта. На пракрыте написаны некоторые произведения светской литературы. Таким образом, имеется много материала для реконструкции народных языков.

Пракрыты значительно проще санскрита и по системе звуков и по грамматике. В этих языках сильно сокращены группы согласных, за исключением определенных произносимых сочетаний, как, например, удвоенные согласные или сочетания, начинающиеся с назального звука. Согласные на конце слов исчезают, а в некоторых диалектах даже опускаются отдельные согласные между гласными в середине слов. Исчезают санскритские дифтонги *ai* и *au*, так же как древние гласные *r* и *l*, правильное произношение которых было почти забыто уже очень давно. В одном из диалектов (магадхи) *r*, как правило, заменяется *l*; вместо *rājā* — *lājā*.



Правила эвфонического сочетания практически игнорируются, исчезает двойственное число, а флексии имени и глагола сильно сокращаются.

К числу значительных и древних пракритов принадлежит пали, который стал языком буддистов секты стхавиравадинов. Будда, вероятно, проповедовал на магадхи, но его проповедь, распространяясь по Индии, переводилась на местные диалекты. Язык, избранный стхавиравадинами, принадлежал к западной группе и на нем говорили, по-видимому, в области Санчи и Удджайна. Пали, который до сих пор является языком религии у буддистов Шри Ланки, Бирмы и Юго-Восточной Азии, восходит, очевидно, скорее к ведийскому, чем к классическому санскриту.

Магадхи являлся официальным языком государства Маурьев, и на нем были написаны эдикты Ашоки, хотя язык этих надписей в различных областях Индии свидетельствует о влиянии местных народных говоров. Поздний гибридный магадхи, несколько затронутый влиянием западных пракритов и обычно называемый «ардхамагадхи» («полумагадхи»), стал священным языком джайнов, и на нем была создана богатая литература.

К другим значительным пракритам относятся: шаурасени, на котором говорили первоначально в западной части современного Уттар-Прадеша, и махараштри, на котором говорили в северо-западных областях Декана. Шаурасени особенно употребителен в драме, как язык женщин и почтенных представителей низших сословий. Махараштри был литературным языком, преимущественно избиравшимся для лирической песни. Существовали различные другие, менее значительные пракриты. Ко времени Гуптов пракриты приобрели стандартную форму и потеряли свой локальный характер. Наряду с ними развивались уже новые народные языки. То, что сделано было Панини для санскрита, другие грамматисты сделали для пракритов, и последние имели уже мало сходства с действительно живыми языками. Драматурги, по обычаю употреблявшие пракриты, мыслили сначала на санскрите, а затем переводили свои мысли на пракрит, руководствуясь механически правилами перехода от одного языка к другому.

Другую стадию в развитии индоарийского языка представил апабхрамша («отпадающий»), народный язык Западной Индии, который приобрел литературную форму в средние века и употреблялся в стихах джайнскими писателями Гуджарата и Раджастана. Его главной особенностью является дальнейшее сокращение флексий, частично заменяемых послелогоми, как в современных индийских языках. Подобный же выродившийся пракрит употреблялся в Бенгалии некоторыми поздними буддийскими писателями; он был предком современного бенгали.

Следующая стадия, ознаменовавшаяся развитием современных языков Северной Индии, выходит за рамки нашего обзора, хотя

самая ранняя из новоиндийских литератур появилась на свет несомненно позднее конца рассматриваемого периода. Но один из индоарийских народных языков имел уже к этому времени длительную историю, а именно сингальский, развитие которого прослеживается в надписях и литературе со II в. до н. э. и до настоящего времени. Пракритский диалект, на котором говорили первые поселенцы Шри Ланки, уже далеко отошел от санскрита. Под влиянием местных говоров, а также тамильского сингальский язык развивался быстро и независимо. Очень рано были забыты придыхательные согласные, характерные для большинства индоарийских языков. Гласные утратили долготу, появились отсутствующие в большинстве индоарийских языков краткие гласные е и о, а также совершенно новый гласный ä, сходный более всего с английским а в слове hat. Многие слова были заимствованы от аборигенов и тамиллов. К началу нашей эры сингальский был уже не пракритом, но самостоятельным языком. Сохранившаяся до наших дней сингальская литература датируется с IX в. н. э., но нет сомнений в том, что существовали многие более ранние ее памятники, ныне утраченные.

Дравидские языки

Меж тем как современные индоарийские языки, за исключением сингальского, не получили литературного развития ко времени мусульманского нашествия, дравидские языки уже имели тогда богатую историю, насчитывавшую многие столетия.

Из этих языков четыре имели самостоятельные алфавиты и письменную литературу: тамильский, каннара, телугу и малайялам. На тамильском говорили на юге, от мыса Коморин до Мадраса, на каннара — в Майсуре и части Андхра-Прадеша, на телугу — к северу от Мадраса до границ Ориссы, на малайялам — в Керале. Тамильский, несомненно, древнейший из этих языков, литература на нем восходит к первым векам нашей эры.

Некоторые исследователи полагают, что дравидские языки отдаленно родственны финно-угорской группе, включающей финский и венгерский языки². Если это верно, то напрашиваются любопытные выводы относительно доисторического передвижения народов; но гипотезу эту нельзя считать доказанной. Дравидские языки фактически составляют независимую группу, имеющую свои характерные особенности. Их звуковая система богата ретрофлексными согласными, которые придают некоторую жесткость дравидской речи, и разнообразие гласных (включающих е и о, отсутствующие в санскрите) отличает их от северных языков, где преобладают гласные а и ā. Подобно санскриту, они имеют сложную систему эвфонических сочетаний. Они не признают придыхательных согласных индоарийских языков — по своеобраз-

ным фонетическим законам тамильского языка санскритское «бхута» («призрак») превращается в тамильском в «пуда».

Тамильский язык не знает флексий в том смысле, в каком они присущи санскриту, но связи между словами, а также число, лицо и время глаголов выражаются суффиксами, которые могут нагромождаться один на другой до бесконечности. Санскрит очень рано начал оказывать влияние на этот язык, и в средние века ученые по аналогии с санскритом рассматривали тамильские суффиксы как именные и глагольные окончания. В древнейших текстах, однако, суффиксы используются очень умеренно, и связанные синтаксически слова соединяются в группы почти без указаний их отношений. Эта система, напоминающая многочленные сложные слова санскрита, представляет большие трудности для неискушенного читателя.

Древнейшая тамильская литература содержит сравнительно мало заимствований из санскрита, а те, что в ней встречаются, обычно преобразованы применительно к тамильской фонетической системе. Вследствие постепенного роста арийского влияния в средние века было заимствовано значительно больше слов, и часто они заимствовались в их правильной санскритской форме. Телугу и каннара, распространенные далее к северу, естественно, подверглись еще большему влиянию санскрита. Язык каннара впервые появляется в надписях конца VI в., а древнейшая сохранившаяся литература на нем восходит к IX в. Телугу превращается в литературный язык не ранее XII в. и приобретает известное значение только в эпоху империи Виджаянагара, когда становится языком двора. Малайлам, близко родственный тамильскому, развивается как самостоятельный язык с XI в.

Письменность

Выше уже говорилось о том, что цивилизация Индской долины имела письменность, которую в настоящее время расшифровать не удалось. Со времени падения Хараппы (возможно, около 1550 г. до н. э.) до середины III в. до н. э. не сохранился ни один памятник индийской письменности. Упоминания о письме встречаются в палийском каноне буддистов и в литературе сутр, но в ведах, брахманах и упанишадах определенных свидетельств о существовании письменности нет. Факт умолчания не является, однако, решающим свидетельством, и возможно, что торговцы употребляли какую-то форму письма. Надписи Ашоки, которые являются древнейшими значительными письменными документами Индии, высечены на скалах письмом, почти идеально приспособленным к передаче звуков индийского языка. Полагают, что эта письменность насчитывает много лет (а может быть, и веков) развития до эпохи Ашоки.

монета из Эрана в Мадхья-Прадеше читаются справа налево⁵. Это позволяет предположить, что таково было первоначальное направление письма брахми, хотя данных недостаточно, чтобы доказать это. Но это ничего не говорит о происхождении брахми, поскольку полагают, что и надписи Хараппы читались справа налево.

Каково бы ни было в конце концов происхождение брахми, этот алфавит столь искусно приспособлен к передаче звуков индийских языков, что его развитие — в какой-то мере во всяком случае — должно было явиться результатом сознательной деятельности. В той форме, в какой он дошел до нас, он создан не купцами, но брахманами или другими учеными, знакомыми в определенной степени с ведийской научной фонетикой. Он мог возникнуть как письмо купцов под влиянием форм семитских букв или смутных воспоминаний о письменности Хараппы, но ко времени Ашоки он уже был самым научным в мире алфавитом.

Слова семитских языков, восходящие в основном к корням из трех согласных, и модифицируемые изменениями внутренних гласных, не требуют последовательного указания гласных для предотвращения двусмысленности, и до сравнительно позднего времени гласные отмечались только в начале слов, и то не с совершенной точностью. Когда греки заимствовали финикийский алфавит, они приспособили его для обозначения гласных, отличных от а, введением новых букв. С другой стороны, индийцы обозначали свои гласные модификацией основной буквы, которая рассматривалась как содержащая краткий а. Так, буква алфавита брахми — произносится не к, а ка. Прочие гласные изображаются значками, присоединяемыми к верхнему или нижнему концу буквы, как, например: $\text{𑀓} \text{ k\bar{a}}$, $\text{𑀔} \text{ ki}$, $\text{𑀕} \text{ k\bar{i}}$, $\text{𑀖} \text{ ku}$, $\text{𑀗} \text{ k\bar{u}}$, $\text{𑀘} \text{ ke}$, $\text{𑀙} \text{ ko}$. Сочетание двух согласных обозначают, помещая их один под другим, например: $\text{𑀚} \text{ ka}$ и $\text{𑀛} \text{ ya}$ соединяются в знак $\text{𑀜} \text{ kya}$. В пракрите нет слов, оканчивающихся на согласный, если не считать конечный m , который обозначается точкой, например: $\text{𑀞} \text{ kam}$. В санскритском письме позднее согласный, заканчивающий предложение или стихотворную строку, отмечался диагональной черточкой, например: $\text{𑀟} \text{ k}$. Слова в предложении обычно не разделялись, конечная буква предшествующего соединялась с начальной буквой последующего. С некоторыми изменениями этот принцип сохранился в санскрите (хотя в народных языках он забыт), что увеличивает трудности для начинающего читать на этом языке.

Местные варианты алфавита брахми появляются уже во времена Ашоки. В последующие столетия различия между ними продолжают увеличиваться, пока не складываются отдельные самостоятельные алфавиты. Перед началом нашей эры граверы

севера Индии, вырезавшие буквы на твердом материале, стали добавлять к буквам маленькие значки (называемые в европейской полиграфической терминологии серифами), следуя, без сомнения, практике писцов, и употреблять различные украшающие завитки. Тенденция к украшенному письму возрастала в течение столетий, пока в позднее средневековье серифы на верхушках букв не слились в почти непрерывную черту; сформировался нагари («городской шрифт»), называемый также «дэванагари» («шрифт города богов»), которым поныне пользуются санскрит, пракрит, хинди и маратхи. Местные варианты привели к развитию самостоятельных алфавитов Пенджаба, Бенгалии, Гуджарата и т. д.

Между тем в Декане письмо становилось все более вычурным. В Центральной Индии в V и VI вв. сложился алфавит, заменивший серифы северных шрифтов квадратными рамками и выработавший некоторые другие нововведения. Шрифты Южного Декана и Шри Ланки принимали все более округлые формы, пока в средние века не приблизились к современному своему написанию. Тамилы, с другой стороны, выработали угловатый шрифт, называемый грантха, поныне употребляемый иногда в Тамилнаде для санскритских книг; от него произошел современный тамильский алфавит. Таким образом, к концу рассматриваемого периода алфавиты Индии мало отличались от современных.

Именно из Индии (главным образом Южной Индии) узнали искусство письма народы Юго-Восточной Азии. Их древнейшие сохранившиеся надписи, найденные на Калимантане, Яве и в Малайе и датируемые IV или V в., исполнены на довольно правильном санскрите шрифтом, напоминающим письменность ранних Паллавов. Несмотря на большое внешнее различие, все алфавиты Юго-Восточной Азии, исключая, разумеется, арабский и латинский, используемые для малайского и индонезийского языков, могут быть возведены к брахми. Алфавиты индийского типа распространились на восток вплоть до Филиппинских островов.

Происхождение другого шрифта надписей Ашоки, называемого кхароштхи (странное название, означающее «ослиная губа»), не вызывает сомнений. Он определенно происходит от арамейского алфавита, который широко использовался в ахеменидском Иране и был также известен в Северо-Западной Индии. Многие буквы кхароштхи явно сходны с арамейскими, и письмо это, как и арамейское, читается справа налево. Кхароштхи был приспособлен к звукам индийских языков путем изобретения новых букв и использования знаков гласных, которые в арамейской письменности отсутствуют. Обычно полагают, что кхароштхи был создан на основе арамейского под влиянием брахми, но нет полной уверенности в том, какому из этих двух индийских алфавитов принадлежит приоритет. В самой Индии кхароштхи мало использовался после III в. н. э., но на несколько столетий дольше он прожил в

Центральной Азии, где были обнаружены многие пра-
критские документы, написанные алфавитом кхароштхи. Позднее его за-
менил в Центральной Азии вариант алфавита гупта, от которого
происходит современное тибетское письмо.

Обычным письменным материалом был лист пальмы талипот,
высушенный, выглаженный, отмеренный и нарезанный лоскута-
ми. Для того чтобы составить книгу, определенное число таких
лоскутов свободно связывалось веревочкой, пропущенной через
середину листа, или, если книга была большая, двумя веревочка-
ми по краям. Книгу обычно переплетали, т. е. вкладывали ее
между двумя деревянными дощечками, которые часто лакировали
и раскрашивали. Пальмовые листья до сих пор используются для
письма в глухих уголках Южной Индии. В гималайских областях,
где трудно обеспечить запасы высушенного пальмового листа, он
был заменен берестой, которая, тщательно нарезанная и разгла-
женная, служила превосходным материалом для этой цели. Кро-
ме того, использовались также нарезанная бумажная или шелко-
вая ткань и тонкие деревянные или бамбуковые дощечки, а важ-
ные документы гравировались на медных пластинках. Бумага,
как полагают, изобретенная в Китае в начале II в. н. э., могла
быть известна в Северной Индии и, определенно, широко исполь-
зовалась в Центральной Азии⁶.

В большей части Индии писали обычно чернилами из сажи
или древесного угля с помощью тростникового пера. На юге,
однако, буквы обычно выцарапывали при помощи стила на паль-
мовом листе, а лист натирали мелко испорошенной сажой. Этот
способ письма придавал буквам острые очертания и позволял
пользоваться только очень мелким шрифтом; возможно, он спо-
собствовал развитию угловатых форм тамильского алфавита.

Литература

Ведийская литература

Мы уже говорили по разным поводам о четырех ведах, о брах-
манах и упанишадах и приводили выдержки из них. В литератур-
ном отношении многие из этих памятников обладают высокими
достоинствами, особенно некоторые гимны «Ригведы» и отдель-
ные части ранних упанишад; многим, однако, присущи сухость и
монотонность. Чтобы оценить их, требуется богатое воображение.

1028 гимнов «Ригведы» представляют собой произведения
многих авторов, весьма различные по своему стилю и достоинст-
вам. Хотя создавались они, по-видимому, на протяжении несколь-
ких веков, даже самые ранние из этих стихотворений представ-
ляют собой плод длительного литературного развития, следуют

строгой метрической системе и установившейся поэтической традиции.

«Ригведа» разделяется на 10 «циклов» (мандала), или книг. Книги со 2-й по 7-ю приписываются отдельным родам провидцев и содержат древнейшие гимны, книги 1, 8 и 10 созданы позднее, особенно части книги 10, между тем как книга 9 была составлена из гимнов богу Соме, извлеченных из других частей «Ригведы». Гимны содержат много повторений, и большинство их имеет общее внешнее сходство. Из-за архаичности языка и неясности многих намеков значительная часть текста не вполне понятна. Читатель уже получил некоторое представление о стиле «Ригведы», насколько способен его передать добросовестный литературный перевод, из цитированных нами отрывков. Мы присовокупляем здесь переводы нескольких гимнов, имеющих особенные художественные достоинства.

Первый наш перевод — «Гимн Индре» — описывает битву Индры с облачным драконом Вритрой. Гимн, очевидно, относится к известной в свое время легенде, с тех пор забытой; она представляет собой, возможно, вариант месопотамского космогонического мифа, в котором бог Мардук убивает Тиамата, демона хаоса, и создает Вселенную. Здесь также очевидна роль Индры как подателя дождя, и, если миф этот первоначально заимствован из Месопотамии, он явно значительно отделился от своего прототипа. Интересно беглое упоминание о страхе Индры, из которого явствует, что битва с драконом не во всем происходила должным образом. Последняя строфа, очевидно, представляет собой добавление, внесенное чужой рукой:

Индры героические деяния сейчас я хочу провозгласить:
Те, первые, что совершил носящий дубину.
Он убил дракона, он просверлил отверстия для рек,
Он рассек чресла гор.

Он убил дракона, покоившегося на горе.
Тваштар* ему выточил звучную дубину.
Как мычащие коровы (— к теленку), спеша,
Прямо к морю сбегают воды.

Разъяренный, как бык, он выбрал себе сому.
На (праздниках) трикадрука он напился выжатого (сома).
Щедрый схватил метательный снаряд — дубину.
Он убил его, перворожденного из драконов.

Когда ты, Индра, убил перворожденного из драконов,
И перехитрил хитрости хитрецов,
И породил солнце, небо и утреннюю зарю,
Тогда уже ты в самом деле не находил противника.

* Индийский Вулкан, или Гефест.

Индра убил Вритру, самого страшного врага, бесплечего,
Дубиной — великим оружием.
Как (ствол дерева), ветви (которого) обрублены топором,
Дракон лежит, прильнув к земле.

Как плохой боец в пьяном задоре, он вызвал
Великого героя, покоряющего силой, пьющего сому
второй выжимки.

Он не выдержал испытания своего оружия:
Он разгромлен, безносый от пролома враг Индры.

Безногий, безрукий, боролся он против Индры.
Тот ударил его дубиной по затылку.
✓ Холощенный, хотевший стать образцом быка, —
Вритра лежал, разбросанный по разным местам.

Через лежащего таким образом, как разрезанный тростник,
Текут, вздымаясь, воды Ману.
Те, которых Вритра (некогда) сковывал (своим) величием, —
У их ног лежал теперь дракон.

У той, чьим сыном был Вритра, жизненная сила
пошла на убыль.
Индра сбросил на нее смертельное оружие.
Сверху была родительница, внизу — сын.
Дану лежит, как корова со (своим) теленком.

Среди неостанавливающихся, неуспокаивающихся
Водяных струй скрыто тело.
Воды омывают тайное место Вритры.
Враг Индры погрузился в долгий мрак.

Жены Дасы, охраняемые драконом, — воды
Стояли скованные, как коровы — (силой) Пани.
Выход вод, который был заткнут,
Он открыл, когда убил Вритру.

В конский волос превратился ты, о Индра, в тот миг,
Когда он ударил тебя по зубцу. Единый бог,
Ты завоевал коров, ты завоевал Сому, о герой!
Ты выпустил для бега семь потоков.

Не помогли ему ни молния, ни гром,
Ни тот дождь и град, которые он рассыпал.
Когда Индра и дракон сражались,
На (все) будущие времена победителем стал щедрый.

Кого увидел ты как мстителя за дракона, о Индра,
Что в сердце у тебя, убийцы, возник страх,
Когда, несясь через девяносто и девять потоков,
Ты пересекал пространства, как испуганный орел?

Индра — царь движущегося (и) отдыхающего,
Безрогого и рогатого, (он), держащий в руке дубину.
Это он как царь правит народами.
Как обод — спицы колеса, он схватил (всё) это ?.

Многие гимны свидетельствуют о глубоком чувстве красоты природы; наиболее известны из них гимны Ушас, богине зари. Но гимны Ушас, пожалуй, не так красивы, как единственный гимн, посвященный Ратри, олицетворению ночи:

Ночь, богиня, нисходит, озирая мир своими звездами-очами:
Она облеклась во все свое великолепие.
Бессмертная богиня заполнила пространство,
его глубины и высоты,
Сияньем прогоняет тьму.
Явившись, богиня затмевает свою сестру Зарю;
Но и тьма теперь исчезла.
Ты пришла теперь к нам, и мы возвращаемся в свои дома,
Как птицы в гнезда на дереве.
Народ возвращается домой, и звери идут домой, и птицы,
И даже ястребы, жаждущие добычи.
Охрани нас от волчицы и от волка, охрани нас от вора, о Ночь,
Будь благою для нас.
Обступила меня тьма, черная и густая, стоит;
Рассей ее, Заря, как мои долги.
Я дарю тебе эту песнь, как корову, прими ее, дочь Неба,
Не отвергай ее, о Ратри! ⁸

Так же проникновенно выражает поэзию природы небольшой «Гимн лесной богине»:

Араньяни, Араньяни!
Вот ты как будто и скрылась.
Что же ты не спросишь про деревню?
Не нападает ли на тебя что-то
Похожее на страх?

Когда зверю ревущему
Вторит (птица) чиччика,
Араньяни величается,
Как тот, кто едет под звуки кимвал.

И как будто жуют коровы,
И как будто дом появится,
И Араньяни под вечер
Скрипнет, словно телега.

Чу, кто-то зовет корову...
Чу, кто-то дров нарубил...
Тому, кто под вечер остался с Араньяни,
Чудится: (кто-то) закричал.

Ведь Араньяни не убивает,
Если другой (кто) не подойдет.
Вкусив сладкого плода,
Ложись куда угодно.

Распространяющую запах благовонной мази, благоуханную,
Богатую пищей, (хоть и) не возделывающую пашню,
Я прославил Араньяни,
Мать лесных зверей⁹.

Немногие ведийские гимны имеют изначально светский (в нашем понимании) характер. Из них наиболее известным является «Гимн игрока». Возможно, вначале это стихотворение было заклинанием, имевшим целью обеспечить удачу в игре и обращенным к самим орехам вибхидака. Безымянный поэт переработал его в дидактическое стихотворение, которое было включено в «Ригведу» на том основании, что в нем упоминается бог Савитар, увещающий игрока ради его блага.

Дрожащие (орехи-серьги) огромного (дерева) опьяняют меня,
Рожденные ураганом, перекатывающиеся по желобку.
Подобной напиток сома с (горы) Муджават
Показалась мне бодрствующая (игральная кость) вибхидака.

Не бранила и не ругала меня она.
Благосклонна к друзьям и ко мне была.
Из-за одной лишней игральной кости
Я оттолкнул преданную жену.

Ненавидит теща, отталкивает прочь жена.
Несчастный не находит сочувствующего.
«Как в старой лошади на продажу,
Я не нахожу пользу в игроке».

Другие обнимают жену того,
На чье богатство накидывается стремительная игральная кость.
Отец, мать, братья говорят о нем:
«Мы не знаем его! Уведите его, связанного!»

Когда я решаю: «Я не буду с ними играть,
Отстану от уходящих товарищей»,—
То брошенные коричневые (орехи-кости) подают голос,
И я спешу на свидание с ними, как любовница.

В собрание идет игрок, расспрашивая
(И) подбадривая себя: «Я выиграю!»
(Но) игральные кости пресекают его страсть,
Они отдают противнику счастливые броски.

Ведь игральные кости — крючковатые, колючие,
Порабощающие, мучающие, испепеляющие.
Они дарят как ребенок, победителя они поражают снова.
Рвением игрока они обмазаны медом.

Резвится стая этих (игральных костей) числом трижды пятьдесят,
Чьи законы непреложны, как (законы) бога Савитара.
Не склоняются они перед яростью даже могучего.
Даже царь делает им поклон.

Они катятся вниз, прыгают вверх,
Без рук они одолевают того, у кого есть руки.
Неземные угли, брошенные в желобок,
Они сжигают сердце, хотя и холодные.

Страдает брошенная жена игрока
(И) мать сына, бродящего неизвестно где.
Обремененный долгами, испуганно ищущий денег *,
Крадется он ночью в дом к другим (людям).

Игрок стал мучиться, увидев женщину —
Жену других и (их) уютный домашний очаг.
Но ведь он с раннего утра запряг коричневых коней **,
И вот он, жалкий, упал у огня.

(Тот), кто есть полководец вашей великой армии,
Первый царь стаи,
Ему я протягиваю десять (пальцев)
И говорю эту клятву: «Я не удерживаю богатства!»

«Не играй с костями, вспахивай ниву,
Наслаждайся имуществом, ставя его высоко.
Вот коровы, о игрок, вот жена» —
На это указывает мне этот господин Савитар.

Заклучите же дружбу! Помилуйте нас!
Не привораживайте нас (так) сильно (своим) ужасным (колдовством)!
Да уляжется ваша ярость и враждебность!
Пусть другой будет в сетях коричневых! ¹⁰

Нам остается мало что сказать о поздней ведийской литературе. В «Атхарваведе», представляющей собой в основном собрание монотонных заклинаний, некоторые стихотворения отмечены значительной художественной ценностью. Прозаические брахманы и различные версии «Яджурведы» в целом не претендуют на какие-либо литературные достоинства, хотя написаны они простым, безыскусным языком, весьма отличным по стилю от классического санскрита. Они содержат отдельные легенды, изложенные сжатой, выразительной прозой, достигающей большой действительности своим строгим лаконизмом. Мы приводим повесть о Пуруравасе и Урваши, которая рассказывается в «Шатапатха брахмане» как часть наставления о превращении в гандхарва средствами магического жертвоприношения. Повесть восходит к временам «Ригведы», в которой один гимн ¹¹ представляет собой диалог между смертным и его небесной возлюбленной; из него

* Букв.: «богатство». Можно утверждать почти наверняка, что во время создания этого стихотворения Индия еще не знала денег.

** То есть играет коричневыми орехами.

взяты строфы, включенные в версию брахманы. Эта легенда была очень популярна в позднейшие времена, и сюжет ее был использован в одной из пьес Калидасы.

«Нимфа Урваши любила Пурураваса, сына Иды. Когда она выходила за него замуж, она сказала: „Ты должен обнимать меня трижды в день, но никогда не приближаться ко мне помимо моего желанья. И я никогда не должна видеть тебя обнаженным, ибо так приличествует обращаться с нами, женщинами!“

Она долго жила с ним, и у нее родилось от него дитя, так долго она жила с ним. Тогда гандхарвы сказали друг другу: „Эта Урваши слишком долго живет среди людей. Мы должны найти средство вернуть ее обратно“.

У нее была овца с двумя ягнятами, которых она держала привязанными у своего ложа; и гандхарвы унесли одного из ягнят. „Они унесли моего маленького, — жаловалась она, — словно не было в доме воина, мужа!“ Потом они похитили второго, и она повторила эту жалобу.

Тогда он подумал: „Как может быть дом без воина и мужа, когда я здесь?“ И он вскочил и погнался за ними голый, потому что одеваться было бы слишком долго — так подумал он.

Тогда гандхарвы сотворили молнию, и она увидела его так ясно, словно был день. И она исчезла...

Горько плача, скитался он по Курукшетре. Там есть озеро с лотосами, называемое Аньятахплакша. Он шел по его берегу, и там были нимфы в облике лебедей.

И она увидела его и сказала: „Вот человек, чьей женой я была!“ „Покажемся ему“, — сказали они. „Хорошо“, — сказала она, и они предстали перед ним.

Тогда он узнал ее и обратился к ней с мольбой:

„О жена моя, жестокосердная,
Постой, поговори со мной!
Ведь если тайны наши останутся невысказанными,
Никогда не узнаем мы счастья в грядущие дни!“

Тогда она отвечала:

„Зачем мне говорить с тобой?
Я ушла, как первая из зорь.
Пуруравас, возвращайся домой!
Я как ветер, который трудно поймать...“

Пуруравас молвил печально:

„Твой супруг сегодня погибнет.
Он уйдет далеко и не вернется;
Он бросится в объятия смерти,
И злые волки пожрут его“.

Она сказала:

„Пуруравас, не умирай, не уходи,
Да не пожрут тебя волки!
Не может быть дружбы с женщинами,
Сердца их — сердца гнен“.

И она сказала ему:

„Когда я жила среди смертных в ином облике
И миновали ночи четырех лет,
В день я съедала чуточку масла,
И теперь мне довольно!“

Но сердце ее сжалилось над ним, и она сказала: „Приходи, когда минет год, тогда ты сможешь провести со мной одну ночь; к тому времени родится твой сын, которого я ношу во чреве!“

И в ночь, когда миновал год, он пришел опять; и там стоял золотой дворец! „Войди!“ — сказали ему и выслали ее к нему.

Она ему сказала: „Завтра гандхарвы предложат тебе исполнить твое желание, ты должен будешь выбрать“. „Выбери за меня!“ — сказал он. „Ты должен сказать: ‘Я хочу стать одним из ваших!’“.

На следующее утро гандхарвы предложили ему выбрать желание, и он молвил: „Я хочу стать одним из ваших!“

Они сказали: „У людей нет такого священного огня, чтобы человек стал одним из наших, принеся жертву на нем“. Они поместили огонь на жаровню и сказали: „Принеся на нем жертву, ты станешь одним из наших“.

Он взял огонь и сына и отправился домой. По пути оставил огонь в лесу и пришел с мальчиком в деревню. Когда он вернулся, огонь исчез. На его месте было дерево пипал, а на месте жаровни мимоза. Тогда он вернулся к гандхарвам.

Они сказали: „В течение года ты должен варить рис на четверых. И каждый раз ты должен класть в огонь три полена дерева пипал, умащенных топленным маслом, и огонь, который возгорится к концу года, будет тот самый огонь. Но это трудно, — сказали они, — поэтому верхнюю палочку ты сделай из пипала, а нижнюю — из мимозы, и огонь, произведенный от них, будет тот самый огонь. Но и это трудно, — сказали они, — поэтому сделай и верхнюю и нижнюю палочку из пипала, и огонь, произведенный от них, будет тот самый огонь“.

Тогда он сделал и верхнюю и нижнюю палочку из пипала, и огонь, который он произвел от них, был тот самый огонь. Он принес на нем жертву и стал гандхарвом»¹².

Упанишады обладают высокими художественными достоинствами, но это прежде всего памятник религиозной литературы, исчерпывающе охарактеризованный, как таковой, в соответствующей главе.

Древнейшая индийская литература светского (в основе своей) содержания представлена двумя великими эпическими поэмами: «Махабхаратой» и «Рамаяной»; хотя их и подвергли редактированию поколения жрецов, они являют несомненные свидетельства своего происхождения от героических сказаний. Их религиозное значение заключалось первоначально в том, что повествование о героях минувших времен было частью царского жертвенного ритуала. Таким образом, воинские баллады стали достоянием жречества, жрецы же, передавая их, часто изменяли их форму и включали многочисленные пространные отступления на теологические, этические и политические темы.

Из двух эпопей наиболее значительной является «Махабхарата». Она содержит более 90 тыс. строф, по 32 слога в строфе (как правило), и представляет собой, вероятно, самую значительную по объему поэму в мировой литературе. Традиция называет автором поэмы мудреца Вьясу, который поведал ее якобы своему ученику Вайшампаяне. Последний, согласно традиции, прочел ее впервые публично на великом жертвоприношении, устроенном Джанамеджаей, правнуком Арджуны, одного из героев сказания. Поэма, если исключить из нее некоторые вставные эпизоды и интерполяции, повествует о великой междоусобной войне в царстве Куру, развернувшейся в области близ современного Дели, известной тогда под названием Курукшетра.

На трон царства Куру, столица которого находилась в Хастинапуре, взошел Дхритараштра. Но он был слеп и потому, согласно обычаю, не мог быть правителем. Царем стал его младший брат Панду. Панду вскоре отрекся от царства вследствие некоего проклятия и, оставив Дхритараштру на троне, удалился в Гималаи со своими двумя женами, чтобы стать отшельником. Когда Панду умер, его пятеро сыновей — Юдхистхира, Бхима, Арджуна, Накула и Сахадэва — были еще детьми; их взяли в Хастинапур и воспитывали вместе с сыновьями Дхритараштры, которых у него было сто. По достижении совершеннолетия Юдхистхира был объявлен наследником трона. Но сыновья Дхритараштры во главе с Дурьодханой, старшим из братьев, ненавидели Пандавов и замышляли заговор против них, хотя по закону не были наследниками царства из-за того, что их слепой отец правил лишь временно. Пятеро братьев, счастливо избежав нескольких покушений на их жизнь, решили покинуть страну и некоторое время скитались из одного царства в другое, переживая различные приключения. При дворе царя панчалов Арджуна победил на сваямваре царевны Драупади в состязании претендентов на ее руку; во избежание раздоров она стала общей женой всех пятерых братьев. Там они повстречали своего будущего великого друга и соратника Кришну,

вождя ядавов. Вскоре после этого слепой Дхритараштра призвал их к себе, отрекся от трона и разделил царство между ними и своими сыновьями. Пятеро братьев построили новую столицу в Индрапрастхе, недалеко от современного Дели.

Но сыновья Дхритараштры не были удовлетворены этим соглашением. Дурьодхана пригласил Юдхиштхиру на большое состязание в игре в кости. С помощью своего дяди Шакуни, посвященного во все секреты этой игры, он выиграл у Юдхиштхиры все его царство, включая братьев и их общую жену. Было принято компромиссное решение: пять братьев и Драупади согласились уйти в изгнание на 13 лет, причем последний год они должны были провести инкогнито, после чего получали свое царство обратно.

По истечении тринадцатого года они объявили о своем местопребывании и послали Дурьодхане требование возвратить им царство; но ответа не получили. Тогда братья начали готовиться к войне. Имея много друзей среди царей Индии, они могли собрать большое войско. Между тем Кауравы (Дурьодхана и его братья) тоже собирали свои силы. Цари всей Индии и даже греки, бактрийцы и китайцы приняли участие в этой расправе на той или другой стороне, и два огромных войска сошлись на равнине Курукшетры.

Битва продолжалась 18 дней, пока из всех главных вождей в живых не остались только пятеро братьев и Кришна. Юдхиштхира взошел на царство, и много лет он и его братья правили страной мирно и счастливо. Наконец Юдхиштхира отрекся от трона и возвел на него Парикшита, внука Арджуны. Вместе со своей общей женой пятеро братьев отправились к подножиям Гималаев, поднялись на гору Меру и вступили в обитель богов.

Если исключить интерполяции, можно сказать, что стиль «Махабхараты» отмечен простотой и живостью, хотя она содержит множество повторяющихся стандартных выражений и постоянных эпитетов, что типично для традиционной эпической литературы всех стран. Главные образы очерчены весьма простыми штрихами, но каждый наделен своей индивидуальностью, что делает их живыми людьми. Слепой Дхритараштра изображен слабым человеком, который стремится поступать по справедливости, но легко склоняется ко злу. Старший из пятерых братьев, Юдхиштхира, благочестив, справедлив и добр, однако характер его определяется скорее негативными чертами. Арджуна — идеальный воин, благородный, великодушный и смелый, меж тем как Бхима грубоват, прожорлив и необычайно силен, но не слишком умен и совершенно не способен к притворству. Драупади, их супруга, — женщина с характером, не стесняющаяся иногда отчитывать своих пятерых мужей. Злодей Дурьодхана и его соратники нарисованы не одними только черными красками, и они также не лишены известного благородства и отваги.

Из вставных эпизодов одни имеют высокие достоинства, другие совершенно лишены литературной ценности. Самым значительным по объему является «Шанти-парва», трактат по политике и этике, излагаемый Бхишмой, старейшим государственным мужем царства Куру, в то время как он лежит, умирая, на ложе из стрел после великой битвы. Об этом трактате уже шла речь, литературные достоинства его невелики. «Бхагавадгита», проповедь, которую произносит Кришна Арджуне перед началом великой битвы, уже цитировалась выше. Имеется еще много повествовательных эпизодов и других текстов, трактующих вопросы теологии и этики. Некоторые эпизоды представляют собой легенды о богах, но некоторые имеют более или менее светский характер; сюда относятся знаменитые повести о Раме и Сите, о Шакунтале и о Савитри. Самым большим повествовательным эпизодом является сказание о Нале и Дамаянти, повествованное Юдхиштхире во время его изгнания, чтобы убедить его, насколько пагубна страсть к игре. Сказание повествует о том, как царь Нал завоевал царевну Дамаянти на сваямваре, на которой она отдала ему предпочтение перед самими богами, как он затем проиграл в кости и жену и царство и обрел их опять только после многих опасных приключений. Эта большая повесть, очевидно, не менее древняя, чем главное сказание эпоса; она изложена очень простыми стихами. Как образец повествовательного стиля «Махабхараты» мы приводим описание выбора Дамаянти. Среди претендентов на руку невесты на сваямваре были четыре великих бога, которые, зная, что она решила избрать Наля, приняли его облик в надежде, что она по ошибке выберет кого-нибудь из них:

Выбрав чистого дня луны счастливый час и мгновенье,
Царь Бхима раджей созвал на смотрины.

Владыки земли, это узнав, мучимые страстью,
Все поспешили собраться, стремясь получить Дамаянти.

Через блестящую, златоколонную арку

Раджи взойли на подмости — огромные львы на гору!

Здесь на различных сиденьях расположились земные владыки
В благоуханных венках и в серьгах драгоценных.

Их мощные руки были подобны железным засовам;

Превосходные, учтивые, пятиголовым змиям подобны были раджи,

Чарующие, пышноволосые; их носы, глаза и брови были прекрасны,
Витязей лица сияли, как звезды на небе...

Вошла ясноликая Дамаянти, на подмости вступила,

Блеском своим восхищая владык сердца и очи.

К телу ее устремленные взоры великодушных раджей
Прикованными казались, застывшими неподвижно.

Когда царей имена возвещались, Бхарата,

Там увидела дочь Бхимы пять одинаковых мужей...

И на кого б из них не взглянула, того принимала за Наля.

Ум погрузив в размышленье, преславная так рассуждала:

«Как я богов распознаю? Как отличу царя-Наля?»

О знаках богов я слыхала когда-то от старцев,

Но таких знаков не вижу ни у кого из них, на земле стоящих».

Долго она сомневалась, размышляя снова и снова,
 И, наконец, решила: «Время к защите богов прибегнуть!»...
 «Выслушав слово фламинго, я мужем тогда же избрала Нишадхца;
 Боги, силой этой правды, пусть он указан мне будет!
 Чтобы ни мыслью, ни словом я не свершила измены;
 Премудрые, силой той правды, пусть он указан мне будет!
 Владыка нишадхцев богами мне предназначен в супруги,
 Боги, силой этой правды, пусть он указан мне будет!..
 Образы ваши примите, владыки, хранители мира,
 Чтобы могла распознать Пуньяшлоку, владыку народов!»
 Ублаженные слезной мольбой Дамаянти...
 Боги исполнили просьбу: знаки свои явили.
 Она узрела премудрых: без пота, с немигающим взором,
 Незапыленные, в свежих венках, земли не касаясь, они стояли.
 Наль бросал тень, был в увядшем венке, пылью и потом покрытый
 Мигал он, стоя, земли касался...
 Одежды его подол длинноокая ухватила стыдливо
 И на плечи ему превосходный венок положила.
 Так несравненная его избрала супругом.
 «Как? Что?»—внезапно царей восклицанья раздались;
 Боги, великие риши —«хорошо, хорошо!»—сказали, Бхарата.
 Раздались слова одобренья, восторженно владыку Няля хвалили¹³

Второй эпос, «Рамаяна», заметно отличается от «Махабхараты» стилем и содержанием. По объему он немного больше четверти другой эпопеи, и из его семи книг первая и последняя определенно представляют собой поздние добавления. Подобно «Махабхарате», поэма содержит много интерполяций, но они значительно короче и носят преимущественно дидактический характер. Основной корпус поэмы представляется произведением одного автора, стиль которого основывается на «Махабхарате», но свидетельствует и о родстве с будущим стилем классической санскритской поэзии.

«Рамаяна» содержит меньше архаизмов, чем «Махабхарата», и оставляет в основном впечатление памятника более поздней эпохи, но «Махабхарата» включает среди других эпизодов повесть о Няле, форма которой заставляет предполагать, что создатель окончательной версии «Махабхараты» был знаком с «Рамаяной». «Махабхарата» — в том виде, в каком она дошла до нас, — очевидно, сложилась позднее «Рамаяны», но ее главные повествовательные части явно древнее.

Традиция называет автором «Рамаяны» мудреца Вальмики, современника героев сказания. В действительности поэма в ее современной форме, исключая только первую и последнюю книги, была, по-видимому, создана незадолго до начала нашей эры. Центральным местом действия поэмы является Айодхья, столица древнего царства Кошала, и сложилась она, очевидно, в области, лежащей к востоку от той, где создавалась «Махабхарата»:

У Дашаратхи, царя Кошалы, было четверо сыновей от трех жен; сыновей звали Рама, Бхарата, Лакшмана и Шатругхна.

Вчетвером они посетили двор Джанаки, царя Видехи, и там на большом состязании в стрельбе из лука Рама завоевал руку Ситы, дочери Джанаки. Рама и Сита, став мужем и женою, некоторое время жили счастливо при дворе Дашаратхи. (В этой части сказания, составляющей первую книгу эпоса, Рама определенно описывается как воплощение бога Вишну, и оригинальный текст здесь, несомненно, значительно дополнен и изменен в позднейший период.)

Когда Дашаратха состарился, он объявил Раму своим наследником; но вторая жена Дашаратхи, царица Кайкейи, напомнила ему, что некогда он дал обещание исполнить любое ее желание, и во исполнение этого обещания она потребовала, чтобы он изгнал Раму и объявил наследником трона ее собственного сына Бхарату. И Дашаратха и Бхарата были против этого, но Рама настоял на том, чтобы его отец сдержал свое слово, и отправился в добровольное изгнание с Ситой и своим братом Лакшманой. Когда Дашаратха умер, Бхарата принял бразды правления, но только как наместник ушедшего в изгнание Рамы.

Между тем Рама, Сита и Лакшмана вели отшельническую жизнь в лесу Дандака, где Рама уничтожил многих демонов, тревоживших покой святых подвижников и мирных селян. Демон Равана, царь Ланки, решил отомстить за своих павших родичей и однажды, когда Рама и Лакшмана были на охоте, явился в их обитель как отшельник, похитил Ситу и на своей воздушной колеснице (вимана) умчал ее на Ланку. Братья отправились искать Ситу по белу свету. Они обрели помощь от Сугривы, царя обезьян, и его полководца, храброго и верного Ханумана. Хануман отправился на поиски Ситы и, перепрыгнув через пролив, нашел ее наконец во дворце Раваны. С помощью огромного войска обезьян Рама построил дамбу из камней через море на Ланку. После кровопролитной битвы Рама, Лакшмана и их союзники победили Равану с его полчищами и освободили Ситу.

Похититель Ситы обращался с нею почтительно, и все его попытки соблазнить ее потерпели неудачу. Но уже из-за того, что она жила под кровом чужого мужчины, Рама в согласии со священным законом вынужден был отречься от нее. Сита бросилась в пламя погребального костра, но Агни, бог огня, отказался принять ее. После этого испытания, доказавшего ее невинность, она возвратилась к Раме, и оба они вернулись в Айодхью, где Бхарата отрекся от власти, и Рама взшел на трон для долгого и справедливого царствования.

Последняя книга, определенно представляющая собой позднее добавление, содержит совершенно излишнее продолжение легенды, которое, по-видимому, обязано своим происхождением возросшему влиянию предрассудков, поддерживаемых ортодоксами. Законное положение Ситы после ее невольного пребывания в до-

ме похитителя вызывало неодобрение. Народ роптал, недовольный тем, что его царица вынуждена была нарушить брачные обеты, и сомнения в ее невинности не были устранены даже огненным испытанием. Хотя Рама был совершенно убежден в добродетели супруги, первым долгом его было «удовлетворить народ», и вопреки своей воле он изгнал Ситу. Она нашла убежище в обители Вальмики, где родила близнецов, Кушу и Лаву. Прошли годы, и Рама снова нашел Ситу и признал своих сыновей. Для окончательного доказательства своей невинности она воззвала к своей матери Земле*, чтобы та поглотила ее. Земля разверзлась, и Сита исчезла. Вскоре после этого Рама возвратился на небеса, вновь приняв образ бога Вишну**.

В джатаках буддийского канона тхеравадинов сохранилась версия этого сказания, в которой не упоминаются ни похищение Ситы, ни война с демонами — самые увлекательные моменты в поэме Вальмики; это дает основание предположить, что автор объединил в своей поэме два независимых предания: о несправедливом изгнании добродетельного царевича и о завоевании Ланки. Повесть о приключениях Рамы в изгнании не обнаруживает, таким образом, никакого исторического основания, даже если мы будем толковать ее реалистически, усматривая в обезьянах — союзниках Рамы некое племя аборигенов, имевшее своим тотемом обезьяну.

Стиль «Рамаяны» более строг, чем стиль «Махабхараты». Если в последней встречаются иногда погрешности против грамматики и просодии, то в «Рамаяне» их почти нет. Это — произведение более высокого искусства, но ему недостает суровой выразительности «Махабхараты», хотя оно содержит многие драматические сцены и яркие описания, каких в «Махабхарате» нет. Мы приводим сильно сокращенный перевод описания гибели Раваны — достаточно типичный образец описания сцен битвы в обеих поэмах:

Тогда Рама, вняв напоминанию Матали,
Взял свою сверкающую стрелу, подобную шипящей змее...
Произнеся над той великой стрелой заклинание
согласно предписаниям вед,
Могучий Рама возложил ее на свой лук...

* «Сита» означает «борозда», и героиня эпоса имеет некоторые черты божества земледельческих культов. Согласно сказанию, она не была дочерью одной из жен Джанаки, а родилась из борозды, когда он вспахивал плугом поле. Это сказание, очевидно, восходит к тем временам, когда вождь племени не чуждался земледельческого труда соплеменников.

** Этот довольно мрачный конец не удовлетворял некоторых более мягкосердечных читателей поэмы. «Уттарарамачарита» Бхавабхути, драма VIII в., заканчивается полным примирением Рамы и Ситы.

Гневный, он неистово согнул свой лук, целясь в Равану,
 И пустил в него поражающую без промаха стрелу...
 Стремительно пролетела смертоносная стрела
 И пронзила грудь злодея Раваны.
 Потом, обогрелая кровью, эта быстрая и губительная стрела,
 Похитив жизнь Раваны, вошла в землю...
 Лук и стрелы он выронил из обессиленной руки,
 И они упали на землю, меж тем как жизнь его угасла.
 Блистательный владыка демонов рухнул стремглав с колесницы
 И пал, бездыханный, на землю, как Вритра, сраженный перуном.
 Увидев его падение, уцелевшие демоны тьмы,
 Лишившиеся вождя, бежали в трепете в разные стороны...
 Истребляемые обезьянами, они в страхе бежали к Ланке,
 С лицами, омытыми слезами горести, лишившиеся защиты.
 И победоносные обезьяны взревели, ликуя,
 И возгласили победу Рамы, сокрушившего Равану.
 Божественные литавры зазвучали в вышине,
 И повеял благостный ветер, разнося небесное благоухание.
 С небес на землю пал цветочный ливень,
 Прекрасные, невиданные цветы осыпали колесницу Рамы ¹⁴.

Эпический стиль и стихотворный размер вошли в употребление в дидактической литературе всякого рода. О многих ее памятниках — пуранах, дхармашастрах и других произведениях — мы уже упоминали в других местах. Они содержат отдельные тексты высокого литературного достоинства, но мы не будем их здесь касаться и перейдем к обзору придворной литературы.

Классическая санскритская поэзия

Древнейшими из сохранившихся памятников санскритской поэзии классического стиля являются произведения буддийского поэта Ашвагхоши, который, как полагают, жил в конце I в. н. э. и которому принадлежит стихотворное жизнеописание Будды, написанное в сравнительно простом классическом стиле. Гирнарская надпись Рудрадамана, датированная 150 г. н. э., представляет собой древнейший дошедший до нас образец санскритской придворной прозы. Придворный стиль, таким образом, сложился в результате сравнительно позднего развития в индийской литературе, хотя, очевидно, названным выше датам предшествовал длительный период его становления.

В целом классической литературе Индии не был оказан на Западе благоприятный прием. Хотя Гёте восхищался произведениями Калидасы, классическая санскритская литература в целом признана была искусственной, вычурной, лишенной истинного поэтического чувства, ее даже объявляли образцом бесплодной и извращенной изысканности. Не всегда она удовлетворяла и самих индийцев. Так, современный автор пишет: «В результате особых

требований в придворной атмосфере была принесена в жертву врожденная непосредственность поэта... Учености и умению приспособляться к обстоятельствам отдавалось предпочтение перед свободным проявлением гения... В результате санскритская поэзия не только стала искусственной, но последовала традиционной схеме описания... Обаяние санскритского языка... также сбило поэтов с истинного пути и привело к тому, что они стали искать наслаждения во внешней звучности слова»¹⁵.

Это суждение, которое автор впоследствии смягчил, частично справедливо. Оно, кроме того, показывает, как глубоко воздействовали на современную Индию европейские эстетические стандарты, в соответствии с которыми индийская классическая литература действительно представляется в большой степени искусственной. Она предназначена главным образом для чтения или исполнения при дворе или в сравнительно узкой среде образованных людей, искуснейших в строгих канонах литературных условностей и восприимчивых к словесной изощренности. Поэты жили в обществе сравнительно статичном, и жизнь их до мелочей подчинялась своду социальных обычаев, который был освящен веками и поддерживался религией. Они никогда не восставали против общественной системы, и в Индии мы не найдем Шелли и Суинбернов. Большая часть этой литературы создана людьми, составлявшими единое целое со своим обществом и не знавшими сложных психологических проблем современных литераторов; поэтому мятущийся дух Каупера, сердечные искания Донна, социальный пессимизм раннего Т. С. Элиота здесь почти совершенно отсутствуют. Вопреки распространенному на Западе мнению о пессимистическом характере индийской философии и литературы, в действительности они в основе своей оптимистичны, и трагедия или повесть с несчастливym концом не пользуются в Индии признанием.

Главными темами для индийского поэта являются любовь, природа, панегирик, моральное поучение и всякого рода истории. Религиозные сюжеты, если понимать под ними легенды о богах, довольно обычны, но глубокое религиозное чувство сравнительно редко в придворной литературе. Немногие поэты, подобно Бхартрихари, временами пишут на религиозные темы с вдохновением глубокой веры, но при всех своих мифологических украшениях и благочестивых воззваниях к божествам классическая санскритская поэзия носит по преимуществу светский характер. В ее произведениях боги если и изображаются, то обычно наделены гиперболизированными человеческими чертами.

В изображении санскритских поэтов любовь носит ярко выраженный чувственный характер, и мы уже говорили в другой главе о подходе индийских поэтов к этой теме. Как и в европейских литературах древности и средневековья, природа обычно рассматривается в ее отношении к человеку и редко описывается ради ней-

зажа, как такового. Явления, свойственные временам года, день и ночь, птицы, звери, цветы изображаются, чтобы оттенить переживания человека, или сочетаются с образами людей. Но вся литература проникнута глубокой любовью к природе, особенно творчество Калидасы; в частности, по этой причине Калидаса пользуется большим почитанием на Западе, чем какой-либо другой древнеиндийский поэт. Весьма многочисленны панегирики в честь царя и его предков; они составляют один из главных источников исторических сведений. В творчестве большинства поэтов очень силен элемент морализации. Особенно Калидаса любит включать в свои стихи изречения сентенциозного или морального характера, и этот обычай признан одной из канонических аланкар («украшение») в санскритской поэзии. Большой популярностью пользовались гномические стихи, часто отмеченные прозаическим житейским юмором.

Поэтическая техника была тщательно разработана, и ее правила зафиксированы в многочисленных учебниках. Цель поэзии обычно определялась как пробуждение эмоций, но не сострадания и страха, как у Аристотеля, а более умеренных: эстетических переживаний, основанных на чувствах, возвышенных до такого состояния, когда горе уже не ощущается как горе, любовь — как любовь; согласно одному определению, это — «обезличенное и невыразимое эстетическое наслаждение, в котором сглажены все следы составляющего его... материала»¹⁶. Основных раса, или «вкусов», порождающих подобное эстетическое переживание, обычно насчитывают восемь: любовь, мужество, отвращение, гнев, веселье, страх, жадность и удивление. Теоретически каждое произведение должно содержать один или более из этих «вкусов».

Важным элементом санскритской теории поэзии является дхвани («отзвук»), подразумеваемый смысл, очарование, заключенное в словах и фразах. Слова имеют прямой смысл и сопутствующий, главные значения и оттенки значений, и именно последние дают материал для творчества поэта. Тщательно выбирая слова, он может выразить ими больше, чем заключено в их прямых значениях, и пробудить множество эмоций одним коротким стихом. Индийские философы, занимавшиеся вопросами литературного творчества, весьма продвинулись в этом направлении и создали теории, которые касаются психологии восприятия поэзии и в своих основных чертах не вызвали бы возражения у многих современных поэтов Запада*.

Возможно, самым важным средством поэтического выражения была аланкара. К аланкарам относились сравнение и метафора,

* Наиболее значительными и оригинальными теоретиками литературы были Дандин («Кавьядарша», VI—VII вв.), Бхамаха («Кавьяаланкара», VII в.), Анандавардхана («Дхаваньялока», IX в.), Маммата («Кавьяпракаша», начало XII в.) и Вишванатха («Сахитьядарапана», XIV в.).

сентенция, игра слов, всякого рода аллитерации и т. д. Эта область поэтической техники также была детально разработана теоретиками, и тенденция к широкому использованию поэтических украшений породила литературу весьма цветистого стиля. Этому способствовало необычайное богатство синонимов и омонимов, отличающее санскрит, и обилие постоянных общепринятых эпитетов, таких, как «россыпь драгоценностей» (ратнакара) для моря, «недвижная» (ачала) для горы, «небесный странник» (кхага) для птицы, «бессильная» (абала) для женщины. Древнеиндийскому поэту отнюдь не показались бы необычными такие выражения, как «обитатели воздуха» и «плавающие племена» Поупа.

Единицей поэзии является строфа, обычно представляющая собой грамматически законченное целое. Махакавья (в свободном переводе — «эпическая поэма») часто сводится к ряду стихов или небольших стихотворений, связанных между собой весьма непрочной нитью повествования. В придворной литературе сюжет и композиция обычно рыхлые, зато средства украшения применены сверх меры. Иное дело чисто повествовательная поэзия, такие произведения, как, например, «Океан сказаний», автор которого излагает свои сюжеты немногословно и сдержанно. И часто даже в самой вычурной кавье поэт местами находит вдохновение для живого драматического описания, хотя более или менее обширные санскритские поэмы, как правило, многоречивы и бесформенны.

С другой стороны, отдельный стих отличается гармоничностью и компактностью. Очень популярны были стихотворения из одной строфы, напоминающие персидские рубаи или японские танка, — либо самостоятельные, либо включенные в драмы и в прозаические произведения. Многие из них очень красивы и даже в переводе могут быть оценены по достоинству западным читателем. Они были собраны в антологиях, ряд которых дошел до наших дней; в них сохранилось много чарующих стихов, которые в ином случае могли быть безвозвратно утрачены.

Санскритское стихосложение — квантитативное, подчиненное строгим нормам. Строфа разделяется обычно на четыре стопы, каждая от 8 до 21 слога; обычно они равны по длине и не рифмованы. В эпосе обычно употребляется размер, называемый шлока, по восемь слогов в стопе, допускающий некоторые вариации. Классические поэты предпочитали обычно более сложные и менее гибкие размеры; множество их зафиксировано в руководствах по поэтике, хотя только около десяти пользовались популярностью. Эти размеры оставляли мало свободы для вариаций или не оставляли совсем; они подразумевали расположение слогов в соответствии со сложной закономерностью, создававшее обычно весьма музыкальное звучание.

Индийские и европейские критики единодушно признают Калидасу величайшим санскритским поэтом. Он жил и творил, по-види-

тому, во времена царствования императоров Чандры Гупты II и Кумарагупты I (376—454) и, таким образом, был свидетелем расцвета индийской придворной культуры. Подобно росписям Аджанты, его творчество, очевидно, отражает эту культуру весьма полно и убедительно. Хотя он тесно связан с традицией, он легко несет ее бремя, и его индивидуальность налагает печать на все его произведения. В позднейшей литературе о Калидасе рассказывают различные легенды, но достоверных сведений о его жизни и о нем самом у нас нет. Из его произведений мы можем составить о нем представление как о человеке мягкосердечном и беззаботном, сострадательном к чужому горю, глубоко чувствующем настроения женщин и детей, любящем цветы и деревья, зверей и птиц, ушися торжественностью придворного церемониала. Его перу принадлежат три драмы, две большие поэмы: «Рождение бога войны» («Кумарасамбхава») и «Родословная Рагху» («Рагхуванша») — и две более короткие: «Облако-вестник» («Мегхадута») и «Времена года» («Ритусанхара»), а также некоторые другие произведения, до нас не дошедшие.

«Облако-вестник», произведение, насчитывающее немногим более 100 строф, на протяжении веков было одной из наиболее популярных санскритских поэм. В подражание ей — в той или иной форме — были написаны произведения некоторых поздних поэтов как на санскрите, так и на народных языках. В большей степени, чем многие другие индийские поэмы, «Облако-вестник» обладает единством и гармоничностью содержания и оставляет редкое впечатление целостности. В тесные рамки поэмы Калидаса вместил такое богатство прелестных образов и поэтических картин, что кажется — она содержит квинтэссенцию всей индийской культуры. Героем поэмы является якша, обитавший в божественном городе Алака в Гималаях. Он ослушался своего господина Куберы и был изгнан на год на холмы Рамагири (в современном штате Мадхья-Прадеш). Худшим наказанием для него была воследовавшая разлука с красавицей женою, которую он оставил в горнем граде якшей. И вот, в начале сезона дождей он увидел большое облако, плывущее на север, к горам, и излил перед ним свою печаль. После первых вводных строф вся поэма представляет собой обращение якши к облаку.

Сначала он рассказывает ему о пути, который предстоит пролететь облаку, чтобы достичь гор; здесь Калидаса описывает очень красивыми стихами страны, реки и города, над которыми облако проплывет на этом пути. Мы приводим две строфы с описанием реки Нармады и лесов на ее берегах. В первой строфе примечательно сравнение, подразумевающее вид на реку с высоты птичьего полета:

Над рощами, убежищем лесных дикарок, обождавши,
Излив немного влаги, станешь легче и, помчавшись дальше,

Увидишь Рэву близ Виндхийских гор: бегут струи по камням,
Разбившись, как морщинки, что слона узором покрывают*.

На нежных стебельках коричнево-зеленые кадамба
И отпрыски бананов молодые над рекой увидев,
Почувяв крепкий аромат земли среди лесных пожарищ,
Укажут серны путь тебе, а ты омоешь их слезами¹⁷.

Затем он просит облако повернуть на запад и посетить вели-
колепный город Уджаяни. Калидаса не может долго обходиться
без шрингара раса (эротического «настроения») и вводит его здесь
для описания города:

Там ветер с Шипры на заре приносит нежный крик фламинго
И запах лотосов, расцветших при его прикосновенье,
Он силы женщин, истомленных сладострастьем, обновляет:
Так смелым словом и движеньем их любовник возбуждает.

Несущимся из окон ароматом от волос упившись
И пляскою павлинов, дружески кричащих, насладившись,
Лети бодрей, придя в восторг от зрелища террас дворцовых,
Украшенных цветами и следами краски женских ножек¹⁸.

Затем, когда облако приблизится к Гималаям, оно увидит вол-
шебный город:

Там, встретившись с красавицами на террасах из хрусталя,
Прозрачных и расцветенных чудесно звезд сияньем, якши
«Вино любви» вкушают, этот дар волшебный древа калья,
Приятно низким громом замени им звуки барабана!¹⁹

Затем якша описывает свой дом, свою прелестную жену, исто-
мившуюся в разлуке. Он просит облако передать ей весть, что
любовь его не угасла и время встречи близко:

Твой гибкий стан — лиан в изгибах, твой взгляд — у серны боязливой,
Твой бледный лик — в лучах луны, а пышность кос — в хвосте павлина,
В волнах реки я узнаю твои нахмуренные брови,
Везде тебя, о пылкая, ищу, но воссоздать не в силах!²⁰

«Рождение бога войны» можно назвать религиозной поэмой,
но, хотя все ее образы принадлежат к миру сверхъестественному
и включают самого Шиву, в ней преобладает мирская атмосфера.
Поэма начинается прекрасным описанием Гималаев, из которого
мы приводим несколько строф. Смелое сравнение горной цепи
с шестом землемера достойно Джона Донна и являет другой
пример видения с высоты птичьего полета у Калидасы:

* Вторая строка оригинала этой строфы («Излив немного влаги, станешь
легче и, помчавшись дальше») содержит аллитерацию, искусно создаю-
щую — повторением согласного «т» — впечатление ускорения медлительного
стихотворного размера и стука дождевых капель.

В северной стране стоит божественный Хималай, властелин гор,
 Словно мера для обширной земли, от Восточного океана до Западного
 В тени облаков, стелющихся поясом вокруг горы, обитают сиддхи,
 Но, испугнутые потоками ливней, они восходят на солнечную вершину...
 Ветер, вырываясь из ущелий, звучит в полых тростинках,
 Словно хочет подпевать песням небесных киннар...
 Лесным женщинам и любовникам их освещая места свиданий,
 Мерцают там, в пещерах, травы всю ночь напролет...
 И ветер, вечно качающий деодары, несет влагу со стремнины Ганги
 И освежает охотника-горца, раздувая его павлиньи перья²¹.

Поэма, весьма обширная, повествует о любви и женитьбе Шивы и Парвати и о рождении их сына Кумары, или Сканды, бога войны. Возмужав, Кумара становится военачальником богов и ведет их в бой против страшного демона Тараки, долгое время угнетавшего Вселенную. Тарака узнает об их приближении, собирает свои силы и выступает навстречу богам; но страшные предзнаменования открываются воинству демонов. Здесь Калидаса рисует замечательную картину, которая приводит нас на память наиболее причудливые и мрачные творения Гюстава Доре:

Стая ужасных птиц, предвкушающих пожирание воинства демонов,
 В небе над полчищем богоборцев затмила солнце.
 Бурный ветер рвал их зонты и знамена и застилал им глаза
 клубящейся пылью,
 Скрывая от взоров шатающихся коней, слонов и колесницы.
 Внезапно черные как сажа, вздымая головы, извергая
 из пастей пламя яда,
 Ужасные видом появились на пути войска огромные змеи.
 Солнце, владыка дней, надело страшный наряд из свивающихся
 в клубок чудовищных змей,
 Словно в гневе предвещая гибель великого демона, своего врага.
 Перед диском владыки лучей хрипло залаляли, собравшись в стаи, шакалы,
 Словно жаждущие испить поскорее крови царя богоборцев,
 когда он падет в битве.
 И мерцающие звезды, стремительно упавшие с неба перед войском,
 Предсказали миру поражение и гибель божьих врагов.
 С неба хлынул ливень из раскаленных углей, смешанных
 с кровью и костями.
 Пылающие небеса покрылись темным дымом и стали серыми, как ослиная шея.
 Потрясающий, сокрушающий вершины гор, заполняющий
 земные и небесные пространства,
 Раздался оглушительный, громовой и грозный голос бога смерти...
 Войско сбилось в кучу, спотыкались слоны, падали лошади,
 Вволновалось море, и задрожала земля, трепет объял вражьи рати.
 Задрав морды, глядя на солнце, собравшиеся в стаю
 перед врагами богов
 Собаки подняли душераздирающий вой и разбежались *²².

* Высокое мастерство поэтического языка должно произвести впечатление даже на читателя, не знающего санскрита. Блестящее использование ассонансов и аллитераций позволяет Калидасе достичь гармонии звука и смысла, редко встречаемой в мировой литературе.

Поэма заканчивается гибелью Тараки в единоборстве с Кумарой.

Мы не имеем возможности остановиться здесь на других поэтических произведениях Калидасы, которые все отмечены высокими художественными достоинствами. Особенно «Родословная Рагху» содержит много прекрасных стихов, в том числе краткую версию сказания о Раме; но эта поэма осталась, по-видимому, незаконченной. «Времена года» — описание шести сезонов индийского года, проникнутое шрингара, любовным настроением, но при всей прелести ее стихов эта поэма слабее и менее выразительна, чем прочие произведения Калидасы.

Многие другие поэты после Калидасы писали махакавы, большие придворные «эпопеи», но ни один из них не обладал его талантом. «Похищение Ситы» («Джанакихарана») Кумарадасы продолжает его традицию, меж тем как «Арджуна и Кирата» («Кирата-Арджуния») Бхарави, описывающая единоборство героя Арджуны и бога Шивы в облике Кираты, дикого горца, — поэма более изысканная и цветистая. Бхатти (VII в.) написал интересную поэму на сюжет сказания о Раме, известную под названием «Поэма Бхатти» («Бхатти-кавья»); она содержит истинно поэтические строфы, но автор создал ее как образец для иллюстрации правил грамматики. Поэт Магха (VII в.) написал еще более замысловатое произведение — обширную поэму об одном из подвигов Кришны под заглавием «Убиение Шипупалы» («Шипупалавадха»). Хотя в ней содержатся отдельные красивые стихи, содержание излагается так бессвязно, что поэма в целом теряет всякое подобие единства. В 19-й песне, описывающей бой между Кришной и его врагом, Магха старается продемонстрировать свое искусство владения богатством языка и вводит в поэму многие необычайно замысловатые строфы. Мы приводим образец строфы экакшара, содержащий один-единственный согласный:

Dādādo dudda-dud-dādī
dādādo dudu-dī-da-doh
dud-dādām dadade dudde
dad'-ādada-dado 'da-daḥ.

Эта строфа, в которой используются очень редкие и неясные по значению слова, может быть переведена так:

Даятель даров, врагам воздавший горе,
Даритель чистоты, он, чьи руки сокрушают дарующих беды,
Истребивший демонов, дающий изобилие
как благородным, так и ничтожным,
Поднял оружие против врага ²³.

Следующая строфа представляет собой пример двиакшары, использующей только два согласных:

Krūrāgī-kārī kor eka-
 kārakāḥ kārīkā-karāḥ
 Korakākāra-karakāḥ
 karīrah karkaro 'rka-ruk *.

Истребитель злых врагов, единственный творец мира,
 Насылающий беды на злодеев, с руками, как бутоны лотосов,
 Укротитель слонов,
 Неистовый в битве, блистающий, как солнце ²⁴.

Следующая строфа, называемая сарватобхадра («благостная во всех отношениях»), представляет собой сложное сочетание слогового палиндрома и акростиха. Каждая строка является палиндромом; первые четыре слога первой строки совпадают с первыми слогами каждой строки и расположены в том же порядке; первые четыре слога второй строки совпадают со вторыми слогами каждой строки и т. д. Стих действительно построен чрезвычайно замысловато и при чтении в оригинале производит впечатление сложной полифонии:

Sakāra-nān'āra-kāsa-
 kāyā-sāda-da-sāyakā
 ras'-āhavā vāha-sāra-
 nādavāda-da-vādanā.

Его войско стремилось в битву,
 Того, чьи стрелы сокрушали тела
 его несметных смелых врагов.
 Его трубы перекрывали вопли
 Великолепных слонов и коней ²⁵.

Наконец, строфа, называемая гатапратьягатам («ушедшая и вернувшаяся»), представляет собой совершенный слоговой палиндром:

Taṃ Śriyā ghanayā 'nasta —
 ruca saratayā tayā
 Yātayā tarasā cāru-
 stanayā 'naghay' āśritam.

Его, к кому тесно и страстно прильнула
 Прекрасная и безгрешная богиня Шри,
 Чья красота не меркнет,
 Наделенная всеми совершенствами ²⁶.

После Магхи большие поэмы часто пишутся лишь для того, чтобы продемонстрировать как можно больше формальных ухищрений. Повествование постепенно теряет значение, стиль становится все более вычурным, хотя встречаются важные исключения.

* В этих стихах придыхание в конце слова, обозначаемое через h, не считается за полный согласный.

Своей вершины эта тенденция достигает в двиапраякавья, поэмах, излагающих два сюжета одновременно путем искусного использования двойного смысла слов и фраз. Известным образцом этого жанра является «Рамачарита» («Деяния Рамы») поэта XII в. Садхьякары. Эту поэму можно читать либо как историю легендарного Рамы, царя Айодхьи, либо как повествование о правлении Рамапалы Бенгальского, исторического лица, современника и покровителя автора. Подобные достижения трудно не оценить, но они мало что говорят европейскому читателю и совершенно непереводимы.

Лучшие произведения средневековой поэзии представлены короткими стихотворениями в одну строфу, которые собраны во многих антологиях, посвященных творчеству одного или нескольких авторов. Наиболее значительные образцы этого жанра принадлежат Бхартрихари, жившему, как полагают, в VII в. Он не оставил больших стихотворений, но им созданы 300 отдельных строф, посвященных темам житейской мудрости, любви и отречения от мира. В отличие от большинства санскритских стихотворений эти шедевры поэтического лаконизма много говорят о личности автора. Мы цитируем первые две строфы, написанные в восхитительно сентенциозном духе:

Ты можешь достать жемчуг из пасти крокодила,
Ты можешь переплыть океан по бушующим волнам,
Ты можешь надеть на голову, как венок, разъяренную змею,
Но никогда не убедишь глупца, упорствующего в своих заблуждениях!
Ты сможешь, если очень постараться, даже выжать масло из песка,
Жаждающий, ты сможешь напиться воды из миража,
Быть может, тебе удастся даже найти заячий рог,
Но никогда не убедишь глупца, упорствующего в своих заблуждениях! ²⁷

В любовной лирике Бхартрихари часто чувствуется затаенная неудовлетворенность. Поэт словно стремится убедить себя, что любовь не одна лишь пустая трата времени. Среди любовных наслаждений он ощущает стремление к религиозной жизни и выражает его с помощью эффектной игры слов. Очевидный смысл строфы таков:

Твой волосы завиты, уголки глаз протягиваются к ушам *,
Твой рот украшают ряды белых от природы зубов,
Твоя грудь чудно украшена ожерельем из жемчугов;
Стройная дева, твое тело, хотя покоится, смущает мой дух ²⁸.

Но вольно ее можно перевести и так:

* Одна из обычных поэтических условностей. Глаза красивой девушки такие продолговатые, что уголки их почти касаются ее ушей.

Твой волосы исполнены самоотречения, твои глаза читают
 священное писание,
 Твой рот украшают группы чистых по природе брахманов,
 Твоя грудь прекрасна от присутствия спасенных душ,
 Стройная дева, твое тело, хотя отрешенное от страстей,
 смущает мой дух ²⁸.

Этот прием относится к числу тех, против которых возражает большинство критиков санскритской поэзии; но у Бхартрихари игра слов здесь оправдана, так как, употребляя слова в религиозном значении, он выражает собственные душевные противоречия. Особенно сильно они выражены в другой строфе, которую мы цитируем ниже («лес» означает жизнь отшельника):

Что толку в пустых речах! Только две вещи достойны
 размышления —
 Юность прекрасной девы, склонной к ласкам, и лес ²⁹.

Можно предполагать, что в конце концов Бхартрихари отрекся от любви к женщинам ради любви к богу, хотя слово, которое мы переводим «бог», означает безличное «Брахма»:

Когда я пребывал, ослепленный неведением,
 в темной ночи страстей,
 Весь мир казался мне сотворенным из женщин,
 Но ныне мазь мудрости очистила мои очи
 И просветленным взором я вижу во всем только бога ³⁰.

Религиозное настроение Бхартрихари было достаточно глубоким, чтобы вдохновить его на создание великолепного пеана, в котором он обращается к пяти стихиям индуистского мироздания:

О Земля, моя мать, Воздух, мой отец, Огонь, мой друг,
 Вода, мой родич, Эфир, мой брат,
 Я кланяюсь вам со сложенными руками!
 С вашей помощью я сотворил добро и обрел истинное знание,
 И, счастливый, избавившись от заблуждений, я соединился
 с высшим божеством ³¹.

Любовная лирика, которой чужды сомнения Бхартрихари, создана Амару, жившим, вероятно, также в VII в. Его эротические строфы часто отмечены яркой чувственностью, но он способен проявлять нежность и юмор и всегда — тонкое понимание женской психологии. Амару любит описывать острые моменты в человеческих отношениях в одной строфе, рисуя читателю только кульминацию истории и предоставляя остальное его собственному воображению:

«Посмотрим, что из этого выйдет», — подумал я и ожесточил свое сердце.
 «Как, негодный не хочет говорить со мною?» —

подумала она, разгневавшись.

И так мы стояли, избегая встретиться взглядом,
 Пока я не засмеялся неуверенно, и ее слезы смыли мою решимость...
 «Почему так слабы твои члены, почему ты дрожишь?
 Почему, дорогая, так бледно твое лицо?» — спросил ее повелитель.
 Стройная дева отвечала: «Такова моя природа!» —
 И отвернулась, вдыхая, и дала волю слезам, отягчавшим ее веки...
 «Глупая, почему не обняла я властителя моей жизни?
 Почему я отворачивалась, когда он хотел поцеловать меня?
 Зачем я не смотрела? Зачем не говорила?» Так при первом пробуждении любви
 Дева раскаивается в своей детской робости ³².

Мы не можем уделить здесь места многим средневековым коротким стихотворениям, отмеченным поэтическим мастерством и очарованием и ожидающим компетентного переводчика, который познакомил бы с ними Запад. Мы приведем, однако, еще восемь строк из прозаического произведения писателя VII в. Баны «Деяния Харши»; их поет на рассвете певец, чтобы пробудить своих спутников. По нашему мнению, эти полузабытые стихи принадлежат к числу самых поэтических в индийской литературе. В них описан пробуждающийся от сна скакун; но поэт, возможно, вспоминает здесь космический символ коня в ведийской литературе и в обыденные речи вкладывает вселенский смысл. Бана, очевидно, тщательно изучил свой предмет, который он изображает чуть ли не с анатомической точностью, употребляя слова, почти не имеющие смысловых оттенков; но он умеет передать свое восхищение конем с помощью тонких аллитерационных эффектов, тяжелого, мерного ритма стиха, которым он мастерски владеет, и контраста, выразившегося в упоминании крошечной соломинки в последней строке:

Он вытягивает заднюю ногу, и, изгибая спину, вздымает тело,
 Согнув шею, опускает морду на грудь, взмахивает щетельно-серой гривой,
 Скакун, чьи ноздри дрожат от нетерпения отведать травы,
 Поднимается со своего ложа, протяжно ржет и бьет землю копытом.
 Он изгибает спину, поворачивает шею, пока не коснется мордой крупа,
 И затем конь с гривой, вздымающейся за ушами, трет копытом
 красный уголок глаза, зудящий со сна,
 Глаза, застилаемые развевающейся гривой, роняющей капли росы, —
 К дрожащему веку пристала крошечная соломинка ³³.

В обзоре поэзии средневековой Индии нельзя не упомянуть кашмирца Бильхану, жившего в XI—XII вв. Его «Пятьдесят строф о воре» («Чаурапанчашика»), описывающие тайную любовь смелого разбойника и царевны, исполнены страстного чувства, прорывающегося в воспоминаниях. Каждая строфа начинается словами: «И сегодня».

И сегодня я вижу ее, как ее руки обвивают мою шею,
 Ее грудь тесно прильнула к моей груди,
 Ее лукавые глаза полузакрыты в истоме,
 Ее милое лицо приблизилось к моему для поцелуя.

И сегодня, если в этот вечер
Я увижу мою возлюбленную, чьи глаза подобны глазам лани,
Чьи перси белы, как молоко,—
Я откажусь от радостей царствования и от небесного блаженства ³⁴.

Своеобразна поэма Джаядэвы «Песнь пастуха» («Гитаговинда»), написанная в Бенгалии в XII в. Она представляет собой лирическую драму, предназначенную для пения, и изображает любовь Кришны к Радхе и другим пастушкам. Эта поэма поныне исполняется на праздниках вишнуйских сект в Бенгалии, но, хотя она начинается с поэтического обращения к десяти ипостасям Вишну, с точки зрения европейца, она вдохновлена скорее эротическим, чем религиозным чувством. В отличие от остальной санскритской поэзии произведение Джаядэвы написано рифмованными стихами и предвосхищает стихотворные формы новиндийских литератур. Каждая песнь поэмы начинается с вводной строфы в одном из традиционных санскритских размеров, и конечная строфа каждой пазывает имя поэта. Стихи, которые мы цитируем, описывают томление Кришны, разлученного со своей любимой Радхой. «Враг Мадху» (Мадху — демон, убитый Кришной) и Хари — имена бога.

Здесь я пребываю. Ступай теперь к Радхе,
Утешь ее моим посланием и приведи ко мне».
Так враг Мадху послал своего друга,
И тот пошел и так сказал Радхе:
«Когда ветер дует с Южных гор
И с ним прилетает Кама, бог любви,
Когда расцветают повсюду цветы,
Сокрушая сердца влюбленных в разлуке,
Он горюет в разлуке с тобою, увенчанный
лесным венком.

Даже холодные лучи луны опаляют его,
Он словно мертвый,
Пропзенный стрелами любви,
Он стенает, несчастный,
Он горюет в разлуке...

Когда пчелы вьются и жужжат,
Он закрывает уши,
Его сердце разбито разлукой,
Он проводит ночи в лихорадке,
Он горюет в разлуке...

Он поселился в лесных дебрях
Он покинул свой счастливый дом,
Он спит на земле, разметавшись,
И повторяет во сне твое имя.
Он горюет в разлуке...

Когда поет Джаядэва,
Это благочестивое описание
Деяний разлученного с любимой
Да возродит Хари в ревностных сердцах.
Он горюет в разлуке с тобою, увенчанный
лесным венком ³⁵.

Наряду с различными маленькими сборниками существует в нескольких версиях большой свод популярных сказаний «Брихат-катха» («Великий сказ»), где они заключены одно в рамки другого, наподобие «Тысячи и одной ночи». Наиболее знаменитая из этих версий, «Океан сказаний» («Катхасаритсагара») Сомадэвы, написана в XI в. простыми, но тщательно отделанными стихами. Повести, часто отмеченные подлинным пафосом или юмором, излагаются со сравнительной простотой и непосредственностью. Мы приводим отрывок из повести о воре и купеческой дочери. Богатый купец Ратнадатта не имел сыновей, но лишь единственную дочь Ратनावати, которую очень любил и баловал; она отказывалась выйти замуж, несмотря на просьбы родителей. Между тем по приказу царя был схвачен некий отчаянный вор, и его вели по улицам к месту казни, чтобы посадить на кол.

Вора, ведомого к месту казни под бой барабана,
Увидела с террасы купеческая дочь Ратनावати;
Он был изранен и покрыт пылью, но любовь ослепила ее,
Едва она увидела его, и она пошла к своему отцу Ратнадатте и сказала:
«Человека, которого ведут на казнь, я набрала себе в супруги!
Ты должен спасти его от царя, отец, или я умру вместе с ним!»
Услышав это, отец сказал ей: «Что это ты говоришь, дочь?
Ты, что отвергла всех женихов и даже царя не хочешь,
Как можешь ты желать в мужья грешного вора, попавшего в беду?»
Но как ни увещевал ее отец, она стояла на своем.
Тогда отец поспешил к царю
И ценой всего своего богатства просил избавить вора от казни.
Но царь не соглашался отпустить вора даже за миллионы золотых,
Потому что он грабил всех и должен был заплатить за это своей жизнью.
Отец вернулся домой в отчаянии, а дочь кушца
Решила умереть, и, хотя родные пытались удержать ее, совершила омовение,
И, взойдя на носилки, последовала к месту казни того разбойника,
Меж тем как ее отец, и мать, и домочадцы с плачем следовали за нею.
Палачи посадили вора на кол,
И, когда жизнь его уже угасала, он увидел ее, пришедшую
со своими родными.
Он услышал, как в толпе говорили о том, что произошло,
и на миг он заплакал, а потом
Он улыбнулся слабо, и жизнь покинула его...
Когда тело вора сняли с кола, она взяла его с собой
И взойшла с ним на погребальный костер, праведная купеческая дочь * 36.

* Повести, подобные этой, приводят в замешательство историка социальных отношений в древней Индии. Если тексты «Священного закона» имели какое-то отношение к реальной жизни, представляется совершенно невероятным, что в XI в. девушке из хорошего дома была предоставлена такая свобода или что вообще могла возникнуть мысль о ее браке с презренным парией. Повесть восходит, очевидно, к гораздо более ранней эпохе, когда социальные отношения были намного свободней.

Современный европейский читатель найдет такую развязку естественной для повести о печальных событиях седой старины; но средневекового индийца подобный конец повести совершенно не удовлетворил бы, и потому в нее введен *deus ex machina* в образе бога Шивы, на которого любовь и преданность девушки произвели такое впечатление, что он возвращает к жизни казненного вора. Тот исправляется, становится военачальником царя, женится на девушке и живет с нею счастливо до конца своих дней.

К повествовательным поэмам следует отнести большую кашмирскую историческую хронику Калханы «Поток царей» и некоторые другие средневековые произведения, сравнительно незначительные по своей литературной ценности. Между чисто повествовательной поэмой и придворным «эпосом» стоят некоторые исторические сочинения, частично описательного, частично панегирического характера, частично же реально исторического содержания. Из них самое известное — «Деяния Харши» Баны, написанное украшенной поэтической прозой; о нем речь пойдет ниже.

Не лишено литературных достоинств произведение Бильханы «Деяния Викраманки» («Викраманкадэвачарита»), в котором рассказано о жизни и приключениях императора династии Чалукья, великого Викрамадитьи VI (1075—1125). Другой пример этого типа — «Деяния Рамы», уже упоминавшиеся. Сюда же относится поэма джайнского монаха Наячандры Суры «Хаммирамахакавья», которая принадлежит к числу последних значительных произведений санскритской литературы. Эта красивая, но малоизвестная поэма рассказывает о жизни Хаммиры, последнего представителя династии Чахаманов, который был побежден и убит делийским султаном Ала уд-Дином Хилджи в 1301 г., после длительной осады его столицы Ранастамбхапура (ныне Рантхамбхор). Поскольку Хаммира был убит вместе со всеми своими приверженцами, сама тема произведения вынудила поэта несколько отступить от традиции; но все же он сумел сохранить подобие обязательного счастливого конца, заключив поэму описанием вступления Хаммиры и его соратников на небо. Большая часть поэмы, хотя и не лишенная известных красот, не имеет прямого отношения к главной теме, но описание последних дней царя отмечено непосредственностью и выразительностью.

В заключительной части поэмы Наячандра вводит примечательный эпизод. Он изображает трагическую гибель прекрасной танцовщицы — словно злое предзнаменование непосредственно перед смертью Хаммиры, — и, хотя мы не знаем, входило ли это в намерения автора, кажется, что этот эпизод символизирует гибель придворной культуры, сокрушенной завоевателем. Во время осады однажды было заключено временное перемирие, и радж-

путы постарались воспользоваться им как можно лучше. На крепостной стене устраивается музыкальное представление, и любимая танцовщица Хаммиры, Радхадэви, исполняет танец перед царем и его придворными. На расстоянии полета стрелы, по другую сторону рва, сидит султан и тоже с интересом наблюдает представление. Его называют в поэме повелителем скифов; скифами (шака) называли в то время всех воинственных пришельцев с северо-запада. Первая часть цитируемого нами отрывка чрезвычайно цветиста и изобилует неперевожимой игрой слов, но, когда действие приближается к своей кульминации, стиль внезапно становится простым и сжатым:

Барабанчики били в барабаны, музыканты играли на лютнях,
Флейтисты дули в свои флейты.

И в лад с пронзительными звуками флейт певцы
Пели славу храброму Хаммире...

Тогда вошла Радхадэви, плясунья, одетая для танца;

Красота ее тела опьяняла влюбленных в нее,

Взгляд ее полузакрытых глаз пробуждал страсть

И радовал сердца вельмож.

Трепетные бутоны ее пальцев двигались в танце,

Дрожа от страсти, подобные виноградным лозам...

Кончики пальцев ее согнуты полукруглыми,

Так прекрасна и изящна она, что другие девы выглядят

словно ее рабыни.

Месяц, обернувшийся кольцом, дрожащим в мочке ее уха,

Сказал: «Твой лик — мое подобие, даже мудрецов обманывающее»,

И, танцуя, она волновала сердца взирающих на нее юношей —

Сердца их лежали, как крупинки камфары, под ее ногами.

Ожерелье трепетало на кончиках ее персей при ее движениях,

Как лотос, зажатый в клюве фламинго.

Когда тело ее изгибалось в танце, как лук,

Ее коса, как тетива, протягивалась до ее пят...

И когда она танцевала под мерные звуки музыки,

Она повернулась спиной к царю скифов, смотревшему снизу.

Тогда в гневе повелитель скифов сказал своему царедворцу:

«Есть ли здесь лучник, который может попасть в нее?»

Его брат сказал: «Государь, есть человек, которого ты велел

бросить в темницу,

Удданасинха, — он единственный может сделать это!»

И тотчас царь скифов повелел привести его и снять с него оковы

И одарил предателя, надел на него богатые украшения.

И, так наряженный, он взял лук, который никто, кроме него,

не мог натянуть,

И злодей застрелил ее, как охотник — лань.

Пронзенная стрелой, она, бездыханная, упала в ров,

Как падает молния с небес * 37.

* Сравнение нельзя признать натянутым, поскольку танцовщица была покрыта драгоценностями, сверкавшими на солнце.

Происхождение индийского театра до сих пор неизвестно, однако можно считать установленным, что уже в ведийский период существовали какие-то драматические представления, и отдельные упоминания в ранних источниках свидетельствуют о том, что на празднествах инсценировались религиозные легенды, хотя, вероятно, только в танце и пантомиме. Некоторые авторы находят общие элементы в индийском и греческом классическом театрах. Занавес позади сцены назывался яваника — уменьшительная форма от наименования, под которым обычно были известны в Индии греки. По крайней мере одна пьеса, «Глиняная повозка», имеет внешнее сходство с поздней греческой комедией школы Менандра. Мы не можем совершенно отвергнуть предположение, что греческие комедии, разыгрывавшиеся при дворах греко-бактрийских царей в Северо-Западной Индии, вдохновили неизвестных индийских поэтов, чье творчество способствовало тому, что на основе народного театра развилось придворное драматическое искусство.

Сохранившиеся санскритские драмы многочисленны и разнообразны, от коротких одноактных сценок до больших десятиактных пьес. Обычно их ставили на сцене труппы профессионалов обоего пола, но любительский театр тоже был известен, поскольку мы встречаем отдельные упоминания о царях и дамах гарема, участвующих в драматических представлениях во дворцах. Постоянного театра не было, хотя предполагается, что одна из пещер в Рамгархе была специально приспособлена для театральных представлений. Драмы ставились частным или наполовину частным образом во дворцах или богатых домах, но иногда в праздничные дни устраивались публичные представления во дворах храмов.

При выходе на сцену актеры появлялись из-за занавеса (яваника), который отделял сцену (ранга) от закулисного помещения (непатхья). Между сценой и зрителями занавеса не было. Пьеса разыгрывалась без декораций и с минимумом реквизита; отсутствие того и другого возмещалось чрезвычайно тонко разработанным мимическим языком танца, о чем мы говорили выше. Каждая часть тела использовалась, чтобы помочь повествованию, и искушенная аудитория по условным жестам и мимике узнавала, что царь едет на колеснице или что героиня ласкает свою любимую лань. Богатый наряд актеров определялся принятыми условностями, так что можно было сразу же узнать героев, героинь, богов, демонов, злодеев и т. д.

Драма, как правило, начиналась с обращения к одному или нескольким божествам и пролога, в котором ведущий актер и руководитель труппы (сутрадхара) в юмористическом духе обсуждал со своей женой, главной актрисой, повод для предста-

вления и характер пьесы, которую им предстоит разыграть*. Основной диалог пьесы велся в прозе, но он свободно перемежался стихами, которые декламировались или читались нараспев, но не пелись. В этом древние индийцы расходились с современными, которые любят уснащать пьесы и фильмы песнями. Классические единства не соблюдались; одну сцену от следующей могли отделять годы во времени и тысячи миль в пространстве, но внутри акта требовалось единство времени и места. Здесь условность индийской драмы отличалась от классицистической европейской, но они сходились в том, что избегали изображать на сцене насильственные действия, хотя это правило, как и другие, иногда нарушалось. Акту часто предшествовала прелюдия (правешака), в которой один или два действующих лица разыгрывают сцену и описывают то, что произошло раньше.

Как и в литературе, индийская традиция не допускает в театре трагедии. Трагические и патетические сцены довольно обычны, но конец в пьесах почти неизменно счастливый. С точки зрения европейца, обязательное требование счастливого конца часто приводит к неестественному насилию над сюжетом. Но, отвергая трагедию, индийский театральный зритель наслаждается мелодрамой и патетикой. Хотя эмоция, которую старался пробудить индийский писатель, теоретически должна была носить сублимированный характер, фактически санскритская драма содержит так много мелодраматических сцен, что эмоциональная индийская аудитория, должно быть, часто растроганно проливала слезы. Благородные герои шли на казнь за преступление, которого они не совершали, объявляя о своей невинности горюющим женам и детям, — и в самый последний момент спасались от плахи. Несчастных жен несправедливо изгоняли из дому их мужья. Давно потерянные дети соединялись со своими родителями в последнем акте. Что бы ни говорили теоретики (начиная с Бхараты), индийская драма была проникнута живым и теплым чувством; в этом отношении она напоминает иногда популярных авторов Англии прошлого столетия.

Подобно греческим, а также английским драматургам елизаветинских времен, индийские авторы черпали свои сюжеты из более ранних источников, часто свободно преобразуя их в процессе творчества. Легенды о богах и древних героях составляли неисчерпаемый источник драматического материала. Другие пьесы создавались на темы, заимствованные из популярных повестей светского типа. Существовали также политические драмы, свободно использовавшие повествования об исторических

* Эта условность индийской сцены была известна Гёте по переводу «Шакунталы», сделанному Уильямом Джонсом, и он использовал ее для пролога к «Фаусту».

царях прошлого, и легкие комедии, построенные вокруг гаремной интриги, где герой, царь, успешно умиротворяет главную царицу, которая ревниво препятствует возвышению героини, девушки-служанки, претендующей на положение царицы и возлюбленной царя; героиня обычно оказывается царевной, скрывающейся в чужом обличье. Существуют также аллегорические драмы, где действующими лицами выступают персонифицированные добродетели и пороки, и немногочисленные образцы пьес-фарсов.

Теоретики классифицируют произведения санскритской драматургии в соответствии с их объемом и стилем и насчитывают около десятка разновидностей.

Герой (найка) и героиня (найика) — необходимые персонажи в большинстве типов драмы, так же как и антагонист (пратинайка). Интересна традиционная комическая фигура санскритской драмы — видушака; это уродливый и неудачливый брахман, который выступает в пьесе как верный друг героя, посылает постоянной мишенью для шуток. Другая традиционная роль, встречающаяся в одной или двух из сохранившихся драм и отмеченная теоретиками, — вита, образованный, но довольно легкомысленный повеса, поддерживающий дружеские отношения с героем; он несколько напоминает паразита классической греческой комедии.

Самые ранние из известных нам драм — пьесы Ашвагхоши, дошедшие до нас в отрывках; рукописи их были найдены в песках пустынь Центральной Азии. Из тех, что сохранились полностью, самые древние, по-видимому, пьесы, приписываемые Бхасе; предполагается, что они принадлежат более ранней эпохе, чем произведения Калидасы, хотя у исследователей нет единодушного мнения по этому поводу. Тринадцать сохранившихся пьес Бхасы включают несколько высокохудожественных произведений, в том числе особенно «Видение Васавадатты» («Свапна-васавадатта») и «Обет Яугандхараяны» («Пратиджня-яугандхараяна»). Перу Бхасы принадлежит также несколько коротких драм на сюжеты из эпоса, написанных простым и выразительным языком. В наши дни его пьесы часто служат изучающему древнеиндийскую литературу введением в санскритскую драматургию. Бхаса с высоким мастерством воплощает в драме героические настроения и искусно рисует характеры. Неоднократно он нарушает правила позднейшей теории драмы, изображая акты насилия.

В санскритской литературе, как и в английской, величайший поэт является также величайшим драматургом. Сохранились три пьесы Калидасы: «Малавика и Агнимитра», комедия гаремной интриги, действие которой происходит во времена династии Шунга; «Мужеством обретенная Урваши» («Викраморваши»),

рассказывающая древнюю легенду о любви Пурураваса и Урваши; и «Узнанная Шакунтала» («Абхиджанашакунтала»). Во все времена последняя пьеса считалась шедевром Калидасы и привлекала особое внимание. Действие ее происходит в мифические времена, когда боги и люди еще не были так далеки друг от друга, как это стало позднее. Мы приводим почти полный перевод пятого акта, с кратким изложением содержания остальных частей пьесы.

Пьеса начинается сценой охоты царя Душьянты, преследующего лань в окрестностях лесной обители отшельников. Он сходит с колесницы, чтобы изъявить почтение главе отшельников, мудрецу Канве. Канву он не застаёт дома, но встречает его приемную дочь Шакунталу, внебрачное дитя нимфы Менаки. Шакунтала появляется на сцене, преследуемая пчелой, от которой ее избавляет галантный царь. Естественно, он влюбляется в нее, и она тоже с должной застенчивостью дает ему понять, что чувство его не осталось безответным. Второй акт показывает любовные страдания Душьянты. Он не может добиваться благосклонности Шакунталы в отсутствие ее приемного отца и остается в окрестностях обители якобы для того, чтобы защищать ее от диких слонов и демонов. В третьем акте Шакунтала томится в любовной тоске. Она признается в своем чувстве двум своим подругам, Анасуйе и Приямваде, которые убеждают ее написать царю письмо. В то время как она пишет, царь, который все слышал, находясь вблизи, за кустами, выходит на сцену, и обе подруги удаляются. Он дает Шакунтале кольцо, и, обручившись, они женятся по обряду гандхарвов.

В четвертом акте Душьянту отзывают в столицу государственные дела, и он покидает Шакунталу. Канва еще не вернулся. Меж тем великий отшельник Дурвасас, известный своей вспыльчивостью, посещает обитель; из-за ничтожной провинности он проклинает Шакунталу, предрекая ей, что она будет забыта своим супругом, пока он не увидит кольца, которое дал ей при обручении. Между тем возвращается Канва. Он уже знает о том, что произошло, и решает послать забеременевшую Шакунталу к царю. В сцене, исполненной патетического настроения, она прощается со своим приемным отцом и подругами и отправляется в столицу в сопровождении двоих отшельников и старой отшельницы Гаутами. Действие пятого акта происходит при дворе Душьянты. Вводят окутанную покрывалом Шакунталу с ее спутниками. Она напоминает царю об их любви, и отшельники подтверждают ее слова, но проклятье изгладило воспоминание о ней из памяти царя, и он не узнает ее.

«Гаутами (к Шакунтале). Забудь стыд на минутку, дитя мое. Я сдвину твое покрывало. Супруг твой узнает тебя тогда. (Сдвигает покрывало.)

Ц а р ь (*внимательно смотря на Шакунталу. К самому себе*):

Сердце глядит и глядит на нее,
Видит ее красоту пред собой,
Мыслью стараюсь я вспомнить ее,
Мог ли, не мог ли я мужем быть ей, —
Ранняя так прилетает пчела,
Хочет к жасмину прильнуть на заре,
Влагой студеной покрыты цветы,
Вьется бессильно пчела над цветком.

П р и в р а т н и ц а (*к самой себе*). Какой он добродетельный, наш царь. Стал ли бы другой кто колебаться, если такая жемчужина сама приходит к нему?

Ш а р н г а р а в а *. Тебе нечего сказать, царь?

Ц а р ь. Отшельник, я думал и продумал. Я не могу поверить, чтобы эта женщина была моей женой. Она ожидает рождения ребенка. Как могу я взять ее, признавая себя этим за прелюбодея?

Ш а к у н т а л а (*к самой себе*). О, о, о! Он даже бросает тень подозрения на само супружество наше. Как высоко вознеслась лоза моей надежды — и вот сломалась.

Ш а р н г а р а в а. Значит нет, —

Тебе простил отшельник тот позор,
Что к дочери его ты прикоснулся,
И то, что вору честь он возвратил,
Награбленное принося в подарок,
Ты даже это обращаешь в грязь,
Позор другим позором умножая?

Ш а р а д в а т а **. Довольно, Шарнгарава. Шакунтала, что мы посланы сказать, мы сказали. Ты слышала слова владыки. Ответь ему ты теперь.

Ш а к у н т а л а (*к самой себе*). Он так меня любил. Он так изменился. Зачем напоминать ему о себе? Ах, но мне нужно себя оправдать! Что же делать, попытаюсь. (*Громко.*) Дорогой супруг мой! (*Останавливается.*) Нет, он сомневается, чтобы я имела право так называть его. Высокий повелитель, чистая любовь раскрыла мое бедное сердце перед тобой в пустыни. Ты был добр ко мне и дал мне свое обещание. Справедливо ли это, что ты теперь так говоришь со мной и отвергаешь меня?

Ц а р ь (*затыкая уши*). Довольно, довольно.

Зачем ты хочешь мой род унижить
И имя запятнать мое?

* Один из отшельников.— *Прим. ред.*

** Другой отшельник.— *Прим. ред.*

Или поток ты, что берег роет,
И воду светлую мутит,
И подрывает деревьев корни,
Что возросли на берегу?

Ш а к у н т а л а. Хорошо. Если ты так поступаешь, потому что действительно боишься прикоснуться к чужой жене, я устраню твои сомнения, я покажу тебе талисман, который ты сам мне дал на память.

Ц а р ь. Великолепная мысль.

Ш а к у н т а л а (*ощупывая свой палец*). О, о! Кольцо... Я потеряла его. (*Смотрит скорбно на Гаутами.*)

Г а у т а м и. Дитя мое, ты молилась святому Гангу в том месте, где сходил Индра. Ты там, должно быть, и потеряла кольцо.

Ц а р ь. Хорошая выдумка, прекрасная.

Ш а к у н т а л а. Судьба слишком жестока со мной. Я скажу тебе что-нибудь другое.

Ц а р ь. Да услышу я, что ты имеешь сказать.

Ш а к у н т а л а. Это было, когда лань ко мне подошла молодая, приемное детище мое. Ты пожалел ее и приласкал. «Дай ей испить сперва», — сказал ты. Но лань не знала тебя и не хотела пить воду из твоих рук. А когда я протянула ту же воду, она испила. Тогда ты засмеялся и сказал: «Это вот так. Каждый своему верит. Вы обе — лесные».

Ц а р ь. Как раз таковы женщины — своекорыстные, вкрадчивые, обманные, только чтоб глупцов заманить.

Г а у т а м и. Ты не имеешь права так говорить. Она выросла в благоговейной роще. Она не умеет обманывать.

Ц а р ь. Престарелая отшельница, —

Женщины вместе с обманом рождаются.

Это заметим мы даже в зверях,

В женщинах, полных корысти, подавно.

Так знаменита кукушка меж птиц:

Яйца подкинув другим, улетает.

Ш а к у н т а л а (*с гневом*). Недостойный! Ты судишь обо всем по собственному неверному своему сердцу. Посмел ли бы кто-нибудь сделать то, что ты? Прятаться под личиной добродетели, как зияющий колодец, прикрытый сверху травой.

Ц а р ь (*к самому себе*). Гнев ее искренний, она выросла в лесу. Вот —

Смотрит прямо, гнев краснеет пламенем в глазах,
Речь ее чистосердечна в резкости своей,
И дрожат от гнева губы, точно бьет озноб,
И приподнятые брови выражают скорбь.

Нет, однако, она увидела, что я колеблюсь в нерешительности, и гнев ее — притворство.

Когда с тяжелым сердцем
Признать я отказался
Любовную ту тайну,
Взор вспыхнул у нее
И лук ее любовный
В руках ее согнулся,
В чрезмерном напряженье
Переломился лук.

(Громко.) Поведение Душьянты, достойнейшая, известно всему царству, но не это деяние.

Шакунтала. Хорошо, хорошо. К чему шла, к тому и пришла. Я поверила царю, я предалась в его руки. Мед был на языке у него, сердце его было из камня. (Закрывает лицо свое краем одежды и плачет.)

Шарнгава.

Нужно медлить с любовью, и медлить вдвойне,
Выбирая товарища тайного:
Если сердца не знаешь того, с кем вдвоем,
За любовь увидишь ты ненависть.

Царь. Почему верите вы этой девушке и обвиняете меня в воображаемом преступлении?

Шарнгава (презрительно). Мудрость твоя вверх ногами опрокинулась —

Девушке верить, что сроду обмана не знала,
Есть безрассудство одно,
Мудро же верить тому, кто в обманах искусен,
Истинно так.

Царь. Ага, ты пророчествуешь. Ну, допустим, что я именно такой человек, как ты воображаешь. Что должно случиться со мной, если я обманул девушку?

Шарнгава. Гибель.

Царь. И отпрыск рода Пуру захотел бы своей гибели? Как это правдоподобно!

Шарнгава. К чему извилистые слова? Мы свершили то, что повелел нам отец. Теперь мы вернемся назад.

Покинь ее или возьми, —
Она твоя жена,
Неограниченная власть
У мужа над женой,

Гаутами (*оглядываясь на Шакунжалу*). Шарнгарава, сын мой, Шакунтала идет за нами и горько плачет. Что будет делать бедный ребенок, если муж настолько низок, что отвергает ее?

Шарнгарава (*оборачиваясь, гневно*). Ты, своевольница! Ты дерзаешь выказывать независимость? (*Шакунтала, вздрогнув, отступает в испуге.*) Слушай же.

Если ты заслужила весь этот позор,
Что отцу с тобой делать, преступная?
Если ж совесть чиста твоя, знай и терпи,
В доме мужа и рабство ты вынесешь.

Останься здесь. А мы должны уйти.

Царь. Ты что ж, пустынный, обманываешь эту женщину? Да, обманываешь. Припомни:

Ночные цветы раскрываются Месяцу,
Дневные на Солнце глядят,
И тот, кто страстями владеет, захочет ли
Смотреть на чужую жену?

Шарнгарава. О царь, предположи, что ты забыл о прежних поступках своих среди развлечений, Что же, ты бросишь теперь жену свою — ты, боящийся уклониться от благого?

Царь. Я тебя спрошу, в чем более греха:

Я не знаю, сошел ли с ума я,
Или эта женщина лжет, —
Так жену ли законную бросить,
Или стать любодеем теперь?

Жрец (*размышляя*). Если все это так...

Царь. Разъясни мне, учитель мой.

Жрец. Пусть эта женщина останется в моем доме до того, как родится ребенок.

Царь. Почему?

Жрец. Мудрые звездочеты возвестили тебе, что первому твоему ребенку суждено стать властителем мира. Если у дочери отшельника родится сын с царскими приметам, тогда приветствуй ее и введи ее в свой дворец. Если нет, она должна вернуться к своему отцу.

Царь. Учитель, это добрый совет.

Жрец (*вставая*). Иди за мною, дочь моя.

Шакунтала. О мать-земля, раскройся и дай мне могилу! (*Уходит, плача, с жрецом, отшельниками и Гаутами. Царь, память которого, как облаком, окутана проклятием, размышляет о Шакунтале*)³⁸.

Вскоре жрец возвращается. В то время, когда он вел Шакун- 465

талу к себе домой, явился некто в облике небожителя и унес ее на небеса. Это была ее мать, нимфа Менака, которая пришла взять Шакунталу в дом ее истинных родителей, чтобы она родила там.

В шестом акте появляются двое полицейских и рыбак. Рыбак нашел драгоценное кольцо в брюхе рыбы, и его ведут к царю по подозрению в воровстве. Как только Душьянта видит кольцо, он узнает в нем то, которое он дал Шакунтале, и к нему возвращается память. Но Шакунтала исчезла. Некоторое время царь предается печали, потеряв жену и не имея наследника. Вскоре ему представляется возможность заглушить свое горе, ибо Матали, колесничий Индры, приносит ему весть, что требуется его помощь богам в их долгой войне с демонами.

Действие последнего акта происходит через несколько лет в нижних сферах небес, в обители божественного мудреца Маричи. Душьянта возвращается с победой и видит маленького мальчика, борющегося с ручным львенком. Он останавливает колесницу, чтобы полюбоваться на отвагу и силу мальчика, и узнает, что это Бхарата, сын Шакунталы. Любящие соединяются, и все заканчивается счастливо.

Во многих отношениях «Шакунталу» можно сравнить с самыми идиллическими комедиями Шекспира, и обитель Канвы, несомненно, расположена недалеко от Арденнского леса. Сюжет пьесы, как многие из шекспировских сюжетов, во многом основывается на счастливых случайностях и на сверхъестественном элементе, который, конечно, был вполне приемлем для аудитории, на которую были рассчитаны произведения Калидасы. Действующие лица пьесы, даже второстепенные, наделены индивидуальностью. В акте, который мы цитировали, оба отшельника, которые в дальнейшем не участвуют в действии, обрисованы резко отличными один от другого. Шаругарава — смелый и прямой человек, бесстрашно обличающий пороки мира сего, однако он несколько суров и жесток в своей праведности. Шарадната проявляет себя человеком слабым, помышляющим лишь о том, чтобы как можно скорее выбраться из неприятного положения. Калидаса не претендует на реализм, но диалог у него живой и выразительный. В лучших санскритских пьесах диалог всегда производит впечатление речи, основанной на народном языке, и изобилует идиоматическими выражениями. Для индийского зрителя конфликт чувств и эмоций, составляющий главный элемент серьезной европейской драмы, был не обязателен, но Калидаса с успехом изображал такой конфликт. Красоты и достоинства стиля Калидасы сильно меркнут в любом переводе, но тот, кто может прочесть его в оригинале, не усомнится, что он и как поэт и как драматург принадлежит к числу великих мастеров мировой литературы.

Из многих других драматургов мы можем упомянуть лишь нескольких. Шудрака, возможно близкий современник Калидасы, оставил единственную пьесу — «Глиняная повозка». Это самая реалистическая из индийских драм, в основе которой лежит история с запутанной динамической интригой, исполненная юмора и пафоса, о любви бедного брахмана Чарудатты и добродетельной куртизанки Васантасены; эта история переплетается с политической интригой, приводящей к свержению злого царя Палаки; пьеса содержит яркую сцену судебного разбирательства, после которого герой в последний момент спасается от казни. Пьеса замечательна своим реалистическим изображением городской жизни и множеством действующих лиц, которые обрисованы с большим искусством и наделены индивидуальными чертами. Она неоднократно ставилась на европейской сцене, и западному зрителю, несомненно, представляется наиболее доступной и сценичной из индийских пьес.

Вишакхадатта (VI в. ?) — мастер политической драмы. Его единственная сохранившаяся пьеса — «Перстень Ракшасы» («Мудраракшаса») — рассказывает об интригах коварного Чанакьи, препятствующего проискам Ракшасы, министра последнего царя династии Нанда, и стремящегося прочно утвердить на троне Чандрагупту Маурья. Сюжет пьесы чрезвычайно запутан, но разработан он с большим искусством, и действие пьесы развито мастерски; завершается она, подобно «Глиняной повозке», патетической сценой, в которой одно из главных действующих лиц в последний момент спасается от казни на колу. Другая пьеса Вишакхадатты, «Царица и Чандрагупта» («Дэвичандрагупта»), которая, по-видимому, рассказывала о приходе к власти Чандрагупты II, сохранилась только в отрывках.

Три пьесы приписываются великому царю Харше, хотя, возможно, они являются произведениями «писателя-невидимки». Названия их: «Ратнавали», «Приядаршика» и «Радость змей» («Нагананда»). Первые две, названные по именам их героинь, представляют собой прелестные гаремные комедии, между тем как последняя, пьеса религиозного содержания, рассказывает о царевиче Джимутавахане, который пожертвовал собственным телом для того, чтобы прекратить принесение змей в жертву божественному Гаруде.

Рядом с Харшей можно поставить его венценосного современника Махендравикрамавармана, царя династии Паллава, который оставил одноактную пьесу «Забавы пьяниц» («Маттавила-са»). В ней действует пьяный отшельник-шиваит, который теряет череп, служащий ему чашей для милостыни, и обвиняет буддийского монаха в том, что тот его украл. После сатирического диалога, в который вступают другие беспутные отшельники различных вероисповеданий и обоих полов, выясняется, что череп

был похищен собакой. Этот небольшой легкий фарс бросает яркий свет на жизнь той эпохи и исполнен раблезианского юмора.

Бхавабхути, который жил в Каньякубдже в начале VIII в., по оценке критиков уступает только Калидасе. Сохранились три пьесы Бхавабхути: — «Малати и Мадхава», «Деяния великого героя» («Махавирачарита») и «Последние деяния Рамы» («Уттарарамачарита»). Первая представляет собой любовную историю на псевдореалистическом фоне, полную волнующих и устрашающих событий, в ходе которых героиню неоднократно спасают от гибели; последние две пьесы посвящены истории Рамы. По европейским критериям Бхавабхути как драматург уступает тем, которых мы называли выше: его сюжеты слабо построены, персонажам недостает индивидуальности. Величие Бхавабхути в том, как точно он передает печаль; в изображении патетического и ужасного он, возможно, превосходит Калидасу.

После Бхавабхути санскритская драма приходит в упадок. Творят драматурги, не лишённые известного таланта, такие, как Бхатта Нараяна (VIII в. ?), Мурари (начало IX в.), Раджашекхара (IX—X вв.) и Кришнамитра (XI в.), но произведения их принимают все более и более книжный характер и, по-видимому, часто рассчитаны скорее на чтение, чем на театральное представление. Мы имеем сведения о том, что отдельные санскритские пьесы создавались вплоть до мусульманского завоевания, после чего традиция санскритского театра, хотя и не преданная совершенно забвению, уходит в прошлое.

Санскритская проза

Самыми ранними из сохранившихся прозаических произведений индийской литературы являются немногие повествовательные эпизоды в брахманах; за ними следуют палийские джатаки. В эпоху Гуптов, однако, получил развитие стиль украшенной повествовательной прозы, весьма отличной от безыскусной прозы палийских повестей; такие произведения назывались кавья. Наиболее значительными авторами в этом жанре были Дандин, Субандху и Бана, которые жили в конце VI — начале VII в.

«Приключения десяти принцев» («Дашакумарачарита») Дандина представляют собой собрание увлекательных и остроумных повестей, связанных воедино обрамляющим рассказом и очень искусно переплетенных одна с другой. Написаны они сравнительно просто. Встречается множество длинных сложных слов, но нет еще неумеренно растянутых периодов, свойственных стилю Баны. Повести эти светского содержания, часто юмористические, иногда с сомнительной моралью, и их герои обрисованы очень ярко. «Десять принцев» отчасти представляют интерес также благодаря сравнительному реализму повествования; во время своих прик-

лючеший десять героев сталкиваются с купцами и ворами, царевнами и блудницами, крестьянами и дикими жителями лесов. Немногие произведения индийской литературы говорят нам так много о жизни низших сословий.

Как образец стиля Дандина мы приводим две небольшие истории, которые включены в рамки более обширных повестей и должны осветить противоречивые аспекты женского характера. Стиль резко различен в соответствии с темами; страшная история Дхумини рассказана короткими жесткими фразами с большой экономией деталей, между тем как в повести о Гомини Дандин с любовью останавливается на подробностях семейной идиллии и неторопливыми периодами рисует прелестную сцену.

«Существует страна, называемая Тригарта. Там жили когда-то три родных брата, по имени Дханака, Дхаапьяка и Дханьяка. Все они обладали большим, солидным состоянием. При жизни их случилось, что двенадцать лет подряд не было дождей. Хлеба засыхали на корню, овощи не давали плода, бесплодны стали и плодовые деревья, облака проходили без дождей, реки пересохли, от озер оставалась одна грязь, все горные потоки перестали стекать с гор, съедобные дикие клубни, корни и плоды стали редкостью. Умолкли рассказы, перестали справляться заветные празднества, умножилась порода воров, люди стали съедать друг друга, они превратились в блуждающие черепа, желтые, цвета журавлиных птенцов. Стаи высохших ворон перелетали с места на место. Опустели большие города, деревни, посады, поселки и тому подобное.

У упомянутых троих домохозяев сначала истощились все запасы хлеба, затем они по порядку поели коз, овец, буйволов, стадо коров, рабынь, детей, жену старшего и среднего брата и наконец (дожили до того дня, когда) постановили назавтра съесть жену младшего брата — Дхумини. Но младший брат Дханьяка не был в состоянии есть свою любимую супругу. В ночь накануне того дня, когда она должна была быть съедена, он вместе с ней бежал. На пути она устала, он взял ее на плечи и пошел, неся ее в глубь лесов. Мясом и кровью собственного своего тела он утолял ее голод и жажду. Неся ее далее на себе, он увидал валяющегося на земле какого-то человека, у которого были отрублены руки, ноги, уши и нос. Будучи жалостливым в сердце, он взял его также на плечи и снес в самую лесную чащу, где еще много было дичи и съедобных корнеплодов и клубней. Старательно устроив там шалаш, он прожил в нем (с женой и обезображенным калекой) довольно долгое время. Залечив его раны посредством масла из растения ингуди и других снадобий, он кормил его мясом и овощами наравне с собой. Когда же Дхумини, супруга Дханьяки, заметила, что он откормился, растолстел и стал иметь (как бы) избыток жизненных соков, она, воспользовавшись отсутствием мужа, ушедшего на охоту за дичью, пристала к нему

с предложением своей любви. Хотя тот ее и выбранил, однако она насильно заставила его отдаться ее любви. Вернулся муж и попросил у нее попить воды. Она отвечала: «Доставай сам, вода в колодце. У меня болит голова» — и бросила ему ведро с веревкой. Когда же он принялся доставать ведром воду из колодца, она подошла к нему сзади и пихнула в колодец. После того она взяла своего обезображенного калеку-любовника на плечи и стала переходить с ним из одной страны в другую, (выдавая его везде за своего мужа). Она приобрела славу верной жены и пользовалась всякого рода почетом и подарками. Наконец, по милости царя Авантийского она обосновалась (в его царстве) и стала жить в очень большом довольстве и богатстве. Между тем муж, (которого она бросила в колодец), был случайно найден проезжими купцами, которые искали воды. Они вытащили его. И вот однажды она видит его, бродящего в Аванти и просящего подаяния.

Тогда она говорит: „Вот злодей, который превратил моего мужа в калеку!“ И она заставила не подозревавшего истины царя сделать распоряжение о том, чтобы праведник этот был подвергнут мучительной казни.

И вот Дханьяка со связанными назад руками был сведен на лобное место. Но, очевидно, судьба давала ему еще продолжение жизни. Ничуть не падая духом, он говорит начальнику: „Пусть тот несчастный, которого я будто бы искалечил, скажет, что я в этом виновен! Тогда наказание мое будет наложено справедливо!“ Начальник подумал: „Да отчего бы и не сделать этого?“ Калека был доставлен, и лишь только ему показали на этого (предполагаемого) преступника, он разрыдался и, будучи честной душой, рассказал про то, каковы были благодеяния праведника, и про то, какие злодеяния совершила его лживая жена.

Разгневанный царь повелел за все ее злодеяния искалечить ей лицо и назначить поварихой для собак. Дханьяку же он осыпал своими милостями.

И вот почему на вопрос: „Что жестоко?“ — я отвечаю: „Жестоко сердце женщины“ ...»

«В стране Дравидской есть город по названию Канчи. Там жил сын некоего купца по имени Шактикумара, состояние которого исчислялось несколькими десятками миллионов. Когда ему должно было исполниться восемнадцать лет, он стал призадумываться. „Счастье невозможно в жизни без жены, — думал он, — как же мне поступить, чтобы найти себе добродетельную супругу?“ Бывает случайное счастье с женой, найденной чужими, достойными доверия людьми, но он не считал (этот путь надежным и отправился искать себе подходящую жену). Под видом прорицателя он отправился странствовать по земле, взяв с собою зашитым в мешке некото-

рое количество риса в зерне. Родители везде показывали ему своих дочерей, потому что принимали его за прорицателя. Лишь только он встречал девушку подходящей касты, с подходящими на теле благоприятными признаками, он обращался к ней с такими словами: „Не можешь ли ты, дорогая моя, угостить меня кашей из этого риса?“ В ответ на это его с насмешками выгоняли вон. Так он странствовал из дома в дом. Однажды он таким образом очутился в стране Шиби, в главном городе, расположенном на правом берегу реки Кавери. Там он увидел молодую девушку-сироту, которая вместе с родителями лишилась всего их большого состояния. Жила она в бедном доме, не имела денег, носила лишь несколько незначительных украшений, была на попечении своей воспитательницы, которая ее и вывела к нему. Рассмотрев ее внимательно, он пришел к следующему заключению: „Эта молодая девушка сложена пропорционально: все члены ее не слишком толсты и не худощавы, нет ни одного слишком длинного и ни одного слишком короткого, нет ни одного обезображенного (каким-нибудь недостатком) члена, и цвет ее кожи совершенно чист. На ее ступнях замечаются розовые пальчики и линии счастливых предзнаменований в форме ячменного колоса, лотоса, кувшина и прочих. Ее голени хотя и мускулисты, однако щиколотки не выдаются, и не видать жил; линия с ляжек образует овал правильной формы, колени едва виднеются, они как бы исчезают в полноте ее пышного тела. Ее седалище образует правильно закругленную, как колесо, линию, оно пропорционально разделено, и на каждой половине виднеется посередине по маленькому углублению. Кружок ее пупка едва заметен, он образует углубление на слегка выгнутой середине живота и прикрыт тремя красивыми складками. Ее красивые пышные груди высоко вздымаются, и выпукло на них выдаются наружу два сосца. Ее ладони покрыты счастливыми линиями, знаменующими обилие денег, хлеба и многочисленное потомство. Ее красивые, выпуклые тонкие ногти блестят, как драгоценные камни, на розовых, прямых правильно круглых пальцах. Нежные руки ее, как две лианы, гладко спускаются с плеч, так что суставы на них не заметны. Ее тонкая шея красуется, как горлышко кувшина. Овал ее лотосоподобного лица разделен посередине красной полосой губ, снизу же оканчивается прелестным подбородком, как бы касающимся линии плеч. Круглые щеки ее полноваты и упруги. Нежные линии ее прелестных темных бровей слегка изогнуты и не касаются друг друга. Линии ее носа напоминают форму не вполне развившегося цветка тила. Ее большие глаза блистают тремя цветами — весьма темным (зрачка), белым (глазного яблока) и красным (его окружности); ласково, умно и спокойно смотрят они. Красивая форма ее лба подходит на половину луны и обрамлена сверху рядом прелестных локонов цвета темного сапфира. Линии ее прелестных продолговатых ушей напоминают линии дважды свернувшегося стебля лотоса.

Ее пышные не слишком вьющиеся душистые волосы представля- ют собой одну сплошную массу ровного, темного как смоль цвета, которая даже на краях не имеет более бледного оттенка *. Характер ее, (наверное), столь же безупречен, как и красота, однако я все-таки подвергну ее испытанию, — подумал он, — затем женюсь на ней. В таком деле нельзя поступать неосторожно. Иначе последует раскаяние за раскаянием⁴. Так размышлял он, смотря на нее любующимся взором, и сказал: „Сумеешь ли ты, дорогая, из этого количества риса сделать кушанье и накормить меня?“

Тогда она вопросительно посмотрела на свою старую няню, по- том взяла из его рук мешочек риса, отвела его на предварительно хорошо sprыснутое водою и выметенное место под навесом у две- рей дома, посадила его на нем и подала воды для омовения ног. После того она взяла душистые (не совсем просохшие) зерна риса, рассыпала их на ровном месте и, несколько раз переворачивая на солнце, слегка просушила их. Затем весьма осторожно принялась растирать их гладкой поверхностью круглой палочки, чтобы снять с зерен шелуху целиком, не раздробляя ее. Окончив (быстро) эту работу, она сказала няньке: „Матушка, такая шелуха нужна зо- лотых дел мастерам, потому что посредством нее хорошо обчища- ются драгоценные украшения. Продай ее и на полученные копейки купи несколько полен дров самой крепкой породы, не слишком сырых и не слишком сухих. И принеси мне также среднего размера горшок для варки и две чашки“^{**}. Та сказала: „Хорошо“, — и ушла. Тогда молодая девушка бросила рис в ступу, крепкую, из какубово- го дерева сделанную, не очень мелкую, кверху расширяющуюся, а также взяла большой, тяжелый, из калирового дерева пестик, сни- зу обшитый листовым железом, кверху ровный с утончением по- средине, и стала ловко и грациозно поднимать и опускать его, до- ставляя своей руке немалую работу. Несколько раз она размещи- вала пальцами уплотнявшийся слой зерна и принималась вновь его толочь. Затем она высыпала зерно на веяльное корытце и, потря- сая его, выделила наверх оставшиеся еще в нем усы риса. После этого она вымыла его и, предварительно сотворив молитву гению кухонного очага, стала кипятить воду. Дав ей пять раз подняться, она бросила в нее рис. Когда зерна стали разбухать, но еще не вы-

* Хотя светлый цвет кожи весьма восхвалялся в древней Индии, каш- тановый оттенок волос, довольно обычный на севере, почитался некрасивым и недобрим признаком.

** Очень трудно объяснить, какие соображения экономического свойства лежали в основе этого и других распоряжений. Несомненно, шелуха от рисовых зерен, столь тщательно снятая, имела какую-то коммерческую ценность, но трудно поверить, что на нее можно было купить упомянутые товары. Если этот текст имеет какое-то историческое значение, он подтверж- дает свидетельства других источников, что обычно средства к существова- нию были обильны и дешевы.

делялись одно от другого, она дала им размякнуть настолько, что они стали несколько мягче цветочной почки.

Тогда она уменьшила огонь, закрыла горшок крышкой и вылила через нее из горшка рисовый отвар. В оставшийся рис она опустила ложку и в продолжение некоторого времени размешивала его, пока он весь не оказался равномерно сварившимся. Тогда она опрокинула горшок и (высыпала рис в чашку). Не совсем еще перегоревшие дрова она обдала водой, затушила и превратила в уголь, который и послала (сразу) продать торговцу, сказав няне: „За это ты получишь несколько колеек и купишь на них немного овощей, немного топленого коровьего масла и зерен миробалана и тамаринда, сколько бы там ни пришлось получить (за эти деньги)“. Все это нянька исполнила. Из принесенных материалов девушка приготовила несколько острых приправ к рису. Затем, так как и рис, и отвар находились в двух новых чашках, стоявших на влажном песке, (и были очень горячи, она, чтобы окончательно их приготовить, сначала) охладила их легким ветерком посредством веера, затем посолила и подушила запахом благовонного курения и таким образом окончательно приготовила. Зерна же миробалана она растолкла, приготовила из них ароматный порошок, придала ему (еще) запах лотоса и через посредство няньки пригласила постя перед обедом припять ванну. Нянька, которая предварительно сама взяла ванну, подала ему душистую мазь из миробаланового порошка. Он как следует выкупался и надушился. Окончив омовение, он сел на скамеечку, поставленную на месте, которое было сначала для того вспыснута водою и выметено. Перед ним лежал большой ярко-зеленый лист, снятый с банановой пальмы, росшей тут же перед домом; верхушка от него была отрезана, и на нем стояли две чашки — (одна с рисом, другая с отваром). Он уже протянул пальцы к сочному (рису), но приостановился, она сама (стала ему служить). Сначала она подала ему (приготовленный ею горячий) жидкий отвар. Он напился и сразу же прибодрился, усталость с дороги прошла, все тело покрылось легким потом. Затем она подала ему рис, положив его двумя полными ложками (на зеленый лист, лежавший перед ним). К нему она подала жидкий соус и приправы. После того она подала ему кислого молока, смешанного (с медом) и розовым маслом, и в заключение прохладительное блюдо из сыворотки с рисовым экстрактом; он был совершенно сыт. Немного рису еще осталось. Тогда он попросил пить. Она полным потоком налила ему питьевой воды, которая хранилась у нее в новом кувшине и была надушена курением алоэ, ароматом свежих бегоний и благоуханием вполне распустившихся лотосов. Он поднял надо ртом кружку и стал вливать в себя эту прозрачную воду до тех пор, пока она не дошла у него до горла, (при этом все пять чувств его испытывали своеобразное наслаждение): глаза его покраснели, и на ресницах выступили неправильными рядами капли

холодных слез; слух его приятно внимал потоку вливавшейся через рот воды; по его гладким щекам пробежало содрогание, как от ощущения при соприкосновении с чем-то приятным; ноздри расширились, чтобы жадно вдыхать сильнейший поток аромата; необыкновенная сладость воды заставляла его язык, приподнимаясь, причмокивать. (Она предложила ему выпить еще кружку), но он знаком головы отказался. Тогда она в другой кружке подала ему воды для полоскания рта, а старая няня убрала все остатки обеда и (приготовила гостю отдохнуть). На месте, вымытом водой, смешанной со свежим коровьим пометом, лоснившимся светло-коричневой, гладко убитой поверхностью своей, она разостлала свою собственную старую одежду, и он, (расположившись на ней), заснул.

(Будучи как нельзя более удовлетворен сделанным испытанием), он сочетался с ней браком согласно законам (своей религии) и взял ее в свой дом. Но это не помешало ему, не испросив ее согласия, привести на женскую половину еще и другую женщину, которая (до того) была профессиональной гетерой. И ее она приняла в дом радушно, как дорогую подругу. Мужу она была предана, как божеству, и никогда не уставала ухаживать за ним.

Все обязанности по хозяйству она исполняла неукоснительно. Так как ее внимательности и любезности не было конца, прислуга охотно ее слушалась. (В конце концов) она своими талантами покорила мужа, так что он поставил весь дом в зависимость от ее воли. Так как жизнь и здоровье были в ее руках, то все цели его жизни, (его материальное благосостояние, его семейное счастье и его религиозные идеалы) осуществлялись в жизни (согласно с ее желаниями).

Итак, вот почему я отвечал на твой вопрос о том:

Что приятно, что полезно

Человеку женатому?

—Полезны и приятны

Таланты женщины-хозяйки»³⁹.

Субандху, следующий из трех крупных прозаиков, известен только благодаря одному произведению, называемому по имени героини «Васавадатта». В нем рассказывается о превратностях любви героини к царевичу Кандарпакету. В отличие от Дандина Субандху не владеет даром рассказчика и не способен рисовать характеры. К его достоинствам относятся витиеватые описания и мастерское владение языком, и его произведение состоит из ряда картинных описаний, связанных между собою непрочной нитью повествования; каждое пространное описание выражено одной фразой, занимающей две печатные страницы и более. Произведение изобилует различными словесными украшениями: каламбурами, аллитерациями и ассонансами — и представляет собой ти-

личный образец гаудийского (бенгальского) литературного стиля, отличного от стиля вайдарбха (берарского), который употребляли Калидаса и Дандин и для которого характерны более короткие и менее запутанные фразы. При переводе гаудийский стиль много теряет, его достоинства можно оценить лишь в оригинале. В европейской литературе этому стилю наиболее близки по духу, быть может, «Эвфуэс» Лили и подобные ему прозаические произведения позднего Ренессанса.

Стиль Баны сходен со стилем Субандху, но его творчество носит более живой характер и ближе западному вкусу. Помимо того что его тщательно отделанные описания свидетельствуют о большой наблюдательности, в обоих его произведениях — «Деяния Харши» и «Кадамбари» — отражается личность автора. Более того, в первом он приводит пространный фрагмент из автобиографии — явление неповторимое в санскритской литературе. Бана родился в зажиточной брахманской семье; его мать умерла, когда он был еще ребенком. В возрасте 14 лет он потерял также отца. Когда кончился период траура, он предался разгульной жизни. Бана явно с любовью называет имена друзей своей беснутой юности, принадлежавших к интеллектуальной богеме, с которыми он скитался из города в город. Круг его знакомых был чрезвычайно широк, он включал аскетов ортодоксальных и иных сект, литераторов, актеров, музыкантов, меценатов, врачей и даже простолюдинов низших каст. Беспорядочный перечень друзей Баны сам по себе достаточно ясно показывает, насколько мало значили кастовые правила в глазах образованного человека. Автор не сообщает подробностей своих приключений, но, по-видимому, они привели его ко двору Харши, которого он потом чем-то обидел. Позднее он вернулся на какое-то время в свой родной дом и продолжал мирную жизнь деревенского брахмана; но вскоре от Харши пришло послание, требующее его присутствия при дворе. Сначала он был принят холодно, но впоследствии царская милость была ему возвращена.

Хотя и религиозно настроенный, Бана в течение своей жизни, по-видимому, постоянно нарушал границы ортодоксии и сохранил что-то от непосредственности своей разгульной юности. Он не боялся выражать мнения, которые могли не понравиться его царственному покровителю: например, он осуждал учение о божественной природе царской особы как грубое низкопоклонство и критиковал макиавеллевскую систему науки государственного управления, связанную с именем Каутильи, как аморальную и бесчеловечную. В его произведениях встречаются высказывания явного сочувствия к бедным и безродным — чувство редкое в древнеиндийской литературе; он прекрасный наблюдатель. При всей цветистости его стиля, Бана по своему мировоззрению ближе XX в., чем любой другой древнеиндийский писатель.

В «Деяниях Харши» повествуется о событиях, сопутствовавших возвышению Харши, в общем достаточно правдиво, но с некоторыми очевидными преувеличениями и с пренебрежением подробностями, весьма досадным для историка. «Кадамбари» является, возможно, сознательной и успешной попыткой превзойти «Васавадатту» Субандху. Это роман, состоящий из цепи повествовательных эпизодов, связанных между собой сложной сюжетной линией. Бана не закончил это произведение, и завершил роман его сын, чья ученическая рука ясно различима в конце.

Как образец стиля Баны мы приводим несколько сокращенный и переработанный перевод описания войска Харши, снимающегося с лагеря, чтобы выступить в поход против врагов. В оригинале все описание уместается в одном предложении, основой которого служит фраза «царский двор был полон военачальников», расположенная в заключительной части периода. Отдельные предложения и части сложных предложений в нашем переводе соответствуют сложным словам оригинала.

«Настало время выступать. Загремели барабаны, радостно забили литавры, заревели трубы, затрубили рожки, зазвучали раковины. Постепенно шум лагеря нарастал. Начальники отрядов усердно будили царских придворных. Небо сотрясилось от выбиваемой колотушками и барабанными палочками дробы. Полководцы собирали ряды подчиненных воевод. Ночная тьма рассеялась от блеска тысячи зажженных факелов. Любовники проснулись от топота женщин, бывших на страже ночью. Резкие возгласы слоновьих вожаков пробуждали сонных погонщиков, меж тем как проснувшиеся слоны покидали свои стойла.

Полчища коней пробудились от сна и отряхали свои гривы. Лагерь наполнился шумом, в то время как лопаты выкапывали колышки шатров и звенели цепи слонов при вытягивании кольев, к которым они были привязаны... Когда погонщики вывели слонов, все вокруг наполнилось бречением их цепей. Туго набитые кожаные мешки были погружены на их пыльные спины, которые были вытерты пучками сена. Слуги скатали полотна шатров и палаток, и колышки шатров были уложены в толстые кожаные мешки. Кладовщики собрали свои запасы, и множество погонщиков слонов погрузили их. Шатры вельмож были загромождены кубками и кухонной утварью, и все это было погружено на спины слонов и укреплено там погонщиками. Воины смеялись над толстыми блудницами, которых увлакивали силой, меж тем как они отчаянно отбивались руками и ногами. Многие могучие и неистовые слоны трубили, в то время как на них затыгивали подруги из блестящей сбруи и ограничивали свободу их членов... Верблюды недовольно кричали, меж тем как на их спины грузили мешки.

Жен высокородных вельмож посещали в их каретах гонцы, посланные раджами. Предводители отрядов слонов, забывшие, что

пора выступать, искали своих слуг. Великолепных коней царских любимцев вели конюхи, богато одаренные своими хозяевами. Отряды прекрасных воинов украшали свои тела кругами умащений, благоухающих камфарой. Сбруя коней полководцев была увешана мешочками с соленым горохом, бубенцами и колокольчиками. Обезьяны сидели меж конских рядов, меж тем как слуги распутывали их поводки. Конюхи тащили мешки с заплесневелым сеном для утреннего корма лошадям... Шум стоял в конюшнях, где жеребята пятились и рвались и шарахались в сумятице выступающего войска. Служанки спешили на зов всадников с мазями для их лиц. Когда слоны и конница выступили, бедняки из окрестных сел сбежались, чтобы собрать остатки насыпанного в кучи зерна. Ослы тяжело ступали, нагруженные тюками с одеждой. Утопанные дороги были заполнены повозками со скрипучими колесами. Быки были нагружены снаряжением, внезапно сваливавшимся с них. Сильный бык, которого должны были вести первым, мешкал позади, привлеченный травой, росшей по сторонам дороги.

Первыми шли полевые кухни главных вассалов. Знаменосцы выступали впереди рядов. Когда войска покинули свои хижины, сотни провожающих вышли им навстречу. Слоны растапывали лапуги по сторонам дороги, и люди выходили и швыряли камнями в погонщиков, а те призывали прохожих в свидетели этих нападений. Семьи бедняков бежали из своих разрушенных жилищ. Быки, нагруженные товарами неудачливых купцов, испугавшись шума, разбежались в разные стороны. Расчищая путь среди толпы светом факелов, скороходы шли впереди слонов, несших на себе женщин гарема. Всадники кликали собак, бегущих следом за ними. Знатоки хвалили высоких танганских коней, которые шли такой ровной и быстрой рысью, что путешествие на них превращалось в удовольствие. Несчастные южане проклинали своих навших мулов. Вся окрестность была окутана пылью.

Царский двор был полон военачальников, которые стекались отовсюду верхом на слонихах, погонщики которых были вооружены луками, украшенными золотыми листьями. Под балдахинами на спинах слонов сидели телохранители вождей, вооруженные мечами. Слуги обмахивали вождей опахалами. Сзади сидели воины с колчанами, полными дротиков. Слоновья сбруя оцетинивалась кривыми саблями и золочеными стрелами... Вожди были опоясаны разрисованным шелком, но на ногах их были забрызганные грязью латаны... Их платья были покрыты бриллиантами, блиставшими на темных телах. Они были одеты в китайские доспехи, в камзолы, украшенные яркими цепочками жемчужин... в шарфы, пестрые, как крылья попугаев. Вся округа полна была воинов и оруженосцев, послешавших, сталкиваясь щитами, потрясая султанами. Небеса наполнились звоном золотых украшений на сбруях сотен гарцующих камбоджийских скакунов. Стоял оглушительный

гром от сотен неистово бьющих больших литавр. Прозвучала пере-
кличка. Воины стояли, подняв лица в ожидании приказа высту-
пить в поход»⁴⁰.

После Баны было создано много прозаических романов такого
рода, а также повестей, написанных прозой вперемежку со стиха-
ми (чампу), но ни одно из этих произведений не имеет значитель-
ной литературной ценности. В большинстве своем они носят ха-
рактер заимствования, педантичны и скучны.

Другой жанр прозаической повествовательной литературы
представляет собой басня, которую мы впервые встречаем в па-
лийских джатаках. Эти веселые маленькие повести, в которых
действующими лицами часто выступают говорящие животные,
имеют много общего с баснями, популярными в древней Греции,
и вопрос об их взаимодействии был предметом споров между ис-
следователями. Вряд ли здесь имело место прямое заимствование,
хотя, возможно, некоторые рассказы происходят из общего древ-
него источника, существовавшего на Среднем Востоке; однако, ка-
ково бы ни было происхождение этих повестей, индийский фоль-
клор оказал влияние на западную литературу, потому что один из
самых знаменитых индийских сборников басен, «Панчатантра»,
в VI в. был переведен на пехлеви (среднеперсидский язык), с пех-
леви — на сирийский, а с сирийского, в свою очередь, — в VIII в.
на арабский. В различных версиях он появился на еврейском, гре-
ческом и латыни и обошел всю Европу. Самая ранняя английская
версия сборника принадлежит Томасу Норту и называется «The
Mogall Philosophie of Dopi» — по имени автора итальянского пере-
вода, который использовал Норт. Она вышла в 1570 г. и представ-
ляет собой первое произведение индийской литературы (сильно ис-
каженное последовательными переводами), опубликованное в Ан-
глии. Считают, что басни Лафонтена основаны на «Пильпасе» — в
этой форме достигло Европы имя Видьяпати, индийского мудреца,
которому приписываются эти рассказы. Так же как басни Лафон-
тена, повести о Ренаре-Лисе, популярные в народной литературе
многих стран Европы и получившие законченную форму в поэме
Гёте, многим обязаны этому источнику. Путь на Запад нашли и
другие индийские сказки, например из «Брихаткатха», и из Индии
заимствована часть повестей и сюжетов арабской книги «Тысяча и
одна ночь», в том числе некоторые из чудесных приключений
Синдбада-Морехода. «Панчатантра» («Пять трактатов») теорети-
чески считается книгой наставления в нити, политике правильного
ведения дел, специально предназначенной для царей и государст-
венных мужей. Ее рассказы заключены в обрамляющее повество-
вание о том, как некий царь, огорченный пороками и глупостью
своих сыновей, поручил их воспитание мудрецу, и как тот испра-
вил их за шесть месяцев, рассказывая им басни. Книга существует
в нескольких версиях различного объема и достоинства, большей

частью в прозе, но со включением многих стихов афористического характера. Самой знаменитой из этих версий является «Хитопадеша» («Благое наставление») Нараяны, написанная в Бенгалии в XII в. Сочинение это было задумано как «книга для чтения» для изучающих санскрит, и этой цели оно успешно служит до наших дней. Его не превзошел ни один школьный учебник. Назначение книги вынуждало автора избегать вычурных фраз и педантичности, которыми отмечена большей частью литература той эпохи, он писал ясным и остроумным языком, намеренно включая в текст особенно запоминающиеся сжатые, афористические строфы. Некоторые его истории весьма сомнительны по своей морали, они поощряют скорее хитрость и своекорыстие, чем альтруизм. Два рассказа, которые мы видим, заключены в рамки других повестей.

«„Ведь известно, что

кто судит по себе и считает злодея правдивым, тот впадает в сети обмана, подобно брахману с козленком“.

Царь спросил: „Как это так?“, и Черная Туча стал рассказывать.

„В лесу Гаутамы жил один брахман. Однажды он для жертвоприношения купил в соседней деревне козленка, взвалил его на плечи и понес домой. По дороге его заметили три мошенника. Сговорившись, они сели по пути брахмана под тремя деревьями, стоявшими около дороги, и выжидали. Когда брахман поравнялся с первым, мошенник спросил его: ‘Зачем это ты, брахман, собаку несешь на спине?’ Брахман ответил: ‘Это не собака, а козленок для жертвы’ И второй мошенник, сидевший на расстоянии голоса от первого, обратился к брахману с тем же вопросом. Услышавши это, брахман положил на землю козленка, осмотрел его внимательно, снова взвалил на плечи и пошел дальше, но уже сомнение закралось в его душу. Ведь известно, что

слова плута могут затуманить мысль даже хорошего человека; кто верит им, тот умирает, подобно Красавцу“.

Царь спросил: „Как это так?“, и тот продолжал:

„В одной лесистой местности жил лев по имени Бешеный. У него было трое слуг: ворон, тигр и шакал. Однажды, бродя по лесу, они увидели верблюда, отбившегося от каравана, и спросили его: ‘Кто ты и откуда пришел?’ Тот рассказал, что с ним случилось. Тогда они привели его ко льву. Лев обещал ему свою защиту, дал ему имя ‘Красавец’ и оставил при себе. Вот однажды лев захворал, а постоянные проливные дожди мешали добывать пищу, и все они призадумались. Тогда ворон, тигр и шакал стали думать: ‘Надо бы устроить так, чтобы господин убил этого Красавца. Что толку в этом истребителе терновника?’ Тигр сказал: ‘Ведь господин принял его, обещав ему свою защиту; как же он может так поступить?’ Ворон возразил: ‘В таких обстоятельствах наш боль-

ной господин может и согрешить. Ведь

голодная женщина бросает ребенка, голодная змея ест свои собственные яйца; какого греха не сделает голодный? Истощенные люди беспощадны.

И далее:

Пьяный, небрежный, безумный, усталый, гневный, голодный, жадный, трусливый, поспешный и влюбленный не знают закона.

С этим решением они пошли ко льву. Лев спросил: 'Поесть достали что-нибудь?' Ворон отвечал: 'Господин, как ни старались, ничего не достали'. Лев сказал: 'Как же теперь нам жить?' Ворон отвечал: 'Если мы отказываемся от той пищи, которая у нас есть, то, конечно, всем нам грозит гибель'. Лев спросил: 'Какая же у нас пища?' Ворон шепнул ему на ухо: 'А Красавец!' Лев дотронулся до ушей, потом прикоснулся к земле и сказал: 'Я ему обещал защиту: как же можно с ним так поступить?'

Ни подарок коровы, ни дарование земли, ни приношение пищи, ни пожертвование жизни не считаются на земле столь великими дарами, каков дар покровительства, величайший из всех даров.

И далее:

За защиту того, кто в страхе прибегает к твоему покровительству, ты получишь ту же награду, как за жертвоприношение коня, дающее исполнение всех желаний.

Ворон сказал на это: 'Вам не придется его убивать, а мы так устроим, чтобы он сам предложил отдать нам свое тело'. Услышавши это, лев замолчал. Тогда ворон при первом же удобном случае решил выполнить свою хитрость и, собравши всех, пошел с ними ко льву. Тут ворон сказал: 'Господин! Пищи нет, а ты истощен продолжительным голоданием, так бери уж мое тело. Ведь

подданные, лишенные господина, не имеют жизни, как бы они ни были богаты: когда жизнь покинула тело, тогда врачу, будь то сам Дханвантари, уже нечего делать.

И еще:

Все подданные живут только господином: только дерево с корнем вознаграждает плодами труды человека.

Лев сказал: 'Друг мой! Лучше умереть, чем решиться на такое дело'. То же самое предложил и шакал, но и ему лев отвечал: 'Нет, нет, ни в каком случае!' И тигр сказал: 'Господин, питайся моим телом'. И ему лев ответил: 'Никогда этого не может быть'. Тогда и Красавец, уверенный в том же ответе, предложил в пищу свое тело. Не успел он произнести эти слова, как тигр разорвал ему брюхо. А съели они его все. Поэтому я и говорю:

Слова плута могут затуманить мысль даже хорошего человека; кто верит им, тот умирает, подобно Красавцу.

Когда после этого брахман услышал тот же вопрос от третьего мошенника, он решил, что помешался, бросил козленка, совершил купание и пошел домой. А мошенники подобрали козленка и съели его. Поэтому я и говорю:

«Кто судит по себе и считает злодея правдивым, тот впадает в сети обмана, подобно брахману с козленком»⁴¹.

Палийская литература

Язык пали был ближе к народному языку, чем санскрит, и его литературный стиль был в целом проще; но, хотя палийский канон содержит многие высокохудожественные произведения, он изобилует повторениями и прозаизмами. Одни и те же стандартные фразы и описания, часто весьма пространные, повторяются снова и снова с утомительной монотонностью, которой можно избежать только путем решительных сокращений. В то же время повествовательные части палийского канона обладают нередко большими достоинствами. Вот, например, в несколько сокращенном виде, рассказ о «Великом Исходе» Будды, отмеченный большой драматической выразительностью:

«Тогда прекрасные женщины, украшенные всякого рода драгоценностями, искусные в танце и пении, подобно небесным нимфам, начали представление. Но Бодхисаттва не имел влечения к танцам, и вскоре его одолел сон. Женщины подумали: „Он, для кого мы танцевали и пели, заснул — чего ради нам еще стараться?“ И они положили свои музыкальные инструменты и легли сами. Только курились благовонные лампы».

Бодхисаттва проснулся и сел на своем ложе со скрещенными ногами. Он увидел спящих женщин, лежащих рядом со своими музыкальными инструментами. У некоторых изо рта проступила слюна; другие были покрыты потом; некоторые скрипели зубами во сне; некоторые храпели; платья некоторых были в беспорядке, так что они выставляли наружу те места на теле, которые следует скрывать. Когда он увидел их в этом неприглядном виде, он почувствовал сильнее, чем когда-либо, отвращение к жизни страстей. Обширный покой, украшенный, как небесные чертоги Индры, показался ему склепом, набитым трупами. Жизнь показалась столь же преходящей, как дом, объятый пожаром. „Как все это жалко! Как все это горестно!“ — вскричал он, и его сердце больше, чем когда-либо, обратилось к отшельническому подвижничеству. „Сегодня я должен уйти в Великий Исход“, — подумал он и поднялся со своего ложа и направился к двери.

У двери лежал Чханна, положив голову на порог. „Сегодня я должен уйти в Великий Исход, — сказал он, — приготовь мне коня“... Так отослав Чханну, он подумал: „Я хочу видеть моего сы- 481

на⁴⁴ — и направился к покоям матери Рахулы и открыл дверь спальни. Маленькая лампада горела во внутреннем покое. Мать Рахулы спала на ложе, густо устланном цветами, и голова сына покоилась на ее руке. Бодхисаттва поставил ногу на порог и остановился, глядя на них. „Если я подвину ее руку и возьму сына, я разбудю царицу, — подумал он, — и тогда я не смогу уйти. Когда я стану Просветленным, я вернусь и увидаю сына“. И он покинул дворец»⁴⁵.

В качестве другого образца палийской прозы мы приводим одну из джатак. Эта повесть, обличающая непостоянство женщин, не имеет, разумеется, религиозной направленности, но мы приводим ее обрамление, чтобы читатель мог видеть, как самый малообещающий материал приспособлялся к служению религиозным целям. Повесть характерна как образец сухого, сжатого стиля палийских джатак и волшебных сказок, популярных в Индии и в те времена и сейчас. Читатель помнит, что стихи составляют оригинал, само же повествование — род комментария к ним.

«Учитель, пребывавший в то время в Джетаване, рассказал эту повесть по случаю происшествия с отпавшим братом. Учитель спросил его, не хочет ли он вернуться в мир и не раскаивается ли во вступлении в общину. „Это все из-за козней женщин“, — отвечал монах. „Брат, — сказал ему Учитель, — невозможно оградиться от женщин! Мудрецы минувших времен не могли оградиться от них, даже когда они обитали в сферах супарнов“^{*}. И по просьбе брата Учитель рассказал повесть минувших дней.

„В былые времена правил в Бенаресе царь Тамба. У него была главная царица по имени Суссонди, женщина необычайной красоты. В то время Бодхисаттва родился как супарна. И был тогда остров Змей, называемый остров Серума. На этом острове Бодхисаттва жил во дворце супарнов.

Однажды он пришел в Бенарес в человеческом облике и играл с царем Тамбой. Служанки видели, как он красив, и рассказали Суссонди, что красивый юноша играет с царем. Она захотела увидеть его, и вот однажды она надела все свои украшения и пришла в игорный зал, где наблюдала за ним, стоя среди своих служанок. И тогда он тоже увидел царицу. И оба полюбили друг друга. Царь супарнов сотворил своим волшебством ветер в городе, такой сильный, что все выбежали из дворца, боясь, что он может обрушиться. Силой своего волшебства он сотворил тьму, похитил царицу и улетел с нею в свой дворец на острове Змей.

Никто не знал, куда девалась Суссонди, но супарна вернулся играть с царем. У царя был певец по имени Сагга. Не зная, что случилось с царицей, он сказал певцу: „Ступай и ищи на суше и на море и узнай, куда исчезла царица“. И тот взял денег на дорогу

и, начав с окрестностей, искал повсюду, пока не пришел в город Бхригукачча. Как раз тогда несколько купцов в Бхригукачче снаряжали корабль в Золотую землю (возможно, Бирму.— *Авт.*). Он пришел к ним и сказал: 'Я — певец. Если вы возьмете меня с собой, я вместо платы буду развлекать вас музыкой'. Они согласились, взяли его на корабль и отплыли.

Когда корабль отплыл далеко в море, они позвали его, чтобы он развлек их. 'Я охотно сыграл бы для вас,— сказал он,— но если я сделаю это, рыбы станут выпрыгивать из воды и разобьют ваш корабль'. 'Музыка смертного человека не взволнует рыб,— сказали они.— Играй!' 'Но не упрекайте меня за то, что может случиться',— сказал он и настроил свою лютню и начал играть и петь в лад со звуками струн. Рыбы услышали музыку и стали выпрыгивать в волнении. Тогда морское чудовище выпрыгнуло из воды, упало на корабль и разбило его на куски. Сагга ухватился за доску и поплыл гонимый ветром к острову Змей и вышел на берег у баньянового дерева вблизи дворца царя супарнов.

В это время царь супарнов ушел играть в кости, и царица Суссонди вышла из дворца погулять на берегу; и она увидела и узнала Саггу, певца, и спросила его, как он сюда попал. Он рассказал ей свою историю. Она сказала ему, чтобы он не боялся, и утешила его, и обняла его, и взяла его с собой во дворец, где положила его на ложе. Когда он оправился, она дала ему вкусной еды, омыла его в благоухающей воде, одела его в нарядное платье, украсила его яркими и благоухающими цветами и снова положила его отдыхать на роскошное ложе. Так она ухаживала за ним, а когда царь супарнов возвращался, она прятала его; как только же царь уходил опять, она наслаждалась с Саггой любовью.

Когда прошел месяц, и еще полмесяца, купцы из Бенареса высадились на острове, у подножия баньянового дерева, чтобы запастись топливом и водою. Сагга сел с ними на корабль, вернулся в Бенарес и увидел царя, в то время как тот был занят игрою. Тогда он взял свою лютню и, ударив по струнам, запел первую строфу:

Там благоухают деревья тимира
И грозное море шумит,
Но Суссонди далеко отсюда.
Тамба, желание мучит меня!

Услышав это, супарна запел вторую строфу:

Как ты перебрался через океан?
Как ты попал на остров Серума?
Как случилось, Сагга,
Что ты встретился с нею?

Тогда Сагга пропел три строфы:

От Бхригукаччи отплыли
Купцы в погоне за богатством.
Рыба-макара разбила их корабль.
Я поплыл на доске.

В своих нежных объятиях,
Благоухающих сандалом
Госпожа обласкала меня,
Как мать — родного сына.

Узнай об этом, царь Тамба,
Прекрасноокая дала мне
Пищу собственными руками,
И питье, и одежду, и ложе.

И когда певец мол, суварна преисполнился рассказания. «Хотя я жил во дворце суварнов, — подумал он, — я не мог удержать ее! Что мне эта распутница! И он принес ее обратно, отдал царю и удалился. И больше он никогда не приходил».

Поведав эту историю, Учитель связал прошлое с настоящим, объявив Четыре Благородные Истины... «Тогда царь Бенареса был Ананда, царь же суварнов был я»⁴³.

Как образцы палийской поэзии мы приводим несколько стихов из «Песен монахов и монахинь» («Тхерагатха» и «Тхеригатха»), собрания стихотворений, приписываемых, без сомнения ложно, знаменитым ученикам Будды первых дней существования общины. Стиль этих стихотворений проще, чем стиль придворной санскритской литературы, и заставляет предполагать влияние народной песни. Первое из цитируемых стихотворений приписывается Амбапали, красавице-куртизанке из Вайшали, которая стала буддийской монахиней:

Черными и блестящими, как пчелы, были мои кудри;
Ныне, в старости, они как конопля или одежда из коры.
Не иначе гласит слово правдивого...

Мои волосы, увитые цветами, были как шкатулка с благовониями;
Ныне, в старости, они смердят, как кроличья шкурка.
Не иначе гласит слово правдивого...

Мои брови были красивы, словно нарисованные художником;
Ныне, в старости, над ними навесли морщины.
Не иначе гласит слово правдивого...

Темные и продолговатые, мои глаза были ясны и блистали,
как драгоценные камни;
Ныне, в старости, они тусклы и затуманены.

Не иначе гласит слово правдивого...

Мой голос был сладкозвучен, как дение кокилы, порхающей в лесной чаще;
Ныне, в старости, он разбит и прерывается.
Не иначе гласит слово правдивого...

Мои руки были гладки и нежны и блистали золотом
и драгоценными камнями;
Ныне, в старости, они узловаты, как корни.

Не иначе гласит слово правдивого...

Тело мое было прекрасно, как чистое золото;
Ныне, в старости, оно все покрыто морщинами.
Не иначе гласит слово правдивого...

Мои ноги были нежны и мягки, словно набитые пухом,
Ныне, в старости, они высохли и подломилась.

Не иначе гласит слово правдивого...

Таким было мое тело. Теперь оно дряхлое и бессильное,
Обитель многих бед, ветхая лачуга с обсыпавшейся краской.
Не иначе гласит слово правдивого ⁴⁴.

Немногие из древних индийских поэм свидетельствуют о такой глубокой любви к природе, как некоторые из этих стихов, приписываемых благочестивым монахам V в. до н. э.:

Когда в небе гремят барабаны грома
И потоки дождя затопляют пути птички,
А бхикшу, в пещере укрывшись, размышляет,—
Есть ли в мире большее наслажденье?

Когда на берегу заросшей цветами реки,
Над которой в венок сплелись верхушки деревьев,
Он сидит и, радостный, размышляет,—
Есть ли в мире большее наслажденье? ⁴⁵

Когда журавль светлокрылый
В страхе летит от темной тучи
И не может нигде от нее укрыться,
Река Аджакарани дарует мне радость.
Кого не пленят
Прекрасные деревья джамбу
По обоим берегам реки
В окрестностях большой пещеры?
Не боясь журавлиных стай,
Лягушки нежно квакают ныне.
Не время покидать холмы и потоки!
Прекрасна, добра и безопасна Аджакарани! ⁴⁶

Как образец палийской описательной поэзии мы приводим волнующий эпизод из цейлонской хроники — «Махавамса», описание взятия Виджитанагары, столицы тамильского завоевателя Эллары, сингальским национальным героем, царем Дуттхагамани (161—137) с помощью его любимого слона Капдулы:

Город был окружен тремя рвами
И защищен высокой стеною.
Его ворота были покрыты железом,
Разбить их врагам было трудно.
Слон опустился на колени,
И, сокрушая своими бивнями
Камень, раствор и кирпич,
Он ринулся на железные ворота.
Тамилы со сторожевой башни
Метали всякое оружие,

Раскаленные железные ядра
 И сосуды с горячей смолой.
 Упала дымящаяся смола
 На спину Кандулы.
 Мучимый болью, он побежал
 И бросился в пруд.
 «Не время для водооя!—
 Вскричал Готаимбара.—
 Ступай бить по железным воротам!
 Разбей ворота!»
 И гордый вождь слонов
 Ободрился и громко затрубил.
 Он вышел, пятясь, из воды
 И грозно стал на берегу.
 Врачеватель слонов смыл
 Смолу и наложил мазь.
 Царь взошел на слона
 И погладил его рукой по лбу.
 «Дорогой Кандула, я сделаю тебя
 Владыкой всей Ланки!»—
 Сказал он, и слон воспрял духом,
 И его накормили лучшим кормом.
 Он был покрыт попоной
 И хорошо снаряжен,
 Его спина была защищена покровом
 Из семи буйволиных шкур.
 Сверху его покрыли
 Пропитанной маслом кожей.
 Тогда, затрубив, как гром,
 Он двинулся, не ведая страха.
 Он пробил ворота своими бивнями
 И растоптал порог ногами.
 И ворота вместе с перемычкой
 С грохотом обрушились на землю ⁴⁷.

Пракритская литература

Объем этой главы позволяет нам только кратко упомянуть здесь пракритский канон джайнов, образцы которого мы уже приводили выше. В целом он не имеет большой литературной ценности. Как и само джайнское учение, он отличается сухостью и, подобно палийскому канону, но в еще большей степени, изобилует пространными стандартными фразами и описаниями, которые могут иметь определенную мнемоническую ценность, но для современного читателя весьма утомительны. Длинные описания тирханкаров, благочестивых монахов, могущественных царей, богатых купцов, процветающих городов и т. д. повторяются снова и снова, в точно тех же выражениях на всем протяжении канона и придают ему характер сухой и безжизненный. Стиль несколько более пышный, чем в палийском каноне, и ближе придворному санскриту.

486 Поэзия джайнов лучше их прозы. В этой связи мы не можем

не привести здесь замечательное стихотворение, которое относится к числу лучших юмористических произведений древнеиндийской литературы и которое, по счастливому случаю, нашло место в джайнском каноне среди суровых текстов «Сутракритаги». Оно предназначено служить предостережением относительно злой судьбы, ожидающей отпавшего монаха, и бросает совершенно неожиданный свет на один из аспектов индийского брака. Наш перевод довольно вольный, но мы постарались сохранить что-то от живого народного стиля оригинала:

Монах, давший обет, не должен влюбляться,
И пусть он ищет удовольствий, — он должен
Сдерживать себя;

Ибо есть такие радости,
До которых иные монахи падки.

Если монах нарушает свои обеты
И влюбляется в женщину,
Она бранит его и поднимает на него ногу
И пинает его в голову.

«Монах, если ты не будешь жить со мною
Как муж с женою,
Я вырву свои волосы и стану монахиней,
Ибо ты не будешь жить без меня!»

Но когда она забрала его в свои руки, —
Все только работа и поручения!

«Принеси нож — разрезать тыкву!»

«Достань мне свежих плодов!»

«Нам нужны дрова — сварить овощи
И для очага на вечер!»

«Теперь покрась мне ноги!»

«Иди и натри мне спину!»

«Поддай мне мою помаду!»

«Найди мой зонтик и туфли!»

«Мне нужен нож — обрезать эту веревку!»

«Возьми мое платье и покрась его в синий цвет!»

«Принеси мои щипцы и гребень!»

«Поддай мне ленту — завязать волосы!»

«Теперь поддай мне зеркало!»

«Положи мою щеточку рядом со мной!»

«Принеси горшок, и барабан, и мячик,

Чтобы ребенок наш мог поиграть!»

«Монах, близок сезон дождей,

Почини крышу дома и позаботься о запасах!»

«Принеси мне кресло с двойным сиденьем

И мои сандалии для прогулки!»

Так беременные женщины помыкают своими мужьями,
Словно это домашние рабы.

Когда родится дитя, награда за их труды,

Она заставляет отца нянчить младенца.

И иногда отцы своих сыновей

Спотыкаются под ношей, словно верблюды.

Они встают по ночам, словно они няньки,

Чтобы убаюкать плачущее дитя,

И, хотя они и стыдятся этого,

Стирают грязную одежду совсем как прачки...

Поэтому, монахи, не поддавайтесь козням женщин,
Избегайте их дружбы и общения с ними.
Та малая радость, которую вы получаете от них,
Приведет вас только к невгодам! ⁴⁸

На пракрите был написан в средние века ряд светских сочинений, из которых самыми значительными являются поэмы «Сооружение моста» («Сетубандха»), описывающая вторжение Рамы на Ланку и ложно приписываемая Калидасе, и «Убиение царя бенгальского» («Гаудавадха»), пространный панегирик поэта VIII в. Вакпати, описывающий подвиги Яшовармана, царя Каньякубджи; и драма автора X в. Раджашекхары, названная по имени героини «Карпурамаанджари». Эти произведения, хотя и не лишены определенных достоинств, не отличаются по стилю и содержанию от подобных же сочинений на санскрите, и мы на них останавливаться не будем.

Наиболее значительное произведение пракритской литературы — «Семьсот стихов» («Сапташатака») Халы. Это обширное собрание маленьких стихотворений, в одну строфу каждое, размером арья, очень красивых и поэтичных. Традиция приписывает их авторство легендарному царю династии Сатаваханов — Хале, который правил в Декане в I в. н. э., но в действительности многие из стихов, очевидно, созданы значительно позже, и их следует рассматривать как анонимные. Они замечательны своей лаконичностью; их авторы были способны выразить целую повесть в четырех коротких строках. Эта экономия слов и мастерское использование поэтического намека свидетельствуют о том, что стихотворения были написаны для высокообразованной в литературном отношении аудитории; но они содержат простые и естественные описания и сведения из жизни крестьян и низших сословий, что указывает на народное влияние. Изображение любовных сцен в среде деревенских жителей напоминает раннюю тамильскую поэзию и наводит на мысль о том, что «Хала» мог черпать из разлившегося широким потоком источника южноиндийской народной песни.

В ту ночь дева с пренебрежением дала страннику
Соломы для его ложа.
В это утро она ее собирает
С плачем.

В это утро, мой друг, я услышал певца,
И его песня напомнила мне о моей возлюбленной,
И раскрыла все раны,
Которые стрелы бога любви нанесли моему сердцу.

В ожидании тебя первая половина ночи
Промелькнула, как мгновение.
Другая длилась, как год,
Ибо я был погружен в печаль.

Когда сезон дождей с его высокими облаками *
Минует, как молодость,
Первый цветок каша
Появляется, как первый седой волос земли.

Неблагодарный возлюбленный, я все еще вижу грязь
На деревенской улице,
Которую в дождливую ночь,
Я месила ради тебя, бесстыдный! 49

Тамильская литература

Первые произведения тамильской литературы восходят к первым векам нашей эры. Их датировка все еще служит предметом некоторых разногласий, но можно считать почти установленным, что ее древнейшие памятники были созданы до того, как в VI в. великая династия Паллавов из Канчи утвердила свое господство в Тамилнаде, и, вероятно, на несколько столетий раньше этой эпохи.

Тамильская традиция рассказывает о трех литературных академиях (сангамы), которые собирались в Мадуре. Древнейшая из них состояла из богов и легендарных мудрецов, и все ее произведения утрачены. От второй сохранилась только ранняя тамильская грамматика («Толкаппиям»). Поэты же третьего сангама написали «Восемь антологий» («Эттутогай»), которые представляют собой величайший памятник древней тамильской литературы, а также ряд позднейших произведений. Некоторые исследователи подвергают сомнению традицию сангамов, и можно утверждать почти определенно, что грамматика «Толкаппиям», приписываемая второму сангаму, создана позднее, чем многие поэмы третьего. Но традиция сангамов, весьма стойко поддерживаемая, не имеет параллелей в североиндийских преданиях, и можно допустить, что сказители Тамилнада, странствовавшие в поисках покровительства князей и простых селян, встречались время от времени в г. Мадуре на больших фестивалях поэзии и музыки и что многие из стихов «Восьми антологий» были прочитаны там.

Поэзия «Восьми антологий» мало известна за пределами страны, в которой она была создана, и язык ее столь архаичен, что современный образованный тамил не может ее читать без предварительного изучения этого языка. Ко времени создания этих произведений тамильская поэзия имела за собой, по-видимому, уже длительную традицию, поскольку поэтические средства выражения, зафиксированные окончательно в «Толкаппиям», почти достигли своей законченной формы в самых ранних стихотворениях анто-

* В подлиннике здесь игра слов: «паохаре» означает и «облака» и «грудь».

логий. Но стиль их значительно ближе к народной литературе, чем стиль придворной санскритской поэзии. Жизнь крестьян и сельские сцены, городская суতোлка и ужасы войны описываются как бы на основании непосредственного опыта и без формальной нереалистической идеализации.

В целом «Восемь антологий» составляют весьма обширный свод поэтических произведений и содержат более 2 тыс. стихотворений*, приписываемых более чем 200 авторам. К ним следует добавить «Десять песен» («Паттупатту»), содержащих десять более обширных поэм, написанных в том же стиле, но датированных несколько позднее. До конца прошлого столетия этот великий свод поэтической литературы оставался почти забытым даже самими тамилами; только в последние 50 лет редкие рукописи, содержащие текст «Десяти песен», были изданы и открыты миру. Многие еще не переведены, и полное и основательное изучение литературы сангамов с критической и исторической точки зрения еще впереди.

У тамиллов очень рано развилась страсть к классификации, проявляющаяся в древней Индии во многих областях науки. Поэзия была разделена на две главные категории: «внутренняя» (агам), посвященная любви, и «внешняя» (пурам), посвященная восхвалению царей. Дальнейшее деление соответствовало районам Тамилнада, к которым могла быть отнесена та или иная поэма. Традиционно различается пять районов (тинай): холмы (курунджи), сухие земли (палай), джунгли и лесистая местность (муллай), обрабатываемые земли долин (марудам) и побережье (нейдал), и каждый из них связан с особым аспектом любви или войны; так, холмы представляют собой сцену для стихотворений о любви до свадьбы и о военных набегах; сухие земли — для поэм о долгой разлуке любящих и о пустынной сельской местности; джунгли — о коротком расставании влюбленных и военных походах; долины — о любви после свадьбы и кознях куртизанок и об осаде; побережье — о расставании рыбаков с мужьями и о жестоком сражении. Каждому району принадлежат особые цветы, звери и население. Каждое стихотворение «Восьми антологий» относится к одному из этих пяти разделов, но многие написаны без строгого соблюдения этой формальной классификации.

* «Нарринай» — 400 коротких стихотворений о любви, каждое от девяти до двенадцати строк; «Курунтогай» — 400 любовных стихотворений, от четырех до восьми строчек каждое; «Айнгунуру» — 500 коротких стихотворений эротического содержания; «Падиррупатту» — краткое собрание восьми (первоначально десяти) стихотворений, состоящих каждое из десяти стихов во славу царя страны Чера (Малабара); «Парипадай» — 24 стихотворения (первоначально 70) во славу богов; «Малиттогай» — 150 любовных стихотворений; «Аганануру» — 400 лирических стихотворений (различного размера) о любви; «Пуранануру» — 400 стихотворений, восхваляющих царей.

Особенностью тамильской поэзии является внутренняя рифма, или ассонанс. Она не присуща ранней тамильской литературе, но к концу периода сангам становится ее неотъемлемой принадлежностью. Первый слог или первые слоги каждой строфы должны рифмоваться. Так:

ISAİYĀD' eṇṇum iyarriog ārrāl
 ASAİYĀDu nīrpadām āṇmai; īśaiyuṅga!
 KAṆḌARirai ālaikkuṅ kāṇal an taṇ śēṅppa
 PEṆḌIRum vālarō marṅu.

Хотя ты не смог трудиться и бороться,
 Неколебимая стойкость — в этом мужество.
 Владыка прохладного и прекрасного берега, где волны
 омывают густые рощи!
 Неужели и женщины не будут процветать в благополучии? ⁵⁰

Этот начальный ассонанс, в некоторых поэмах связывающий четыре и более строк, никогда не встречается в произведениях на индоарийских языках и, насколько нам известно, в какой-либо другой поэзии. Его звучание, поначалу производящее странное впечатление, вскоре начинает ласкать слух и для тамила значит то же, что конечная рифма для европейского читателя.

Мы приводим краткую антологию стихотворений и стихотворных отрывков из этой замечательной литературы ⁵¹.

Мать говорит о сыне, ушедшем на войну:

Если ты прислонишься к столбу моей хижины
 И спросишь, где мой сын,
 Я отвечу: «Я не могу тебе сказать».
 Видишь, — как пещера тигра в скале,
 Чрево, которое выносило его!
 Ты найдешь его на поле брани» ⁵².

Следующие стихотворения приписываются поэтессе Аввайяр:

Он не чарует, подобно звукам арфы,
 Он не совпадает с тактом и ритмом,
 В нем нет смысла,
 Но лепет сына
 Наполняет блаженством сердце отца.
 Так, о царь Недуман Анджи,
 Милостью твоей благосклонности
 Мои пустые слова наполнились значением.
 О царь, ты покорил вражеские крепости,
 Хотя стены их были неприступны ⁵³.

Позволяя маленьким детям селян
 Вымыть его белые бивни,
 Огромный слон ложится на речном берегу.
 О великий царь, такова же твоя милость ко мне!

Но приблизиться к разъяренному слону означает смерть,
И ты — смерть для своих врагов, о царь! ⁵⁴

Аввайяр сравнивает роскошь богатого двора царя Тондаи (Канчи) с суровым окружением своего воинственного монарха:

Украшенные перьями павлинов, увитые цветами,
Прекрасны тондайские копья огромного воинства
С крепкими древками и острыми наконечниками,
умащенными гхи.

Оружие моего царя притупилось в сражении,
Поломались клинки, отражая удары врагов.
Оружейная кузница занята починкой.
Мой царь, когда богат, не скупится на пищу,
Когда беден, кормится со своими людьми.
Он — глава бедных семей,
Но он велик, владеющий острым копьём ⁵⁵.

О легкокрылая пчела, вечно порхающая над цветами,
Скажи мне не то, что я хотел бы услышать, но то,
что видела на самом деле!
Среди всех цветов знаешь ли ты более благоуханные,
Чем локоны моей госпожи, чья блистательна улыбка?
Грациозная, как павлин, она пребывает со мною,
полная любви! ⁵⁶

Всякий раз терзается мое сердце!
Снова и снова я утираю жгучие слезы.
Моя любимая, некогда мирно пребывавшая со мной,
стала беспокойной.
Мое сердце терзается! ⁵⁷

Когда наступает ночь,
Замолкают речи и все люди сладко спят.
Не ведая гнева,
Почивают бесчисленные народы в мире.
Я один не сплю! ⁵⁸

Мать спрашивает у отшельника, где ее дочь, сбежавшая со своим возлюбленным. Мудрец утешает ее следующим образом:

Кроме того, кто умащает себя его ароматом,
Кому нужно сандаловое дерево —
Даже горам, среди которых оно возросло?
Если ты поразмыслишь, — то же с твоей дочерью.
Кроме того, кто ее носит,
Какая польза от драгоценной жемчужины
Даже морю, в котором она родилась?
Если ты поразмыслишь, — то же с твоей дочерью ⁵⁹.

Девочка рассказывает подруге:

Какие у тебя блестящие браслеты! Послушай!
Когда я играла на дороге,

Он опрокинул ногой мой песочный дом,
И сорвал венок с моей головы,
И убежал с моим полосатым мячом.
Как он дразнил меня, негодный мальчишка!
В другой раз я с матерью
Была дома, когда голос позвал:
«Кто есть в доме, дайте воды напиться!»
Мать сказала мне: «Дочка,
Наполни золоченый кувшин и дай ему напиться!»
Я вышла, не зная, кто это был.
Он схватил мою руку, одетую браслетами, и сжал ее,
И я, испуганная, воскликнула:
«Мать, посмотри, что он делает!»
Она очень встревожилась и выбежала,
Но я ей сказала, что его от воды одолела икота.
Он посмотрел на меня, словно хотел убить,
Но затем плут улыбкой объявил о примирении ⁶⁰.

Вот первые попытки новообращенной заниматься домашней стряпней:

Ее пальцы, тонкие, как цветы кандала, сжимали свежий творог.
Ее платье не было выстирано, с тех пор как она вытерла
об него пальцы.
Вкусно пахнувший пар попал в ее глаза, подобные лилиям.
Но, когда она вытирала их, он сказал только:
«Карри, которое ты сварила, превосходно».
Он, ясноликий, доволен был своей трапезой ⁶¹.

Яркие штрихи в описаниях природы часто оживляют несколько монотонные монологи:

Молоко может свернуться, день — смениться ночью,
Путь вед — увести людей от истины,
Но ты оставайся непоколебим, достославный, с верными
Сподвижниками, чтобы на холмах предгорий
Большеюкая лань со своим маленьким детенышем
Могла засыпать спокойно вечером при свете трех огней,
Возжженных отшельниками, соблюдающими суровые обеты ⁶².

Искушенный в тяжелом ратном труде,
О царь, пусть земля стронется со своего места,
Но имя твое, подобно смерти, от которой нет спасения,
пребудет вечно —
Ты, чьи ноги в золотых браслетах, чья широкая грудь
Покрыта высыхающим сандалом!
В необитаемой стране, стране тяжких лишений,
Стране безводной, стране далеких путей
Твои смелые воины сражаются, без промаха поражая цель,
Устремляют взоры вдаль, прикрывая глаза рукой.
Там, на тутовом дереве у распутия дорог,
Орел с гладкими перьями и загнутым клювом
Кличет над новыми курганами расстрелявших свои стрелы ⁶³.

Девушка утешает подругу, томящуюся любовной тоской:

Трудолюбивые рыбаки ловят стаи рыб
В свои частые сети, и нежноголовую креветку,
Тонкую, как бутон кассии в лесу.
 Как охотники, преследующие оленя в лесах,
 Молодые рыбаки ловят в морской пучине
 Зубастую акулу и возвращаются с добычей.
Они возвращаются к берегу и разгружаются на песке,
Где ветер бушует над солончаками,
И скоро улица рыбачьей деревни
Огласится звуками колесницы твоего возлюбленного ⁶⁴.

Молодой человек восхваляет стряпню своей любимой:

У каждого столба перед домом
Привязан теленок круторогого буйвола.
Здесь живет моя любимая, стройная и гибкая,
С томным взглядом, с большими круглыми серьгами в ушах
И маленькими колечками на крошечных пальчиках.
Она нарвала листьев садового банана
И нарезала их на куски вдоль стебля,
Чтобы они служили тарелками за обедом.
Ее глаза полны дыма от стряпни.
Ее чело, прекрасное, как новая луна,
Покрыто капельками пота.
Она вытирает их краем одежды
И стоит на кухне и думает обо мне.
 Входи, если хочешь вкусно поесть!
 Ты увидишь ее улыбку, ее
 Острые зубки, которые я жажду целовать ⁶⁵.

Деревенский праздник:

Крестьяне, собирающие урожай риса в знойный день,
Бросаются теперь в волны спокойного моря.
Моряки, капитаны больших кораблей,
Пьют крепкое вино и весело пляшут,
Ухватив за руки, украшенные блестящими браслетами, женщины,
Украшивших себя гирляндами пуннаи...
 В прохладных лесах, где пчелы ищут цветы,
 Женщины в венках и блестящих браслетах пьют
 Сок пальмы и бледного сахарного тростника
 И сок кокоса, растущего на песке,
 И потом бегут окунуться в море ⁶⁶.

Мрачное описание голода:

Очаг забыл о стряпне,
Он порос мохом и плесенью.
У женщины, исхудавшей от голода,
Грудь, как сморщившиеся пузыри.
Их соски совсем сухие,
Но дитя жует их, плача.
Она смотрит сверху на лицо ребенка,
И слезы повисли на ее ресницах ⁶⁷.

В заключение мы приводим из «Восьми антологий» жалобу жены, которой пренебрегает ее супруг:

Мое платье источает запах масла и жаркого
И запятнано грязью и сажой.

Мои плечи пропахли потом дитяти,
Которое ношу на них и вскармливаю грудью.
Я не вижу лица моего повелителя, в нарядном уборе
Едущего в колыхаге на улицу куртизанок⁶⁸.

Следующий период развития тамильской литературы свидетельствует об усилении арийского влияния. Арийские религиозные идеи и обычаи, знакомство с которыми сказывается уже в «Восьми антологиях», теперь окончательно сливаются с исконным тамильским наследием; проявляется также значительное джайнское влияние. «Восемнадцать малых собраний» («Падиненкиаканакку») большей частью носят гуманистический и дидактический характер; наиболее знаменитые из них «Тирукурал» и «Наладияр». Первый памятник, который называют иногда «Библией страны тамиллов», представляет собой собрание кратких стихотворных изречений о различных жизненных и религиозных аспектах бытия, и некоторые из его афоризмов мы уже цитировали. Приводим еще несколько двустиший более светского характера:

Пусть даже и наделена страна всеми... щедротами, они не
Принесут никаких благ, если она лишена царской власти.

Если вспахивающие поле праздно сложат руки, то будут лишены
Опоры даже те, кто говорит: «Мы отреклись от мирской жизни».

Красавица, по имени Земля, осыплет насмешками праздно
Восседающего ленивца, что плачет: «Увы, я нищ».

Нет ничего слаще пищи, дарованной тебе твоим же трудом,
Даже если это будет похлебка, сваренная из одной воды.

Любовь приносит безбрежный и бездонный океан счастья, но
Когда тебя сжигает разлука с любимым, то муки много больше и глубже.

Любовь сладостнее вина. Ибо, даже вспоминая прежние объятия,
Я чувствую безбрежное великое наслаждение.

Притворная обида приносит радость любовным объятиям.
И притворной досаде даруют радость страстные объятия возлюбленных⁶⁹.

«Наладияр» написан более литературным стилем и строже придерживается канонов стихосложения. Это произведение содержит стихи высокого этического содержания и достоинства:

Лучше ненависть, чем дружба глупцов.
Лучше смерть, чем неизлечимая болезнь.

Лучше смерть, чем убивающее душу презрение.
Лучше обида, чем незаслуженная похвала.

Истинное домоводство — вкушать трапезу,
Разделяя ее, если придется, как с другом,
так и с врагом.

Никчемные люди, которые едят свой хлеб в одиночку,
Никогда не войдут в небесные врата.

Корми ее хоть с золотого блюда,
Собака всегда предпочтет кости.
Обращайся с низким как с благородным —
Его поступки все равно его изобличат.

Горцы вспоминают свои прекрасные горы.
Крестьяне вспоминают свои плодородные поля.
Добрые вспоминают чужую доброту.
Низкие помнят только воображаемые обиды.

Как свиток, читаемый тем, кто его понимает,
Как богатство для благородного человека,
Как острый меч для руки воина, —
Красота для добродетельной жены.

Для тех, кто некогда обнимал своих любимых,
Чья широкая грудь увешана гирляндами,
Когда их возлюбленные далеко,
Гром звучит, как бой похоронных литавр ⁷⁰.

К VI в. вся страна тамиллов была охвачена арийским влиянием и тамильские цари и вожди исповедовали и поддерживали культы индуистских, джайнских и буддийских богов. Местный поэтический стиль быстро изменялся под влиянием санскрита, и тамильские поэты стали писать обширные поэмы, которые они называли санскритским словом «кавья». Наиболее ранняя и значительная из них — «Повесть о браслете» («Шилаппадикарам»), которая, однако, все еще сильно отличается от санскритских поэм. Хотя она предназначена для образованного читателя и написана безупречным литературным стилем, она близка народной жизни; это — произведение сравнительно реалистического характера, рассказывающее о судьбе простых людей, ставших жертвами несчастливых обстоятельств, и в отличие от санскритского эпоса в нем звучит истинно трагическая нота.

Традиция приписывает авторство поэмы Иланговадигалу, внуку великого Карикалана, царя династии Чола, который жил в I или II в. н. э. В действительности поэма была, несомненно, создана несколькими столетиями позднее, и традиция недостоверна. Хотя написал ее, несомненно, великий поэт, его нельзя назвать высокоодаренным рассказчиком. Сюжет его повествования был хорошо известен слушателям, и он мог себе позволить досадную недоговоренность и лаконичность в важных моментах повествования и

в то же время любовно распространяться в многоречивых описаниях интересующих его предметов. Он успешно сочетал и сплавил в единое целое все темы ранних тамильских поэтов, включив их в рамки повести о несчастливой судьбе Ковалана и Каннахи. Эта поэма наряду с «Рамаяной» Камбана по справедливости рассматривается как национальный эпос тамильского народа. Мы приводим краткое изложение ее сюжета и сильно сокращенный перевод ее кульминационной части, отличающейся мрачной и причудливой выразительностью и величием, не имеющими параллелей в индийской литературе. В поэме отразились и воинственный дух древних тамиллов и свойственное им стремление к справедливости. Кроме того, она бросает свет на характер царской власти в Тамилнаде в раннюю эпоху.

«Ковалан, сын богатого купца из города Пугар, или Кавирипаттиннам, женился на Каннахи, прекрасной дочери другого купца. Некоторое время они жили вместе счастливо, пока Ковалан не встретил однажды на царском празднике танцовщицу Мадави и не влюбился в нее. Он завоевал ее благосклонность и, зачарованный, забыл Каннахи и свой дом. Постепенно он истратил на танцовщицу все свое состояние, вплоть до драгоценностей Каннахи. Наконец он остался нищ и вернулся, полный раскаяния, к своей терпеливой жене. Единственным их богатством была пара драгоценных браслетов, которые она охотно отдала ему. С этим капиталом они решили идти в большой город Мадурай, где Ковалан надеялся поправить свои дела торговлей.

По прибытии в Мадурай они нашли приют в скромной хижине, и Ковалан отправился на рынок, чтобы продать браслет Каннахи. Но как раз в это время у царицы, жены Недунджелияна, царя пандьев, украл точно такой же браслет бесчестный придворный ювелир. Случилось так, что ювелир увидел Ковалана с браслетом Каннахи, тотчас схватил его и донес царю. За Коваланом была послана стража, и он был казнен на месте, без суда. Когда весть об этом дошла до Каннахи, она лишилась чувств; но вскоре пришла в себя и с пылающими гневом глазами отправилась в город, взяв с собою оставшийся браслет как доказательство невинности своего супруга.

— Смотрите, непорочные жены, живущие в городе, где правит несправедливый царь!.. Сегодня на меня обрушилось непереносимое горе! Суждено ли мне перенести это нестерпимое несчастье?..

Все, кто видел эту рыдающую несчастную женщину, обезумевшую от горя, плакали, сокрушенные совершившейся несправедливостью.

— Если на такую женщину обрушилось такое непоправимое бедствие, то, значит, покривился жезл справедливости, который всегда прямым был до сих пор. Что это?

— Погибло могущество властелина Пандьи, царя из царей, 497

славившегося своим луноподобным зонтом и приносившим победу мечом. Что же это такое?..

— В наш город явилось разгневанное великое божество, поднявшее в руке золотой браслет. Оно явилось, чтобы погубить нас. Боже, что это?

— Потокотом льются слезы из глаз этой женщины, потемневших от сурьмы. Эта в отчаянии рыдающая женщина ведет себя словно одержимая божеством! Что будет с нами?

За нею шла толпа; люди причитали, плакали, сокрушались и укоряли в несправедливой жестокости царя. Напуганные и встревоженные люди показали ей место, где лежал пронзенный мечом ее супруг, и украшенная золотыми браслетами Каннахи припала к телу мужа. Ковалан лежал бездыханный.

Красное лучистое светило скрылось за высокими вершинами, внезапно свет померк, и бескрайняя земля оказалась во тьме. Словно лиана, обвила своего мужа Каннахи, исходя в горестных слезах. В этот жуткий вечер весь город вторил ее рыданиям и стонам.

Еще этим утром она украшала цветами его пышные черные волосы, и один цветок из его гирлянды она взяла и вплела в свои локоны; еще этим утром она ласкала своего любимого мужа, а теперь, вечером, она видит его, залитого кровью, струящейся из пронзенной груди. Его убили жестоко, и она не была с ним рядом!..

— Есть ли жены в этом городе? Неужели можно найти таких жен, которые стерпели бы злые козни, обрушившиеся на их мужей? Разве есть такие жены? Есть ли в этом городе достойные люди? Неужели есть достойные люди, которые не взращивали бы, не пестовали бы своих детей? Разве могут быть такие достойные люди? Неужели есть в этом городе божество? Разве может быть божество в городе, где царь с острым мечом сходит со стези добра? Неужели есть в этом городе божество? Неужели есть божество?

Произнося эти слова, Каннахи с рыданиями обнимала своего мужа, груди которого никогда ранее не касалась беда. И вдруг Ковалан приподнялся, вытер своей рукой слезы, струившиеся из ее глаз, и промолвил:

— О, как иссохло твое лицо, от которого всегда исходило сияние полной луны!

Снова зарыдала Каннахи и упала на землю; руками, увешанными изящными браслетами, гладила она благословенные ноги мужа. И вот на ее глазах муж покинул свое брренное тело и поднялся ввысь, воскликнув:

— О украшенная глазами, подобными дивным лотосам! Прощай!

С этими словами он скрылся в небесах, присоединившись к сонму бессмертных.

498 Изумленная Каннахи молвила:

— Не наваждение ли майи это?.. Нет, пусть мой кипящий гнев найдет выход! Лишь после этого я найду и обниму моего возлюбленного супруга. Я пойду к несправедному царю, я взыщу с него за несправедливость...

Пелена слез застлала ее большие глаза, но, ощутив прилив решимости, она вытерла слезы, поднялась и направилась к царскому дворцу.

Когда Каннахи приближалась к дворцовым воротам, царица рассказывала своей любимице свой сон:

— О ужас! Я слышала звон большого дворцового колокола в то время, как свалился на землю зонт властелина и треснул скипетр царя. О ужас! Я почувствовала, как зашаталась земля со всех восьми сторон; я увидела, как тьма поглотила свет. О ужас! Моим глазам предстала ночь со сверкающей во тьме радугой; я видела, как на землю в жаркий полдень низринулись раскаленные огненные звезды...

Пандийский царь... отдыхал на своем львином ложе, когда царица вошла в его покои, чтобы поведать ему свой страшный сон.

В это время у ворот раздался голос Каннахи:

— Стражник! Слушай мои слова, стражник! Ты, охраняющий дворец того, кто презрел царский долг справедливости, чей ум лишен мудрости, а сердце — доброты! Извести царя, что перед ним желает предстать потерявшая супруга женщина, которая дежит в руке драгоценный браслет, отделенный от другого.

Стражник пошел к царю и возгласил:

— Пред тобой желает предстать женщина. Это не (богиня) Котравей что, подняв сильной рукой копье, сидит на шее буйвола. Но, кажется, она одержима лютым гневом и из сердца ее исходит пламя ненависти. Тебя, царь желает увидеть женщина, потерявшая своего мужа. В руках ее ножной браслет редкой выделки.

Затем Каннахи была допущена к царю.

— Ты, царь, карающий без должного расследования! Выслушай меня... В твоём городе, куда он пришел, чтобы продать мой ножной браслет, Ковалан был убит... Я его жена...

— О божественная женщина! Предать смерти вора не есть несправедливость. Это долг царя, держащего в руках сверкающий меч...

Затем Каннахи показывает царю свой браслет. Тщательно сравнив его с оставшимся браслетом из пары, принадлежавшей царице, он осознаёт, что Ковалан был невиновен.

И тотчас увидел он, как упал на землю его царский зонт, как треснул царский скипетр.

— О, какой я царь! Я поверил лживым речам ювелира! Я сам вор. Из-за меня сошел со стези дхармы мой царский род, оберегавший справедливость южной страны. Да пусть сгинет моя жизнь! — в отчаянии воскликнул царь и пал замертво.

Тогда Каннахи сказала царице:

— Если я поистине верная жена, то узнай мое желание: вместе с царем я погублю саму Мадуру, и ты сама убедишься в правоте моих слов.

Затем она покинула дворец и закричала на весь город:

— Слушайте меня, добродетельные женщины и ветреные блудницы четырехглавой Мадуры! Слушайте вы, боги неба, и вы, совершившие великий тапас! Я, безгрешная жена, воспылала гневом к вашему городу: здесь убили моего возлюбленного неповинного мужа.

Каннахи вырвала свою левую грудь и трижды обошла Мадуру, повторяя свои проклятия. На одной из благоухавших улиц она в ярости швырнула свою упругую грудь, которая, крутясь, покатила по земле...

По велению Каннахи отверзся огнедышащий зев божества, и пламя охватило город со всех сторон. Оставили город, закрыв все его ворота, божества-хранители... Вокруг трона столпились и недвижно застыли дворцовый брахман, великий астролог, брахманы, советники, министры, писцы, придворные, знатные дамы с тонкими браслетами... А в это самое время, завидев извергающий пламя лик огня, бросились вон из дворца погонщики слонов, всадники, возничие стремительных колесниц, маравары с острыми мечами. Всех их объят ужас при виде огромного пламени над воротами дворца...

В одно мгновение город был объят пламенем: улица зерноторговцев, улица разукрашенных колесниц, улицы, где жили люди четырех варн...

Охваченные смертельным ужасом, бросились вон со сцены танцовщицы... На их пылающей улице стоял грохот барабанов, жаркий воздух был наполнен музыкой мелодичной флейты и дрожащими звуками вьны. Улицу оглашали крики и восклицания:

— Откуда эта женщина? Да женщина ли та, что, лишившись в этом городе мужа, повергла своим браслетом непобедимого царя и сжигает теперь город столь ужасным огнем?»⁷¹.

Наконец богиня, покровительница города, вступает за него перед Каннахи, та соглашается взять обратно свое проклятие, и огонь унимается. Ослабевшая от потери крови из раны, которую она сама себе нанесла, Каннахи с трудом поднимается на холм в окрестностях города, где через несколько дней она умирает, чтобы соединиться с Коваланом на небесах. Между тем вести о ее смерти распространяются по стране тамиллов. Она обожествляется, в ее честь воздвигаются храмы и устраиваются празднества, и она становится богиней женской верности и добродетели.

Несколько позднее, чем «Повесть о браслете», было создано его продолжение, «Манимегалаи», приписываемое поэту Шаттану из Мадурая. Хотя традиционно это произведение считается более

ранним, все свидетельствует о противоположном, поскольку оно предполагает, что читатель знает «Повесть о браслете», и представляет собой своего рода буддийское дополнение к нему. «Повесть о браслете», хотя и содержит много религиозных и моральных поучений, был создан прежде всего как повествование, между тем как в «Манимегалаи» рассказ представляет собой лишь обрамление для философской полемики и повествовательные части содержат нечто от формалистической отрешенности придворной санскритской кавьи. Героиня поэмы — Манимегалаи, дочь Ковалана, героя «Бриллиантового браслета», и танцовщицы Мадави, которая, узнав о смерти своего бывшего возлюбленного, стала буддийской монахиней. Поэма рассказывает о любви царевича Удаякумарана к Манимегалаи и о чудесном сохранении ею невинности. В конце концов она становится буддийской монахиней, как ее мать, и большая часть поэмы посвящена ее диспутам с членами различных сект, как индуистских, так и иноверческих. Рассказывается о том, как героиня успешно опровергала их догматы.

Третий тамильский «эпос», «Шивага-шиндамани», описывает подвиги героя Шивага, или Дживака, богатыря, превосходящего всех в любом искусстве, от стрельбы из лука до исцеления змеиных укусов; каждым своим подвигом он завоевывает себе новую невесту для своего гарема, но после многих одержанных побед становится джайнским монахом. Автор поэмы, Тируттаккадевар, был джайном. Его произведение фантастично и лишено всякой связи с реальной жизнью; стиль его, изящный и украшенный, свидетельствует о сильном влиянии придворного санскрита. Оно написано, несомненно, позднее двух вышеупомянутых поэм.

К этому времени тамильские поэты уже не удовлетворялись следованию своим традициям; было создано множество переводов и переложений из литературы севера, из которых наиболее известна «Рамаяна» Камбана, написанная в IX в. Эта великая поэма доныне любима и пользуется широкой популярностью в Тамилнаде; она отнюдь не представляет собой простой перевод с санскрита, так как Камбан перерабатывал темы по своему усмотрению и во многих местах добавил сочиненные им эпизоды. Следует отметить, что у Камбана демон Равана часто принимает героические черты и выгодно противопоставляется довольно слабому и бесчувственному Раме. Подобно Мильтону, Камбан бессознательно принимает сторону дьявола. Но истинную славу тамильской литературе создают, несомненно, гимны шиваитских и вишнуитских проповедников бхакти, которые принадлежат к значительнейшим памятникам мировой религиозной литературы и которые мы рассматривали и цитировали в другой связи. После них средневековая тамильская литература создала мало первостепенных произведений. Канон тамильских шиваитов содержит ценные произведе-

дения, но здесь нет нужды рассматривать переложения пуран и пространные комментарии к ранней литературе, хотя они и не лишены известного значения*.

Ранние литературные произведения на языках каннара, телугу и малаялам, которые возникли незадолго до конца рассматриваемого периода, не столь значительны, как тамильские, и мы не будем на них останавливаться. Они создавались в ту эпоху, когда окончательно утвердилось арийское влияние, и, хотя содержат много красивых мест, лишены оригинальности ранней тамильской поэзии. Поэтому по своей значительности они не выдерживают сравнения с литературой на тамильском языке, который среди живых языков мира может претендовать на одну из самых длительных литературных традиций.

*Народная поэзия***

Литературы, которые мы рассматривали, все были созданием литературных школ с длительной традицией и хорошо разработанными формальными канонами. Некоторые из них, очевидно, были формализованы в меньшей мере, чем классическая санскритская литература, и кое-где, особенно в стихах тамильских антологий и в праkritской «Сапташатаке», мы как будто улавливаем отголоски народной песни и народной устной литературы. Однако, насколько нам известно, ни один индийский писатель не считал возможным записать народные песни древней Индии, которых, очевидно, было много и которые, если судить по аналогии с современными песнями, должны были обладать высокими художественными достоинствами. Но в китайском переводе сохранились некоторые стихи, вполне вероятно могущие быть текстом подлинной народной песни эпохи, предшествующей Гуптам.

Часть буддийского канона, называемая «Самьютта-пикая», была впервые переведена на китайский язык около 440 г. с рукописи, приобретенной на Шри Ланке Фа-сянем в 411 г. В конце книги содержится раздел, отсутствующий в палийской версии, дошедшей до наших дней, но, очевидно, содержащийся в рукописи Фа-сяня. Вероятно, стихи, приведенные здесь, пелись в Индии в эпо-

* Возможно, крупнейшей фигурой в поздней тамильской литературе был Вирамамунивар (1680—1747). Вирамамунивар — псевдоним отца Констанцио Бески, итальянского мезуита, 36 лет подвизавшегося в Тамилнаде в качестве миссионера. Подобно многим из первых европейских миссионеров, он жил как индеец и в совершенстве овладел тамильским языком и литературной традицией. Едва ли кто-либо из европейцев до или после него знал так хорошо какой-нибудь индийский язык. В большой поэме «Тембавани» Бески излагает истории из Ветхого и Нового завета на прекрасном тамильском языке, изобилующем поэтическими украшениями. Его стиль и интерпретация тем полностью согласуются с традицией, но в его произведении прослеживается влияние Тассо.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: НАСЛЕДИЕ ИНДИИ

Воздействие Запада

Древняя культура Индии не погибла под ударами мусульманских нашествий, как это произошло с культурой Ирана. В средние века, в правление некоторых делийских султанов, имели место религиозные гонения, и мы читаем о храмах, сровненных с землей, о брахманах, казненных за публичное исполнение обрядов; в общем, однако, мусульмане проявляли разумную терпимость, и во все времена в отдаленных областях Индии сохраняли власть индуистские правители, платившие дань своим мусульманским сюзеренам. Принятие ислама было весьма распространенным явлением, хотя убедить большинство индийского населения перейти в новую веру удалось лишь в немногих областях. Индуисты и мусульмане жили бок о бок, и по прошествии нескольких столетий индуисты, населявшие территории, подвластные мусульманам, часто считали такое положение вещей естественным. В таких условиях взаимное влияние было неизбежным, индийцы знали персидский, государственный язык своих мусульманских правителей, и персидские слова постепенно проникали в новоиндийские языки. Зажиточные индуистские семьи перенимали у мусульман обычай «обязательной парды» и заставляли женщин завешивать на людях лицо покрывалом. Сохранившие власть индийские правители заимствовали у мусульман новую военную технику, научились более эффективно использовать конницу, а также употреблять тяжелые доспехи и новые виды оружия. Один из великих религиозных вероучителей средневековой Индии, Кабир (1440—1518), бедный ткач из Варанаси, проповедовал братство индийцев и мусульман, равных перед своим небесным отцом, и осуждал идолопоклонство и кастовые обычаи, объявляя, что бога можно найти как в храме, так и в мечети. Позднее это учение еще более энергично распространял Нанак (1469—1533), пенджабский проповедник, который стал основателем новой веры — сикхизма; ее целью было объединить все лучшее, что есть в индуизме и исламе.

Тем не менее мусульманское вторжение и вынужденное соприкосновение с новыми идеями не оказало на индуистскую культуру плодотворного воздействия в той мере, в какой можно было бы ожидать. Индуизм уже был чрезвычайно консервативен к тому времени, когда военачальники Мухаммеда Гури завоевали Гангскую долину. В средние века на каждого терпимого и прогрессив-

ного проповедника приходилось множество ортодоксальных брахманов, которые считали себя хранителями древней арийской дхармы и почитали своим долгом оберегать ее от варваров, заполнивших священную землю Бхаратаварши. Под их влиянием сложные правила индуистского образа жизни соблюдались, пожалуй, еще более строго и неукоснительно, чем раньше.

В XVI и XVII вв. могольские императоры объединили фактически всю Северную Индию и значительную часть Декана и создали империю, какой не было со времен Гуптов. Эпоха Моголов была временем блистательного подъема, оставившего след в Индии в виде многих великолепных зданий, в архитектуре которых индуистские и мусульманские мотивы часто сочетаются в совершенном единстве. Самым замечательным памятником этой эпохи является, несомненно, Тадж-Махал в Агре, столице Моголов. Акбар (1555—1606), современник Елизаветы I и первый из четырех великих могольских императоров, понимал, что империя может существовать только на основе полной религиозной терпимости. Все религиозные преследования и ограничения из-за религиозной принадлежности были упразднены, включая ненавистный подушный налог на неверных. Раджпутским князьям и другим индуистам были предоставлены высокие посты в государстве — без обращения в ислам; пример самого императора способствовал тому, что люди разных вероисповеданий вступали в брак. Если бы политике величайших мусульманских правителей Индии продолжали следовать их преемники, история этой страны могла бы сложиться совсем иначе.

Правнук Акбара Аурангзеб (1659—1707) отказался от политики веротерпимости. Были установлены ограничения на исполнение индуистских обрядов, и привилегии при дворе стали исключительным достоянием ортодоксальных мусульман; позднее был восстановлен налог на иноверцев. После почти целого века равноправия эти перемены вызвали резкое недовольство многих индуистов, особенно правителей, многие из которых верно служили Моголам. Главным очагом сопротивления стал Западный Декан, где маратхский вождь Шиваджи (1627—1680) заложил основы новой индуистской империи с центром в г. Пуне. Приблизительно в это же время сикхи Пенджаба, возмущенные новой политикой и преследованием их вождей, реформировали свое вероучение и сплотились в тесное воинское братство. Когда Аурангзеб умер, достигнув преклонного возраста, Могольская империя была близка к своему концу.

В политическом отношении XVIII в. был веком возрождения индуистского государства. Хотя маратхские преемники Шиваджи не смогли создать большую и прочную империю, их конница рыскала по всей Индии, взимая дань с местных правителей, как индуистов, так и мусульман. В Пенджабе к концу столетия сик-

хи создали сильное государство, и почти повсюду ислам перешел на оборонительные позиции. Но индуизм так и не достиг подлинного возрождения. Шиваджи, блестящий полководец, справедливый правитель и непревзойденный государственный деятель, придерживался консервативных взглядов, и для своих современников был скорее восстановителем старого, чем создателем нового. Он не обладал свойственными Акбару непредвзятыми представлениями о государстве, стоящем выше религиозных разногласий, хотя он многому научился у Моголов в области государственного управления и военной науки и уважал веру своих противников. Маратхи не поощряли реформы индуистского общества, и Индия в XVIII в. была, пожалуй, еще более консервативной, чем во времена первых мусульманских вторжений.

Возрождение пришло под европейским влиянием. В начале XVI в. португальцы основали первые европейские торговые фактории и поселения. За ними последовали англичане, голландцы, датчане и французы, и на протяжении XVIII в. число европейских факторий возросло. В XVIII в., с падением Могольской империи, европейцы начали проявлять все больший интерес к местной политике, а к началу XIX в. британская Ост-Индская компания фактически вытеснила своих соперников и господствовала в большей части Индостана. Сравнительная легкость, с которой англичане утвердили свою власть, — показатель политического упадка Индии в эту эпоху. К середине XIX в. вся Индия находилась под властью англичан, либо непосредственной, либо осуществляемой через мелких князьков, сохранявших местную автономию. Пришел новый завоеватель, гораздо более чуждый индийцу, чем некогда мусульманские завоеватели, и принес с собой новую, агрессивную культуру и несравненно техническое превосходство.

На первых порах индуистское общество реагировало на британское правление так же, как ранее на мусульманское: тяготело к изоляции в еще более замкнутом кругу своих древних традиций, не считая, что произошел коренной разрыв с прошлым. С ортодоксальной точки зрения английские правители в Индии представляли собой касту, которая стояла низко на социальной шкале, но сумела завоевать политическую власть. Правила и обычаи этой касты были иные, чем у ариев, а потому подражать им не следовало. Англичане охотно согласились с таким положением вещей и после XVIII в. редко предпринимали попытки установить социальный контакт с населением. На протяжении следующего столетия подлинная дружба между англичанином и индийцем становилась все более невозможной. Фактически англичане, жившие в Индии, бессознательно соглашались с социальной стратификацией индийцев, которыми они правили, а себя рассматривали как представителей класса, стоящего так высоко над индий-

цами, что тесное общение с ними исключалось. Восстание 1857 г. укрепило англичан в их взглядах.

Тем не менее присутствие европейцев не могло не оказать своего воздействия. В XVIII в. миссионерская деятельность, если не считать некоторых областей Южной Индии, была незначительной, но в начале XIX в. английские евангелисты обратились к Индии, и миссии и миссионерские школы возникли во всех больших городах. Между тем Ост-Индская компания ощущала возрастающую потребность в низших чиновниках и клерках со знанием английского языка. Так же как во времена мусульман индийцы, желавшие поступить на государственную службу, вынуждены были учить персидский язык, теперь они должны были учить английский. Индийцы средних сословий, пренебрегая опасностью ритуального осквернения, начали посылать своих сыновей в европейские школы. Состоятельные, образованные индийцы постепенно поддавали под влияние западных идей.

Португальцы сумели «европеизировать» многих своих индийских и сингальских подданных, и поныне в жилах представителей некоторых старинных португальских фамилий течет индийская кровь; кое-кто из индийцев, состоявших на службе у французов, смог понять и оценить культуру своих завоевателей; но, вероятно, первым из индийцев, кто настолько изучил Запад, что стал на равную ногу с лучшими умами Европы, в то же время сохраняя любовь и уважение к своей культуре, был бенгалец Рам Мохан Рой друг Джеремии Бентама. Рам Мохан Рой, который родился в 1772 г. и умер в Англии в 1833 г., пропагандировал искреннее приятие всего, чему может научить Европа, и секта, вдохновленная его идеями, — Брахмо Самадж — во многих отношениях ближе к христианству, чем к индуизму. Она никогда не была особенно многочисленной, но неизменно пользовалась большим влиянием.

Со времен Рам Мохан Роя молодые индийцы, на первых порах очень немногие, но вскоре все больше и больше, получали образование в Англии. Сначала в Бенгалии, а потом и в других областях Индии из индийцев, получивших западное образование, выделилась небольшая группа, склонная идти дальше в отрицании своей культуры, чем их потомки; они хорошо понимали, что их страна переживает упадок, и многие, казалось, чуть ли не стыдились своего происхождения. В университетах Калькутты, Бомбея и Мадраса, основанных в 1857 г., в год восстания, древней культуре Индии первоначально уделялось мало внимания и преподавание велось преимущественно по европейским программам с помощью европейских преподавателей.

К концу XIX в., однако, ситуация изменилась. Новое поколение осознало, что культура Индии содержит многие непреходящие ценности и что рабское подражание Западу не разрешает

проблем, стоящих перед Индией. Это убеждение вызвало к жизни новые организации. Общество Арья Самадж призывало реформировать индуизм, очистить его от позднейших наслоений, знаменовавших упадок, и возвратиться к ведам, которые интерпретировались весьма вольно; это общество имело значительный успех. В 1885 г. был основан Индийский национальный конгресс, который стал рупором общественного мнения страны. Увеличилось число газет на английском и новоиндийских языках.

Индийская культура не только была в значительной мере реабилитирована в глазах индийских интеллигентов, но даже перешла в наступление. Некоторые образованные европейцы и американцы давно признавали благородный и возвышенный характер многих религиозных идей древней Индии. Теперь через посредство Теософского общества (которое, претендуя на то, что оно представляет квинтэссенцию всех религий, в действительности пропагандировало модернизированный индуизм) и миссии Рамакришны голос индуизма стал слышен на Западе. Свами Вивекананда (1862—1902), блестящий проповедник, обладавший огромным личным обаянием и духовной энергией, пропагандировал учение индуизма перед многочисленными аудиториями в Европе и Америке и нашел восприимчивых слушателей. Кое-где индийцы решительно отрекались от западного влияния и фанатически отстаивали даже те аспекты индуизма, которые совершенно отжили свой век; но, несмотря на усилия этой реакционной прослойки, новый индуизм весьма отличался от прежнего.

Рам Мохан Рой выступал со страстной защитой социальной реформы; Вивекананда продолжил его проповедь и придал ей более националистический характер, объявив высшей формой служения «великой матери» служение обществу. Другие великие индийцы, из которых в первую очередь следует назвать Махатму Ганди, а также его преемников развивали идею общественного служения как религиозного долга.

Многие индийцы и европейцы рассматривают Махатму Ганди как воплощение индуистской традиции, но это неверно, так как на него большое влияние оказали западные идеи. Ганди верил в основы своей древней культуры, но его страстная любовь к отверженным и его антипатия к кастовому строю, хотя и имели параллели в древней Индии, выпадали из системы ортодоксальных взглядов и были обязаны своим происхождением скорее европейскому либерализму XIX в., чем какой-либо индийской идеологии. Его проповедь ненасилия, как мы видели, ни в коей мере не была типичной для индуизма: его предшественник на общественном поприще способный маратхский брахман Б. Г. Тилак и современник Ганди — Субхас Чандра Бос стояли в этом отношении гораздо ближе к ортодоксальным идеям. Истоки пацифизма Ганди следует искать в Нагорной проповеди и у Толстого. Его борь-

ба за права женщин — также результат западного влияния. В своих социальных взглядах он был скорее сторонником нового, чем консерватором. Хотя некоторые из соратников Ганди считали его программу ограниченной социальной реформы слишком медлительной, он сумел обратить индийскую мысль в сторону демократического и уравнительного порядка взамен классовой и кастовой иерархии. Продолжая деятельность многих менее известных реформаторов XIX в., Ганди и его последователи в Индийском национальном конгрессе придали индийской культуре после столетий застоя новую ориентацию и влили в нее жизнь.

Сегодня найдется мало индийцев, которые, каково бы ни было их вероисповедание, не оглядывались бы с гордостью на свою древнюю культуру, и мало найдется в Индии интеллигентных людей, которые не были бы склонны отказаться от некоторых ее упадочных элементов ради того, чтобы Индия развивалась по пути прогресса. Перед Индией стоит много чрезвычайно сложных политических и экономических проблем. Но можно утверждать, что, каково бы ни было ее будущее, индийцы грядущих поколений не станут неуверенно копировать европейцев, но будут опираться на свои традиции, сознавая преемственность своей культуры. Уже сейчас крайности национального самоуничижения и культурного шовинизма начинают отступать в прошлое. Раньше индийская цивилизация восприняла, приспособила и переварила элементы многих различных культур — индоевропейской, месопотамской, иранской, греческой, римской, скифской, тюркской, персидской и арабской, и каждая из них вызвала в ней какие-то изменения. Теперь она находится на пути творческого усвоения культуры Запада.

Мы уверены, что индийская культура сохранит свои традиции, «Бхагавадгита» не перестанет вдохновлять общественных деятелей, так же как упанишады — мыслителей. Очарование и изящество индийского образа жизни сохранятся, как бы ни повлияли на них новейшие изобретения Запада, облегчающие труд. Народ не перестанет любить рассказы о героях «Махабхараты» и «Рамаяны», о любви Душьянты и Шакунталы, Пуруруваса и Урваши. Мирное и нежное наслаждение жизнью, во все времена характерное для индийского общества, когда его не омрачали гнет, болезни и нищета, несомненно, не уйдет в прошлое раньше более нездоровых обычаев Запада.

Многое из того, что было бесплодным в древнеиндийской культуре, уже исчезло. Экстравагантные и варварские гекатомбы ведийской эпохи давно забыты, хотя в некоторых сектах по-прежнему практикуют жертвоприношения животных. Вдов уже давно не сжигают на погребальных кострах их мужей. Замужество девочек воспрещено законом. В автобусах и поездах по всей Индии брахманы соприкасаются в толчее с представителями низших

каст, не помышляя о тяжком осквернении, и храмы по закону открыты для всех. Касты отмирают, процесс этот начался давно, но в настоящее время он развивается так стремительно, что наиболее предосудительные кастовые обычаи могут прекратить свое существование на протяжении жизни одного поколения. Древняя организация семьи приспособляется к современным условиям. Фактически лицо всей страны меняется, но культурная традиция продолжается, и она никогда не будет утрачена.

Вклад Индии в мировую культуру

Мы много говорили о том, чем Индия обязана другим культурам, но следует также заметить, что она сама дала мировой цивилизации столько же, сколько заимствовала, если не больше. Посмотрим же, чем мир обязан Индии.

Вся Юго-Восточная Азия восприняла большую часть своей культуры из Индии. В начале V в. до н. э. колонисты из Западной Индии обосновались на Шри Ланке, которая была окончательно обращена в буддизм в царствование Ашоки. В это время некоторые индийские купцы, по-видимому, проникли в Малайю, на Суматру и в другие области Юго-Восточной Азии. Со временем они основали там постоянные поселения и, очевидно, часто вступали в браки с местными женщинами. За ними последовали брахманы и буддийские монахи; индийское влияние постепенно воздействовало на местную культуру; в IV в. н. э. санскрит стал в этих областях государственным языком и сложились великие цивилизации, которые создали могущественные морские державы и оставили такие замечательные памятники своего величия, как буддийская ступа Боробудур на Яве или шиваитские храмы Ангкора в Камбодже. В Юго-Восточной Азии ощущались и другие культурные влияния — Китая и мусульманского мира, но первый толчок к развитию цивилизации исходил из Индии.

Индийские историки, гордые прошлым своей страны, часто называют этот регион «Великой Индией», говорят об индийских «колониях». В своем обычном современном значении термин «колония» здесь едва ли применим. По преданию, Виджая, легендарный арийский завоеватель Шри Ланки, покорил остров мечом, но подлинных свидетельств постоянных индийских завоеваний за пределами Индии мы не имеем. Индийская «колонизация» носила мирный характер, и индианизированные цари этих стран были туземными правителями, воспринявшими то, чему Индия могла их научить.

На севере индийское культурное влияние распространилось через Центральную Азию на Китай. Слабые контакты между Китаем и Индией существовали, вероятно, уже во времена Ма-

урьев, если не раньше, но соприкосновение Индии и Китая произошло около 2 тыс. лет назад, когда империя Хань стремилась расширить свои границы на запад. Китай не воспринял индийские идеи во всех областях своей культуры, как это было в Юго-Восточной Азии, но весь Дальний Восток обязан Индии буддизмом, который способствовал формированию своеобразных цивилизаций Китая, Кореи, Японии и Тибета.

Кроме того, что Индия даровала только Азии, многие свои открытия она подарила всему миру. Это прежде всего рис, хлопок, сахарный тростник, некоторые специи, домашняя птица, шахматы и, самое главное, десятичная система счисления, изобретенная неизвестным индийским математиком в начале нашей эры. Степень духовного влияния Индии на древний Запад неоднократно служила предметом споров. Еретическая еврейская секта ессеев, оказавшая, по-видимому, влияние на раннее христианство, вела монашеский образ жизни, отчасти напоминающий буддийский. Можно проследить параллели между некоторыми текстами Нового завета и палийским каноном¹. Неоднократно отмечалось сходство между учениями западных философов, от Пифагора до Плотина, и учениями упанишад. Но ни в одном из этих моментов сходство не настолько велико, чтобы служить основанием для определенных выводов, особенно при отсутствии у нас свидетельств того, что кто-либо из античных писателей хорошо знал индийскую религию. Мы можем только утверждать, что определенный контакт между эллинским миром и Индией осуществлялся все время, сначала через посредство империи Ахеменидов, потом — Селевкидов и, наконец, при римлянах благодаря купцам, подвизавшимся в районе Индийского океана. Христианство начало распространяться в то время, когда этот контакт был наиболее тесным. Мы знаем, что индийские аскеты временами посещали Запад и что в Александрии существовала колония индийских купцов. Полностью исключать возможность индийского влияния на неоплатонизм и раннее христианство нельзя.

Если многие исследователи и сомневаются в том, что индийская мысль оказала некое воздействие на античный мир, ее прямое и косвенное влияние на культуру Европы и Америки за последние полтора столетия не вызывает сомнений, хотя оно и не получило должного признания. Это влияние осуществлялось не через посредство организованных неоиндуистских миссий. За последние 80 лет в Европе и Америке были основаны Теософское общество, различные буддийские общины, а также общества последователей бенгальского мистика XIX в. Парамахансы Рамакришны и его ученика Свами Вивекананды. Менее значительные организации и группы были основаны на Западе другими индийскими мистиками и их учениками, одни из них имели серьезное и духовное направление, другие носили сомнительный характер. Кое-где и

сами представители Запада, иногда вооруженные практическим знанием санскрита и непосредственным знакомством с Индией, пытались обратить Запад в рационализированную веру йоги или веданты. Мы ни в коей мере не хотим выказать пренебрежение к этим вероучителям или их последователям; многие из них были людьми большого интеллекта или силы духа; однако, что бы мы ни думали о западных пропагандистах индийского мистицизма, мы не можем приписывать им сколько-нибудь существенного воздействия на нашу цивилизацию. Более тонким, но более действенным было влияние Махатмы Ганди через посредство многих друзей Индии на Западе, на которых произвели впечатление его пламенная искренность и энергия; оно было действенным, в частности, благодаря успеху его политики ненасилия в завоевании независимости Индии. Однако самое значительное влияние оказала через посредство философии древнеиндийская религиозная литература.

Основатели Азиатского общества Бенгалии скоро нашли немногочисленных, но исполненных энтузиазма последователей в Европе; Гёте и многие другие писатели начала XIX в. читали все переведенные к тому времени произведения древнеиндийской литературы. Известно, что Гёте использовал один из приемов древнеиндийской драматургии в прологе к «Фаусту», и кто может утверждать, что торжествующий финальный хор во второй части поэмы не был отчасти вдохновлен монизмом индийской мысли, как его понимал автор? Начиная с Гёте, большинство великих немецких философов были осведомлены в какой-то мере об учениях индийской философии. Шопенгауэр, оказавший большое влияние на литературу и психологию, открыто признавал, что находится под влиянием индийской мысли, и придерживался истинно буддийских воззрений. Монистические учения Фихте и Гегеля никогда не приняли бы своей формы, если бы не существовало перевода упанишад, выполненного Анкетилем Дюперроном, и исследований других пионеров европейской индологии. В англоязычном мире самое сильное влияние Индии испытала Америка, где Эмерсон, Торо и другие писатели Новой Англии жадно изучали индийскую религиозную литературу; они оказали огромное воздействие на своих современников и последователей, особенно на Уолта Уитмена. Через посредство Карлейля и других мыслителей немецкие философы оказали воздействие на Англию, так же как американцы — через посредство многих писателей конца XIX в., таких, как Ричард Джефрис и Эдуард Карпентер.

Хотя в современных философских школах Европы и Америки монистические и идеалистические философские учения прошлого столетия не имеют большого веса, в прошлом их влияние было значительным, и все они чем-то и в какой-то мере обязаны древней Индии.

Представление о Вселенной, изложенное в ведах, было крайне простым: внизу плоская круглая Земля, вверху небо, по которому движутся Солнце, Луна и звезды, а между ними воздушное пространство (антарикша), обитель птиц, облаков и полубогов. Эта картина мира была в значительной мере усложнена позднейшими религиозными догмами.

Воззрения индийцев на происхождение и эволюцию Вселенной относятся скорее к области религии, чем науки, и мы рассматриваем их в другом разделе. Но все индийские религии содержат общие космологические концепции — о необычайной древности Вселенной, о цикличности ее развития и гибели, повторяющихся бесконечно, о ее необычайной обширности, о существовании других миров кроме нашего, — которые резко отличаются от идей семитов, долгое время воздействовавших на западное мышление.

Индуисты представляли себе Вселенную в форме яйца — «брахманды», т. е. «яйца Брахмы», — разделенного на 21 зону или область, причем Земля занимает седьмую от вершины. Над Землей расположены шесть небес (не связанные, как у греков, с планетами) возрастающего величия. Под Землей находятся семь ярусов паталы, нижнего мира, где обитают наги и другие мифические существа; эти подземные сферы никоим образом не представлялись чем-то неприятным. Под паталой расположена нарака, преисподняя, также разделенная на семь зон в возрастающей степени бедственности, где обитают страждущие души. Вселенная висит в пустом пространстве и фактически изолирована от других миров.

Космические схемы буддистов и джайнов во многих деталях отличны от концепции индуистов, но по сути своей тождественны ей. Все они первоначально утверждали, что Земля имеет плоскую форму, но в начале нашей эры астрономы признали это представление неправильным, и, хотя идея о плоской Земле сохранялась в религиозных доктринах, ученые понимали — быть может, под влиянием греческой астрономии, — что в действительности она имеет сферическую форму. Размеры Земли оценивались по-разному; наиболее распространенным было мнение Брахмагупты (VII в. н. э.), определявшего ее окружность в 5 тыс. йоджан. Если принять за йоджану Брахмагупты малую лигу — около

4 1/2 миль (7,2 км), цифра не слишком отклоняется от истины и не менее точна, чем любое другое определение древних астрономов.

Маленькая сферическая Земля астрономов не удовлетворяла, однако, и у теологов, и даже в позднейшей религиозной литературе Земля описывается как плоский диск огромных размеров. В центре ее находится гора Меру, вокруг которой обращаются Солнце, Луна и звезды. Вокруг Меру расположены четыре континента (двина), отделенные от центрального пика океанами и названные по огромным деревьям, которые стоят на их берегах напротив Меру. Южный континент, где обитают человеческие существа, имеет своим отличительным знаком дерево джамбу (розовую яблоню) и потому называется Джамбудвина. Южная зона этого континента, отделенная от остальных Гималаями, — Страна потомков Бхараты, т. е. Индия. Одна Бхаратаварша имеет протяжение 9 тыс. йоджан, вся же Джамбудвина — 33 тыс. или, согласно некоторым источникам, 100 тыс. йоджан.

Эта фантастическая географическая схема не является единственной. В пуранах Джамбудвина описана как кольцо, расположенное вокруг Меру и отделенное от следующего континента — Плакшадвины — соленым океаном. Плакшадвина, в свою очередь, образует концентрический круг вокруг Джамбудвины и т. д. — всего насчитывается семь материков, каждый в форме кольца и отделенный от соседнего океаном различной консистенции — начиная с океана соленой воды вокруг Джамбудвины и далее — патоки, вина, топленого масла, молока, простокваши и пресной воды соответственно. По-видимому, позднейшие индуистские теологи молчаливо принимали на веру эту великолепную воображаемую картину мира, вызвавшую такое презрение лорда Маколея, и даже астрономы не могли от нее отрешиться и только приспособили ее к своему учению о сферической Земле, сделав Меру земной осью, а материки — зонами на поверхности Земли.

«Океаны масла» и «моря патоки» образовали труднопреодолимую преграду на пути развития подлинной географической науки. Семь материков никак не могут быть соотнесены с действительными областями земной поверхности, хотя некоторые современные авторы пытались идентифицировать их с областями Азии. Насколько известно, в древней Индии не предпринималось попыток обобщить опыт путешественников для нужд практической географии. Астрономы определили довольно точные координаты для важнейших местностей Индии. В первые века нашей эры была известна Александрия, и в астрономических сочинениях встречаются смутные упоминания о городе ромаков. Но научная география носила весьма неопределенный характер. Указанные в текстах расстояния и направления, даже в пределах Индии, обычно очень неточны. Завоеватели Индии, проходившие во главе своих армий тысячи миль по стране, купцы, доставлявшие товары из

одного конца государства в другой, паломники, посещавшие свя-
тые места от Гималаев до мыса Коморин, должны были хорошо
знать географию Индии, а моряки, бороздившие моря от Сокотры
до Кантона,— и того лучше. Но в литературе тех времен эти
знания почти не отразились.

ПРИЛОЖЕНИЕ АСТРОНОМИЯ

Одной из вспомогательных наук (веданга) ведийской мудрости
была джьотиша, крайне упрощенная астрономия, предназна-
ченная главным образом для того, чтобы устанавливать даты и перио-
ды регулярных жертвоприношений. Сохранившаяся литература в
этой области относится к сравнительно позднему времени и не
воссоздает истинной картины астрономических познаний в Индии
ведийской эпохи, хотя из самих ведийских текстов явствует, что
познания эти соответствовали практическим потребностям того
времени. Возможно, что уже в этот ранний период на представле-
ния индийцев в области астрономии оказала какое-то влияние
наука Месопотамии, но это нельзя установить достоверно. Не вы-
зывает, однако, сомнений факт влияния классической европей-
ской (античной) астрономии, которое ощущалось в первые века
нашей эры, если не раньше.

Через астрономию в санскрит и в новоиндийские языки вошло
несколько греческих слов. Несомненно греческого происхождения
и некоторые другие, не столь распространенные технические тер-
мины. Из пяти астрономических систем (сиддханта), известных
астроному VI в. Варахамихире, одна называется «Ромака сиддхан-
та», другая — «Паулиша сиддханта». Эти названия можно объяс-
нить только как воспоминание об имени античного астронома
Павла Александрийского.

Установление дат старого лунно-солнечного календаря основыва-
лось на наблюдениях, не связанных с астрономией, но нужды }
предсказаний стимулировали развитие этой науки. В предшест-
вующие времена индийцы, хотя и не менее чем другие народы
интересовавшиеся предсказанием будущего, основывались при этом
лишь на толковании снов и примет, а также физиогномистики,
родимых пятен, формы и размера различных внешних черт и дру-
гих признаков, которые якобы предопределяли судьбу человека.
Но со времен Гуптов эти древние системы предсказаний, хотя
и не были забыты, уступили первое место астрологии, в которую
до сих пор верят почти все индийцы.

Прежде карта неба составлялась по лунным стоянкам, или
накшатрам, которые, по-видимому, были известны уже во времена
«Ригведы». Положение луны по отношению к фиксированным 515

звездам меняется в течение цикла, длящегося приблизительно 27 солнечных суток и $7\frac{3}{4}$ часа, поэтому небо было разделено на 27 частей, названных по созвездиям на эклиптике (видимой орбите Солнца), вблизи которых проходит Луна в каждый из дней этого цикла. Поскольку звездный месяц в действительности приблизительно на 8 часов больше 27 суток, позднее астрономы вставили добавочную 28-ю накшатру.

От западной астрономии Индия заимствовала знаки зодиака, семидневную неделю, час и некоторые другие понятия. Благодаря достижениям в области математики индийские астрономы развили несколько далее знания, полученные ими от греков, и, в свою очередь, через посредство арабов передали свою астрономическую науку вместе с математикой европейцам. Уже в VII в. сирийский астроном Север Себохт знал о великих достижениях индийцев в астрономии и математике, и багдадские халифы держали на службе индийских астрономов. Один из терминов средневековой европейской астрономии — *аиx*, высшая точка планетной орбиты, — был, несомненно, заимствован из санскрита (*исса*) через посредство арабского языка.

Как и у всех древних народов, астрономия Индии была ограничена в своем развитии отсутствием телескопа. Но методы наблюдений были усовершенствованы, что давало возможность очень точного измерения. Применение десятичной системы способствовало вычислениям. Мы не находим следов обсерваторий в индуистский период, но обсерватории XVII и XVIII вв. в Джайпуре, Дели и других местах с их поразительно точными инструментами, сконструированными в огромных масштабах для сведения ошибок к минимуму, вполне могли иметь древние прототипы.

Поскольку единственным средством наблюдения у древних индийцев был невооруженный глаз, они знали только семь планет (граха) древнего мира: Солнце (Сурья, Рави), Луну (Чандра, Сома), Меркурий (Будха), Венеру (Шукра), Марс (Мангала), Юпитер (Брихаспати) и Сатурн (Шани) *. К этим грахам были добавлены еще две — Раху и Кету, восходящая и нисходящая точки пересечения лунной орбиты **. Верили, что в начале каждой эры все планеты одновременно начинают обращаться по орбите и возвращаются к своему исходному положению в ее конце. Нерегулярное движение планет объяснялось на основании гипотезы эпициклов, как в античной и средневековой астрономии. В отличие от

* Названия планет имеют много синонимов, а некоторые из них явно заимствованы из греческого, например Ара (греч. Арес — Марс).

** Миф гласит, что при пахтании океана демон Раху похитил часть амриты. Вишну сокрушил его тело, но, поскольку демон отведал божественного напитка, он стал бессмертным. Его голова и хвост навеки остались в небесах в виде Раху и Кету, и голова вызывает затмения, пытаясь проглотить планеты. Конечно, астрономы в этот миф не верили, и некоторые тексты прямо его отвергают.

греков индийцы считали, что планеты имеют равное действительное движение и что их кажущееся движение под различным углом объясняется различным расстоянием их от Земли.

Для целей вычислений планетная система рассматривалась как геоцентрическая, хотя Арьябхата в V в. высказал предположение, что Земля обращается вокруг Солнца и вращается вокруг своей оси; эта теория была известна и позднейшим астрономам, но на практическую астрономию она никогда не влияла. Прецессия равноденствий была известна и довольно точно вычислена средневековыми астрономами, так же как протяженность года, лунный месяц и другие астрономические константы. Эти вычисления были вполне надежны для большинства практических целей и часто более точны, чем в античном мире. Точно предсказывались затмения, и была выяснена их истинная причина.

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

КАЛЕНДАРЬ

Основной единицей датировок были не солнечные сутки, а титхи, лунные сутки; приблизительно 30 таких суток составляли лунный месяц (т. е. четыре фазы Луны), или около $29\frac{1}{2}$ солнечных суток. Месяц разделялся на две половины (пакша) по 15 титхи, начинающиеся соответственно с полнолуния (пурнимавастья) и новолуния (амавастья, или бахулавастья). Половина месяца, начинающаяся с новолуния, называлась светлой половиной (шуклапакша, другая — темной половиной (кришна-пакша). Согласно системе, принятой в Северной Индии и в значительной части Декана, месяц начинался и заканчивался полнолунием, между тем как в стране тамилон месяц обычно начинался с новолуния. Индуистским календарем до сих пор пользуются во всей Индии для религиозных целей.

Начало титхи может прийтись на любое время солнечных суток. Для практических целей определение титхи, на который приходится солнечный восход, считается господствующим весь день и определяет для этого дня его порядковый номер в пакше. Если титхи начинается сразу после восхода и истекает до восхода следующего дня, он вычеркивается, и в числовой последовательности дней образуется пробел.

Год, как правило, содержит 12 лунных месяцев:

чайтра (март/апрель), вайшакха (апрель/май), джьайштха (май/июнь), ашадха (июнь/июль), шравана (июль/август), бхадрапада, или прауштхапада (август/сентябрь), ашвина, или ашваюджа (сентябрь/октябрь), карттика (октябрь/ноябрь), маргаширша, или аграхаяна (ноябрь/декабрь), пауша, или тайша (декабрь/январь), магха (январь/февраль) и пхальгуна (февраль/март). 517

Согласно обычным системам летосчисления год начинается с чайтры, но иногда за начало принимается карттика или другой месяц.

Два месяца составляют сезон (риту). Шесть времен индийского года носят следующие названия: васанта (весна, март/май), гришма (лето, май/июль), варша (дожди, июль/сентябрь), шарад (осень, сентябрь/ноябрь), хемапта (зима, ноябрь/январь) и шишира (холодный сезон, январь/март).

12 лунных месяцев составляют всего около 354 дней, и проблема разрыва между лунным и солнечным годом была решена очень рано; 62 лунных месяца приблизительно равны 60 солнечным месяцам, и поэтому каждые 30 месяцев к году добавлялся один лишний месяц, как в Вавилонии. Этот дополнительный месяц вставлялся обычно после ашадха или шравана и назывался вторым (двития) ашадха или шравана. Таким образом, каждый второй или третий год состоит из 13 месяцев и оказывается дней на двадцать девять продолжительнее других. Хотя индуистский календарь вполне пригоден для летосчисления, его построение, как мы видим, несколько громоздко и он столь отличен от солнечного календаря, что переводить даты одного в даты другого невозможно без весьма сложных расчетов или длинных таблиц. Невозможно даже с какой-либо долей уверенности установить, на какой месяц падает та или иная дата индуистского календаря.

Индийские даты обычно приводятся в следующем порядке: месяц, пакша, титхи, сокращения шуди и бади, употребляемые соответственно для светлой и темной половины месяца; например, «чайтра шуди 7» означает: «седьмой день от новолуния в месяце чайтра».

Начиная с эпохи Гуптов был известен и солнечный календарь, заимствованный из западной астрономии, но он до последних лет не вытеснил старый лунно-солнечный календарь. Там, где в ранних документах даются даты по солнечному календарю, они приводятся обычно ради большей точности с указанием преобладающей накшатры данного дня, после более привычной лунно-солнечной даты. В солнечном календаре месяцы названы по знакам зодиака, а названия последних представляют собой буквальные или почти точные переводы греческих оригинальных терминов: меша (Овен), вришабха (Телец), митхуна (Близнецы), карката (Рак), синха (Лев), канья (Дева), тула (Весы), вришчика (Скорпион), дханус (Стрелец), макара (Козерог), кумбха (Водолей) и мина (Рыба). Вместе с солнечным календарем была введена также семидневная неделя, дни которой были названы по главенствующим планетам, как в греко-римской системе: равивара (воскресенье, день Солнца), сомавара (понедельник, день Луны), мангалавара (вторник, день Марса), будхавара (среда, день Меркурия), брихаспативара (четверг, день Юпитера), шукравара (пятница, день Венеры) и шанивара (суббота, день Сатурна).

Мы не имеем достоверных сведений о том, что до I в. до н. э. в Индии существовала какая-либо постоянная система датирования событий годом определенной эры, подобной римской а.и. с.* или христианской эре средневековой и современной Европы. Ранняя эпиграфика датируется годом правления монарха.

Идея определения даты путем отсчета числа лет на протяжении длительного периода времени от года, принятого за начало эры, была занесена в Индию, почти наверное, пришельцами с северо-запада, которые и оставили самые ранние в Индии надписи, датированные по такой системе. К сожалению, индийцы не приняли единой эры, и в стране начиная с этого времени употреблялся целый ряд систем летосчисления, из которых главными, в порядке значительности, были:

Эра Викрамы (58 г. до н. э.). Согласно традиции, царь по имени Викрамадитья, который изгнал шаков из Уджаяни, в ознаменование своей победы установил эту эру. Единственным царем, который носил титул Викрамадитья и изгнал шаков из Уджаяни, был Чандра Гупта II, который жил через 400 лет после начала эры Викрамы. Следовательно, легенда оказывается ложной. В самых ранних надписях, употребляющих это летосчисление и обнаруженных только в Западной Индии, оно называется просто «крита» («установленное») или «переданное (из поколения в поколение) племенем малава». Некоторые исследователи полагают, что многие надписи шаков и парфян в Северо-Западной Индии основываются на этом летосчислении и что его ввел Азес, один из их первых царей. Однако эту гипотезу ни в коей мере нельзя считать доказанной. Летосчисление по «эре Викрамы» было наиболее популярно в Северной Индии. Первоначально год Викрамы начинался с месяца карттика, но в средние века годы Викрамы начинались в светлую половину месяца чайтра на севере и в темную половину того же месяца на Декане.

Эра Шака (78 г. н. э.) была согласно традиции основана шакским царем, завоевавшим Уджаяни через 137 лет после Викрамадитьи. Это летосчисление мог установить Канишка, ибо оно определено употреблялось в начале II в. н. э. «западными кшатрапами (сатрапами)», которые правили в Мальве и Гуджарате. Отсюда летосчисление Шака распространилось на Декан, а также в страны Юго-Восточной Азии.

Эра Гупты (320 г. н. э.) была, вероятно, введена Чандра Гуптой I и служила основой для отсчета времени при династии Майтрака в Гуджарате, несколько столетий после падения Гуптов.

Эра Харши (606 г. н. э.), установленная Харшавардханой Ка-

* От основания Рима.

науджским, употреблялась в Северной Индии на протяжении одного-двух веков после его смерти.

Эра Калачури (248 г. н. э.), введенная, по-видимому, маленькой династией Трайкутака, применялась в Центральной Индии вплоть до мусульманского вторжения.

Другими летосчислениями местного или временного значения были: *эра Лакшманы* в Бенгалии (1119 г. н. э.), установление которой ошибочно приписывалось царю Лакшмане Сене; *эра Сангарши*, или *Лаукика*, употреблявшаяся в Кашмире в средние века и исчислявшаяся циклами по 100 лет, каждый из которых начинался после 76 г. столетия нашей эры; *неварская эра* в Непале (878 г. н. э.); *эра Коллам* в Малабаре (825 г. н. э.), *эра Викрамадитьи VI Чалукьи* (1075 г. н. э.). *Эра Калиюги* (3102 г. н. э.) часто употреблялась для религиозных дат и редко для политических. На Шри Ланке употреблялась *эра Будды* (544 г. до н. э.) начиная с неопределенного времени, когда она, по-видимому, заменила более древнее летосчисление, начинавшееся с 483 г. до н. э. Джайны употребляли *эру Махавиры* (528 г. до н. э.). Два последних летосчисления вместе с эрами Викрамы и Шака доныне используются для религиозных целей, меж тем как другие вышли из употребления.

При переводе дат индийских летосчислений в даты нашей эры следует помнить, что год в большинстве этих календарей начинается с месяца чайтра, начало которого приходится обычно на середину марта. Таким образом, месяцы магха и пхальгуна и обычно вторая половина пауша приходятся на европейский год, следующий после того, в который начинается год индуистского календаря. Даты обычно даются в минувших годах; это иногда отмечается (например, «когда прошло 493 года с победы племени малавов»), но чаще подразумевается само собой. В средневековых датах при отсутствии особых указаний рекомендуется принимать год за истекший, даже если это не оговорено.

Следующий материал может быть использован для перевода индийских дат в даты нашей эры:

Эра			Приблизительно первые	Вторая (обычно тем-
			9½ месяцев (считая началом года месяц чайтра)	ная) половина пауша и целиком магха и пхальгуна
Викрамы	Текущий	Вычесть	58	57
	Минувший	»	57	56
Шака	Текущий	Прибавить	77	78
	Минувший	»	78	79
Калачури	Текущий	Прибавить	247	248
	Минувший	»	248	249
Гупты	Текущий	Прибавить	319	320
	Минувший	»	320	321
Харши	Текущий	Прибавить	605	606
	Минувший	»	606	607

Потребность правильного планирования участков земли, на которых совершались жертвоприношения, способствовала тому, что у индийцев очень рано появилась несложная система геометрии. Однако в сфере практических знаний мир более всего обязан Индии математическими познаниями, которые в эпоху Гуптов получили у индийцев более высокое развитие, чем у какого-либо другого народа древности. Успех индийской математики более всего определялся тем фактом, что индийцы имели ясное представление об абстрактном числе как отличном от количественного числа предметов, протяженных в пространстве. В то время как у греков математическая наука в большой мере основывалась на измерении и геометрии, Индия очень рано перешагнула этот рубеж и на основании простой цифровой системы изобрела рудиментарную алгебру, которая сделала возможными более сложные вычисления, чем те, которые были доступны грекам, и привела к изучению числа, как такового.

В ранних индийских надписях даты и другие числа приведены в нотации, немногим отличающейся от римской, греческой или еврейской, с отдельными обозначениями десятков и сотен. Самая ранняя надпись, в которой дата указана по системе девяти цифр и нуля с позиционным обозначением десятков и сотен, обнаружена в Гуджарате; она датирована 595 г. н. э.* Вскоре после этого, однако, новая система стала известна в Сирии** и распространилась за пределы Индии до Вьетнама. Очевидно, эта система употреблялась математиками за несколько столетий до того, как ею стали пользоваться в надписях, исполнители которых склонны были к консерватизму в методах обозначения дат; в современной Европе в подобных целях доныне употребляется иногда громоздкая римская система. Имя математика, который изобрел упрощенную систему записи чисел, осталось неизвестным, но знание ее уже предполагают древнейшие сохранившиеся математические тексты: анонимная «Рукопись Бакшали», представляющая собой копию сочинения IV в. н. э., и сжатая «Арьябхатия», написанная Арьябхатой в 499 г.

* «Epigraphia Indica», II, 20.

** Некоторые исследователи, не склонные воздать должное индийской культуре, утверждали, что ни один из этих источников не дает определенного свидетельства о существовании знака для нуля. Но сочинение Арьябхаты подразумевает знание его, и «девять символов» Севера Себохта без знака нуля и позиционной нотации были бы совершенно бесполезны для выражения чисел более девяти. В Центральной Америке майя задолго до этого времени имели двадцатеричную цифровую систему с позиционной нотацией, но она, разумеется, не оказала влияния на мир в целом (S. G. Morley, *The Ancient Maya*, London, 1946, с. 247).

Долгое время считали, что десятичная система чисел была изобретена арабами, но это, несомненно, не так. Арабы сами называли математику «индийской (наукой)» («хиндисат»), и представляется очевидным, что десятичная нотация вместе с другими математическими знаниями была заимствована мусульманским миром через посредство либо купцов, торговавших с западным побережьем Индии, либо арабов, в 712 г. н. э. завоевавших Синд.

Долг западного мира перед Индией в этом отношении невозможно переоценить. Большая часть великих открытий и изобретений, которыми так гордится Европа, была бы невозможна без развития математической науки, которое, в свою очередь, оказалось бы невозможным, если бы Европа осталась скованной неуклюжей системой римских цифр. С точки зрения развития мировой истории безымянный ученый, изобретший новую нотацию, был величайшим из сыновей Индии после Будды. Его открытие, которое мы ныне воспринимаем как нечто само собой разумеющееся, было созданием острого аналитического ума, и он заслуживает гораздо большей славы, нежели до сих пор выпало на его долю.

Средневековые индийские математики, такие, как Брахмагупта (VII в.), Махавира (IX в.) и Бхаскара (XII в.), сделали ряд открытий, которые до эпохи Возрождения и даже позднее Европе были неизвестны. Индийцы знали положительные и отрицательные величины, разработали правильные методы извлечения квадратных и кубических корней, умели решать квадратные и некоторые типы неопределенных уравнений. Арьябхата вычислил обычное в наше время приближенное значение π — 3,1416, выраженное в форме дроби $\frac{62832}{20000}$. Это значение π , гораздо более точное, чем у греков, было доведено позднейшими индийскими математиками до точности девятизначной десятичной дроби. Были достигнуты некоторые успехи в областях тригонометрии и стереометрии главным образом в связи с астрономией. Математические значения нуля (шунья) и бесконечности, только смутно представляемые античными учеными, в средневековой Индии были поняты в полной мере. Математики древности учили, что $\frac{x}{0} = x$, но Бхаскара доказал, что в частном получается бесконечность. Он также обосновал математически то, что индийская теология установила по крайней мере на тысячу лет раньше, а именно, что бесконечность, на что бы она ни делилась, остается бесконечностью, что выражено уравнением $\frac{\infty}{x} = \infty$.

В древней Индии представления в области физики были тесно связаны с религией и теологией, поэтому в различных сектах сложились различные физические теории. Уже во времена Будды, если не раньше, Вселенная представлялась индийцам разделенной на элементы, из которых все школы признавали по крайней мере четыре: землю, воздух, огонь и воду. К ним ортодоксальные индуистские школы и джайны добавляли пятый — акаша, что обычно переводят «эфир». Было признано, что воздух не бесконечен в своем протяжении, но индийцы, мышлению которых свойственна боязнь пустоты, не могли примириться с представлением о незаполненном пространстве. Пять элементов мыслились как передатчики чувственных впечатлений: земля — запаха, воздух — осязания, огонь — видения, вода — вкуса, эфир — звука. Буддисты и адживики отвергали эфир, но последние добавляли жизнь, радость и печаль, мыслившиеся как некие материальные субстанции, и таким образом, общее число элементов достигало семи.

Большинство школ полагало, что все элементы, кроме эфира, состоят из атомов. Индийский атомизм был, вне сомнения, независим от греческого влияния, поскольку атомистическую теорию выдвигал еще Пакудха Катьяяна, старший современник Будды, живший, следовательно, до Демокрита. Джайны считали, что все атомы (ану) одинаковы и различие в свойствах элементов объясняется особенностями комбинации атомов. Но большинство школ утверждало, что сколько элементов, столько же существует и видов атомов.

Атом обычно рассматривался как вечная частица, но некоторые буддисты мыслили его не только как мельчайший из объектов, имеющих протяженность в пространстве, но и как нечто существующее в течение кратчайшего возможного промежутка времени, возникающее и исчезающее в одно мгновение, за которым следует другой атом, произведенный первым. Этот атом буддистов до некоторой степени походит на квант Планка. Атом считался невидимым для человеческого глаза; школа вайшешика учила, что каждый атом есть лишь точка в пространстве, лишенная протяженности.

Изолированный атом не имел качеств; он имел лишь возможности, которые могли реализоваться, когда он соединялся с другими атомами. Школа вайшешика, специально разрабатывавшая атомистическую теорию, утверждала, что, до того как формировать материальные объекты, атомы первоначально соединяются в диады и триады. Буддисты и адживики учили, что в нормальных условиях атомы вообще не существуют в чистом виде, но только сочетаясь в различных пропорциях в молекуле (сангхата,

калапа). Каждая молекула содержит по крайней мере один атом из всех четырех видов, и от того, какой атом преобладает, зависит ее характер. Эта гипотеза объясняет тот факт, что вещество может проявлять свойства более чем одного элемента: так, воск может и таять и гореть, поскольку его молекулы содержат пропорции воды и огня. Согласно буддистам молекулы сцепляются благодаря атомам воды во всем, что имеет свойство клейкости.

Индийские атомистические теории основывались не на опыте, а на интуиции и логике. Они не получили всеобщего признания. Великий богослов Шанкара не верил в атомы и энергично отрицал их существование. Однако атомистические теории древней Индии были блестящим умозрительным объяснением физического строения мира. Хотя, вероятно, они только в силу случайного совпадения согласуются частично с современными физическими теориями, они внушают большое уважение к силе интеллекта и воображения ранних индийских мыслителей.

Помимо этих теорий, физика не достигла в древней Индии значительного развития. Не зная всеобъемлющего закона притяжения, она, подобно всем физическим системам древнего мира, оставалась в зачаточном состоянии. Считалось, что элементы земли и воды склонны к падению, а огонь — к восходящему движению, и было признано, что твердые и жидкие тела обычно одинаково расширяются при нагревании, но не делалось никаких серьезных попыток экспериментального изучения этих явлений. В области акустики, однако, Индия сделала истинные открытия, основанные на эксперименте, и слух, тренированный фонетическими исследованиями, необходимыми для правильного чтения вед, научился различать музыкальные тона, гораздо более близкие, чем в других древних музыкальных системах. До начала нашей эры октава была разделена на 22 шрути, или четвертьтона, и их пропорции были измерены с большой точностью. Было установлено, что разница в тембре создается обертонами (ануранана), которые варьируются различными инструментами.

Как свидетельствуют известная железная колонна в Дели и другие памятники, индийские металлурги достигли большого искусства в выплавке металла из руды и в литейном деле. Их изделия были известны и высоко ценились в Римской империи и на Ближнем Востоке; но их знания были, по-видимому, в большой степени прагматическими и соответствующей им высокоразвитой науки о металлургии в древней Индии не было. Химия в Индии была служанкой не технологии, а медицины; индийские химики не разделяли увлечения средневековой Европы идеей превращения простых металлов в золото; очевидно, они посвящали свои изыскания главным образом изготовлению лекарств, средств для продления жизни или для повышения половой активности, ядов и противоядий. Эти химики-фармацевты достигли немалых ус-

пехов в производстве многих важных щелочей, кислот и солей металлов с помощью простых процессов кальцинирования и дистилляции, и даже высказывалось предположение, правда не подкрепленное достаточными доказательствами, что они изобрели своего рода порох.

В средние века индийские химики, так же как их коллеги в Китае, на мусульманском Востоке и в Европе, были поглощены изучением свойств ртути, возможно под влиянием контактов с арабами. Возникла школа алхимиков, которые производили эксперименты с чудесным текучим металлом и усматривали в нем лекарство от всех болезней, источник вечной молодости и даже надежнейшее средство для обретения вечного спасения. Это увлечение ртутью привело химию индийцев к гибели, но она успела передать многие свои идеи арабам, которые распространили их в средневековой Европе.

ПРИЛОЖЕНИЕ 6

ФИЗИОЛОГИЯ И МЕДИЦИНА

Веды свидетельствуют о весьма примитивном уровне знаний в области медицины и физиологии, но главные индийские руководства по медицине — компендиумы Чараки (I — II вв. н. э.) и Сушруты (около IV в. н. э.) — созданы на основе высокоразвитой системы знаний в этой области, в некоторых отношениях подобной системам Гипократа и Галена, а в некоторых — ушедшей еще дальше вперед. Почти нет сомнений в том, что развитию медицинских знаний способствовали два фактора: повышение интереса к физиологии под влиянием феноменов йогического и мистического опыта и буддизм. Подобно христианскому миссионеру позднейших времен, буддийский монах нередко лечил мирян, подаянием которых он жил. Кроме того, буддийское вероучение поощряло его к тому, чтобы он заботился о собственном здоровье и здоровье своих собратьев — монахов, склоняло его к рационализму и призывало не доверять медицинской магии древности. Развитие медицины, возможно, стимулировалось также контактами с греческими врачами, и общие черты в индийской и античной медицине предполагают заимствования с той и с другой стороны. После Сушруты индийская медицина не получила значительного развития, если не считать возросшего употребления ртутных лекарств и других средств, таких, как опиум и сарсапарель, которые были введены арабами. В сегодняшней Индии аюрведический врач практикует в основном ту же систему.

Основным понятием индийской медицины, как и в античной и в средневековой европейской медицине, было понятие жизненных соков (доша), которые в Европе называли «гуморы». Боль-

шинство ученых считали, что здоровье поддерживается равновесием трех жизненных соков тела — ветра, желчи и слизи, к которым иногда добавляли четвертый гумор — кровь. Три первичных гумора связывали с системой трех гун, или универсальных качеств, и ассоциировали соответственно с добродетелью, страстью и бездейственностью.

Функции организма поддерживались пятью «ветрами» (ваю): удана — исходящий из глотки и производящий речь; прана — который находится в сердце и от которого зависят дыхание и проглатывание пищи; самана — раздувающий в желудке огонь, который переваривает пищу, и разделяющий ее на удобоваримую и несваримую части; апана — в брюшной полости, от которого зависят выделения и деторождение; вьяна — всепроникающий ветер, способствующий движению крови и тела вообще. Пища, перевариваемая самадой, превращается в хилус, который движется к сердцу и оттуда к печени, где его сущность превращается в кровь. Кровь, в свою очередь, частично превращается в мясо, и процесс продолжается, последовательно проходя стадии жира, кости, мозга и семени; семя же, когда оно не извергается, обращается в энергию, которая возвращается к сердцу и оттуда распространяется по всему телу. Считалось, что этот процесс метаболизма занимает 30 дней.

Древнеиндийские медики не имели ясного представления о функциях головного мозга и, подобно большинству древних народов, считалиместилищем разума сердце. Однако они понимали значение спинного мозга и знали о существовании нервной системы, хотя и не выяснили, какую роль она играет. Прогрессу физиологии и биологии препятствовало табу, наложенное на прикосновение к мертвым телам, вследствие чего весьма не поощрялись вскрытия и изучение анатомии, хотя нельзя сказать, что подобная практика была совершенно исключена.

Хотя индийцы недостаточно знали физиологию (впрочем, не хуже, чем другие древние народы), у них существовала развитая эмпирическая хирургия. Индийские врачи знали кесарево сечение, достигли высокого мастерства в деле вправления костей, пластическая хирургия была развита у них выше, чем где бы то ни было в древнюю эпоху. Древнеиндийские хирурги умели восстанавливать носы, уши и губы, потерянные или искалеченные в бою или по приговору суда. В этой области индийская хирургия опережала европейскую вплоть до XVIII в., когда хирурги Ост-Индийской компании не сочли для себя унизительным учиться у индийцев искусству ринопластики.

Хотя индийцы очень рано осознали существование микроскопических форм жизни, они так и не поняли, что микробы вызывают болезни. Но даже не имея правильного представления об антисептике или асептике, индийские хирурги добивались тщательного соблюдения гигиены, как они ее понимали, и признавали те-

рапевтическую ценность свежего воздуха и света. Фармакопея древней Индии была весьма обширна и включала продукты животного, растительного и минерального происхождения. Многие азиатские лекарства были известны и использовались задолго до появления их в Европе; особенно следует отметить масло дерева чаулмутра, традиционно предписываемое как средство от проказы и доныне составляющее основу для лечения этой болезни.

Врач был высокоуважаемым членом общества, и доныне вайдья занимает высокое положение в кастовой иерархии. Правила профессионального поведения, изложенные в медицинских текстах, напоминают нам соответствующие принципы Гипократа и достойны внимания добросовестного врача в любой стране и в любую эпоху. Мы цитируем часть проповеди, которую Чарака предписывает произносить врачу перед своими учениками на торжественной церемонии, знаменующей окончание их ученичества:

«Если вы хотите достичь успеха в своей деятельности, богатства, и славы, и небес после смерти, вы должны молиться каждый день, восставая от сна и отходя ко сну, о благополучии всех существ, особенно коров и брахманов, и вы должны всей душой стремиться к исцелению больного. Вы не должны предавать своих больных, даже ценою собственной жизни... Вы не должны пьянствовать, не должны творить зло или иметь злых товарищей... Ваша речь должна быть приятной... вы должны быть рассудительны и всегда стремиться совершенствовать свои знания.

Когда вы идете в дом больного, вы должны направлять свои слова, мысли, разум и чувства ни к чему иному, кроме как к своему больному и его лечению... Ни о чем из того, что происходит в доме больного человека, не следует рассказывать в другом месте, и о состоянии больного не следует говорить никому, кто, пользуясь полученным знанием, мог бы повредить больному или другому» *.

Благодаря поощрению со стороны наиболее склонных к благотворительности царей и религиозных учреждений бедняков лечили бесплатно. Ашока гордился тем, что обеспечил медицинскую помощь и людям и животным, и в начале V в. путешественник Фа-сянь особо отмечал существование бесплатных больниц, содержащихся на пожертвования благочестивых горожан. К сожалению, мы не располагаем подробными описаниями таких учреждений.

Ветеринария также существовала. Учение о ненасилии способствовало основанию поддерживаемых пожертвованиями приютов для животных и домов для старых и больных животных,

* «Caraka samhita», III, 8, 7.

и такая благотворительность до сих пор практикуется во многих городах Индии. Ветеринары, занимавшиеся лечением лошадей и слонов, считались людьми высокоуважаемых профессий, весьма ценимых при дворе, и до нас дошли сочинения на темы ветеринарии, написанные в средние века.

ПРИЛОЖЕНИЕ 7

ЛОГИКА И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

Не удивительно, что в Индии, жители которой проявляли интенсивный интерес к метафизическим проблемам и где сложилась традиция живых диспутов и дискуссий, развилась самобытная и своеобразная система логики. Основным сочинением в этой области является «Ньяясутра» Гаутамы, вероятно написанная в первые века нашей эры, — собрание кратких афоризмов, многократно комментированных позднейшими авторами, основополагающий текст ньяи, одной из шести школ ортодоксальной философии. Логика не была, однако, ограничена только этой школой, но использовалась и применялась в равной степени индуистами, буддистами и джайнами.

Одной из самых важных тем индийской науки в этой области был вопрос о прамане, что можно перевести как «средство достоверного познания». Согласно поздним школам ньяи существует четыре праманы: восприятие (пратьякша), умозаключение (анумана), заключение по аналогии или из сравнения (упамана) и «слово» (шabda), т. е. высказывание надежного авторитета, каким, например, являются веды. Школа веданты добавляет интуицию, или предположение (артхапатти), и невосприятие (анупалабдхи); последнее — излишнее схоластическое дополнение. Эти шесть категорий частично перекрывают одна другую, и буддисты обычно включали все формы познания в первые две категории, между тем как джайны обычно признавали только три — восприятие, умозаключение и откровение. Материалисты признавали только восприятие, и их противники выступали против их попыток доказать путем умозаключений, что умозаключение не может дать достоверного знания.

Возможно, именно изучение процесса умозаключения породило школы настоящей логики. Для целей метафизической дискуссии были проанализированы и классифицированы ложные аргументы. В числе их ученые признавали главные софизмы классической логики, такие, как *reductio ad absurdum* (артхапрасанга), круговой аргумент (чакра), бесконечную регрессию (анавястха), дилемму (аньяонья-шрая) и *ignoratio ellenchi* (атмашрая).

дийская форма которого (панчавааява) была несколько более громоздкой, чем у Аристотеля. Как пять его членов были установлены: предположение (пратиджна), причина (хету), пример (удакхарапа), применение (упаная) и заключение (нигамана). Классический индийский пример можно изложить следующим образом.

- 1) На горé есть огонь,
- 2) потому что над ней виден дым,
- 3) а там, где есть дым, есть и огонь, например на кухне;
- 4) таков же случай с горой,
- 5) и поэтому на ней есть огонь.

Третий член индийского силлогизма соответствует главной посылке Аристотеля, второй — малой посылке, первый — его заключению. Таким образом, индийский силлогизм переставляет в обратном порядке члены силлогизма классической логики; аргумент излагается в первом и втором предложениях, обосновывается общим правилом и примером в третьем и, наконец, завершается фактическим повторением первых двух. «Пример» (в вышеприведенном силлогизме кухня) обычно рассматривался как существенная часть аргумента и способствовал усилению его риторической убедительности. Очевидно, эта разработанная система силлогизма явилась плодом обширного практического опыта в диспутах. Буддисты признавали трехчленные силлогизмы, справедливо отвергая четвертый и пятый члены ортодоксального силлогизма как тавтологию.

Считалось, что основой обобщения (например: «где есть дым, есть и огонь»), на котором покоится всякое умозаключение, является свойство универсального сосуществования (вьяпти). Природа и происхождение этого свойства явились предметом многих споров, и его изучение положило начало теориям всеобщего и частного, которые слишком сложны и запутанны для рассмотрения в этой книге.

Любой обзор истории индийской науки будет неполным, если не упомянуть о примечательном эпистемологическом релятивизме джайнов. Джайнские мыслители, а также представители некоторых других еретических учений, определенно отвергали то, что в классической логике называется законом исключенного третьего. Джайны признавали не только две возможности — существование и несуществование, — но целых семь. Так, мы можем утверждать, 1) что некий предмет, например нож, существует как нож. Мы можем, далее, сказать, 2) что это не что либо иное, например не вилка. Но это существует как нож, и не существует как вилка, и поэтому мы можем говорить об этом предмете, 3) что в одном аспекте он есть, а в другом — его нет. С другой точки зрения, 4) он неопишуем; его конечная сущность неизвестна нам, и мы не можем утверждать о нем что-либо окончательное — он невыра-

зим. Сочетая эту четвертую возможность с первыми тремя, мы получаем еще три возможности утверждения: 5) он есть, но его природа в других отношениях невыразима, 6) его нет, но его природа невыразима, 7) он и существует, и не существует, но его природа невыразима. Эта система семи аспектов утверждения известна под названием «съядвада» (учение о «может быть») или «саптабханги» (семеричное разделение).

Наряду со съядвадой джайны имели и другую семеричную систему утверждения, называемую наявада — теория точек зрения или путей подхода к предмету наблюдения или изучения. Из ее утверждений первые три связаны с самим предметом (дравьяртхика), а последние четыре — с его модификациями и словами, употребляемыми для его описания (парьяртхика). 1) Манговое дерево может рассматриваться одновременно и как единичное, индивидуальное, имеющее определенный размер и форму, и как член рода «манговое дерево»; 2) оно может трактоваться просто как представитель «универсального» мангового дерева или как соответствующее общему понятию мангового дерева без учета его индивидуальных свойств; или 3) оно может рассматриваться только как индивидуальное без учета его родовых качеств. Далее, о нем можно мыслить, 4) как оно существует в настоящий момент, например несущее спелые плоды, без какого-либо учета его прошлого как ростка или его будущего как дров для очага. 5) Мы можем мыслить о нем с точки зрения его названия «манго», рассматривая все синонимы этого названия и их импликации. Эти синонимы могут быть тонко дифференцированы, и 6) мы можем рассматривать их оттенки и сопутствующие значения. Наконец, 7) мы можем рассматривать предмет в его отношении к данному эпитету; так, называя героя «львом», мы мысленно опускаем все его не общие со львом качества и думаем о нем только как о существе, наделенном силой и отвагой. Некоторые джайнские школы отвергают последние три пункта, которые трудно совместить с первыми четырьмя, поскольку характер их скорее семантический, чем эпистемологический.

Современные логики могут легко расправиться с этими довольно схоластическими системами онтологического и эпистемологического релятивизма, но они имеют фундаментальное качество широты и реалистического подхода, подразумевающего полное понимание того, что мир устроен более сложно и тонко, чем мы о нем мыслим, и что истинное относительно вещи в одном из ее аспектов, в другом в то же самое время может быть ложным.

Древние клейменные монеты

Клейменные монеты без надписей появились с VI в. до н. э. и были в обращении в течение многих столетий. Среди ранних серебряных образцов мы находим монеты в форме небольшого согнутого бруска, из которых самая крупная, шатамана, весила 180 гран (11,66 г). Известны монеты в половину, четверть и полчетверти шатаманы.

Основной клейменной серебряной монетой обычного типа была каршапана, или пана, в 57,8 грана (3,76 г). $\frac{1}{16}$ этого веса имела маша, или машика, т. е. 3,6 грана (0,25 г). Известны монеты различного промежуточного веса, а также большие серебряные монеты в 30 и 20 маша и мелкие — полумаша.

Клейменные медные монеты основывались обычно на другом стандарте — маша в 9 гран (0,58 г) и каршапана в 144 грана (9,33 г). Засвидетельствованы медные четвертьмаша, или какини (2,25 грана, или 0,13 г), а также большие монеты в 20, 30 и 45 медных маша.

Известна только одна клейменная золотая монета, и следует полагать, что до начала нашей эры золото чеканилось очень редко.

Индо-греческие монеты

Греческие цари чеканили монеты согласно аттическому стандарту, основанному на драхме в 67,2 грана (4,34 г) и оболе ($\frac{1}{6}$ драхмы) в 11,2 грана (0,71 г). Серебряные монеты этого типа охватывали ценности от полуобола до очень крупных двойных декадрахм, которые чеканил царь Аминтас и которые недавно были найдены в Афганистане. После своего продвижения на юг греки приняли монеты с уменьшенным весом: серебряные монеты весили 152 и 38 гран (9,85 и 2,46 г).

Греческие цари выпускали многочисленные медные монеты, но их метрология не вполне ясна. Золотые монеты, очевидно, были очень редки. Существует очень большая монета в 20 статеров — бактрийского узурпатора Евкратида; другие цари чеканили статеры крайне редко.

Скифские и пехлевийские серебряные и медные монеты следовали уменьшенному индо-греческому стандарту.

*Мы весьма обязаны проф. А. К. Нарайну из университета в Варанаси за предоставленный для этого приложения материал.

Кушанские монеты

Эти монеты чеканились из золота и меди. Золотые динары основывались на римском динарии и определялись в 124 грана (8,04 г). Выпускались также двойные динары и четверть динара. Медные монеты были крупные, от 26 до 28 маша, или от 240 до 260 гран (от 15,55 до 16,85 г).

Догуптские и гуптские монеты

В столетия, непосредственно предшествующие началу нашей эры и следующие за ним, местные правители, племена и города Северной Индии чеканили множество различных серебряных и медных монет, весьма разнообразных по весу и виду. Сатаваханы в Декане выпускали монеты из свинца и потина (низкопробного серебра), шаки в Гуджарате, Мальве и Западном Декане чеканили различные монеты из серебра.

Золотые монеты Гуптов первоначально были близки кушанскому стандарту, но в середине V в. они увеличились в весе до 144 гран (9,33 г), вернувшись, таким образом, к индийскому стандарту медной маршапаны. Серебряные монеты Гуптов, основывающиеся на монетных стандартах уджайнских шаков, весили 32—36 гран (2,07—2,33 г). Метрология гуптских медных монет остается неясной; засвидетельствованы монеты весом от 3,3 до 101 грана (0,19—6,54 г).

Средневековые монеты

Золотые монеты чеканились лишь немногими династиями XI в. Они приближались к стандарту греческой драхмы в 67 гран (4,34 г). Серебряные монеты также отвечали этому стандарту, и засвидетельствованы монеты в $\frac{3}{4}$, $\frac{1}{2}$ и $\frac{1}{4}$ драхмы. Монетные системы средневековых династий Декана были очень разнообразны, и исчерпывающее исследование их метрологии еще впереди.

ПРИЛОЖЕНИЕ 9

АЛФАВИТ И ЕГО ПРОИЗНОШЕНИЕ

Алфавит, изобретенный древнеиндийскими фонетистами и приспособленный ко всем главным индийским языкам, кроме урду, представлен в приведенной ниже таблице.

Г л а с н ы е

а) простые

	краткие	долгие
гуттуральные	(1) a	(2) ā
палатальные	(3) i	(4) ī
губные	(5) u	(6) ū
ретрофлексные	(7) r	(8) ṛ
зубные	(9) ṛ	(10) ṛ*

б) дифтонги

палатальные	(11) e
	(12) ai
губные	(13) o
	(14) au

С о г л а с н ы е

а) висарга (15) ḥ

б) анусвара (16) ṁ

в) смычные согласные

	глухие	глухие при- дыхательные	звон- кие	звонкие при- дыхательные	носо- вые
гуттуральные	(17) k	(18) kh	(19) g	(20) gh	(21) ṅ
палатальные	(22) c	(23) ch	(24) j	(25) jh	(26) ṅ
ретрофлексные	(27) t	(28) th	(29) ḍ	(30) ḍh	(31) ṅ
зубные	(32) t	(33) th	(34) ḍ	(35) ḍh	(36) ṅ
губные	(37) p	(38) ph	(39) b	(40) bh	(41) m

г) полугласные

палатальный	(42) y
ретрофлексный	(43) r
зубной	(44) l
губной	(45) v

д) шипящие

палатальный	(46) ś
ретрофлексный	(47) ṣ
зубной	(48) s

е) придыхание

(49) h

К этим буквам дравидские и сингальский языки добавляют краткие гласные ё (между i и e) и ö (между e и o). Сингальский имеет также добавочные гласные ä и ā (между ā и i). Тамильский добавляет согласные l, l (не то же, что гласный l санскрита), r и n в конце алфавита; эти буквы не могут стоять в начале слова.

* Этот звук является измышлением пандитов и никогда не встречается на практике. Краткий согласный l содержится только в корне k|p и в словах, производных от него.

Тамильский алфавит опускает придыхательные и некоторые другие звуки, и буквы глухих согласных обозначают звуки звонких. Система транслитерации, использованная для тамильских слов и цитат в этой книге, не отражает этой особенности.

Мы видим, что этот алфавит характеризуется методическим и научным построением; его элементы разделены прежде всего на гласные и согласные, а затем, внутри каждого раздела, классифицированы по способу образования звука. Гуттуральные образуются сближением гортани с задней частью языка, палатальные — прижиманием поверхности языка к нёбу, ретрофлексные — прижиманием загнутого вверх кончика языка к твердому нёбу, зубные — прижиманием языка к верхним зубам, губные — сжиманием губ.

Ведийский санскрит, как и греческий язык, имел тоническое ударение, но, как и в греческом, оно исчезло очень рано из повседневной речи, и его заменило силовое ударение, как в большинстве европейских языков. Ударение приходится на последний просодически долгий слог слова (т. е. слог с долгим гласным или с кратким гласным перед двумя согласными), но не на последний слог, который ударения никогда не имеет. В слове без долгих слогов ударение падает на первый слог. Ударение не столь отчетливо, как в английском языке (или в русском. — *Пер.*).

- AI — «Ancient India (The Journal of the Archaeological Department)», Delhi.
 AL — «Art and Letters (Journal of the Royal India, Pākistān and Ceylon Society)», London.
 ARSIE — «Annual Reports of South Indian Epigraphy», Delhi.
 ASIAR — «Archaeological Survey of India Annual Reports», Delhi.
 BSOAS — «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», London.
 CHI — Cambridge History of India, vol. I—VI (т. II еще не издан), Cambridge, 1922—
 CII — Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. I—IV, London — Ootacamund, 1888—1955.
 DN — Dīgha Nikāya of the Pāli Canon.
 EI — «Epigraphis Indica», Calcutta — Delhī.
 IA — «Indian Antiquary», Calcutta.
 IC — «Indian Culture», Calcutta.
 IC — «Indian Culture», Calcutta.
 IHQ — «Indian Historical Quarterly», Calcutta.
 J — Jātaka.
 JA — «Journal Asiatique», Paris.
 JAHRS — «Journal of the Āndhra Historical Research Society», Rājamundry.
 JAOS — «Journal of the American Oriental Society», Baltimore.
 JESHO — «Journal of the Economic and Social History of the Orient», Leiden.
 JIH — «Journal of Indian History», Trivandrum.
 JNSI — «Journal of the Numismatic Society of India», Calcutta.
 JRAI — «Journal of the Royal Anthropological Institute», London.
 JRAS — «Journal of the Royal Asiatic Society», London.
 PE — Pillar Edict of Aśoka.
 PHAI — H. C. R a y c h a u d h u r i, Political History of Ancient India, 6th ed., Calcutta, 1953.
 RE — Rock Edict of Aśoka.
 SBE — Sacred Books of the East, vol. I — L, Ed. F. Max Müller, Oxford, 1879—1900.
 ZDMG — «Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft», Berlin.

В настоящем издании цитаты из памятников древнеиндийской литературы, переведившихся на русский язык, даются, как правило, по опубликованным переводам (со ссылками на соответствующий перевод). Цитаты из текстов, на русский язык не переведившихся, в основном сверены с оригиналом.

Глава II

- ¹ D. H. C o r d o n, The Early Use of Metals in India and Pakistan,— JRAI, lxxx, с. 55 и сл.
- ² S. P i g g o t, Prehistoric India, Harmondsworth, 1950, с. 155.
- ³ G. de H e v e s y,— «Bulletin de la Société Préhistorique Française», 7—8, 1933.
- ⁴ F. O. S c h r a d e r,— ZDMG, 1934, с. 185 и сл.
- ⁵ W. К о р р е r s,— «Geographica Helvetica», 1946, t. II, с. 165 и сл.
- ⁶ C. v o n F ü r e r H a i m e n d o r f,— «Illustrated London News», 1.VII. 1950, с. 24 и сл.
- ⁷ M. A. M u r r a y, The Splendour that was Egypt, London, 1949, с. 318.
- ⁸ «Ригведа», VIII, 46, 32.
- ⁹ Этот вывод сделан на основании неопубликованной работы Дж. П. Шармы (J. P. S h a r m a, Republican and Quasi-Republican Institutions in Ancient India, University of London, 1962). [В кн.: J. P. S h a r m a, Republics in Ancient India (1500 B. C. — 500 B. C.), Leiden, 1968.— Прим. ред.]
- ¹⁰ «Ригведа», X, 97, 6.
- ¹¹ Кн. Иова, 39, 19—25.
- ¹² «Ригведа», IV, 38, 5—6.
- ¹³ D. H. G o r d o n, The Early Use..., с. 67.
- ¹⁴ B. B. L a l,— Illustrated London News, 4.X.1952, с. 551 и сл.
- ¹⁵ PNAI, с. 27 и сл.
- ¹⁶ «Шатапатха брахмана», I, 4, 1.
- ¹⁷ R a u, Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brähmana-Texten dargestellt, Wiesbaden, 1957, с. 109—111.
- ¹⁸ S. D. S i n g h,— JESHO, V, 1962, с. 212—216; D. D. K o s a m b i,— JESHO, VI, 1963, с. 309—318.

Глава III

- ¹ De la V a l l é e P o u s s i n, L'Inde aux Temps des Mauryas, Paris, 1930, с. 58—59.
- ² XIII наскальный эдикт Ашоки,— J. B l o c h, Les Inscriptions d'Asoka, Paris, 1950, с. 125. Ж. Блок переводит слова «na ca hampheyasa» как «прекращают убивать», что неверно, поскольку глагол явно употреблен в пассивной форме.
- ³ IV наскальный эдикт Ашоки,— J. B l o c h, Les Inscriptions d'Asoka, с. 93; de la V a l l é e P o u s s i n, L'Inde aux Temps..., с. 109 и сл.
- ⁴ PNAI, с. 354, и сл.
- ⁵ J. P r z y l u s k i (tr.), La Légende de l'Empereur Açoka (Aśoka — avadāna) dans les textes Indien et Chinoise, Paris, 1923, с. 296 и сл.
- ⁶ H. K e r n,— de la V a l l é e P o u s s i n, L'Inde aux Temps des Mauryas, с. 115.

- ⁷ EI, XX, с. 57.
⁸ Van Lohuizen de Leeuw, The «Scythian» Period, Leiden, 1949, с. 352 и сл.
⁹ Patturāṭṭu, Maduraikkāñji, ed. U. V. Saminatha Aiyar, Madras, 1918, с. 212.
¹⁰ P. L. Gupta, A. S. Altekar a. A. K. Narain, — JNSI, XII, pt II, 1950.
¹¹ R. Ghirshman, Les Chionites-Hephthalites, Cairo, 1948. См. гл. V.
¹² Tr. R. Sewell, A Forgotten Empire (Vijayanagar), London, 1900, с. 247.

Глава IV

- ¹ «Законы Ману», VIII, 271.
² «Айтарея брахмана», I, 14.
³ «Тайттирия упанишада», I, 5.
⁴ «Шатапатха брахмана», V, 4, 3, 4.
⁵ Там же, V, 2, 1, 24.
⁶ Там же, V, 2, 2, 15.
⁷ DN, vol. III, с. 92—93, ср. Mahāvastu, I, 347—348.
⁸ Beni Prasad, Theory of Government in Ancient India, Allahabad, 1927, с. 220 и сл.
⁹ «Артхашастра», I, 13.
¹⁰ Там же, X, 3.
¹¹ Там же, XIII, 1.
¹² «Законы Ману», VII, 3—5, 8 (рус. пер., с. 127).
¹³ K. A. Nilakanta Sastri, The Colas, vol. I—III, vol. II, с. 220, Madras, 1935—1937.
¹⁴ «Рамаяна», II, 57.
¹⁵ «Махабхарата», XII, 67.
¹⁶ Там же, XII, 59, 14.
¹⁷ В ā н а, Kādambarī (пер. C. M. Ridding, London, 1896), с. 82.
¹⁸ «Махабхарата», (Kumbakonam ed.), XIII, 96, 34—35.
¹⁹ ARSIE, № 387, 1904.
²⁰ «Махабхарата», XII, 57, 41.
²¹ «Артхашастра», I, 19 (рус. пер. С. Ф. Ольденбурга, с. 46).
²² Там же, I, 17 (рус. пер. его же, с. 42).
²³ Там же (рус. пер. его же, с. 40).
²⁴ EI, II, № 27, с. 343 и сл.
²⁵ «Артхашастра», XI, 1 (ср. рус. пер. С. Ф. Ольденбурга, с. 430: «Извлекают пользу из самого царского звания»).
²⁶ СII, III, с. 252.
²⁷ EI, XXVII, с. 265.
²⁸ «Артхашастра», I, 7 (рус. пер. С. Ф. Ольденбурга, с. 22).
²⁹ Y ā j ñ a v a l k u a, I, 312.
³⁰ «Артхашастра», II, 9.
³¹ Там же, V, 3.
³² Там же, II, 24.
³³ EI, XV, с. 130 и сл.
³⁴ СII, III, с. 58 и сл.
³⁵ Y ā j ñ a v a l k u a, II, 30.
³⁶ «Законы Ману», 39.
³⁷ «Артхашастра», II, 24.
³⁸ Комментарий Шабарасвами к «Pūrvamīmāṃsā Sūtra», VI, 7. 3.
³⁹ V u a v a ṅ ḡ a t h a y ū k h a, Svātvaṅgama, цит. по: A. S. Altekar, State and Government in Ancient India, Banaras, 1949, с. 200, 4.
⁴⁰ Таков вывод У. Н. Гхошала (U. N. Ghoshal, The Beginnings of Indian Historiography and other Essays, Calcutta, 1944, с. 166).

- 41 «Артхашастра», IV, 1; »Nārada», 1, 10.
 42 «Законы Ману», VIII, 20, 22, 25 (рус. пер., с. 128—129).
 43 P. V. Kane, History of Dharmasāstra, vol. III, Poona, 1930, с. 288 и сл.
 44 J. Przyluski, La Légende..., с. 120.
 45 «Махабхарата», XII, 259.
 46 IV колонный эдикт, — Bloch, Les Inscriptions d'Asoka, с. 164.
 47 «Дхаммапада», 201 (рус. пер., с. 93).
 48 «Махабхарата», XII, 37, 1—2.
 49 «Артхашастра», VII, 1 (рус. пер. Е. Е. Обермиллера, с. 292).
 50 Там же, XII, 1 (в рус. пер. иначе).
 51 Там же, VI, 2.
 52 «Kāmandaka», XIII, 69; ср. XVI, 29.

Глава V

- 1 «Законы Ману», I, 88 (ср. рус. пер., с. 28).
 2 Там же, X, 97 (рус. пер., с. 223).
 3 Там же, IX, 317.
 4 Там же, X, 107.
 5 Там же, IV, 192; IX, 319.
 6 «Ригведа», VII, 103.
 7 «Чхандогья упанишада», I, 12 (ср. рус. пер., с. 60).
 8 «Айтарейя брахмана», VII, 29.
 9 «Законы Ману», X, 44.
 10 Там же, IX, 326.
 11 «Артхашастра», III, 13.
 12 «Законы Ману», X, 41.
 13 Там же, X, 129 (рус. пер., с. 226).
 14 Там же, XI, 132.
 15 «Артхашастра», II, 1.
 16 «Бхагавадгита», IX, 36.
 17 «Законы Ману», X, 39.
 18 «Ragāśara», I, 4, 11.
 19 СII, III, с. 46 и сл.
 20 «Махабхарата», III, 256, 11.
 21 «Āpastamba», II, 4, 9, 11.
 22 «Законы Ману», VIII, 299—300 (рус. пер., с. 173).
 23 «Атхарваведа», V, 21, 3.
 24 «Baudhāyana Śrauta Sūtra, Pravarādhyaya», 54.
 25 J. Jolly, History of the Hindu Law of Partition, Calcutta, 1885, с. 81;
 Vasishtha, XV, 2; XVII, 31; Gautama, XXVIII, 33.
 26 «Āpastamba», II, 6, 13, 10.
 27 Yājñavalkya, II, 135.
 28 «Законы Ману», VIII, 416.
 29 «Шакунтала», VII, 17 (рус. пер. К. Бальмонта в кн.: Калидаса,
 Избранное, с. 175).
 30 «Ригведа», III, 62, 10.
 31 «Законы Ману», II, 140.
 32 «Baudhāyana», IV, 1, 12.
 33 «Законы Ману», IX, 94.
 34 «Suśruta Saṃhitā», III, 10, 54.
 35 «Kāmasūtra», III, 2.
 36 «Законы Ману», VII, 371.
 37 «Артхашастра», III, 3.
 38 Там же, III, 4.
 39 «Āpastamba», II, 5, 11 и сл.
 40 «Nārada», I, 190.
 41 «Артхашастра», III, 2.

- ⁴² «Махабхарата» (Bombey ed.), II, 68, 81 и сл.; в пунском издании, II, 61, 73 и сл. Рус. пер. В. И. Кальянова («Махабхарата. Сабха парва», с. 126) несколько отличается от текста, цитированного в английском оригинале.
- ⁴³ «Vṛihaspati», цит. по: «Smṛiticandrikā», I, 10 (ed. Aiyangar, Barodā, 1941, с. 495).
- ⁴⁴ «Законы Ману», VI, 23 (рус. пер., с. 120).
- ⁴⁵ Там же, VI, 45 и сл. (рус. пер., с. 121—122).
- ⁴⁶ «Брихадараньяка упанишада», III, 6; 8.
- ⁴⁷ «Rigapāṇḍi», 66.
- ⁴⁸ «Артхашастра», II, 23.
- ⁴⁹ «Законы Ману», V, 147 (рус. пер., с. 115).
- ⁵⁰ «Vhojargabandha», (ed. Vidyāsāgara), с. 90.
- ⁵¹ «Махабхарата» (Bombey ed.), I, 74, 40; в пунском издании, I, 68, 40 (рус. пер. В. И. Кальянова, с. 206—207).
- ⁵² «Махабхарата», V, 30, 6.
- ⁵³ «Kāmasūtra», I, 3.
- ⁵⁴ «Артхашастра», II, 27.
- ⁵⁵ ASIAR, 1903—1904, с. 122.
- ⁵⁶ EI, XIII, 36.
- ⁵⁷ G a u t a m a, XXII, 27.
- ⁵⁸ «Nārada», XII, 97; «Parāśara», IV, 30; «Agni Purāṇa», cliv, 51.
- ⁵⁹ «Законы Ману», V, 162 (рус. пер., с. 116).
- ⁶⁰ «Ригведа», X, 18, 8 (рус. пер., с. 203).
- ⁶¹ CII, III, с. 92.

Глава VI

- ¹ P r a n N., A Study in the Economic Condition of Ancient India, London, 1929, с. 122.
- ² J, № 3.
- ³ «Артхашастра», II, 24.
- ⁴ Там же, II, 1.
- ⁵ IA, XVII, с. 350 и сл.
- ⁶ «Артхашастра», II, 29.
- ⁷ I наскальный эдикт Ашоки, — I. B l o c h, Les Inscriptions d'Asoka, с. 92.
- ⁸ В. А. S a l e t o g e, The Wild Tribes in Indian History, Lahore, 1935, с. 10 и сл.
- ⁹ «Артхашастра», II, 29.
- ¹⁰ AI, V, с. 62 и сл.
- ¹¹ «Малавикагнимитра», II, 12.
- ¹² «Рагхуванша», XIX, 9.
- ¹³ «Артхашастра», II, 36.
- ¹⁴ «Pattuppāṭṭu, Maduraikkāñji».
- ¹⁵ CII, III, с. 81, стк. 22.
- ¹⁶ «Kāmasūtra», I, 4.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ «Артхашастра», III, 20.
- ¹⁹ R. S e w e l l, A Forgotten Empire, с. 383.
- ²⁰ «Kalittogai», IV, 3.
- ²¹ J. F e r g u s s o n, Three and Serpent Worship, London, 1872, с. 102—103.
- ²² A. S. A l t e k a r, The Position of Women in Hindu Civilization, Banaras, 1938, с. 334 и сл.
- ²³ «Артхашастра», II, 26.
- ²⁴ Там же, II, 25.
- ²⁵ «Uvasāga Dasāo», ed. Hoernle, vol. I, 1889, Calcutta, с. 105.
- ²⁶ «Артхашастра», II, 16.
- ²⁷ J. C. H u d s o n, — «Nature», 12.IX.1953, с. 499.

- 28 «Законы Ману», VIII, 141.
 29 «Артхашастра», III, 11.
 30 J, № 339.
 31 «Дашакумарачарита», I (ср. пер. Ryder, с. 14).
 32 «Rājāvalīya», — C o d r i n g t o n, Short History of Ceylon, с. 23.
 33 E. H u l t z s c h, — JRAS, 1904, с. 399.
 34 AI, 1946, II, с. 17.
 35 P l i n y, XII, 18.
 36 I Кн. царств, X, 22.
 37 Там же, X, 11.
 38 H e m ā d r i, Caturvarga-cintāmaṇi, vol. III, pt 2, Calcutta, 1895, с. 667.

Глава VII

- 1 «Ригведа», X, 119, 2—9 (рус. пер., с. 249—250).
 2 «Атхарваведа», IV, 16, 2.
 3 «Ригведа», VII, 89 (рус. пер., 157—158).
 4 Там же, X, 121.
 5 Там же, X, 90, 6—16 (рус. пер., с. 260—261).
 6 Там же, X, 16.
 7 «Брихадараньяка упанишада», VI, 2, 16.
 8 «Ригведа», X, 136.
 9 «Атхарваведа», XV.
 10 «Майтри упанишада», I, 1 (ср. рус. пер., с. 134).
 11 «Ригведа», X, 129, 4—5.
 12 Там же, X, 121.
 13 Там же, X, 129 (рус. пер., с. 263).
 14 «Брихадараньяка упанишада», I, 1.
 15 Там же, I, 4.
 16 «Чхандогья упанишада», VI, 12 (рус. пер., с. 116).
 17 Там же, ср. «Брихадараньяка упанишада», II, 4, 12 (рус. пер., с. 116—117).
 18 Там же, IV, 4, 22 (рус. пер., с. 128).
 19 Там же (рус. пер., с. 127).
 20 «Иша упанишада», 8 (рус. пер., с. 171—172).
 21 «Катха упанишада», II, 6, 2—3 (рус. пер., с. 110).
 22 «Шветашватара упанишада», III, 1, 2, 11 (рус. пер., с. 119—121).
 23 «Чхандогья упанишада», II, 23 (рус. пер., с. 69—70).
 24 «Брихадараньяка упанишада», IV, 4, 22, 23, 26 (рус. пер., с. 128).
 25 «Катха упанишада», II, 6, 14 (рус. пер., с. 111).
 26 Там же, I, 2, 1 (рус. пер., с. 101).
 27 «Чхандогья упанишада», IV, 4 (рус. пер., с. 86—87).
 28 T. S. E l i o t, The Waste Land, с. 395 и сл.
 29 «Брихадараньяка упанишада», V, 2 (рус. пер., с. 134—135).
 30 Там же, IV, 5, 5; ср. II, 4 (ср. рус., с. 129—130).
 31 C. A. F. R h. D a v i d s, Outlines of Buddhism, London, 1934, ch. III; What was the Original Gospel in Buddhism?, London, 1938, ch. XIII и др.
 32 J. G. J e n n i n g s, The Vedantic Buddhism of the Buddha, Oxford, 1947, с. xxxvi и сл.
 33 DN, II, 99.
 34 A. W a l e y, Mélanges Chinois et Bouddhiques, vol. I, Bruxelles, 1931—1932, с. 343 и сл.
 35 E. J. T h o m a s, — IC, 1948—1949, XI, с. 1 и сл.
 36 XII наскальный эдикт Ашоки, — I. B l o c h, Les Inscriptions d'Asoka, с. 121 и сл.
 37 P. P a l, — JRAS, 1965, с. 103, 268 и сл.

- 38 «Samyutta Nikāya», V, 421—423.
 39 «Vinaya Pitaka», I, 239.
 40 «Majjhima Nikāya», I, 431.
 41 «Milinda Pañha», v. 6.
 42 «Majjhima Nikāya», I, 142; ср. DN, II, 140 и сл.
 43 «Vajradhvaja Sūtra», — Śāntideva, Śikṣāsamuccaya, tr. Bendall a. Rouse, с. 256 и сл.
 44 N ā g ā r j u n a, Mādhyamika Kārikā, XXV, 19—20.
 45 «Сутта-Нипата», 143 и сл.
 46 «Khuddaka Pāṭha», VIII, 26.
 47 «Vinaya Piṭaka, Mahāvagga», VIII, 26.
 48 DN, III, 181 и сл.
 49 «Ācāraṅga Sūtra», I, 2, 3, 1—4.
 50 «Uttarādhyayana Sūtra», 10.
 51 «Istōpadeśa» (ed. C. R. Jain, Hardoi, 1925), 8, 9, 29, 30, 50.
 52 DN, I, 53—54.
 53 Там же, I, 55.
 54 «Сарвадаршанасанграха», Роона, 1924, гл. I, с. 14 (рус. пер., с. 171).
 55 Там же, с. 4 (ср. рус. пер., с. 166).
 56 Там же, с. 14 (ср. рус. пер., с. 171).
 57 «Бхагавадгита», X, 19, 20, 32—34, 36, 38—41 (рус. пер., с. 122—123).
 58 Там же, IV, 6—8 (рус. пер., с. 97).
 59 «Чхандогья упанишада», III, 17, 6.
 60 «Gita Govinda», I, 1, 13.
 61 Откровение Иоанна Богослова, XIX, 11—13.
 62 «Бхагавадгита», VII, 21—22.
 63 «Kumārasambhava», II, 4, 6, 8, 11, 15.
 64 CII, III, с. 72 и сл.
 65 Там же, III, с. 79, и сл.
 66 «Бхагавадгита», XI, 43—45 (рус. пер., с. 128—129).
 67 «Patturāṭṭu, Tirumurug[an]arupadaṭṭai», 285—290.
 68 F. K i n g s b u r y, G. E. P h i l i p s, Hymns of the Tamil Saivite and Saints, Calcutta, 1921, — «Apparsvāmi», с. 48.
 69 Там же, с. 62.
 70 «Sundagar», — там же, с. 74.
 71 «Māṛikka Vāsagar», — там же, с. 93—94.
 72 Там же, с. 124.
 73 «Бхагавадгита», VII, 18.
 74 «Śivañānasiddhiyaṅ», I, 47.
 75 Там же, II, 15, 23.
 76 Там же, II, 25.
 77 Там же, II, 26—27.
 78 «Mānasollāsa», I, 14 и сл.
 79 G a u t a m a, VIII, 24.
 80 «Тирукурал», 72, 101, 156, 160, 203 (рус. пер., с. 40, 42, 46, 49).
 81 «Viṣṇu Purāṇa», III, 821 и сл.
 82 «Бхагавадгита», II, 19—33 (рус. пер., с. 88—89).
 83 Там же, III, 22—35 (рус. пер., с. 95—96).

Глава VIII

- 1 A. K. S o o m a r a s v a m i, History of Indian and Indonesian Art, London, 1927, с. 90—91.
 2 S. K r a m r i s h, The Hindu Temple, vol. I—II, Calcutta, 1946.
 3 P. B r o w n, Indian Architecture, Buddhist and Hindu, 2nd ed., Bombay, 1949, с. 3.

- ⁴ Там же, с. 90.
⁵ V A c h a r y a, Indian Architecture according to Mānasāra, Oxford, 1921.
⁶ P. B r o w n, Indian Architecture..., с. 123, рис. XXV.
⁷ Это предположение высказано в частной беседе моим коллегой П. Раусоном.
⁸ S. K r a m r i s c h, The Hindu Temple, с. 346—347.
⁹ P. B r o w n, Indian Architecture..., с. 127.
¹⁰ B. R o w l a n d, The Art and Architecture of India, London, 1953, с. 155.

Глава IX

- ¹ СII, III, с. 8.
² R. C a l d w e l l, Comparative Grammar of the Dravidian Languages, с. 64 и сл.; T. B u r r o w, Dravidian Studies, IV, — BSOAS, XI, с. 328 и сл.
³ См.: J. M a r c h a l l, Mohenjo Daro and the Indus Civilization, vol. II, с. 423.
⁴ G. B ü h l e r, Indische Paläographie, с. 10 и сл.
⁵ A. H. D ā n ī, Indian Palaeography, с. 8—9. О надписи Ашоки из Еррагуди см.: IHQ, VII, с. 817 и сл.
⁶ R. V. P a n d e y, Indian Palaeography, Banares, 1952, с. 70.
⁷ «Ригведа», I, 32 (рус. пер., с. 111—113).
⁸ Там же, X, 127.
⁹ Там же, X, 146 (рус. пер., с. 254—255).
¹⁰ Там же, X, 34 (рус. пер., с. 218—220).
¹¹ Там же, X, 95.
¹² «Шатапатха брахмана», XI, 5, 1.
¹³ «Махабхарата», III, 54 (рус. пер. Б. Л. Смирнова, Махабхарата, вып. I, с. 45—47).
¹⁴ «Рамаяна», VI, 108.
¹⁵ S. N. D ā s G u p t a, — «History of Sanskrit Literature», с. xx.
¹⁶ S. K. D e, History of Sanskrit Poetics, с. 37.
¹⁷ «Мегхадута», 19, 21 (рус. пер. П. Г. Риттера, — в кн.: К а л и д а с а, Избранное, с. 261—262).
¹⁸ Там же, 31—32 (рус. пер. его же, — там же, с. 263—264).
¹⁹ Там же, 66 (рус. пер. его же, — там же, с. 268).
²⁰ Там же, 101 (рус. пер. его же, — там же, с. 273).
²¹ «Kumārasambhava», I, 1, 5, 8, 10, 15.
²² Там же, XV, 14—24.
²³ «Śiśupala-vadha», XIX, 114.
²⁴ Там же, XIX, 104.
²⁵ Там же, XIX, 27.
²⁶ Там же, XIX, 88.
²⁷ «Nītiśataka», 4—5.
²⁸ «Śṛṅgāraśataka», 12.
²⁹ Там же, 53.
³⁰ «Vairāgyaśataka», 82.
³¹ Там же, 85.
³² «Amaraśataka», (ed. R. Simon, Kiel, 1893), 22, 45, 51.
³³ «Harṣacarita», III.
³⁴ «Saugarauśāsikā», 27, 45.
³⁵ «Gīta Govinda», V.
³⁶ «Kāthāsaritsāgara», XII, 88, 33—44 (ср. рус. пер. И. Д. Серебрякова, — в кн.: «Дальнейшие похождения...»)
³⁷ «Nāmīgamahākavya» (ed. N. I. Kirtane, Bombay, 1879), XIII, 13—32.
³⁸ «Шакунтала», V (рус. пер. К. Бальмонта, — в кн.: К а л и д а с а, Избранное, с. 144—148).

- ³⁹ «Дашакумарачарита», XI (рус. пер. Ф. И. Щербатского, — в кн.: Д а н д и н, Приключения..., с. 103—109).
- ⁴⁰ «Narsacarita», VIII.
- ⁴¹ «Хитопадеша», IV, 55—63 (рус. пер. Д. Кудрявского, с. 120—123).
- ⁴² «Nidānakathā», введение к джатакам. Ed. Fausböll, vol. I, с. 61—62.
- ⁴³ J, 360.
- ⁴⁴ «Тхеригатха», 252—270.
- ⁴⁵ «Тхерагатха», 522—524 (рус. пер., с. 457).
- ⁴⁶ Там же, 308—310.
- ⁴⁷ «Mahāvamsa», XXV, 28—38.
- ⁴⁸ «Sūtrakṛtāṅga», I, 4, 2. Наш перевод был исправлен в свете важного исследования этого отрывка Л. Альсдорфом («Itthiparinna», — «Indo-Iranian Journal», II, с. 249—270).
- ⁴⁹ «Saptaśataka» (ed. Weber, Leipzig, 1881), 379, 381, 385, 484, 445.
- ⁵⁰ «Nāladīyaṅ», 194.
- ⁵¹ «History of the Tamils to 600 A. D.», Madras, 1929.
- ⁵² «Puṅṅānūṅu», 86.
- ⁵³ Там же, 92.
- ⁵⁴ Там же, 94.
- ⁵⁵ Там же, 95.
- ⁵⁶ «Kuṅṅutogai», 2.
- ⁵⁷ Там же, 4.
- ⁵⁸ Там же, 6.
- ⁵⁹ «Kalittogai, Pālaikkali», 9, 12—17.
- ⁶⁰ Там же, 51.
- ⁶¹ «Kuṅṅutogai», 167.
- ⁶² «Puṅṅānūṅu», 2.
- ⁶³ Там же, 3.
- ⁶⁴ «Naṅṅiṅai», 111.
- ⁶⁵ Там же, 120.
- ⁶⁶ «Puṅṅānūṅu», 24.
- ⁶⁷ Там же, 164.
- ⁶⁸ «Naṅṅiṅai», 380.
- ⁶⁹ «Тирукурал», 740, 1036, 1040, 1065, 1166, 1201, 1330 (рус. пер., с. 92, 116, 118, 126, 129, 140).
- ⁷⁰ «Nāladīyaṅ», 219, 271, 345, 356, 386, 392.
- ⁷¹ «Шиланпадикарам», гл. XVII—XXII (рус. пер.: «Повесть о браслете», с. 119—138).

Заключение

- ¹ Интересная, но с сильным налетом фантазии книга: A. Lillie, India in Primitive Christianity, 2nd ed., London, 1909. См. также: A. J. Edmunds, Buddhist and Christian Gospels, Tokyo, 1905.

ЛИТЕРАТУРА

ГЛАВА I

- L. D u d l e y S t a m p, Asia, 8th ed., London, 1950.
 O. H. K. S p a t e, India and Pakistan, London, 1954.
 A. C u n n i n g h a m, ed. S. M a j u m d ā r, The Ancient Geography of India, Calcutta, 1924.
 B. C. L a w, Historical Geography of Ancient India, Paris, 1954.
 B. S. G u h a, Outline of the Racial History of India, Calcutta, 1937.
 A. J. A r b e r r y, Asiatic Jones, London, 1946.
 J. C u m m i n g a. o t h., Revealing India's Past, London, 1939.
 R. S c h w a b, La Renaissance Orientale, Paris, 1950.
 G. T. G a r r a t t a. o t h., The Legacy of India, Oxford, 1937.
 P. M a s s o n - O u r s e l a. o t h., Ancient India and Indian Civilization, London, 1934.
 A. A. M a c d o n e l l, India's Past, Oxford, 1927.
 L. D. B a r n e t t, Antiquities of India, London, 1913.
 R. C. M a j u m d ā r, Ancient India, Banāras, 1952.
 R. C. M a j u m d ā r a. o t h., History and Culture of the Indian People, vol. I, London, 1950; vol. II—VI, Bombay, 1951—1960 (I: The Vedic Age; II: The Age of Imperial Unity; III: The Classical Age; IV: The Age of Imperial Kanauj; V: The Struggle for Empire; VI: The Delhi Sultanate).
 L. R e n o u, La Civilisation de l'Inde Ancienne, Paris, 1950.
 L. R e n o u e. a u., L'Inde Classique, vol. I—II, Paris, 1947—1953.

ГЛАВА II

ОБЩИЕ РАБОТЫ

- S. P i g g o t t, Prehistoric India, Harmondsworth, 1950.
 B. S u b b a r a o, The Personality of India, 2nd ed., Varoda, 1958.
 D. H. C o r d o n, The Prehistoric Background of India Culture, Bombay, 1958.
 R. E. M. W h e e l e r, The Indus Civilization (Приложение к CHI), Cambridge, 1953.
 R. E. M. W h e e l e r, Early India and Pakistan, London, 1959.
 H. D. S a n k a l i a, Indian Archaeology Today, London, 1962.
 H. D. S a n k a l i a, Prehistory and Protohistory in India and Pakistan, Bombay, 1962.
 V. G. C h i l d e, New light on the Most Ancient East, 4th ed., London, 1952 (рус. пер.: Г. Ч а й л ь д, Древнейший Восток в свете новых раскопок, М., 1956).
 V. G. C h i l d e, The Aryans, London, 1926.
 L. d e l a V a l l é e P o u s s i n, Indo-Européens et Indo-Iraniens, 2nd ed., Paris, 1936.
 A. A. M a c d o n e l l a. A. B. K e i t h, A Vedic Index, I—II, London, 1912.
 W. R a u, Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brahmanatexten dargestellt, Wiesbaden, 1957.

ОСНОВНЫЕ
АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОТЧЕТЫ

- J. Marshall a. oth., Mohenjo Daro and the Indus Civilization, I—III, London, 1931.
E. Mackay a. oth., Further Excavations at Mohenjo Daro, Delhi, 1938.
E. Mackay a. oth., Chanhu Daro Excavations, New Haven, Conn., 1943.
M. S. Vats a. oth., Excavations at Harappa, I—II, Delhi, 1940.
R. E. M. Wheeler, Harappā, 1946..., — AI, 3, 1947.
B. B. Lal, Excavations at Hastinapura..., — AI, 10—11, 1954—1955.
G. R. Sharma, Excavations at Kauśāmbi, 1957—1959, Allahabad, 1960.
F. A. Khan, Kot Diji, 1957—1958, Preliminary Report, Karachi, [б. г.]

ИСТОЧНИКИ

Переводы ведийской литературы см. в библиографии к гл. VII.

ГЛАВА III

ОБЩАЯ ИСТОРИЯ ИНДИИ

- R. C. Majumdar a. oth., Advanced History of India, 2nd ed., London, 1950.
V. A. Smith, ed. T. G. P. Spear, The Oxford History of India, 3rd ed., Oxford, 1958.
H. G. Rawlinson, India, a Short Cultural History, London, 1937.
«The Cambridge History of India», I—VI (т. II еще не издан), Cambridge, 1922—
R. C. Majumdar a. oth., History and Culture of the Indian People.

ИСТОРИЯ
ДОМУСУЛЬМАНСКОЙ ИНДИИ

- H. C. Raychaudhuri, Political History of Ancient India, 6th ed., Calcutta, 1953.
E. J. Rapson, Ancient India, Cambridge, 1916.
V. A. Smith, Early History of India, 4th ed., Oxford, 1924.
K. A. Nilakanta Sāstrī, History of India, p. I, Madras, 1950.
L. de la Vallée Poussin, L'Inde aux Temps des Mauryas..., Paris, 1930.
L. de la Vallée Poussin, -Dynasties et Histoire de l'Inde..., Paris, 1935.
D. D. Kosambi, The Culture and Civilisation of Ancient India, London, 1965.

СПЕЦИАЛЬНЫЕ РАБОТЫ

- T. W. Rhys Davids, Buddhist India, London, 1903.
R. Thapar, Asoka and the Decline of the Mauryas, Oxford, 1961.
K. A. Nilakanta Sāstrī a. oth., A Comprehensive History of India, vol. II, The Mauryas and Satavahanas, Calcutta, 1957.
W. W. Tarn, The Greeks in Bactria and India, 2nd ed., Cambridge, 1951.
A. K. Nārāin, The Indo-Greeks, Oxford, 1957.
J. Marshall a. oth. Taxila, I—III, Cambridge, 1951.
J. E. van Lohuizen de Leeuw, The «Scythian» Period..., Leiden, 1949.
R. Ghirshman, Bégram, Recherches archéologiques et historiques sur les Kouchans, Cairo, 1946.
R. C. Majumdar a. oth., The Gupta-Vākāṭaka Age, Lahore, 1946.
R. C. Majumdar a. oth., History of Bengal, vol. I, Dacca, 1943.

- R. K. Mookerjī, *The Gupta Empire*, Bombay, 1947.
 R. K. Mookerjī, *Harsha*, London, 1926.
 R. S. Tripathi, *History of Kanauj*, Benares, 1937.
 H. C. Ray, *Dynastic History of Northern India*, I—II, Calcutta, 1931—1936.
 B. N. Puri, *History of the Gurjara-Pratihāras*, Bombay, 1957.
 G. Yazdānī (ed.), *Early History of the Deccan*, I—II, Oxford, 1960.
 K. A. Nilakanta Sāstrī, *History of South India*, Oxford, 1955.
 A. K. Majumdar, *The Chaulukyas of Gujarat*, Bombay, 1955.
 P. T. S. Iyengar, *History of the Tamils to 600 A. D.*, Madras, 1929.
 K. N. Sivarāja Pillai, *Chronology of the Early Tamils*, Madras, 1932.
 R. Gopālan, *History of the Pallavas of Kānchi*, Madras, 1928.
 K. A. Nilakanta Sāstrī, *The Colas*, 2nd ed., Madras, 1955.
 J. D. M. Derrett, *The Hoysalas*, Oxford, 1955.
 R. Sewell, *A Forgotten Empire (Vijayanagar)*, London, 1900.
 B. A. Saletore, *Social and Political Life in the Vijayanagar Empire*, I—II, Madras, 1934.
 G. C. Mendis, *The Early History of Ceylon*, 9th impression, Calcutta, 1948.
 H. W. Codrington, *A Short History of Ceylon*, revised ed., London, 1939.
 H. C. Ray a. S. Paranavitāna (ed.), *History of Ceylon*, vol. I, Colombo, 1960.
 C. W. Nicholas a. S. Paranavitāna, *A Concise History of Ceylon*, Colombo, 1961.

ИСТОЧНИКИ

Надписи

Corpus Inscriptionum Indicarum

- E. Hultzsch (ed.), I. *Inscriptions of Aśoka*, London, 1925.
 S. Konow (ed.), II. *Kharoṣṭhī Inscriptions*, London, 1929.
 J. F. Fleet (ed.), III. *Inscriptions of the Early Gupta Kings*, London, 1888.
 V. V. Mirāshī (ed.), IV. *Inscriptions of the Kalachuri-Chedi Era*, Ootacamund, 1955.
 «*Epigraphia Indica*», Calcutta—Delhi, 1892— (продолжается до сих пор).
 L. Rice (ed.), *Epigraphia Carnatica*, I—XII, Bangalore, 1886—1904.
 «*South Indian Inscriptions*», Madras, 1890— (продолжается до сих пор).
 «*Annual Report of South Indian Epigraphy*», Madras, 1888—1953. Заменено:
 «*Annual Report of Indian Epigraphy*», New Delhi, 1952—(продолжается до сих пор).
 D. de Z. Wickremasinghe a. S. Paranavitāna (ed.), *Epigraphia Zeylanica*, I—V, London, 1904—1955.
 J. Bloch, *Les Inscriptions d'Asoka*, Paris, 1950.
 D. C. Sircār, *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization*, vol. I, Calcutta, 1942.

Литературные источники

- F. E. Pargiter, *The Purāna Text of the Dynasties of the Kali Age*, London, 1931.
 J. Przyluski (tr.), *La Légende de l'Empereur Aśoka...*, Paris, 1923.
 M. A. Stein (tr.), *Kalhana's Chronicle of the Kings of Kashmir*, I—II, Westminster, 1900.
 E. B. Cowell a. F. W. Thomas (tr.), *The Harṣacarita of Bāṇa*, London, 1897.

W. Geiger (tr.), Mahāvamsa, 2nd impression with addendum by G. C. Mendis, Colombo, 1950.

W. Geiger (tr.), Cūlavamsa, I—II, London, 1929—1930.

Индия в классической литературе

J. W. McCrindle (tr.), The Invasion of India by Alexander the Great..., 2nd ed., Westminster, 1896.

J. W. McCrindle (tr.), Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian, Calcutta, 1877.

J. W. McCrindle (tr.), Ancient India as Described in Classical Literature, Westminster, 1901.

J. W. McCrindle (tr.), Ancient India as Described by Ptolemy, 2nd ed., ed. S. N. Majumdar, Calcutta, 1927.

R. C. Majumdar (ed.), Classical Account of India, Calcutta, 1960.

W. H. Schoff (tr.), The Periplus of the Erythrean Sea, London, 1912.

Индия по рассказам китайских путешественников

S. Beal (tr.), Si Yu Ki, Buddhist Records of the Western World, I—II, London, 1883.

S. Beal (tr.), Life of Hiuen-Tsiang by the Shamans Hwui Li and Yen Tsung, 2nd ed., London, 1911.

T. Watters, On Yuan Chwang's Travels in India, I—II, London, 1904—1905.

ГЛАВА IV

ОБЩИЕ РАБОТЫ

A. S. Altekar, State and Government in Ancient India, 3rd ed., Delhi, 1958.

Benī Prasād, The State in Ancient India, Allahabad, 1928.

Benī Prasād, Theory of Government in Ancient India, Allahabad, 1927.

K. V. R. Aiyangar, Rājadharmā, Adyar, 1941.

J. W. Spellman, Political Theory of Ancient India, Oxford, 1963.

C. Drekmeyer, Kingship and Community in Early India, Stanford, Cal., 1962.

R. S. Sharma, Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India, Delhi, 1959.

R. S. Sharma, Indian Feudalism, Calcutta, 1965.

J. Gonda, Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View, — «Numen» (Leiden), III, 36—71, 122—155; IV, 23—58, 127—164.

J. J. Anjariā, The Nature and Grounds of Political Obligation in the Hindu State, London, 1935.

H. N. Sinha, Sovereignty in Ancient Indian Policy, London, 1938.

R. C. Majumdar, Corporate Life in Ancient India, 2nd ed., Poona, 1922.

A. S. Altekar, Village Communities in Western India, Oxford, 1929.

U. N. Ghoshal, Contributions to the History of the Hindu Revenue System, Calcutta, 1929.

U. N. Ghoshal, The Agrarian System in Ancient India, Calcutta, 1930.

U. N. Ghoshal, History of Indian Political Ideas, Oxford, 1959.

U. N. Ghoshal, History of Hindu Public Life, Calcutta, 1945.

T. V. Mahalingam, South Indian Policy, Madras, 1955.

B. C. Law, Some Kshatriya Tribes of Ancient India, Calcutta, 1924.

- B. C. Law, Ancient Mid-Indian Kshatriya Tribes, Calcutta, 1924.
 B. C. Law, Tribes in Ancient India, Poona, 1943.
 N. N. Law, Aspects of Ancient Indian Policy, Oxford, 1921.
 N. N. Law, Inter-state Relations in Ancient India, Calcutta, 1920.
 P. V. Kane, History of Dharmasastra, I—VI, Poona, 1930—1962.
 J. Jolly, Hindu Law and Custom, tr. B. K. Ghosh, Calcutta, 1928.
 N. C. Sen-Gupta, Evolution of Ancient Indian Law, Calcutta, 1953.
 S. D. Singh, Ancient Indian Warfare, Leiden, 1965.
 G. T. Date, The Art of War in Ancient India, London, 1929.

ИСТОЧНИКИ

- R. P. Kangle (ed. and tr.), The Kautiliya Arthashastra, I—III, Bombay, 1960—1965.
 G. Bühler (tr.), The Laws of Manu,—SBE, XXV, Oxford, 1886.
 G. Bühler, Sacred Laws of the Aryas (The Dharmasutras of Apastamba, Gautama, Vasistha and Baudhayana),—SBE, II, XIV, Oxford, 1879—1882.
 J. Jolly (tr.), The Institutes of Vishnu,—SBE, VII, Oxford, 1880.
 J. Jolly, The Minor Law-books (Nārada and Bṛhaspati),—SBE, XXXIII, Oxford, 1889.

ГЛАВА V

ОБЩИЕ РАБОТЫ

- P. V. Kane, History of Dharmasāstra.
 J. Jolly, Hindu Law and Custom.
 E. Senart, tr. E. Denison Ross, Caste in India, London, 1930.
 J. H. Hutton, Caste in India, 3rd ed., Oxford, 1961.
 R. S. Sharma, Sudras in Ancient India, Delhi, 1958.
 J. Brough, The Early Brahmanical System of Gotra and Pravara, Cambridge, 1953.
 K. M. Kapādiā, Hindu Kinship, Bombay, 1947.
 R. Gopal, India of Vedic Kalpasūtras, Delhi, 1959.
 R. K. Mookerjī, Ancient Indian Education, London, 1947.
 J. J. Meyer, Sexual Life in Ancient India, 2nd ed., London, 1952.
 A. S. Altekar, The Position of Women in Hindu Civilization, 2nd ed., Banāras, 1956.
 N. Sengupta, Evolution of Hindu Marriage, Bombay, 1965.
 R. Fick, tr. S. K. Maitra, Social Organization in North East India in Buddha's Time, Calcutta, 1920 («Die soziale Gliederung...», Kiel, 1897).
 P. H. Valavalkar, Hindu Social Institutions, 2nd ed., Baroda, 1942.
 B. K. Ghosh, The Hindu Ideal of Life, Calcutta, 1947.
 D. R. Chānana, Slavery in Ancient India, Delhi, 1960. («L'Esclavage dans l'Inde ancienne», Pondichéry, 1957)

ИСТОЧНИКИ

- См. библиографию к гл. IV.
 Vatsyāyana, The Kāma Sūtra.

ГЛАВА VI

- Prān Nāth, A Study in the Economic Condition of Ancient India, London, 1929.
 A. Bose, Social and Rural Economy of Northern India..., I—II, Calcutta, 1942—1945.
 G. L. Adhya, Economics of Early India (c. 200 B. C.—A. D. 300), Bombay, 1965.

- S. K. M a i t y, Economic Life of Northern India in the Gupta Period, Calcutta, 1958.
- L. G o p a l, Economic Life of Northern India, Delhi, 1965.
- P. N i y o g i, Economic History of Northern India (10th—12th centuries), Calcutta, 1962.
- A. A p p ā d o r a i, Economic Conditions in South India, I—II, Madras, 1936.
- B. A. S a l e t o r e, The Wild Tribes in Indian History, Lahore, 1935.
- B. B. L ā l, Sisupalgarh, 1948,— AI, V, 1949.
- J. A u b o y e r, Daily Life in Ancient India, London, 1965. («La vie quotidienne dans l'Inde ancienne», Paris, 1961.)
- R. N. S a l e t o r e, Life in the Gupta Age, Bombay, 1933.
- H. L ü d e r s, Das Würfelspiel im alten Indien, Berlin, 1907.
- G. S. G h u r y e, Indian Costume, Bombay, 1951.
- H. G. R a w l i n s o n, Intercourse between India and the Western World, Cambridge, 1916.
- E. H. W a r m i n g t o n, Commerce between the Roman Empire and India, Cambridge, 1928.
- J. K e n n e d y, Early Commerce of Babylon and India,— JRAS, 1898.
- R. K. M o o k e r j i, History of Indian Shipping..., London, 1912.
- A. L. B a s h a m, Notes on Seafaring in Ancient India,— AL, 1949, XXIII.
- W. W. T a r n, The Greeks in Bactria and India.
- G. N. B a n e r j e e, Hellenism in Ancient India, Calcutta, 1920.
- R. A. J a i r a z b h o y, Foreign Influence in Ancient India, Bombay, 1963.
- R. E. M. W h e e l e r, Arikamedu: an Indo-Roman Trading Station,— AI, 1946, II.

Г Л А В А VII

ОБЩИЕ РАБОТЫ

- L. R e n o u, Religions of Ancient India, London, 1953.
- J. N. F a r q u h a r, Outline of the Religious Literature of India, Oxford, 1920.
- C. E l i o t, Hinduism and Buddhism, I—III, London, 1922.
- S. N. D a s G u p t a, History of Indian Philosophy, I—VI, Cambridge, 1923—1949.
- S. R ā d h ā k r i s h n a n, Indian Philosophy, I—II, London, 1923—1927.
- S. R ā d h ā k r i s h n a n (ed.), History of Philosophy, Eastern and Western, I—II, London, 1952—1953.
- H. Z i m m e r, Philosophies of India, New York, 1951.

ВЕДИЙСКАЯ РЕЛИГИЯ

- A. B. K e i t h, The Religion and Philosophy of the Vedas and Upaniṣads, Cambridge, Mass., 1925.
- M. B l o o m f i e l d, The Religion of the Veda, New York, 1908.
- A. A. M a c d o n e l l, Vedic Mythology, Strassburg, 1897.

БУДДИЗМ

- T. W. R h y s D a v i d s, Buddhism, its History and Literature, 2nd ed, London, 1926.
- E. J. T h o m a s, The Life of the Buddha as Legend and History, London, 1927.
- E. J. T h o m a s, History of Buddhist Thought, London, 1933.
- E. L a m o t t e, Histoire du Bouddhisme Indien, vol. I, Louvain, 1958.
- L. de la V a l l é e P o u s s i n, Le Bouddhisme, 3^{me} ed., Paris, 1925.

- A. B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Oxford, 1923.
 E. Conze, *Buddhism, its Essence and Development*, 2nd ed., Oxford, 1953.
 E. Conze, *Buddhist Thought in India*, London, 1962.
 T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London, 1955.
 S. B. Dasgupta, *Introduction to Tantric Buddhism*, 2nd ed., Calcutta, 1958.

ДЖАЙНИЗМ

- S. Stevenson, *The Heart of Jainism*, Oxford, 1945.
 H. von Glasenapp, *Der Jainismus*, Berlin, 1926.
 W. Schubring, *The Doctrine of the Jainas*, Delhi, 1962 («Die Lehre der Jainas», Göttingen, 1926).
 A. Guérinot, *La Religion Djaina*, Paris, 1926.
 A. L. Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, London, 1951.
 D. P. Chattopadhyay, *Lokāyata: A Study in Ancient Indian Materialism*, New Delhi, 1959.

ИНДУИЗМ

- J. N. Farquhar, *A Primer of Hinduism*, London, 1912.
 L. D. Barnett, *The Heart of India*, London, 1908.
 J. Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, 7th ed., London, 1950.
 E. Washburn Hopkins, *Epic Mythology*, Strassburg, 1915.
 J. E. Carpenter, *Theism in Medieval India*, London, 1921.
 H. C. Raychaudhuri, *Early History of the Vaiṣṇava Sect*, 2nd ed., Calcutta, 1926.
 R. G. Bhāṇḍārkar, *Vaiṣṇavism, Sivaism and Minor Religious Sects*, Strassburg, 1913.
 M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, London, 1958.
 H. W. Schomerus, *Der Āiśva Siddhānta*, Leipzig, 1912.
 A. Avalon, *Shakti and Shākta*, Madras, 1929.
 J. N. Banerjea, *Development of Hindu Iconography*, Calcutta, 1946.
 T. A. Gopinath Rao, *Elements of Indian Iconography*, I—II, Madras, 1914.

ХРИСТИАНСТВО

- A. E. Medlycott, *India and the Apostle Thomas*, London, 1905.
 L. W. Brown, *The Indian Christians of St. Thomas*, Cambridge, 1956.
 G. M. Moraes, *A History of Christianity in India*, Bombay, 1964.

ПЕРЕВОДЫ

Общие работы

- Lin Yutang a. oth., *The Wisdom of India*, London, 1949.
 W. Th. De Bary (ed.), *Sources of Indian Tradition*, New York, 1958.
 S. Radhakrishnan a. C. A. Moore (ed.), *A Source Book of Indian Philosophy*, Princeton, 1957.

Ведийские тексты

- N. Macnicola a. oth., *Hindu Scriptures*, London, 1938.
 R. T. H. Griffith (tr.), *The Rig Veda*, 2nd ed., I—II, Benares, 1896 — 1897.

- F. M. Müller a. H. Oldenberg (tr.), Vedic Hymns, I—II,— SBE, XXXII, XLVI, Oxford, 1891—1897.
 F. Geldner (tr.), Der Rig-veda, I—III, Cambridge, Mass., 1951.
 W. D. Whitney a. C. R. Lanman (tr.), The Atharva Veda, I—II, Cambridge, Mass., 1905.
 J. Eggeling (tr.), The Śatapatha Brāhmaṇa, I—V,— SBE, XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV, Oxford, 1882—1900.
 F. M. Müller (tr.), The Upaniṣads, I—II,— SBE, I, XV, Oxford, 1879—1882.
 R. A. Hume (tr.), Thirteen Principal Upanishads, Oxford, 1921.

Буддийские тексты

Все наиболее важные тексты палийских сочинений были переведены различными учеными и опубликованы в Лондоне в издании «Pali Text Society», за исключением следующих текстов:

- E. B. Cowell a. oth. (tr.), The Jātaka, I—VI, Cambridge, 1895—1907.
 T. W. Rhys Davids (tr.), The Questions of King Milinda, I—II,— SBE, XXXV—XXXVI, Oxford, 1890—1894.

Избранные переводы буддийских сочинений

- F. L. Woodward (tr.), Some Sayings of the Buddha, Oxford (Worlds Classics), 1938.
 E. J. Thomas (tr.), Early Buddhist Scriptures, London, 1935.
 H. C. Warren (tr.), Buddhism in Translations, Cambridge, Mass., 1915.
 E. Conze (tr.), Buddhist Scriptures, Harmondsworth, 1959.
 E. Conze (ed.), Buddhist Texts through the Ages, Oxford, 1954.

Махаянские сочинения

- E. B. Cowell a. oth. (tr.), Buddhist Mahāyāna Sutras,— SBE, XXIX, Oxford, 1894.
 H. Kern (tr.), Saddharma-puṇḍarīka,— SBE, XXI, Oxford, 1884.
 C. Bendall a. W. H. D. Rouse (tr.), Śikṣhā-samuccaya... compiled by Śāntideva, chiefly from earlier Mahāyāna Sutras, London, 1922.
 D. T. Suzuki (tr.), The Laṅkāvatāra Sutra, London, 1932.
 D. L. Snellgrove (tr.), The Hevajra Tantra, I—II, Oxford, 1959.

Джайнские тексты

- H. Jacobi (tr.), Jaina Sutras, I—II,— SBE, XXII, XIV, Oxford, 1884—1895.
 L. D. Barnett (tr.), Antagaḍa Dasao, London, 1907.

Индустские сочинения

О переводах литературы смрти см. библиографию к гл. IV.

Эпос

- P. C. Roy (tr.), The Mahābhārata, 2nd ed., I—XI, Calcutta, 1919—1935.
 C. V. Narasimhan (tr.), The Mahābhārata (сокращенный перевод), New York, 1964.
 R. T. H. Griffith (tr.), The Rāmāyana, Benares, 1915.

- H. P. S h a s t r i (tr.), The Rāmāyaṇa of Vālmīki, I—III, London, 1952—1959.
 R. C. D u i t t (tr.), The Mahābhārata and Rāmāyaṇa (сокращенные версии),
 London, 1917.
 E. A r n o l d (tr.), Indian Idylls (эпизоды из «Махабхараты»), London, 1883.

Бхагавадгита

Переводилась на англ. яз. неоднократно.

*Поздняя религиозная
литература*

- H. H. W i l s o n (tr.), The Visnu Purana, I—V, London, 1864—1870 (пере-
 печатано: Calcutta, 1961).
 E. B u r n o u f e. au. (tr.), Bhāgavata Purāṇa, I—V, Paris, 1840—1898.
 G. T h i b a u t (tr.), The Vedānta-Sūtras with the Commentary of Śaṅkarācā-
 rya, I—III, — SBE, XXXIV, XXXVIII, 1890—1896.
 G. T h i b a u t The Vedānta-Sūtras with Rāmānuja's Commentary Sribhā-
 sya, — SBE, XVIII, Oxford, 1904.
 F. K i n g s b u r y a. G. E. P h i l i p s (tr.), Hymns of the Tamil Saivite Sa-
 ints, Calcutta, 1921.
 J. S. M. H o o p e r (tr.), Hymns of the Ālvārs, Calcutta, 1929.
 J. M. N a l l a s w ā m i P i l l a i (tr.), Śivajñāna Siddhiyār of Aruṇandi,
 Madras, 1913.
 G. M a t t h e w s (tr.), Sivañāna Bodham of Meykaṇḍa, Oxford, 1948.

ГЛАВА VIII

- V. A. S m i t h, History of Fine Art in India and Ceylon, 3rd ed., revised by
 K. Khandlawala, Bombay, 1962.
 A. K. C o o m ā r a s w ā m i, History of Indian and Indonesian Art, London,
 1927.
 B. R o w l a n d, The Art and Architecture of India, London, 1953.
 L. A s h t o n a. oth., The Art of India and Pakistan, London, 1950.
 H. G o e t z, India, London, 1959 (Art of the World, I—II).
 H. Z i m m e r, The Art of Indian Asia, I—II, New York, 1955.
 J. A u b o y e r, Arts et Styles de l'Inde, Paris, 1951.
 S. P a r a n a v i t a n a Art and Architecture of Ceylon, Colombo, 1954.
 J. F e r g u s s o n, History of Indian and Eastern Architecture, 2nd ed., Lon-
 don, 1910.
 P. B r o w n, Indian Architecture, Buddhist and Hindu, 2nd ed., Bombay, 1949.
 S. K r a m r i s c h, The Hindu Temple, I—II, Calcutta, 1946.
 C. F r e d e r i c, Indian Temples and Sculpture, London, 1959.
 J. M a r s h a l l, Taxila.
 J. M a r s h a l l a. A. F o u c h e r Monuments of Sanchi, I—III, Calcutta,
 1940.
 P. K. Ā c h ā r y a, Indian Architecture According to Manasara, Oxford, 1921.
 P. K. Ā c h ā r y a, A Dictionary of Hindu Architecture, London, 1927.
 D. N. S h u k l a, Vāstu-Sāstra, I—II, Lucknow, [6. r.] [1962 ?].
 S. K r a m r i s c h, Indian Sculpture, Calcutta, 1933.
 L. B a c h h o f e r, Early Indian Sculpture, I—II, Paris, 1929.
 D. B a r r e t t, Sculpture from Amarāvati in the British Museum, London,
 1954.
 A. F o u c h e r L'Art Gréco-bouddhique du Gandhāra, I—II, Paris, 1905—
 1918.
 J. M a r s h a l l, A Guide to Taxila, 4th ed., Cambridge, 1960.
 J. M a r s h a l l, Buddhist Art of Gandhāra, Cambridge, 1960.

- C. K a r, Classical Indian Sculpture, London, 1950.
 C. K a r, Indian Metal Sculpture, London, 1952.
 D. R. T h a p a r, Icons in Bronze, Bombay, 1961.
 J. N. B a n e r j e a, The Development of Hindu Iconography, 2nd ed., Calcutta, 1956.
 S. K r a m r i s c h, A Survey of Painting in the Deccan, London, 1937.
 N. M e h t ā, Studies in Indian Painting, Bombay, 1926.
 G. Y a z d ā n ī, Ajanta, I—III, London, 1930.
 J. M a r s h a l l a. o t h., The Bāgh Caves, London, 1927.
 B. R o w l a n d, The Wall Paintings of India, Central Asia and Ceylon, Boston, Mass., 1938.
 E. C l e m e n t s, Introduction to the Study of Indian Music, London, 1913.
 A. H. F o x S t r a n g w a y s, The Music of Hindostān, Oxford, 1914.
 C. M a r c e l - D u b o i s, Les instruments de musique de l'Inde Antique, Paris, 1941.
 A. C o o m ā r a s w ā m y, The Mirror of Gesture (annotated translation of Nandikeśvara's Abhinaya-darpana), 2nd ed., New York, 1941.
 L a M e r i, The Gesture of the Hindu Dance, New York, 1941.
 B e r y l d e Z o e t e, The Other Mind. A Study of Dance in South India, London, 1953.
 P. B a n e r j i, Dance of India, 2nd ed., Allahābād, 1947.
 F. B o w e r s, The Dance in India, New York, 1953.

ГЛАВА IX

ОБЩИЕ РАБОТЫ

- T. B u f r o w, The Sanskrit Language, London, 1955.
 W. D. W h i t n e y, A Sanskrit Grammar, Leipzig—London, 1879.
 A. A. M a c d o n e l l, A Vedic Grammar, Oxford, 1916.
 W. S. A l l e n, Phonetics in Ancient India, London, 1953.
 S. K. B e l v a l k a r, Systems of Sanskrit Grammar, Poona, 1915.
 W. G e i g e r, tr. B. K. Ghosh, Pāli Literature and Language, Calcutta, 1943 («Pāli Literatur und Sprache», Strassburg, 1916).
 R. G a l d w e l l, A Comparative Grammar of the Dravidian Languages, 2nd ed., London, 1875.
 J. V i n s o n, Manuel de la langue tamoule, Paris, 1903.
 G. B ü h l e r, Indīan Palaeography, Bombay, 1904 («Indische Paläographie», Strassburg, 1896).
 G. S. O j h ā, Bhāratīya Lipimālā, Ajmer, 1918 (на хинди).
 A. H. D ā n ī, Indian Palaeography, Oxford, 1963.
 A. C. B u r n e l l, Elements of South Indian Epigraphy, 2nd ed., London, 1898.
 A. A. M a c d o n e l l, History of Sanskrit Literature, London, 1900.
 M. W i n t e r n i t z, tr. S. Ketkar, History of Indian Literature, I—II, Calcutta, 1927—1933 («Geschichte der indischen Literatur», I—III, Leipzig, 1909—1920).
 A. B. K e i t h, History of Sanskrit Literature, Oxford, 1928.
 A. B. K e i t h, Sanskrit Drama, Oxford, 1924.
 H. W. W e l l s, The Classical Drama of India, Bombay, 1963.
 S. L é v i, Le Théâtre Indien, Paris, 1890.
 S. N. D ā s G u p t a a. S. K. D e, History of Sanskrit Literature, vol. I, 2nd ed., Calcutta, 1962.
 S. K. D e, History of Sanskrit Poetics, 2nd ed., Calcutta, 1960.
 E. W a s h b u r n H o p k i n s, The Great Epic of India, New York, 1901.
 M. S. P ū r n a l i n g a m P i l l a i, Tamil Literature, Tinnevely, 1929. 553

- P. T. S. Iyengar, History of the Tamils...
 V. R. R. Dīkshitar, Studies in Tamil Literature and History, London, 1930.

ПЕРЕВОДЫ

Из множества выполненных переводов приводятся только наилучшие:

- Lin Yutang, The Wisdom of India.
 J. Brough (tr.), Selections from Classical Sanskrit Literature, London, 1951.
 H. H. Wilson (tr.), Select Specimens of the Theatre of the Hindus, 2nd ed., I—II, London, 1835.
 H. W. Wells (ed.), Sanskrit Plays in English Translation, Bombay, 1963.
 A. Ryder (tr.), Shakuntala and Other Writings of Kalidasa, London, 1912.
 A. Ryder, The Little Clay Cart (Súdraka's Mṛcchakaṭīka), Cambridge, Mass., 1905.
 A. Ryder (tr.), The Ten Princes (Dandin's Daśakumaracaritat), Chicago, 1927.
 E. B. Cowell a. F. W. Thomas, (tr.), The Harsacarita of Bana, London, 1897.
 C. M. Ridding (tr.), Kadambari (of Bana), London, 1896.
 Dixon Scott (tr.), «Bhartrihari Says», London, 1940.
 E. Arnold (tr.), The Chaurapanchasika (of Bilhana), London, 1896.
 G. Keyt (tr.), Shri Jaydeva's Gita Govinda, Bombay, 1947.
 C. H. Tawney (tr.), ed. N. Penzer, The Ocean of Story (Somadeva's Kathasaritsagara), I—X, London, 1925—1928.
 J. A. Bivan Buitenen, Tales of Ancient India, New York, 1961.
 A. Williams (tr.), Tales from the Pancatantra, Oxford, 1930.
 N. R. B. Mudaliyar, The Golden Anthology of Ancient Tamil Literature, I—III, Madras, 1959—1960.
 J. V. Chelliah (tr.), Ten Tamil Idylls (Pattuppāṭṭu), Colombo, 1947.
 V. R. R. Dīkshitar (tr.), The Lay of the Anklet (Śilāppadigāram), Oxford, 1939.
 K. Aiyangar (tr.), Maṇimekalai in its Historical Setting, London, 1928.
 G. U. Pope (tr.), The Sacred Kuṛaḷ, London, 1886.
 G. U. Pope, Nālaḍiyār, Oxford, 1893.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ВЛИЯНИЕ ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

- D. G. E. Hall, History of South East Asia, London, 1955.
 H. G. Quaritch Wales, The Making of Greater India, London, 1951.
 R. le May, The Culture of South East Asia, London, 1954.
 G. C. Coëdès, Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie, Paris, 1948.
 R. C. Majumdar, Ancient Indian Colonies in the Far East, I—II, Lahore—Dacca—Madras, 1927—1944.

ВЛИЯНИЕ ИНДИИ НА ЕВРОПУ

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение I

- L. D. Barnett, Antiquities of India, London, 1913, ch. VI.
L. Renou, L'Inde Classique, vol. I, Paris, 1947.

Приложение II

- L. D. Barnett, Antiquities of India.
G. Thibaut, Indische Astronomie, Astrologie und Mathematik, Strassburg, 1899.

Приложение III

- L. D. Barnett, Antiquities of India, гл. VI и с. 94—95.
R. Sewell a. S. B. Dikshit, The Indian Calendar, London, 1896.
S. D. Swāmikanu Pillai, Indian Chronology, Madras, 1911.
A. Cunningham, A Book of Indian Eras, Calcutta, 1883.

Приложение IV

- B. B. Datta a. A. N. Singh, History of Hindu Mathematics, vol. I, Lahore, 1934.
G. R. Kaye, Indian Mathematics, Calcutta, 1915.
D. E. Smith a. L. C. Karpinski, The Hindu-Arabic Numerals, Boston, 1911.

Приложение V

- A. B. Keith, Indian Logic and Atomism, Oxford, 1921, ch. VIII.
H. Ui, The Vaiśeṣika Philosophy, London, 1917.
P. R. a. P. C. Rāy, History of Chemistry in Ancient and Medieval India, Calcutta, 1956.

Приложение VI

- L. D. Barnett, Antiquities of India, ch. VIII.
J. Jolly, Indian Medicine, Poona, 1951 («Indische Medizin», Strassburg, 1901).
J. Filliozat, La doctrine classique de la médecine indienne, Paris, 1949.
H. R. Zimmer, Hindu Medicine, Baltimore, 1948.

Приложение VII

- A. B. Keith, Indian Logic and Atomism.
T. Stcherbatsky, Buddhist Logic, I—II, New York, 1962.
(первоначально издана в Ленинграде в 1932 г.).
S. Mookerjee, The Jaina Philosophy of Non-Absolutism, Calcutta, 1944.

Приложение VIII

- L. D. Barnett, Antiquities of India, ch. VII.

Приложение IX

- E. J. Rapson, Indian Coins, Strassburg, 1897.
A. Cunningham, Coins of Ancient India, London, 1891.
C. J. Brown, The Coins of India, Calcutta, 1922.

A. S. Altekar, The Coinage of the Gupta Empire, Banaras, 1957
(«Corpus of Indian Coins», vol. IV).

*Catalogues of Indian Coins
in the British Museum*

J. Allan, Ancient India, London, 1936.

P. Gardner, Greek and Scythic Kings, London, 1886.

E. J. Rapson, Andhras, Western Kṣatrapas, etc, London, 1908.

J. Allan, Gupta Dynasties, London, 1914.

V. A. Smith, Catalogue of Coins in the Indian Museum, Calcutta, pt I, Early Foreign Dynasties and the Guptas, Oxford, 1906.

R. B. Whitehead, Catalogue of Coins in the Panjāb Museum, Lahore, vol. I, Indo-Greek Coins, Oxford, 1914.

Приложение X

A. B. Keith, History of Sanskrit Literature, Oxford, 1928.

V. S. Apte, Sanskrit-English Dictionary, 2nd ed., Bombay, 1912, App. 1.

J. Vinson, Manuel de la langue tamoule, Paris, 1903.

**ПЕРЕВОДЫ ДРЕВНЕИНДИЙСКИХ
И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВЫХ
ИНДИЙСКИХ СОЧИНЕНИЙ
НА РУССКИЙ ЯЗЫК**

Абхинавагупта, Абхинавабхарати (комментарий на «Натьяшастру», пер. с санскр., — «Памятники мировой эстетической мысли», т. 1, М., 1962.

Анандавардхана, Дхваньялока, пер. с санскр., М., 1974.

«Артхашастра или наука политики», пер. с санскр. М.—Л., 1959.

Арьяшура, Гирлянда джатак, пер. с санскр. М., 1962.

«Артхарваведа», пер. с санскр., — «Поэзия и проза древнего Востока», М., 1973, с. 391—396 (переводы отдельных гимнов).

Ашвагхоша, Жизнь Будды, М., 1913.

«Брахманы», пер. с санскр., — «Поэзия и проза древнего Востока», с. 397—423 (переводы из некоторых брахман); см. также переводы из «Айтарея брахманы» и «Шатапатха брахманы»: «Древнеиндийская философия. Начальный период», изд. 2, М., 1972.

«Брихадараньяка упанишада», пер. с санскр., М., 1964.

«Бхагавадгита», пер. с санскр., («Махабхарата», II), Ашхабад, 1956.

Вишакхадатта, Мудраракшаса или перстень Ракшасы, пер. с санскр., М.—Л., 1959.

Дандин, Приключения десяти принцев, пер. с санскр., М., 1964.

«Джатаки», пер. с пали, — «Поэзия и проза древнего Востока», с. 466—486 (переводы отдельных джатак) (см. также «Хрестоматию по истории древнего Востока», М., 1963, с. 399—405).

«Дхаммапада», пер. с пали, М., 1960.

«Жизнь Викрамы, или 32 истории царского трона», пер. с санскр., М., 1960.

«Законы Ману», пер. с санскр., М., 1960.

«Законы Нарады», пер. с санскр., — «Хрестоматия...», с. 410—422 (переводы из гл. 5).

Калидаса, Избранное, М., 1956.

556 Калидаса, Драмы, М., 1916.

- «Махабхарата», кн. 1, 2, 4, пер. с санскр., М.—Л., 1950, 1962, 1967.
 «Махабхарата», вып. I—VIII, пер. с санскр., Ашхабад, 1956—1972.
 «Надписи Ашоки», пер. с пракритов,— «Хрестоматия...», с. 416—420 (переводы ряда эдиктов).
 «Панчатантра», пер. с санскр., М., 1962.
 «Повесть о браслете, Шилападикарам», пер. с тамильского, М., 1966.
 «Ригведа. Избранные гимны», пер. с санскр., М., 1972.
 «Сарвадаршанасанграха», пер. с санскр.,— «Антология мировой философии», т. I, М., 1969, с. 165—171.
 Сомадева, Дальнейшие похождения царевича Нараваханадатты, пер. с санскр., М., 1975.
 Сомадева, Необычайные похождения царевича Нараваханадатты, пер. с санскр., М., 1972.
 Сомадева, Повесть о царе Удаяне. Пять книг из «Океана сказаний», пер. с санскр., М., 1967.
 «Сутта-Нипата», пер. с пали,— «Поэзия и проза древнего Востока», с. 445—453 (переводы некоторых сутр).
 «Тирукурал. Книга о добродетели, о политике и о любви», пер. с тамильского, М., 1963.
 «Тридцать две повеллы о монахах», пер. с санскр., М., 1962.
 «Тхерагатха и Тхеригатха», пер. с пали,— «Поэзия и проза древнего Востока», с. 456—462 (переводы отдельных гатх).
 Харибхадра, Шаддаршанасамуччая, пер. с санскр.,— «Антология мировой философии», с. 138—153.
 «Хитопadeshа. Доброе наставление. Сборник древнеиндийских рассказов», пер. с санскр.,— «Ученые записки Имп. Юрьевского ун-та», 1908 и далее.
 «Чхандогья упанишада», пер. с санскр., М., 1965.
 Шудрака, Глиняная повозка, пер. с санскр., М., 1956.
 «Шукабхатти (Семьдесят рассказов попугая)», пер. с санскр., М., 1960.

КНИГИ ПО ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕЙ И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ИНДИИ *

- Аникеев Н. П., О материалистических традициях в индийской философии, М., 1965.
 Бонгард-Левин Г. М., Индия эпохи Маурьев, М., 1973.
 Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф., Древняя Индия, Исторический очерк, М., 1969.
 Гринцер П. А., Древнеиндийская проза (обрамленная повесть), М., 1963.
 Гринцер П. А., Древнеиндийский эпос, М., 1974.
 Гусева Н. Р., Джайнизм, М., 1968.
 Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н., Язык пали, М., 1965.
 «Избранные труды русских филологов-индологов», М., 1962.
 «Индия в древности», М., 1964.

* Включены монографические работы советских ученых, опубликованные за последние годы, и иностранных ученых, напечатанные после выхода в свет третьего издания книги А. Бэшема, а также некоторые книги индийских авторов, переведенные на русский язык.— *Прим. ред.*

- «Индия в средние века», М., 1968.
 «История и культура древней Индии», М., 1963.
 «Культура древней Индии», М., 1975.
 Невелева С. Л., Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон), М., 1975.
 Серебряков И. Д., Древнеиндийская литература, М., 1963.
 Серебряков И. Д., Очерки древнеиндийской литературы. М., 1971.
 «Сообщение об исследовании протоиндийских текстов, Proto Indica: 1970», М., 1970.
 Темкин Э. Н., Мировоззрение Бхамахи и датировка его трактата «Кавья-ланкара», М., 1975.
 Тюляев С. И., Искусство Индии. Архитектура, изобразительное искусство, художественное ремесло, М., 1968.

- Данге Ш. А., Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя, изд. 2, М., 1975.
 Дикшит С. К., Введение в археологию, М., 1960.
 Косамби Д., Культура и цивилизация древней Индии, М., 1968.
 Чаттопадхьяя Д., Индийский атеизм, М., 1973.
 Чаттопадхьяя Д., Локаята даршана. История индийского материализма, М., 1964.

- Agarwal D. P., The Copper Bronze Age in India, New Delhi, 1971.
 Agarwal D. P., Kusumgar Sh., Prehistoric Chronology and Radiocarbon Dating in India, New Delhi, 1974.
 Allchin B. a. R., The Birth of Indian Civilization, London, 1968.
 Bandyopadhyay S., Foreign Accounts of Marriage in Ancient India, Calcutta, 1973.
 Bhattacharji S., The Indian Theogony (A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Puranas), Cambridge, 1970.
 Bhattacharya N. N., History of Indian Cosmogonical Ideas, New Delhi, 1971.
 Chattopadhyaya S., Evolution of Hindu Sects (Up to the Time of Samkaracarya), New Delhi, 1970.
 «A Concise History of Science in India», New Delhi, 1971.
 Devahuti D., Harsha, A Political Study, Oxford, 1970.
 Glasenapp H., Buddhism: a non theistic Religion, London 1970.
 Gonda J., Aspects of Early Visnuism, Delhi, 1969.
 Gonda J., Visnuism and Sivaism. A Comparison, London, 1970.
 Jaiswal S., The Origin and Development of Vaisnavism, Delhi, 1967.
 Kher N. N., Agrarian and Fiscal Economy in the Mauryan and Post-Mauryan Age, Delhi, 1973.
 Marasinghe M. M. J., Gods in Early Buddhism, Kelaniya, 1974.
 Moti Chandra, Costumes, Textiles, Cosmetics and Coiffure in Ancient and Mediaeval India, Delhi, 1973.
 Mukherjee B. N., The Economic Factors in Kushana History, Calcutta, 1970.
 Nilakanta Sastri K. A., Aspects of India's History and Culture, Delhi, 1974.
 Nilakanta Sastri K. A., Foreign Notices of South India (from Megasthenes to Fa Huan), Madras, 1972.
 Pusalker A. D., Bhasa. A Study, 2nd ed., Delhi, 1967.
 Ramendra N. N., Religious Institutions and Cults in the Deccan (600—1000 A. D.), Delhi, 1973.
 Ritschle E., Schetelich M., Studien zum Kautiliya Arthaśāstra, Berlin, 1973.

- R u b e n W., Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien, Bd I—VI, Berlin, 1967—1973.
- S h a r m a N., Bānabhatta. A literary study, Delhi, 1968.
- S u b r a m a n i a n N., History of Tamilnad (to 1336 A. D.), Madurai, 1972.
- T r a u t m a n n Th. R., Kautilya and the Arthaśāstra, Leiden, 1971.
- V a i d y a R. V., A Study of the Mahabharata. A Research, Poona, 1967.
- W a g l e N., Society at the Time of the Buddha, New York, 1967.
- W a l k e r B., Hindu World, vol. I—II, London, 1968.
- W a r d e r A. R., Indian Buddhism, Delhi, 1970.

ПЕРЕВОД АНГЛО-АМЕРИКАНСКИХ
ЕДИНИЦ ИЗМЕРЕНИЯ,
ВСТРЕЧАЮЩИХСЯ В ТЕКСТЕ,
В МЕТРИЧЕСКИЕ

1 акр	=	0,4 га
1 дюйм	=	2,5 см
1 лига	=	5,5 км
1 миля	=	1,6 км
1 фут	=	30,4 см
1 ярд	=	91,4 см

Имя проф. А. Л. Бэшема хорошо известно специалистам-индологам. Его труды по истории и культуре древней Индии не случайно пользуются большим авторитетом у ученых разных стран; их отличают высокий профессионализм, глубокая эрудиция автора, блестящее знание им различных источников. Первая крупная монография А. Л. Бэшема, посвященная адживикизму — одному из малоизученных религиозно-философских течений древней Индии, была издана более четверти века назад¹, но и до сих пор является лучшей работой на эту тему в мировой индологии. О разносторонности научных интересов А. Л. Бэшема свидетельствует вышедший в Калькутте сборник его статей — «Исследования по истории и культуре Индии»²: здесь представлены его статьи по этногенезу, проблемам политической истории, древней литературе, историографии и источниковедению. А. Л. Бэшем был одним из организаторов симпозиума по кушанской хронологии (Лондон, 1960), и под его редакцией были изданы труды этого важного форума ученых³.

Будучи учеником известного английского индолога Л. Д. Барнета, А. Л. Бэшем успешно продолжил традицию своего учителя — он в течение многих лет был профессором по истории Южной Азии в Школе восточных и африканских исследований Лондонского университета и воспитал целую плеяду квалифицированных индологов, в том числе и из Индии. В настоящее время А. Л. Бэшем — профессор восточного факультета Австралийского национального университета в Канберре, где он уже создал индологический центр.

Наибольшую известность А. Л. Бэшему как индологу принесла его книга «Чудо, которым была Индия». Впервые она была издана в Англии в 1954 г. и затем неоднократно переиздавалась. Успех этой книги вполне оправдан: А. Л. Бэшем нарисовал яркую картину истории и культуры Индии от периода каменного века вплоть до мусульманской эпохи. Фактически это один из немногих трудов по древней Индии, где читатель может найти подробное описание самых различных сторон общественной и государственной жизни, материальной и духовной культуры древней Индии. Написанная на основе тщательного анализа источников, книга вместе с тем читается удивительно легко и с неослабевающим интересом. Это удачное сочетание высокого профессионализма с доступностью изложения составляет одну из притягательных сторон труда А. Л. Бэшема, что и принесло автору заслуженное признание среди широких кругов читателей, интересующихся индийской культурой.

А. Л. Бэшем прекрасно знает и понимает культуру Индии, ее древние памятники искусства и литературы. Он описывает их не как посторонний наблюдатель, а как ученый, влюбленный в эту «живую древность», как человек, невольно сопричастный духовному богатству индийской мудрости. Не случайно в предисловии к русскому изданию своей книги А. Л. Бэшем пишет: «...мною руководили искреннее восхищение древней культурой Индии и любовь к ней...». Вместе с тем эта увлеченность не приводит А. Л. Бэшема к идеализации, к искусственной модернизации древнеиндийской культуры. Напротив, он выступает против тенденциозных концепций о развитии древней

¹ A. L. B a s h a m, *History and Doctrines of the Ajivikas*, London, 1951.

² A. L. B a s h a m, *Studies in Indian History and Culture*, Calcutta, 1964.

³ «Papers on the Date of Kanishka Submitted to the Conference on the Date of Kanishka, London, 20—22 April 1960», London, 1968.

Индии, о ее якобы особой спиритуалистичности, оторванности от проблем земного бытия.

А. Л. Башем в этой книге продолжает традиции прогрессивного направления в английской индологии. Он не ограничивается описанием религии и философии, не сводит историю страны лишь к политическим событиям и фактам: для него древняя Индия — сложный организм со своеобразной социальной структурой, классовыми противоречиями, развитой государственной системой. Значительное внимание уделяется в книге государственному строю, экономическим отношениям, развитию рабства, сословно-кастовой организации. В противоположность многим западным ученым А. Л. Башем подходит к оценке древнеиндийской культуры не с позиций европоцентризма, он пытается понять ее своеобразие не с точки зрения колониальной историографии, а как объективный исследователь историко-культурного развития страны. В предисловии к первому изданию книги А. Л. Башем писал: «Я надеюсь, что моя работа представит интерес для читателей Индии, Пакистана и Цейлона как взгляд дружественного иностранца (в тексте: млечха.—Г. Б.-Л.), который испытывает огромную любовь и уважение к цивилизациям их стран». Этот подход А. Л. Башема получил высокую оценку в рецензиях на книгу, напечатанных в странах Востока, в том числе в рецензии крупнейшего индийского санскритолога проф. В. Рагхавана.

Конечно, не со всеми выводами автора можно полностью согласиться — многие проблемы истории и культуры древней и раннесредневековой Индии решаются советскими индологами по-другому⁴. Очень жаль, что А. Л. Башем почти не использовал работы советских ученых. В разделе, посвященном истории изучения древней Индии, он упоминает лишь о санскритско-немецком словаре О. Бётлингга и Р. Рота и не останавливается на трудах основателей отечественной индологии, хотя общеизвестен вклад, который внесли в развитие мировой индологии И. П. Минаев, Ф. И. Щербатской, С. Ф. Ольденбург. Остались, к сожалению, ему неизвестными и работы советских ученых по дешифровке письменности Хараппы⁵, очень фрагментарны приводимые А. Л. Башемом материалы о новых раскопках советских ученых в Средней Азии. Очевидно, здесь сказалась все еще полностью не изжитая традиция буржуазной индологии Запада, которая слишком медленно перестраивает свои старые, консервативные критерии в оценке вклада русской и советской науки в развитие индологии. Насколько эта традиция требует решительных изменений, свидетельствуют высказывания многих западных ученых, например д-ра В. О'Флаерти, преподававшей в Школе африканских и восточных исследований Лондонского университета. В одной из своих статей, посвященных работам советских индологов по истории и культуре древней Индии, она, в частности, отмечает: «Результаты работ советских индологов исключительно велики, потому что они действительно работают комплексно и стимулируют работы друг друга... Ярким примером того, сколь страдает западная индология от незнания работ советских ученых, является изучение в СССР письменности индской цивилизации, одной из наиболее важных задач современной ориенталистики... Труды советских индологов по древней Индии требуют внимания каждого серьезного западного исследователя в этой области незави-

⁴ См., например: Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия (исторический очерк), М., 1969; «Культура древней Индии», М., 1975; Г. М. Бонгард-Левин, Индия эпохи Маурьев, М., 1973.

⁵ См.: «Предварительное сообщение об исследовании протоиндийских текстов», М., 1965; «Proto-Indica: 1968. Brief Report on the Investigation of the Proto-Indian Texts», Moscow, 1968; «Сообщение об исследовании протоиндийских текстов», М., 1970; «Proto-Indica; 1972»; «Сообщение об исследовании протоиндийских текстов», т. I—II, М., 1972.

симо от того, является ли он социологом, антропологом, историком, литературоведом или лингвистом»⁶.

Книга А. Л. Бэшема безусловно выиграла бы, если бы ее автор последовал советам своего коллеги и включил в монографию результаты исследований советских ученых по древней Индии, прежде всего по дешифровке индской письменности и археологические материалы из Средней Азии, позволяющие по-новому взглянуть на развитие древнеиндийской цивилизации. Когда рукопись перевода книги А. Л. Бэшема уже находилась в печати, автор прислал новый, дополненный вариант второй главы. Здесь приведен некоторый новый материал, появившийся после последнего издания книги (в частности, данные о датировке земледельческих культур IV—III тысячелетий до н. э. с помощью карбонного анализа). К сожалению, и в этом последнем варианте А. Л. Бэшем даже не упомянул об интереснейшем открытии советских археологов в Алтын-тепе (Южная Туркмения), где были обнаружены предметы хараппского типа и тем самым установлен факт связей индской цивилизации со Средней Азией⁷. Эти упущения особенно досадны, так как А. Л. Бэшем неплохо знает русский язык. В этом советские ученые могли убедиться уже в 1960 г., во время работы в Москве XXV Международного конгресса востоковедов. Будучи делегатом конгресса, проф. А. Л. Бэшем проявлял к работам советских индологов живой интерес.

Советские востоковеды встречались с проф. А. Л. Бэшем и на других международных симпозиумах и конференциях (в Дели, Париже и т. д.). Он всегда был в окружении молодых ученых, щедро делился с ними своими научными планами, подбадривал шуткой. Прочитав книгу, читатель сам получит полное представление о ее авторе — талантливом индологе, крупном специалисте по истории и культуре древней Индии, человеке огромной эрудиции и тонкого юмора.

Книга А. Л. Бэшема поможет советскому читателю еще раз ознакомиться с великой культурой Индии, понять ее своеобразие, оценить вклад страны в сокровищницу мировой цивилизации.

Перевод сделан с 3-го, исправленного издания (Лондон, 1967). А. Л. Бэшем специально для русского издания написал предисловие, которое нами и печатается.

В переводе книги приняли участие Ю. Е. Борщевский (гл. I), О. Ф. Волкова (гл. III—VI, VIII, X), В. С. Семенцов (гл. VII), В. Г. Эрман (гл. II, IX и Приложения).

Г. М. Бонгард-Левин

⁶ «South Asian Review», 1972, vol. 5, № 4, July.

⁷ См., например: В. М. М а с с о н, Протогородская цивилизация юга Средней Азии, — «Советская археология», 1967, № 3; А. Я. Щ е т е н к о, Южнотуркменские параллели к хараппской культуре, — «Проблемы археологии Средней Азии», Ленинград, 1968; G. M. B o n g a r d - L e v i n, Studies in Ancient India and Central Asia, Calcutta, 1971; е г о ж е, Ancient Contacts between India and Central Asia, — «Pracyavidyatarangini, Golden Jubilee Volume of the Department of Ancient Indian History and Culture», Calcutta, 1969, с. 87—102.

УКАЗАТЕЛЬ ВАЖНЕЙШИХ
ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- Аванти 55, 57, 470
 Авича 298
 Агра 505
 Аджакарани 485
 Аджанга 227, 244, 374, 381, 382, 401, 406, 407, 409, 446
 Аджмер 338, 347
 Азия 7, 15, 67, 277, 287, 300, 371, 374, 511, 514
 Азия Малая 237
 Азия Средняя 37, 70, 227, 241, 403, 561, 562
 Азия Центральная 25, 69, 70, 75, 86, 101, 202, 225, 254, 371, 396, 408, 409, 428, 460
 Азия Юго-Восточная 72, 83, 209, 245, 286, 387, 398, 403, 414, 422, 427, 510, 511, 519
 Азия Южная 6, 560
 Айодхья 104, 169, 214, 216, 328, 439, 440, 451
 Айхола 240, 385, 400
 Александрия 245, 248, 397, 511, 514
 Алигарж 32
 Аллахабад 206, 216
 Алтын-тепе 562
 Амбала 40, 236
 Америка 12, 185, 230, 508, 511, 512, 521
 Амударья 58
 Амьен 12
 Анатолия 37, 46
 Анга 49, 55
 Англия 13, 17, 110, 118, 158, 459, 478, 507, 512
 Англия Новая 512
 Англия Южная 17
 Андхра 58
 Андхра-Прадеш 74, 363, 423
 Антиохия 371
 Анурадхапура 84, 379, 380
 Аравия 211
 Арахосия (Кандагар) 59
 Арденский лес 466
 Арикадему 247
 Ассам 8, 47, 49, 73, 78, 79, 82, 169, 212, 213, 337
 Ассирия 237
 Атранджикхера 32, 51
 Аурангабад 382
 Афганистан 24, 58—60, 69, 80, 81, 277, 403, 408, 531
 Афины 10, 246
 Африка 17, 18, 101, 124, 147, 371, 374
 Ахичхатра 46, 216
 Баверу 245
 Багх 227
 Бадами 385, 400, 407
 Байрат 383
 Бактрия 58, 59, 68—70, 75, 212
 Бали 228
 Бамиан 408
 Бангладеш 6
 Барабар 380
 Баригазы (Бхригукачча, Бхаруч) 238
 Беас 7, 59, 60
 Беграм 409
 Белуджистан 18—21, 25, 31, 34, 35
 Белур 387
 Бенарес (Варанаси) 48, 216, 482—484
 Бенгалия 8, 11, 33, 49, 51, 57, 77, 79, 80, 82, 101, 111, 162, 169, 212, 238, 242, 243, 287, 288, 303, 337, 343, 364, 400, 408, 422, 427, 454, 479, 507, 512, 520
 Беснагар 67, 325
 Бимаран 403, 409
 Бирма 33, 83, 140, 212, 243, 245, 286, 294, 304, 379, 422, 483
 Бихар 32, 79, 82, 101, 104, 105, 178, 205, 243, 287, 288, 303, 400, 402, 403, 408
 Бомбей 15, 140, 204, 245, 248, 372, 382, 507
 Борнео (Калимантан) 249, 427
 Боробудур 244, 379, 510
 Брагуи 20
 Брахмапутра 8
 Бундельханд 80—82, 388
 Бхаджа 380, 381, 397
 Бхаратаварша 7, 505, 514
 Бхархут 66, 195, 218, 228, 296, 374, 378, 393, 394, 395, 397, 398
 Бхилса 67, 400
 Бхир-Маунд 215
 Бхита 206
 Бходжпур 208
 Бхрамарашамали 104
 Бхригукачча (Баригазы) 241, 245, 483, 484
 Бхубанешвар 388, 389, 391, 400
 Вавилон 25, 36, 37, 245
 Вавилония 92, 211, 237, 518
 Вайкунтха 346

Вайшали 56, 198, 281, 282, 288, 311, 484
Валабхи 312
Варанаси (Бенарес) 29, 48, 55, 57, 70, 76, 81, 177, 199, 214, 216, 236, 240, 243, 269, 280, 285, 291, 377, 379, 504, 531
Варангал 83, 99
Ватапи (Бадами) 82
Ватса 49, 55
Видарбха (Берар) 329
Видеха 48, 49, 269, 440
Видиша 67, 241
Виджаянагар 72, 84, 85, 96, 108, 165, 203, 208, 211, 213—215, 225, 387, 391, 408, 424
Виджитанагара 485
Виндхья, горы 8, 40, 145, 106, 199, 204, 213, 447
Восток Ближний 18—21, 31, 36, 37, 41, 330, 524
Восток Дальний 18, 70, 511
Восток Средний 92, 224, 298, 414, 478
Враджа 328
Вриндаван 328
Вьетнам 521
Гавгамелы 58
Газни 80, 81
Гайя 103, 279, 284, 285, 287, 332, 388, 393—395
Ганг (Ганга) 7, 8, 40, 46, 48, 49, 55—57, 76, 82, 83, 157, 191, 204, 214, 216, 240—243, 245, 277, 310, 333, 346, 401, 448, 463, 503
Ганга долина 17, 33, 54, 115, 233, 261, 264, 280, 288, 312, 313, 376, 504
Ганга равнина 76, 79
Гангавади 13
Гангайкондачалапурам 385
Гандак 48
Гандхара 55, 57, 395, 397, 403
Гаты Восточные 8, 204
Гаты Западные 8, 204
Гвалпор 399
Геркуланум 246, 409
Германия 12
Гималаи 7—9, 40, 47, 49, 56, 105, 209, 213, 227, 243, 265, 277, 281, 333, 344, 346, 347, 436, 437, 446, 447, 514, 515
Гималаи Западные 209, 243
Гиндукуш 58, 68
Гирнар 71, 107, 208
Гоа 84
Говардхана 329
Годавари 8, 346

реция 7, 10, 197, 198, 222, 236, 248, 257, 348, 377, 478
Гуджарат 8, 21, 25, 35, 76, 77, 81, 129, 131, 312, 313, 388, 390, 391, 422, 427, 519, 521, 532
Гур 81, 82
Дварака (Дварати) 216, 329, 330
Двуречье 20, 23, 26, 36, 46
Декан 8, 18, 25, 32, 62, 78, 79, 82—85, 99, 114, 179, 188, 205, 211, 213, 217, 225, 228, 235, 240, 242, 243, 312, 324, 330, 336, 364, 381, 385—387, 400, 407, 422, 427, 488, 505, 519, 516, 532
Декан Восточный 73, 83, 213
Декан Западный 82, 85, 103, 115, 139, 330, 380, 381, 397, 401, 505, 532
Декан Северный 74, 83, 84, 85, 121, 144
Декан Северо-Западный 50, 71, 210, 241
Декан, плоскогорье 209, 241
Декан, п-ов 9, 71, 85, 112, 134, 240, 241, 372, 385, 397
Дели 8, 47, 82, 204, 236, 237, 241, 436, 437, 516, 524, 562
Деогарх 383, 399
Джайпур 383, 516
Джамбудвипа 7, 92, 514
Джамна (Ямуна) 8, 38, 40, 49, 77, 241
Джелам 7, 58, 208
Джетавана 482
Джханси 383, 389, 399
Дидаргандж 383
Доаб 8, 43, 48, 90
Дорасамудра 83
Дудхпани 104
Дэвагирри (Даулатабад) 83, 144
Европа 9, 11, 12, 17, 18, 37, 75, 91, 98, 102, 103, 126, 138, 156, 177, 178, 185, 209, 225, 234, 235, 253, 333, 371, 374, 384, 416, 418, 421, 478, 507, 508, 511, 512, 519, 522, 524, 525, 527
Европа Западная 17, 243
Евфрат 20, 59
Египет 10, 20, 23, 31, 63, 72, 211, 245, 372, 396, 409, 414
Еррагуди 425
Занзибар 245
Зхоб 19
Инд 7, 8, 19—22, 25, 36, 40, 55, 59, 208, 241, 242, 245, 392, 395
Инда долина 21, 24, 25, 27, 29, 31, 34, 37—39, 44, 58, 68, 143, 218, 223, 396, 424

- Индийский океан 140, 243—245
 Индийский субконтинент 9, 86, 132
 Индонезия 243, 245, 379, 387
 Индо-Пакистанский субконтинент 6
 Индостан 506
 Индрапрастха 437
 Ирак 10
 Иран 7, 25, 36, 57, 69, 92, 147, 192, 209, 211, 224, 225, 237, 254, 286, 298, 348, 371, 372, 377, 427, 504
 Иранское плоскогорье 37, 255
 Иудея 247
 Кабул 58, 70, 241, 395, 409
 Кавери 8, 245, 346, 471
 Каверипаттанам (Кавирипаттиннам) 245, 497
 Кавказ 37
 Калибанган 21
 Калимантан 249
 Калинга 58, 62—64
 Каллиан 370
 Калькутта 11, 12, 13, 204, 240, 507, 560
 Кальяни 83, 362
 Камбоджа 294, 387, 510
 Кандагар 59, 62
 Канди 290
 Канберра 560
 Кантон 515
 Канчи (Кончипурам) 73, 83, 84, 101, 177, 216, 241, 385, 401, 470, 489
 Кавьякубджа 76, 77, 79—81, 99, 101, 182, 287, 468, 488
 Капилавасту 277, 280, 285
 Карли 381
 Карнатака (Майсур) 61, 82—85, 138, 375
 Каспий 69, 70
 Катхивар 67, 71, 73
 Каушамби 19, 32, 46, 49, 51, 144, 214, 241
 Каши (Бенарес, Варанаси) 48, 55, 56, 177, 214, 216, 269
 Кашмир 7, 9, 53, 76, 82, 99, 211, 227, 248, 286, 356, 362, 383, 384, 403
 Кветта 20
 Кембридж 12
 Керала 11, 71, 101, 138, 162, 163, 167, 182, 209, 228, 370, 372, 422
 Кирена 63
 Кистна (Кришна) 8, 84, 241, 346, 398
 Китай 17, 33, 69, 70, 75, 79, 83, 87, 92, 101, 133, 168, 202, 212, 236, 243, 245, 248, 286, 287, 371, 397, 400, 409, 428, 510, 511, 525
 Коморин 9, 47, 422, 515
 Конарак 384, 389, 391, 400
 Корея 511
 Коркаш 245
 Коромандельское побережье 71, 82, 83
 Кот-Диджи 22
 Кочин 101, 370, 372
 Кошала 48, 55, 73, 153, 277, 439
 Красное море 245, 246
 Крит 33, 226
 Кулли 19, 20, 34
 Кулу 403
 Кумбаконам 385
 Куру 329, 436, 438
 Курукшетра 47, 434, 436, 437
 Кутб-Минар 236
 Кушинагар 214, 282, 285
 Кхаджурахо 389, 390, 391, 400
 Ланка (Шри Ланка, Цейлон) 72, 103, 345, 405, 440, 441, 442, 486, 488
 Лаос 294
 Лата 161
 Лаурия 425
 Лидия 237
 Лондон 12, 13, 16, 560
 Лотхал 21, 25, 35
 Магадха 49, 55—57, 66, 67, 73, 76, 77, 79, 100, 102, 134, 139, 153, 205, 277, 279, 282, 311, 329
 Мадагаскар 245
 Мадрас 204, 319, 370, 382, 422, 507
 Мадурай 83, 84, 216, 218, 241, 335, 386, 489, 497, 500
 Мадхья-Прадеш (см. Рагхугарх) 202, 426, 446
 Майлапур 370, 371
 Майсур (см. Карнатака) 240, 313, 319, 363, 385, 423
 Македония 63
 Малабар 71, 138, 209, 360, 490, 520
 Малайя 83, 243, 245, 427, 510
 Мальва 49, 55, 67, 71—73, 81, 106, 210, 322, 330, 519, 532
 Мамаллапурам 382, 385, 401
 Манас, оа. 347
 Мандасор 76, 161
 Маньякхета (Малкхед) 83
 Марганд 383
 Мат 396
 Матхура 49, 69, 216, 241, 286, 313, 328—330, 395, 396, 398
 Маунт-Абу 391
 Маханади 8
 Махараштра 68, 74, 381
 Махишмати 50
 Мекран 19, 20, 59
 Мелуха 25
 Меру 346, 437, 514

- Месопотамия 10, 20, 25, 28, 52, 59, 253, 377, 429, 515
 Мехараули 236
 Митхила 49
 Москва 562
 Мохенджо-Даро 14, 21, 22, 24, 26, 27, 34—36, 38, 215, 334,
 Муджават 432
 Мусирис 245, 247
 Навдатоли 32
 Нагарджуни 380
 Наланд 178, 286, 288, 379, 380
 Нандагарх 425
 Нандса 106
 Нармада 8, 49, 71, 78, 83, 106, 238, 241, 346, 446
 Нармада Нижняя 161
 Неваса 32
 Непал 6, 7, 79, 82, 105, 288, 377, 403, 408, 520
 Нидгундиг 113
 Нил 20, 246
 Оксфорд 12, 13
 Орисса 58, 71, 82, 99, 144, 216, 241, 313, 384, 388, 390, 397, 400, 423, 427
 Офир 247, 248
 Пава 282, 311
 Павайя 399
 Пакистан 6—8, 14, 21, 67, 86, 561
 Палестина 37, 370
 Пальмира 246
 Панду-Раджар-Дхиби 33, 51
 Пандья 71, 219, 497
 Париж 13, 562
 Парушни (Рави) 42
 Пасхи о-в 26
 Патала 241, 245
 Паталипутра (Патна) 8, 55, 57, 60, 61, 65, 73, 112, 142, 144, 214, 216, 241, 283, 288, 312, 377
 Пенджаб 7, 14, 17, 21, 22, 38, 40, 42, 50, 57—59, 68, 72, 73, 77, 80, 81, 106, 237, 238, 241, 243, 427, 505
 Пешавар 80, 395
 Плакшадвиша 514
 Платей 58
 Полоннарува 83, 408
 Польша 37
 Помпеи 222
 Пондишери (Путтучери) 247, 333
 Пратиштхана 71, 241
 Праяга (Аллахабад) 216, 346
 Пугар 497
 Пуна 15, 380, 505
 Пури 140, 216, 388, 389
 Пушкара 338, 347
 Рави 7, 21, 42
 Рагхугарх 74, 81, 425
 Раджагриха 55, 144, 214, 282, 288, 311
 Раджастхан 8, 17, 25, 40, 57, 68, 71, 73, 76, 79, 81, 82, 106, 139, 210, 241, 243, 313, 388, 390, 391, 422
 Рамагири 446
 Рамгарх 199, 458
 Рампурва 392
 Рана-Гхундай 20, 21, 24, 34
 Ранастамбхапур (Рантхамбхор) 456
 Ранчи 32, 243
 Рим 72, 214, 222, 243, 246, 371, 396
 Россия 416
 Россия Южная 254
 Рупар 21
 Сагар 202
 Саданира 48
 Сакета 214
 Санчи 140, 195, 218, 228, 236, 286, 296, 374, 378, 379, 393—395, 398, 399, 406, 422
 Сарасвати 21, 40, 42, 46, 346
 Сарнатх 280, 379, 392, 399, 407
 Сатледж 7, 21, 38, 40, 77
 Саураштра 25, 50, 71, 80, 216, 329, 372
 Серума 482, 483
 Сялкот (Сиялкот) 68
 Сиам 286
 Синд 8, 14, 18, 38, 47, 57, 59, 71, 79, 80, 81, 210, 211, 522
 Сирия 37, 62, 63, 370, 371, 397
 Сирия Северо-Восточная 37
 Сиркан 215
 Ситтанавасал 407
 Соан 17
 Соанская долина 17
 Советский Союз 6, 58
 Сокотра 246, 249, 515
 Соляной хребет 243
 Сомнатх 80
 Средиземноморье 225
 Стханвишвар (Тханесар) 76, 77
 Сузы, 20
 Султангандж 403, 405
 Суматра 79, 83, 510
 Супар 245, 248
 Суткаген-Дора 34
 Тадж Махал 505
 Таиланд 294, 379
 Такшашила (Таксила) 57—59, 67, 177, 214, 216, 241, 383, 409
 Таликот 85, 108
 Тамбапамни (Цейлон, Шри Ланка) 63

- Тамилнад 8, 9, 72, 85, 205, 228, 287,
 333, 340, 343, 356, 357, 359, 360,
 372, 386, 407, 489, 490, 497, 501,
 502
 Тамралипти 104, 240, 245
 Танджавур (Танджур) 83, 84, 385,
 407
 Тапти 8
 Тар 8, 241
 Тибет 8, 25, 79, 286—288, 303, 305,
 306, 403, 511
 Тир 248
 Тирумалаи 404
 Тихий океан 26
 Тондаи 492
 Траванкор 101
 Тригарта 469
 Тунгабхандр 84, 101
 Туркестан Восточный 409
 Туркмения 562
 Тутикорин (Туттуккуди) 245
 Тхана 372
 Тханесар 81
 Удаягири 397, 400
 Удджайн 73, 74, 101, 106, 216, 241,
 419, 422, 447, 519
 Уджаяни (Удджайн)
 Ур 202
 Уттарамерур 115
 Уттар-Прадеш 51, 67, 216, 422
 Филиппины о-ва 33, 427
 Франция 12, 55
 Халебид (Дорасамудра) 387
 Хампи 387
 Хараппа 14, 17, 19, 21—24, 30, 32—
 36, 38, 149, 191, 214, 227, 250,
 322, 334, 337, 376, 392, 393, 402,
 424—426, 561
 Хартфорд 12
 Хастинапура 32, 46, 48, 51, 436
 Цейлон (Шри Ланка) 9, 53, 65, 288,
 561
 Чамбал 49
 Чампа 55, 214, 241, 245
 Чандху-Даро 26
 Ченаб 7
 Чера (Керала) 71, 101, 245, 372,
 490
 Чола 71, 82
 Чунар 236, 377
 Шакала (Сиялкот) 68, 241
 Шахи-Тумп 34
 Шеул 256
 Шибби 471
 Шипра 447
 Шишупалгарх 144, 216
 Шравана-Белгола 61, 316, 375
 Шравастии 192, 214, 281, 318
 Шри Ланка (Цейлон) 6, 10, 14, 65,
 83, 84, 101, 138, 208, 209, 240,
 244, 245, 247, 248, 284—286, 288,
 290, 294, 370, 379, 380, 391, 398,
 401, 407—409, 423, 427, 502, 510,
 520
 Шрирангам 386
 Шумер 23, 25, 30, 36, 37, 45
 Эдинбург 12
 Элефанта 382, 401
 Элуру 382, 401, 407
 Эпир 63
 Эран 202, 426
 Эритрейское море 238, 245
 Ява 17, 244, 379, 427, 510
 Ямуна (Джамна) 346
 Япония 286 511

УКАЗАТЕЛЬ
ВАЖНЕЙШИХ ИМЕН

Абхинавагупта 362
 Авантиварман 208
 Авалокитешвара 298, 300, 301, 303, 407
 Аввайяр 193, 491, 492
 Август 246, 247
 Агастья 166, 247, 344
 Агни 48, 49, 93, 94, 196, 253, 254, 260, 324, 340, 440
 Агнимитра 67, 460
 Адисинха 104
 Адити 251
 Адитья I 33, 371
 Адитьясенагупта 79
 Аджаташатру 56, 57, 73, 100, 105, 106, 269, 282
 Аджита Кешакамбалин 320
 Азес 519
 Айравата 339
 Айянар 343
 Акбар 505, 506
 Аккадэви 99, 100
 Акшапада Гаутама 350
 Алара Калама 279
 Ала уд-Дин Хилджи 84, 144, 456
 Александр 57, 59, 60, 63, 106, 140, 197, 238, 396
 Александр Македонский 18, 58, 66, 68, 202
 Алексеев В. П. 31
 Аликасудара 63
 Амарасинха 420
 Амару 452
 Амбапали 198, 484
 Аминтас 531
 Амитабха (Амитаюс) 299—301
 Амогхаварша I 145
 Ананда 214, 282, 484
 Анандавардхана 444
 Анандапала 80
 Ангирас 344
 Ангулимала 281
 Андхры (династия) 11
 Авила 93
 Авируддха 332, 356
 Аннапурна 337
 Антиалкид 67
 Антигон Гонат 63
 Антикини 63
 Антиох I 62
 Антиох II Теос 63
 Антиох III 68
 Антоний Пий 246

Аппар 324
 Апастамба 121
 Араньяни 251, 431, 432
 Арджуна 202, 329, 332, 356, 368, 436, 437, 438, 449
 Ардханаришвара 338
 Арес 516
 Аристотель 87, 444, 528, 529
 Арнольд Э. 300
 Артаксеркс I 211
 Артур Мальмсберийский 371
 Арунашва 79
 Арьябхата 517, 521, 522
 Арьяман 257
 Асанга 302
 Аспазия 197
 Асура 254
 Атри 166, 344
 Аттила 75
 Аурангзеб 505
 Ахемениды (династия) 57, 58, 62, 68, 215, 237, 238, 372, 511
 Ахурамазда 254
 Ачьюта 85
 Ашвагхоша 151, 442, 460
 Ашвины 253
 Ашока 13, 59, 62—67, 71, 87, 91, 92, 97, 98, 107, 109, 110, 116, 117, 122, 123, 127—129, 132, 133, 135, 199, 210, 212, 213, 219, 230, 231, 236, 241, 283—285, 296, 308, 319, 377, 380, 392, 421, 422, 424—427, 510, 527
 Бадараяна 354
 Баке А. А. 6
 Баладितья 76
 Баларама 328, 329, 331, 332, 356
 Бали 327
 Баллала 163
 Бана 77, 95, 145, 158, 202, 420, 453, 456, 468, 475, 476, 478
 Банерджи Р. Д. 14
 Бань Чао 70
 Барнет Л. Д. 6, 560
 Баррет 6
 Басава 163, 362
 Баудхаяна 121
 Бентам Дж. 507
 Бески Констанцио (см. Вирамамунивар)
 Бетлингк О. 13, 561
 Биджала Калачури 362
 Бильхана 453, 456

- Бимбисара 49, 55—57, 134, 139, 144, 279
 Биндусара 61, 62
 Бонгард-Левин Г. М. 6
 Бопф Ф. 12, 416
 Бос Субхас Чандра 508
 Браф Дж. 6
 Брахма 94, 118, 258, 259, 280, 295, 296, 325, 327, 335, 336, 338, 339, 342, 347, 349, 350, 355, 356, 366, 513
 Брахмагупта 513, 522
 Брихадратха 66
 Брихаспати 344, 516
 Будда (Сиддхартха Гаутама Шакьямуни) 29, 30, 39, 40, 46, 49, 54—56, 90, 105, 121, 124, 132, 144, 152, 166, 177, 195, 198, 211, 214, 215, 237, 238, 240, 243, 261, 266, 269, 274, 276—278, 280—285, 287, 289—292, 294—297, 299—301, 303, 308—311, 315, 317—320, 332, 342, 343, 352, 377, 379, 392—394, 395—399, 403, 405—408, 421, 422, 481, 484, 520, 522, 523, 528
 Будхагупта 111
 Буддхагхоша 288, 289
 Бхавабхути 441, 468
 Бхагаванлал Индраджи 14
 Бхагабхадра 67
 Бхадрабаху 312
 Бхамаха 444
 Бхаса 460
 Бхандаркар Р. Г. 14
 Бханугупта 202
 Бхарадваджи 166
 Бхарави 449
 Бхарата 43, 326, 328, 411—414, 459, 466, 514
 Бхартрихари 443, 451, 452
 Бхаса 460
 Бхаскара 522
 Бхаскара Равиварман 372
 Бхаскараварман 78, 79
 Бхаттасвами 119
 Бхатти 449
 Бхишма 438
 Бходжа, 81, 208
 Бхригу 166
 Ваджрапани 299
 Вайшампаяна 436
 Вайшравана 339
 Вакатаки (династия) 74, 82
 Вакпати 488
 Вальмики 439, 441
 Вамана 419
 Ван Сюань-це 79
 Варахамхира 515
 Вардхамана (Махавира) 310, 311
 Варуна (Варуна) 37, 93, 151, 169, 255, 256, 258, 259, 272, 339 340, 358
 Васавадатта 460, 474, 476
 Васантасена 199, 467
 Васиштха 121, 166, 344
 Васубандху 302
 Васудэва 69, 71, 322, 325, 328, 331, 355, 356
 Васуки 327, 345
 Васумитра 67
 Ватавьядха 134
 Ватсабхатти 221
 Ватсьяяна 185, 186
 Ваттагамани 288
 Вач 342
 Ваю 272, 324, 340, 341, 360, 361
 Вена 95
 Вессантар 170
 Вивекананда 355, 508, 511
 Вигнешвара 341
 Виджаябаху I 83, 84
 Виджнянешвара 122
 Видьядхара 80
 Видьяпати 478
 Викрамадитья VI 74, 122, 183, 200, 456, 520
 Вирабаллал II 100
 Вирадхас 94
 Вирамамунивар (Констанцио Бески) 502
 Вирудхака (Видудабха) 56
 Вишакхадатта 467
 Вишвакарман Бхаувана 119
 Вишвамитра 157, 166, 344
 Вишванатха 444
 Вишну 90, 94, 121, 176, 221, 253, 261, 287, 322, 324—328, 332—338, 342, 346, 347, 355, 356, 359, 360, 367, 389, 400, 440, 454, 516
 Вишнугупта 60
 Водан 259
 Вритра 252, 429, 430, 442
 Вулкан 257, 429
 Вьяса 436
 Гамильтон А. 12
 Ганди Махатма 133, 163, 370, 508, 509, 512
 Ганеша (Ганапати) 322, 340, 341, 342
 Гарги 192
 Гаруда 325, 420, 467
 Гаури 337
 Гаутами 461, 463—465
 Гахадаваны (династия) 81
 Гелиодор 67, 69, 325

Гелиос 253
Гераклит 292
Гермей 70
Геродот 57, 58, 211
Гесиод 257
Гёте И. В. 5, 442, 459, 478, 512
Гийяс уд-Дин 81
Гималай 334
Гишнократ 525, 527
Говинда III 145
Гомер 257, 417
Гомини 469
Гомматешвара 375
Гондофар 69, 70, 370
Гопал Рам 415
Гопала 101
Гопараджа 202
Гошала Маскарипутра 311, 318, 319
Граховарман 77, 99, 101
Гурджара-Пратихары (династия) 79
Гурджары 76
Гупты (династия) 67, 72—82, 88, 92, 93, 99, 107, 109, 111, 113, 121, 128, 133—135, 140, 156, 159, 178, 185, 187, 216, 217, 227, 240, 241, 243, 286, 287, 313, 322—324, 327, 336, 337, 338, 363, 370, 378—380, 383, 386, 396, 398—400, 402, 403, 410, 414, 419, 421, 422, 468, 502, 505, 515, 518, 519, 520, 521, 532
Гхош Ауробиндо 355
Даджи Бхау 14
Дадхикр 44
Дакша 338, 344
Дакшинамурти 334
Дандин 16, 444, 468, 469, 474, 475
Дантидурга 103
Дарий I 57, 62
Дарий III 58
Дашаратха 48, 319, 439, 440
Деметрий 68
Демокрит 523
Джайразбхой Н. 6
Джамадагни 326
Джанака 49, 269, 440, 441
Джанамеджая 48, 436
Джарасандха 329
Джаядитья 419
Джаядэва 324, 332, 454
Джаяпала 80
Джаяраши 321
Джаясвал К. П. 119
Джаясинха II 99
Джаячандра 81, 182
Джефрис Р. 512
Джимутавахана 122, 467
Джнянешвар 324

Джонс У. 11, 12, 14, 459
Джханси 197
Дигнага 302
Дидда 99
Диодот 68
Дион Хризостом 246
Дони Дж. 443, 447
Доре Г. 448
Дурга 78, 211, 337, 338, 342, 364, 402
Дуттхагамани 72, 485
Дханвантари 480
Дхармакрти 302
Дхармапала 79
Дьяус 251, 252, 254
Дэвагушта 77
Дэвадатта 278—281
Дэвадина 200
Дэваки 328, 330
Дэванампийатисса 65, 72
Дэвапала 79
Дэвахути 6
Евкратид 531
Икшваку 94
Ила 94
Иланговадигал 496
Индара 37
Индра 36, 40, 89—93, 252—257, 259, 260, 262, 272, 296, 299, 338—340, 343, 429, 430, 463, 466, 481
Индрани 342
Иоани св. 282
Иоани Богослов 332
Иов 44
Ирод 330
Исаак 169
Кабир 163, 504
Кадфиз Вима 70, 237
Кадфиз Куджула 70
Кайкейи 440
Какатии (династия) 83, 99, 103
Калачури (династия) 81, 520
Кали 337, 347
Калидаса 12, 67, 74, 150, 174, 218, 312, 336, 344, 420, 434, 442, 444—449, 460, 461, 466—468, 475, 488
Калкин 332, 348
Калхана 53, 76, 456
Кама 223, 334, 341, 454
Камандака 88
Камбан 497, 501
Канвы (династия) 71, 99
Канишка 70, 71, 227, 301, 396, 397, 519
Каннаги 405
Каннингхэм А. 13, 14, 425
Канса 328—330

- Капила 350
 Карикалан 193, 245, 496
 Карпентер Э. 512
 Карпураманчжари 488
 Картавирья 328
 Картикейя 340, 342
 Каутилья 60, 87, 88, 107, 177, 475
 Кашьяпа 166, 344
 Кашьяпа I 408
 Кёрду 11
 Козьма Индикоплов 370
 Кольбрук Г. 12
 Конти Николо деи 84, 203
 Корраван 337, 340
 Кракуччханда 295
 Крату 344
 Кришна 50, 136, 155, 210, 246, 322, 323, 326, 328—332, 335, 342, 355—357, 359, 368, 436—438, 449, 454
 Кришна I 382
 Кришна Гаутами 281
 Кришна Говинда 330
 Кришнадэварая 84, 96, 208, 213, 404
 Кришнамитра 468
 Кубера 93, 339, 340, 343, 446
 Кумара 340, 448, 449
 Кумарадаса 449
 Кумарадэви 73, 410
 Кумарагупта I 75, 410, 446
 Кумарапала 129, 231, 313
 Кумарила 354
 Кундаван 99
 Кутб уд-Дин Айбак 82
 Кушаны (династия) 72
 Кхаравела 71
 Кшхараты (династия) 71
 Кшитигарбха 299
 Лакшмана 520
 Лакшми 325, 327, 342
 Лалитадитья 79
 Лафонтен Ж. 478
 Лэнгдон С. 425
 Мага 63
 Магхи (династия) 449, 450
 Мадхавагупта 77
 Мадхва 340, 360, 361
 Мадху 454
 Майтраки (династия) 76, 519
 Майтрея 295, 297, 299
 Малик Кафур 84
 Маллинатха 312
 Маммата 444
 Манаса 343
 Манджушри 298
 Маникка Васагар 324
 Манимегелан 501
 Ману 12, 15, 69, 88, 89, 93, 94, 118, 119, 121—123, 125, 128—130, 136, 148, 150, 151—153, 156, 171, 177, 187, 201, 238, 326, 347, 430
 Ману Вайвасвата 91, 347
 Мара 279, 280, 341
 Мардук 429
 Маричи 344
 Мариямай 343
 Марр Дж. П. 6
 Маршалл Дж. 14, 29, 36
 Маскарипутра Гошала 311, 318—320
 Масуди (аль-Масуди) 141
 Матхали 441, 466
 Матхава Видегха 48
 Маукхари (династия) 76, 77
 Маурьи (династия) 52, 56, 57, 60, 61, 66—68, 71, 73, 75, 86, 89, 91—93, 95, 99, 102, 110, 111, 113, 116, 117, 123, 124, 133—135, 139, 140, 143—145, 152, 155, 159, 165, 194, 197, 207, 214, 216, 218, 231, 232, 236, 240, 241, 245, 296, 312, 313, 319, 376, 378, 380, 392, 402, 419, 422, 511
 Мауэс 69
 Махавира 522
 Махавира Вардхамана 55, 266, 310—318, 320, 520
 Махадэва 200
 Махадэви 337
 Махамая 277
 Махападма Нанда 57, 58
 Махендра (Махинда) 65
 Махендравикрамаварман 401, 467
 Махендрапала 74, 142
 Махмуд 80, 81
 Маюракшака 337
 Мегасфен 61, 74, 75, 77, 78, 97, 109, 112, 113, 116, 119, 124, 126, 137, 142, 144, 159, 164, 165, 199, 207, 214, 218, 233, 376
 Менака 344, 461, 466
 Менандр (Милинда) 68, 238, 290, 297, 458
 Минакша 335
 Мильтон Дж. 501
 Минаев И. П. 561
 Мисдеос 370
 Митра 37
 Митра 255
 Митра Раджендралал 14
 Михира Бходжа 79
 Михиракула 76, 287
 Моголы (династия) 241, 505, 506
 Мурари 468
 Мухаммед 372

- Мухаммад Гури 81, 82, 140, 504
 Мухаммад ибн-Бахтияр 82
 Мюллер Ф. М. 13
 Нагарджуна 5, 301, 302, 320
 Нагасена 68, 290
 Намдэва 324
 Нанак 504
 Нанасамбандар 324
 Нанда 328
 Нандиварман 101
 Нанды (династия) 60, 95, 99, 141, 467
 Нарада 121, 344
 Нарайн А. К. 6, 531
 Нарасинхаварман 83
 Нарасинхагупта 76
 Нараяна 322, 479
 Нараяна Бхатта 468
 Натараджа 333, 404
 Нататия 37
 Наячандра 312
 Наячандра Сура 456
 Недуман Анджи 491
 Недунджелиян 219, 497
 Нерон 247
 Нилакантха 119
 Норт Т. 478
 Нрига 123
 Нуниш Д. 84, 85, 225
 Олчин Р. Ф. 6
 Ольденбург С. Ф. 561
 Омфис (Амбхи) 58
 О'Флаерти В. 561
 Падмасамбхава 286
 Падмапани 298
 Паеш Д. 84, 85, 208, 214
 Пакудха Катьяяна 318, 523
 Паллавы (династия) 83, 101, 382, 385, 401, 427, 467, 489
 Палы (династия) 79—81, 101, 238, 286, 303, 379, 399, 400, 403
 Пандавы (династия) 100, 212, 329, 436
 Панды (династия) 83, 219, 245, 246, 335, 386, 387, 497
 Панини 177, 418, 419, 422
 Паракрамабаху I 83, 140
 Парамардидэва 81
 Парамары (династия) 81, 208
 Парантака I 83
 Парашурама 152, 322, 328
 Парвати 333—335, 337, 338, 340, 358, 405, 448
 Парменид 320
 Парнадатта 113
 Парикшит 48, 437
 Партха 369
 Паршва 311
 Патанджали 352, 419
 Паттиния 405
 Пахлавы (династия) 69, 70
 Пашупати 29, 334, 356
 Перикл 10
 Персей 330
 Пиггот С. 23
 Пиодассес (см. Ашока)
 Пифагор 511
 Платон 87, 91, 290, 511
 Плиний 243, 247
 Плутарх 60, 141
 Поло Марко 141, 371
 Пор 58, 59, 140
 Прабхавати 74, 99
 Прабхакаравардхана 77
 Праджапати 89, 90, 151, 259, 267, 269, 275, 338
 Праджняпарамита 302, 303
 Прадьюта 57
 Прадьюмна 329, 332, 356
 Прасенаджит (Пасенади) 55, 56
 Пратихары (династия) 80, 81, 142
 Прахлада 327
 Прашастапада 350
 Принсен Дж. 13
 Притхвираджа 81, 140, 182
 Притхиви 251
 Птолемей 5, 211, 245
 Птолемей II Филадельф 63
 Пуджьяпада 318
 Пулакешин II 78, 82, 140
 Пуластья 344
 Пулаха 344
 Пурана Кашьяпа 318
 Пушан 253
 Пушкарасарин (Пуккусати) 57
 Пушьябхути 77
 Пушьямитра 66, 67, 285
 Пуру 43, 463
 Пурукутса 43
 Раббан Иосиф 372
 Рагхаван Г. 561
 Раджараджа I 83, 99, 118, 140, 142, 385
 Раджашекхара 468, 488
 Раджендра I 83, 140, 385
 Раджьявардхана 77
 Раджьяпала 80
 Раджьяшри 77, 99, 100
 Радха 329, 332, 342, 454
 Радхадэви 457
 Радхакришнан С. 355
 Рай Рам Мохан 507, 508
 Райлендс Ч. 6
 Рам Гопал 415
 Рама 48, 49, 55, 56, 92, 96, 131, 183,

- 187, 196, 322, 328, 341, 342, 345,
419, 438—442, 449, 451, 456, 468,
488, 501
- Рамагупта 73, 74
Рамакришна 508
Рамакришна Пармаханса 54
Рамапад 163
Рамануджа 359—361
Рамапала Бенгальский 451
Рамараджа 85, 108
Рати 341
Ратнадатта 455
Ратри 251, 431
Раху 516
Рахула 280, 407, 482
Раштракуты (династия) 79, 83, 103,
145, 386
Рот Р. 13, 561
Роусон П. 6
Рохита 169
Рудра 256, 258, 261, 263, 272, 273,
322, 333, 334
Рудрадамац 71, 107, 419, 442
Рудрама 99
Рудрасена 74
Рукмини 329, 332, 342
Руссо Ж.-Ж. 41, 91
Сабуктигин 80
Савитар-151, 175, 253, 432, 433
Савитри 183, 196, 438
Сагга 482—484
Садашива 108
Садалапугта 233
Садхьякара 451
Самудрагупта 73—75, 98, 100, 103,
107, 410, 420
Сандрокотт (Чандрагупта Маурья)
60
Санкаршана (Баларама, Халаюдха)
332, 356
Сарама 45
Сарасвати 342
Сасаниды (династия) 71, 238, 372
Сатаваханы (династия) 71, 210, 238,
241, 280, 398, 488, 532
Сати 337, 338
Сатьяван 183, 196
Сахадэва 436
Свитхельм 371
Север Себохт 516, 521
Селевк Никатор 60, 61, 68
Селевкиды (династия) 92, 238, 511
Сены (династия) 81, 400, 520
Сигала 309
Сигелин 371, 372
Сиддхартха 277—279, 311
Симука 71
- Сканда 322, 335, 340, 357, 448
Скандагупта 75, 76, 113
Соланки (династия) 81, 391
Соломон 248
Сома 89, 130, 254, 340, 429, 430, 516
Сомадэва Сури 88, 455
Сомешвара I 101
Сомешвара III 366
Софон 246
Спенсер Г. 119
Страбон 246
Стхулабхадра 312
Субандху 420, 468, 474—476
Субрахманья 340
Судас 42
Суджата 279
Суйя 208
Сундарамурти 324
Сунь-юн 139
Сурья 253, 338, 340, 389, 399, 516
Сутанука 200
Сушрута 525
Сюань-цзан 76—78, 99, 124, 127, 128,
141, 161, 178, 204, 286, 303
Тай-цзун 79
Тамба 482, 483, 484
Тан (династия) 75, 400
Тара 303, 405
Тарака 334, 335, 340, 448, 449
Тваштар 257, 429
Тилак Б. Г. 508
Тируваллувар 324
Тируттаккадевар 501
Тисса 65
Толстой Л. Н. 508
Тор 252
Торамана 76
Трайкутаки (династия) 520
Траян 246
Тришала 311
Турамайя 63
Удаямана 104, 114
Удданасинха 457
Уилер М. Р. 14, 21, 30, 36
Уилкинс Ч. 12
Уилсон Х. Х. 12
Уитмен У. 512
Улука Канада 350
Умадэви 100
Ушас 251, 431
Уэйли А. 6, 502
Фа-сянь 74, 75, 77, 124, 128, 229, 231,
243, 288, 502, 527
Фергюссон Дж. 228
Филипс Ч. Х. 6
Финей А. 62
Флоренс Вустерский 371

- Фома Аквинский 69, 355, 370, 371, 373
 Хала 488
 Хаммира 456, 457
 Хаммураби 36
 Ханкследен 11
 Хань (династия) 70, 75, 511
 Хари 419, 454
 Харишчандра 169
 Харша 72, 77—79, 81, 83, 95, 99, 101, 127, 128, 141, 145, 178, 453, 456, 467, 475, 476, 519, 520
 Харшавардхана 77, 519
 Хастингс У. 11
 Хаттон Дж. Г. 161
 Хемадри 122
 Хемачандра 313
 Хирам 248
 Хираньякашипу 327
 Хираньякша 327
 Хойсалы (династия) 83, 84, 100, 103, 386, 387
 Христос 332, 370
 Цинь Ши-хуанди 69
 Чайльд Г. 18
 Чакрапалита 113
 Чалукьи (династия) 81—82, 84, 103, 129, 142, 183, 362, 385—387, 391
 Чанакья 60, 467
 Чанделлы (династия) 80—82, 108, 389
 Чанди 337
 Чандра 236, 516
 Чандра Гупта I 72, 73, 100, 410, 519
 Чандра Гупта II 74, 75, 236, 410, 446, 467, 519
 Чандрагупта 60, 61, 71, 73, 78, 87, 97, 101, 141, 177, 207, 218, 225, 312, 376, 467
 Чарака 177, 525, 527
 Чарудатта 151, 199, 467
 Чахаманы (династия) 81, 82, 456
 Четака 311
 Чжан-цяннь 212
 Чиратадатта 111
 Читрагупта 339
 Чолы (династия) 83, 84, 93, 100, 109, 112, 114, 115, 129, 140, 162, 193, 245, 371, 372, 385, 386, 401, 404, 407, 496
 Чунда 282
 Шабарасвамин 354
 Шайлендры (династия) 79
 Шаки (династия) 419, 519, 520
 Шакра 296, 339
 Шактикумара 470
 Шакуни 438
 Шан (династия) 101
 Шани 516
 Шанкара 5, 287, 324, 355, 356, 359, 360, 362, 524
 Шпур I 71
 Шардавата 462, 466
 Шаригарава 462, 463, 465, 466
 Шатругхна 328, 439
 Шаттан 500
 Шашанка 77, 78, 287
 Швейцер А. 16
 Шветакепу 271, 272
 Шези Леонар де 12
 Шекспир У. 466
 Шелли П. Б. 443
 Шеша 325, 345
 Шива 29, 30, 176, 261, 265, 272, 273, 322, 326, 333—341, 343, 345—347, 356, 358, 361, 362, 375, 382, 385, 401, 404, 405, 447—449, 456
 Шивага (Дживака) 501
 Шиваджи 108, 505, 506
 Шилабхадра 178
 Шитала 343
 Шихаб уд-Дин (Мухаммад Гури) 81
 Шлегель Ф. 12
 Шри 342, 450
 Шуддходана 105, 277—279
 Шудрака 467
 Шукра 88, 142, 516
 Шунахшепа 169
 Шунги (династия) 66, 67, 71, 93, 95, 99, 153, 460
 Щербатской Ф. И. 561
 Эвдем 59
 Эвтидем 68
 Эзон 310
 Элара 72, 485
 Элиот Т. С. 275, 443
 Эмерсон 336, 512
 Эрас Э, 31
 Эрвин А. 300
 Юдхитхира 92
 Юлиан Отступник 246
 Юстин 60
 Юстиниан 246
 Яджнавалкья (Яджнявалкья) 121, 122, 170, 171, 192, 272, 275, 276
 Яма 91, 93, 123, 170, 196, 256, 261, 320, 339, 340
 Яски 251, 418
 Яугандхараяна 460
 Яфет 11
 Яшоварман 79, 488
 Яшода 328, 329
 Яшодхара 278, 279, 407
 Яшодхарман 76

ИЛЛЮСТРАЦИИ

Якши. Бхархут. Индийский музей в Калькутте





Воин. Бхархут. Индийский музей в Калькутте

Голова кушанского царя. Матхура





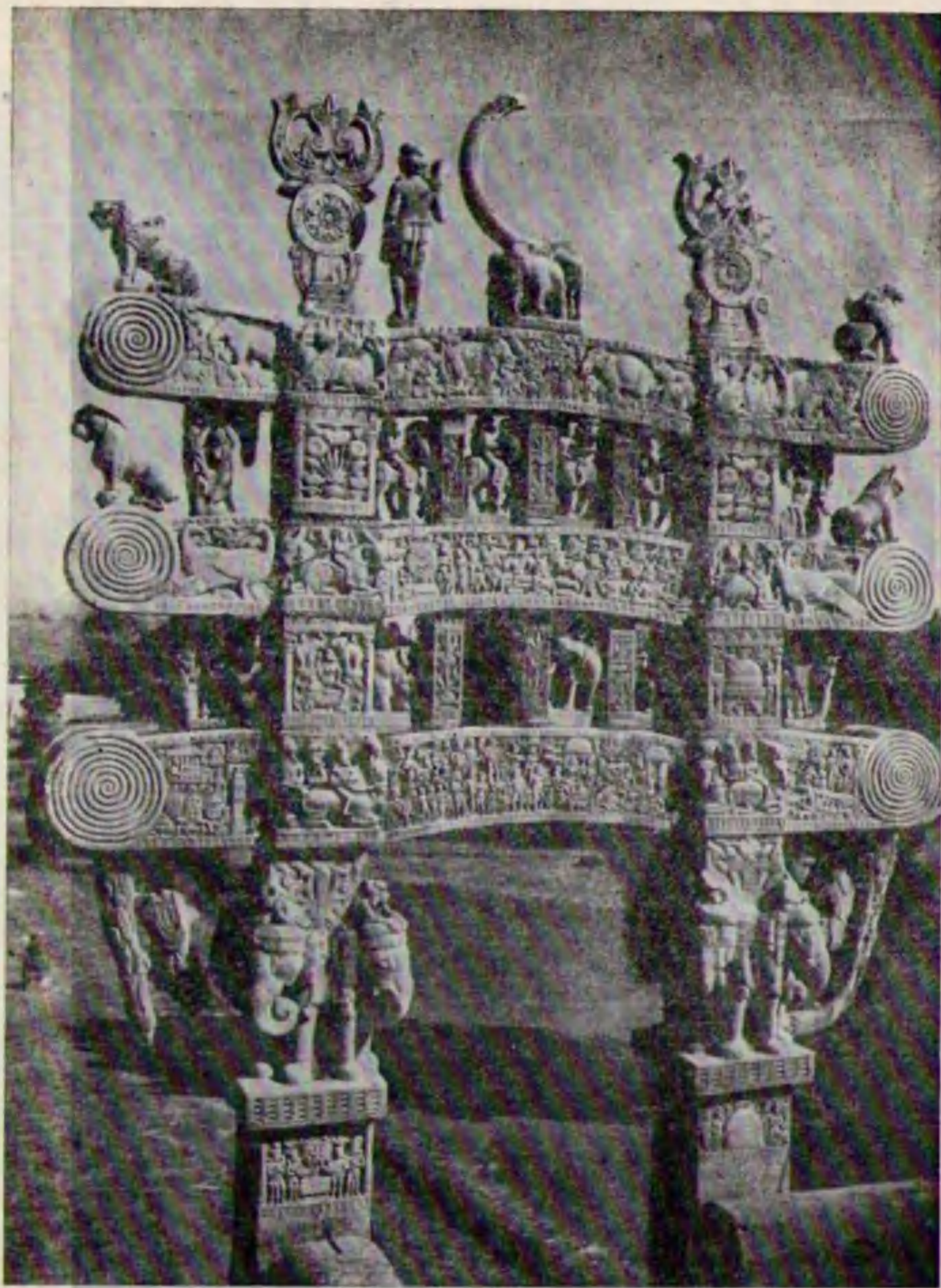
Вакхическая сцена. Матхура



Шествие слонов. Скульптурный фрагмент
из Бхархута



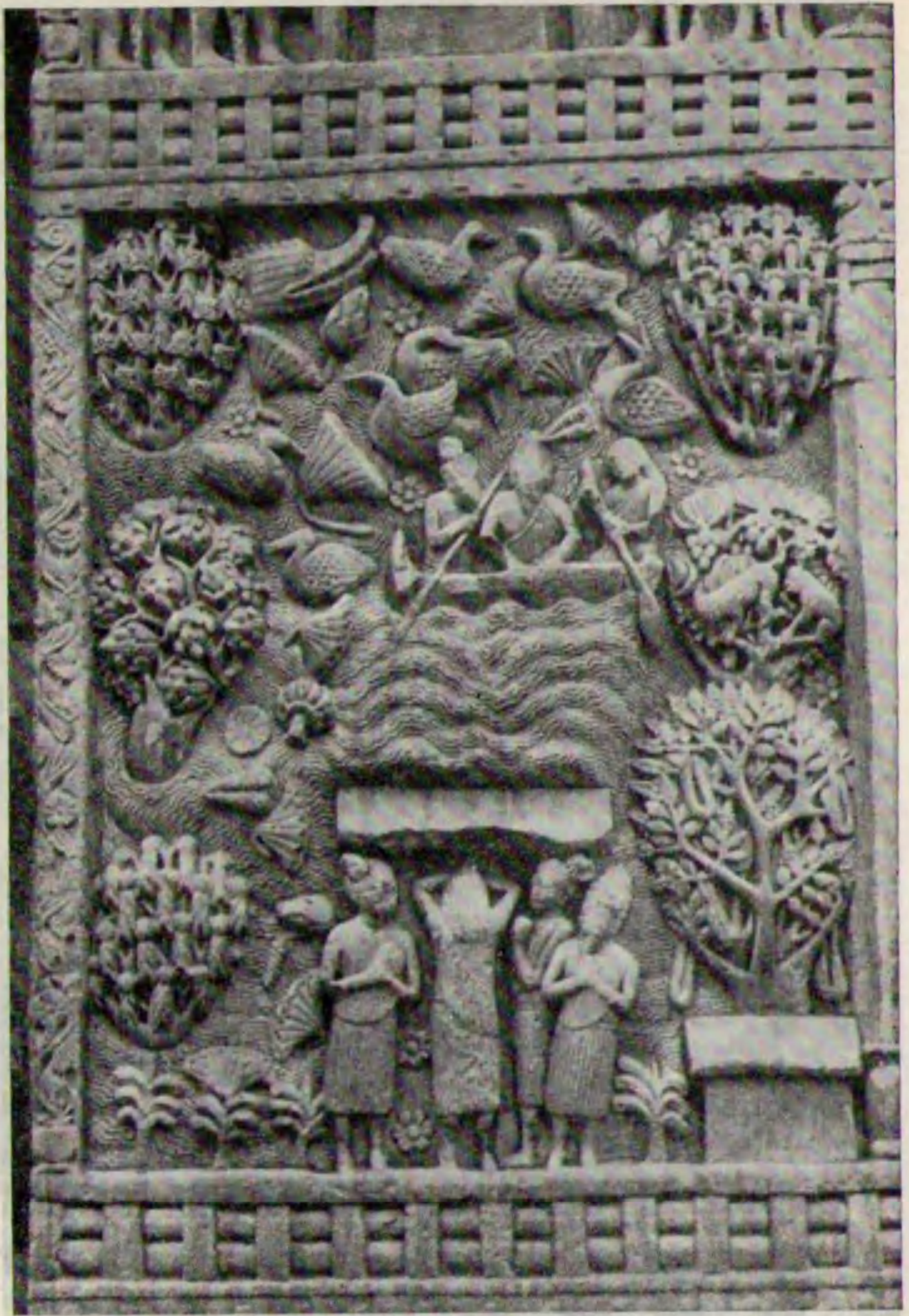
Сцена из джатак. Бхархут



Северные ворота ступы в Санчи. Общий вид

Восточные ворота ступы в Санчи. Деталь







Восточные ворота ступы в Санчи. Детали



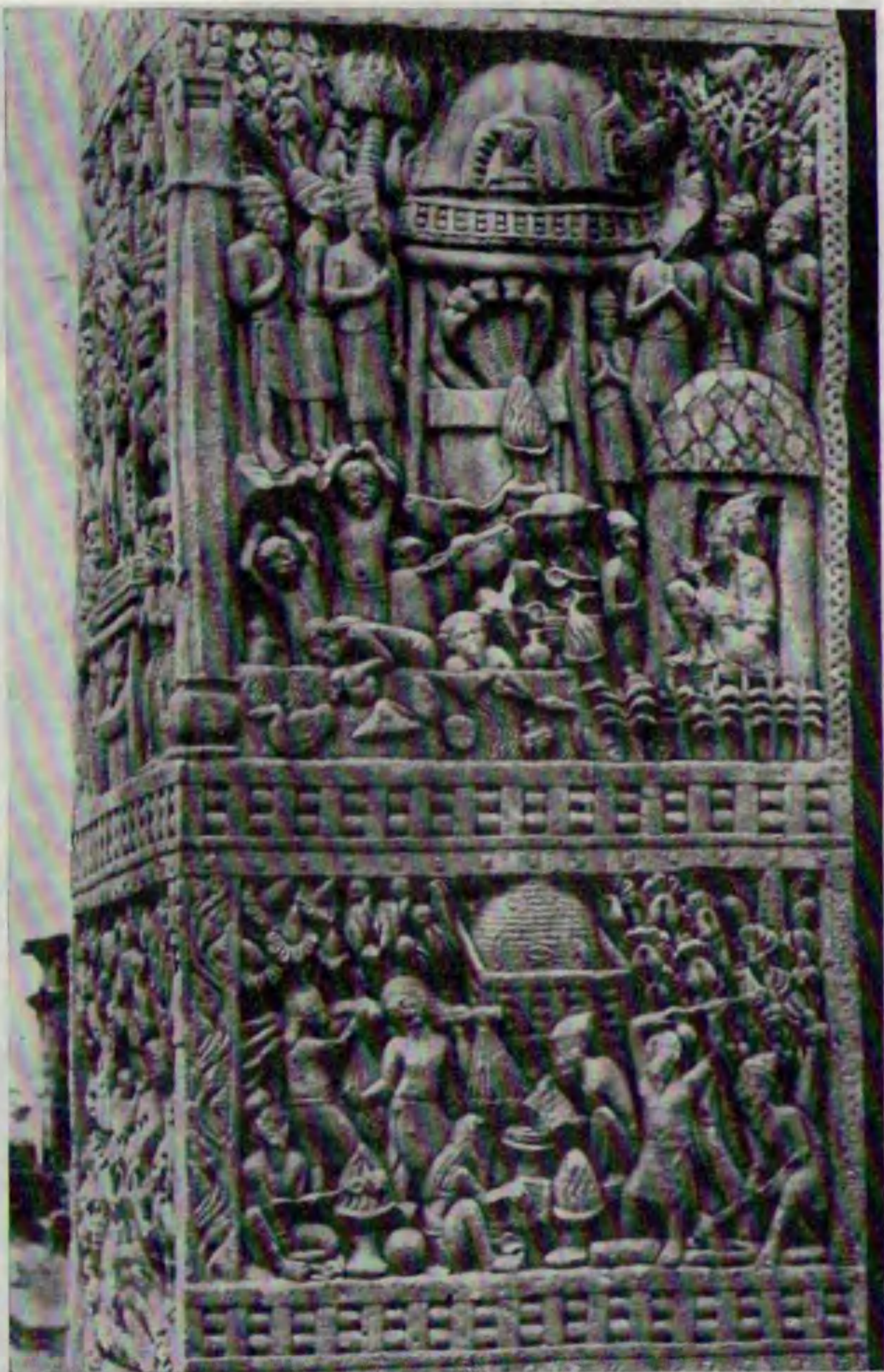
Западные ворота ступы в Санчи. Деталь



Восточные ворота ступы в Санчи. Деталь



Скульптурное изображение на колонне. Ступа № 2 в Санчи



Восточные ворота ступы в Санчи. Деталь





Барабанщик. Изображение на колонне
в Нагарджунаконде

Горы Бодхиштупы. Саяны
(X в. н. э.)

Голова Будды. Музей в Матхуре

Скульптура в виде колонны на ступе
в Матхуре, Индия



Скульптурное изображение на ступе
в Амаравати. Деталь



Торс бодхисаттвы. Санчи
IX в. н. э. (?)





Голова девушки. Средневековая скульптура
из Наланда

Голова женщины. Музей в Каушамби



Дурга в образе Чанди. Северная Индия.
Средние века



Роспись. Аджанта

Будда и Махачари





Танцующий Шива (Натараджа?). Бронза. Эпоха
Чолов. XI в. н. э.

Храм Мадурай



Парвати, или Ума, супруга Шивы

Х—XII вв. н. э.
Музей Шивы, Бангалор
Индия (Танор)

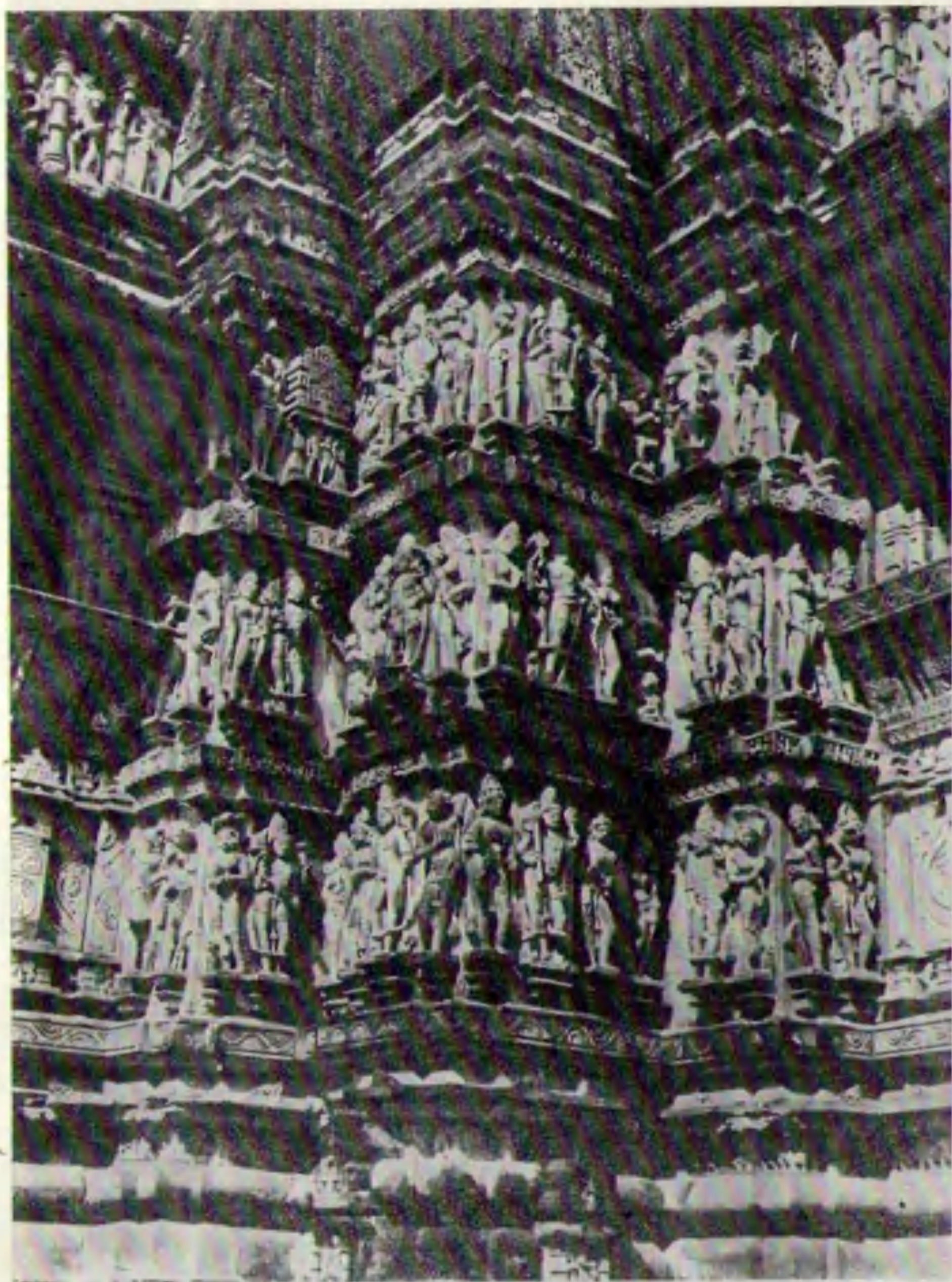


Шива — учитель (Дакшинамурти). Бронза.
Эпоха Чолов

Кали в образе демонницы, играющей на цимбалах. Бронза. Эпоха Чолов



— джхл
гоп ахон



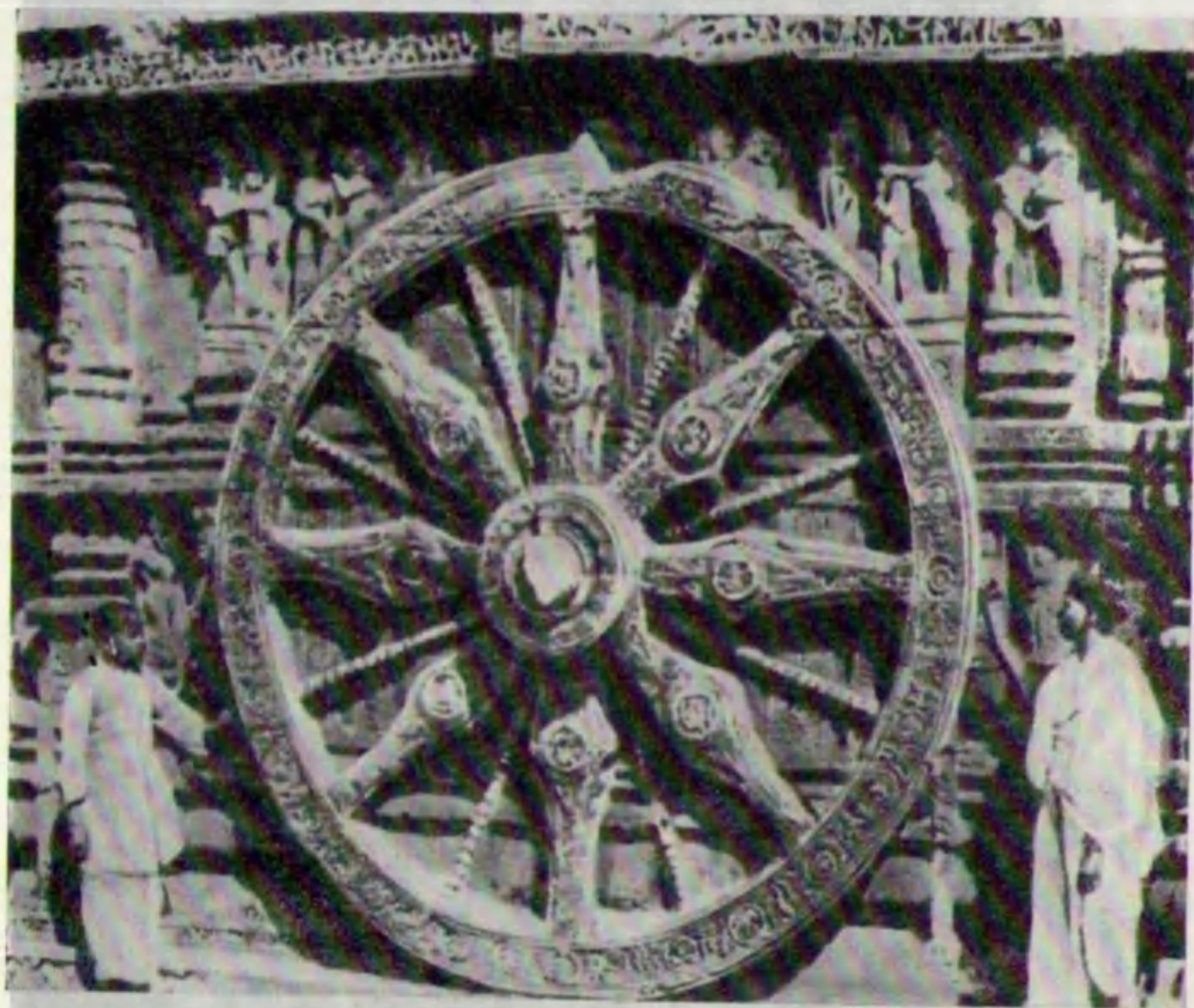
Храм Вишнаватх. Кхаджурахо





Возлюбленные. Конарак (Орисса). XIII в. н. э.

9
0
Возлюбленные. Кхаджурахо.
X—XI вв. н. э.



«Колесница Солнца». Храм Сурьи, Конарак
(Орисса). XIII в. н. э.



Слон. Конарак (Орисса). XIII в. н. э.

Величественность и монументальность

Величественность и монументальность

Величественность и монументальность



Фигура женского божества на стене храма в Бхубанешваре. X в. н. э.

К русскому изданию	5
Глава I	
Введение. Индия и ее древняя культура	7
Страна Индия	10
Открытие древней Индии	15
Слава древней Индии	
Глава II	
Предыстория: культура Хараппы и арии	17
Первобытный человек в Индии	18
Первые поселения	20
Городская культура хараппской цивилизации	34
Упадок городов Индской долины	36
Индоевропейцы и арии	38
Арии в Индии. Предысторический период	39
Культура «Ригведы»	46
Позднневедийский период	
Глава III	
История: древние и средневековые империи	53
Исторические источники	54
Эпоха Будды	57
Александр и Маурьи	66
Эпоха нашествий	72
Гупты и Харша	78
История Северной Индии в средние века	82
История Декана в средние века	
Глава IV	
Государство: теория и практика политической жизни	87
Литературные источники	89
Царская власть	96
Обязанности царя	102
Квазифеодализм	104
Олигархии и республики	107
Советники и чиновники	111
Местное управление	113
Сельская администрация	116
Финансовая система	121
Правовые сочинения	122
Основа законодательства	124
Преступления	125
Отправление правосудия	127
Наказания	130
Секретная служба	132
Воинственность правителей	138
Военная организация и снаряжение	

Глава V

Общество: сословие, семья и личность

Законы варн и ашрам — этапов жизни	147
Четыре основных сословия	147
Неприкасаемые	155
«Смешение сословий»	157
Касты	159
Рабство	164
Готра и правара	166
Семья	167
Четыре этапа жизни	171
Детство	172
Посвящение	174
Образование	176
Брак	178
Взаимоотношения полов	184
Развод	186
Полигамия	187
Старость и смерть	189
Положение женщин	192
Проституция	197
Положение вдов	200

Глава VI

Повседневная жизнь: быт города и деревни

Деревня	204
Земледелие и скотоводство	209
Отсталые племена	213
Город	214
Горожанин	222
Развлечения	223
Одежда и украшения	226
Еда и напитки	229
Хозяйственная жизнь	232
Корпорации	234
Достижения в области производственной деятельности	235
Торговля и финансы	237
Караваны и торговые пути	240
Морская торговля и иноземные связи	243

Глава VII

Религия: культы, учения, метафизика

Религия вед	250
Боги «Ригведы»	250
Жертвоприношение	257
Дальнейшее развитие учения	261
Аскетизм	263
Умозрение и гностика	266
Этика упанишад	273
Буддизм	276
Будда	276
Распространение буддизма	282
«Малая колесница»	288
Эволюция «великой колесницы»	295
«Великая колесница»	297
«Колесница раската грома»	302
Буддийская община	304

Буддийская этика и мораль	307
Джайнизм и другие неортодоксальные секты	310
Джайнизм	310
Адживики	318
Скептицизм и материализм	320
Индуизм	322
Развитие вероучения и индуистская литература	322
Вишну	325
Шива	333
Связь образов Вишну и Шивы	335
Богиня-мать	337
Второстепенные божества	338
Полубоги и духи	342
Космогония	347
Душа, карма и сансара	348
Шесть философских систем, объясняющих «путь спасения»	349
Теизм и поклонение богу	355
Индуистские обряды и ритуалы	363
Этика индуизма	365
Неиндийские религии	370
 Г л а в а VIII	
Искусство: архитектура, скульптура, живопись, музыка, танец	374
Древнейшая архитектура	376
Ступа	377
Пещерные храмы	380
Храмы	383
Пластическое искусство	392
Терракота	402
Металлическая скульптура и гравировка	402
Живопись	405
Прикладное искусство	409
Музыка	411
Танец	415
 Г л а в а IX	
Язык и литература	
Язык	416
Санскрит	416
Пракриты и пали	421
Дравидские языки	423
Письменность	424
Литература	428
Ведийская литература	428
Эпическая литература	436
Классическая санскритская поэзия	442
Повествовательная поэзия	455
Драма	458
Санскритская проза	468
Палийская литература	481
Пракритская литература	486
Тамильская литература	489
Народная поэзия	502
 Заключение: наследие Индии	
Воздействие Запада	504
Вклад Индии в мировую культуру	510

Приложения	
Приложение 1. Космология и география	513
Приложение 2. Астрономия	515
Приложение 3. Календарь	517
Эры	519
Приложение 4. Математика	521
Приложение 5. Физика и химия	523
Приложение 6. Физиология и медицина	525
Приложение 7. Логика и эпистемология	528
Приложение 8. Денежная система	531
Древние клейменные монеты	531
Ииндо-греческие монеты	531
Кушанские монеты	532
Догуптские и гуптские монеты	532
Средневековые монеты	532
Приложение 9. Алфавит и его произношение	532
Сокращения	535
Примечания	536
Библиография	544
Литература	544
Переводы древнеиндийских и раннесредневековых индийских сочинений на русский язык	556
Книги по истории и культуре древней и раннесредневековой Индии	557
Перевод англо-американских единиц измерений, встречающихся в тексте, в метрические	559
Послесловие	560
Указатель важнейших географических названий	563
Указатель важнейших имен	568
Иллюстрации	575

Артур Л. Бэшем

ЧУДО, КОТОРЫМ БЫЛА ИНДИЯ

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор *Р. М. Солодовник*. Младший редактор *М. В. Ходакова*. Художник *Э. Л. Эрман*. Художественный редактор *И. Р. Бескин*. Технический редактор *Л. Ш. Береславская*. Корректоры *В. В. Воловик* и *Г. В. Стругова*

Сдано в набор 8/X 1976 г. Подписано к печати 3/V 1977 г. Формат 60×84¹/₁₆. Бум. № 1. Печ. л. 38,5. Усл. п. л. 35,8. Уч.-изд. л. 40,8. Тираж 15 000 экз. Изд. № 3019. Зак. № 1333. Цена 3 р. 16 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

2-я типография издательства «Наука», Москва, Шубинский пер., 10