

Г.М. БОНГАРД-ЛЕВИН

ИНДИЯ ЭПОХИ МАУРЬЕВ

6164063  
1584335

Г.М. БОНГАРД-ЛЕВИН

# ИНДИЯ ЭПОХИ МАУРЬЕВ





АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Г. М. БОНГАРД-ЛЕВИН

# И Н Д И Я

## ЭПОХИ МАУРЬЕВ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
МОСКВА 1973

6164063

9(M) 03

Б81



\* U 1 0 0 4 1 3 7 5 9 \*



1584335

ВООСОЮЗНАЯ  
ГОС. БИБЛИОТЕКА  
иностранный литературы

Книга представляет собой первое в отечественной науке обобщающее исследование, посвященное наиболее важному периоду древнеиндийской истории. Автор воссоздает основные этапы политического развития Индии эпохи Маурьев, выявляет специфику ее социально-экономической структуры, характерные черты государственного строя и идеологии.

Б  $\frac{0163-2028}{042(02)-73}$  107-72



## ВВЕДЕНИЕ

Эпохе Маурьев принадлежит исключительная роль в историко-культурном развитии Индии. Эта эпоха — под ней автор понимает как время существования маурийской империи, так и хронологически более широкий период (вторая половина I тысячелетия до н. э.) — отмечена не только расцветом культуры, искусства, подъемом экономики, усилением связей с зарубежными странами, но и образованием первого в истории Индии объединенного государства, включившего значительную часть Индостанского полуострова и некоторые соседние области. Не случайно национальным гербом Республики Индии служит изображение львиной капители сарнатхской колонны, на которой свыше двух тысяч лет назад были выбиты эдикты царя Маурьев Ашоки.

Именно в маурийскую эпоху возникли и оформились многие основные черты социальной структуры, сословно-кастовой организации, важнейшие институты древнеиндийского общества и государства, получил развитие ряд религиозно-философских течений, в том числе буддизм, который постепенно из сектантского монашеского учения превратился в одну из трех мировых религий.

Более столетия ученые разных стран исследуют этот интереснейший период древнеиндийской истории, однако до сих пор многие вопросы остаются нерешенными, а некоторые исторические события практически совсем неизвестными.

Научная литература по данной теме огромна, и число специальных работ постоянно увеличивается \*, тем не менее каж-

---

\* Автор вынужден был отказаться от публикации списка использованной литературы, который, естественно, значительно превосходит список цитированных работ. Одни лишь специальные исследования, посвященные интерпретации эдиктов Ашоки, составляют более 500 названий; литература же по истории, религии и философии буддизма поистине необъятна. Весьма обширна она и по другим проблемам истории и культуры эпохи Маурьев.



дая новая книга, посвященная древней Индии рассматриваемого периода, привлекает к себе пристальное внимание, подвергается серьезному обсуждению, детальному разбору, острой критике, вызывает справедливые, а иногда и несправедливые упреки.

Автор прекрасно осознает, что его книга тоже не избежит строгого суда индологов, и далек от мысли считать работу окончательно завершенной; некоторые выводы ему самому представляются предварительными и порой недостаточно документированными. Ведь даже весьма существенные вопросы не могли быть исследованы с одинаковой полнотой (иногда они лишь намечены или описаны в самых общих чертах), к тому же круг источников, имеющихся в распоряжении исследователей данного периода, очень ограничен, а возможности отыскания новых документов предельно малы. За ошибки и недочеты, на которые, наверно, укажут рецензенты, ответственность, разумеется, несет автор. Если же в книге будут обнаружены достоинства и удачи, то творческое удовлетворение по этому поводу он должен будет разделить со своими коллегами, в том числе индийскими и цейлонскими, помогавшими ему советами, научными консультациями, новейшей литературой.

Особую благодарность автор испытывает к рецензентам книги «Древняя Индия» (1969), написанной совместно с Г. Ф. Ильиным \*\*. Высказанные ими замечания и предположения были учтены при подготовке к печати данной работы. Пользуясь случаем, он выражает также глубокую признательность известному индийскому ученому Дебипрасаду Чаттопадхьяе, выпустившему на английском языке сборник его работ по древней Индии \*\*\*. Это издание позволит зарубежным ученым, прежде всего индийским, познакомиться с выводами автора по ряду кардинальных проблем маурийской Индии и вызовет, очевидно, новые научные дискуссии.

\* \* \*

Начало изучения Индии эпохи Маурьев можно связать с деятельностью Уильяма Джонса (1746—1794), которого нередко именуют «отцом индологии» <sup>1</sup>. Ему принадлежит заслуга организации Бенгальского азиатского общества (1784), перевода с санскрита памятников древнеиндийской литературы, использования материалов эпиграфики и нумизматики, создания научных основ исследования религий древней Индии, вос-

---

\*\* И. Д. Серебрякову (НАА, 1971, № 2), Е. М. Медведеву (М. Шетелих (ГДР) (ВДИ, 1972, № 2), С. А. Азимджановой, К. З. Ашрафян, А. М. Дьякову (ВИ, 1972, № 3), Б. Я. Волчок (СЭ, 1972, № 1).

\*\*\* G. M. Bongard-Levin, *Studies on Ancient India and Central Asia*. — «Soviet Indological Series», Calcutta, 1971.



становления хронологии и т. д. Он призывал историков привлекать различные древнеиндийские источники, мифологические тексты и драмы, которые, по его мнению, содержат ценные факты, например об убийстве правителя Нанды и воцарении Чандрагупты<sup>2</sup>. Чтобы датировать второе событие, он обратился к данным пуран, сочинению Сомадевы «Катхасаритсагара» (XI в.) и другим еще более поздним источникам<sup>3</sup>. Правда, предложенная им вначале датировка — 57 г. до н. э. — значительно уступала в точности той, которую выдвинул французский ученый Жозеф де Гинь, — 303 г. до н. э.

За У. Джонсом обычно признается приоритет в идентификации маурийского царя Чандрагупты индийских источников с царем Σαυδροχότος античных писателей. И он действительно в своем докладе на заседании Бенгальского азиатского общества (1793) предложил соотнести санскритское Candragupta с греческим Σαυδροχότος<sup>4</sup>, хотя Жозеф де Гинь пришел к тому же выводу намного раньше — в 1772 г.<sup>5</sup>. (Видимо, в Калькутте, где работал У. Джонс, не был известен журнал французской Академии изящной словесности.)

Закключение, к которому независимо друг от друга пришли оба ученых, имело очень большое значение: оно позволило связать свидетельства античных источников с индийскими<sup>6</sup>.

Занимаясь вопросами исторической географии, У. Джонс высказал мысль о тождественности современной Патны древней Паталипутре индийских сочинений и Палиботре античных авторов<sup>7</sup>. Любопытно, что французский географ Ж. Реннель высказал ту же точку зрения в 1788 г.<sup>8</sup>.

Подход У. Джонса к исследованию древнеиндийской культуры оказал влияние на развитие европейской, прежде всего английской, индологии<sup>9</sup>. Важное место среди исторических трудов XVIII в. заняли работы У. Робертсона. Особый интерес представляла его книга о греческих и римских свидетельствах, касающихся индийской древности<sup>10</sup>. Автор показывал вклад индийцев в развитие науки и литературы и отмечал, что ряд научных дисциплин в древней Индии находился на более высоком уровне, чем в Европе, — вывод весьма смелый для периода господства теории европоцентризма<sup>11</sup>.

С аналогичными идеями выступал и Т. Кольбрук — один из научных наследников У. Джонса<sup>12</sup>. Ему принадлежат существенные наблюдения, касающиеся древнеиндийских религий, в том числе раннего буддизма и джайнизма.

В становлении научной индологии заметную роль сыграли Ч. Уилкинс и Х. Уилсон, которые перевели многие памятники санскритской литературы и начали систематическое изучение религии и мифологии, что дало исследователям ценные материалы о развитии древнеиндийской культуры, в том числе второй половины I тысячелетия до н. э.<sup>13</sup>.



Подлинный переворот в изучении маурийской эпохи и древней Индии произошел после прочтения Дж. Принсепом эдиктов Ашоки, выполненных письмом брахми и кхароштхи. Делавшиеся до этого попытки не принесли успеха. У. Джонс, по его собственным словам, приходил в отчаяние от невозможности разобрать их содержание<sup>14</sup>. Впрочем, Ч. Уилкинсу еще в 1781 г. удалось расшифровать некоторые из надписей на позднем брахми, относящиеся к династии Палов.

Дж. Принсеп начал дешифровку с двух билингв на монетах индо-греческих правителей Северо-Западной Индии и сумел прочесть отдельные буквы древнего брахми (он называл тогда его письмом пали, а кхароштхи — бактрийским письмом). Затем ученый обратился к небольшим надписям на ступе Санчи и, предположив их вотивный характер, указал на возможность чтения слова в заключительной части текстов как *dānassa* (Gen. Sing. от *dāna* — «дар, подношение»). Это позволило ему прочесть и другие буквы надписей на так называемой колонне из Дели-Топра. Вскоре он уже разбирал остальные буквы ранее неизвестного алфавита<sup>15</sup> и смог понять содержание всех обнаруженных к тому времени эдиктов Ашоки.

Сначала Дж. Принсеп считал, что надписи имеют отношение к царю Тиссе — правителю Цейлона, но находка эдиктов Дашаратхи, внука Ашоки, и исследования Г. Тёрнером цейлонской хроники «Махавамсы» заставили ученого изменить точку зрения и связать надписи с маурийским царем Ашокой. Во II наскальном эдикте он прочитал имя *Antiyoke* (*Antiochus*), которое идентифицировал сперва с Антиохом III — правителем Сирии<sup>16</sup>, а потом с Антиохом I или Антиохом II. В гирнарской версии XIII наскального эдикта он прочитал три имени — *Turamayo*, *Antakana*, *Maga* — и предложил сопоставлять первое из них с Птолемеем II Филадельфом — правителем Египта<sup>17</sup>; затем были увязаны Антигон Гонат с царем Македонии, а Маг — с царем Кирены.

Так появились новые факты, касающиеся политической истории маурийской империи, ее контактов с зарубежными странами и хронологии царствования Ашоки.

Работы Дж. Принсепа заложили основы исторических и филологических исследований<sup>18</sup>.

В 1877 г. Каннингхэм опубликовал тексты и переводы надписей Ашоки, выполненные Дж. Принсепом и Х. Уилсоном, Э. Бюрнуфом, Г. Бюлером, и дал краткую характеристику содержания и языка надписей<sup>19</sup>. В начале 80-х годов выдающийся французский индолог Эмиль Сенар издал первый том своего труда, посвященного эдиктам маурийского царя, и в 1886 г. — второй<sup>20</sup>. С конца 70-х годов почти в течение двадцати лет выходили статьи Георга Бюлера, блестящего знатока индийской эпиграфики<sup>21</sup>.





Ступа Санчи. Фрагмент



Среди ранних работ на данную тему надо упомянуть также публикации Х. Керна, Т. Рис-Дэвидса, Г. Грирсона и Дж. Флита<sup>22</sup>.

Большое значение для изучения индийской древности имело создание в 1871 г. Археологической службы Северной Индии. За короткий срок археологам и искусствоведам во главе с А. Каннингхэмом удалось найти множество поселений, идентифицировать их с названиями письменных источников, открыть буддийские памятники, в том числе в Бодх-Гае и Бхархуте, новые эпиграфические и нумизматические материалы. В известных трудах А. Каннингхэма «Bhilsa Topes» (1854), «The Stupa of Bharhut» (1879), «Ancient Geography of India» (1879) содержались описания памятников маурийской эпохи. Особую ценность имели раскопки в Патне (Паталипутре), начатые в конце XIX в. Л. Уодделлем<sup>23</sup> и продолженные Д. Спунером<sup>24</sup>. Они принесли свидетельства, позволившие проверить сведения античных и китайских сочинений о древней столице империи и составить представление об уровне развития маурийской культуры.

Важную роль в исследовании Индии рассматриваемого периода сыграло издание письменных памятников буддизма. Ученые получили богатейший материал не только по истории этой религии и ее доктрине, но и по идеологии эпохи Маурьев в целом. Э. Бюрнуф включил в свое «Введение в историю индийского буддизма» (1876) переводы некоторых северобуддийских сказаний об Ашоке, а Х. Керн попытался сопоставить свидетельства буддийских источников с эдиктами маурийского царя<sup>25</sup>.

В XIX в. и в общих трудах по истории Индии, и в специальных работах по древнему периоду стали появляться разделы, посвященные Маурьям. В центре внимания авторов этих работ обычно находились факты политической истории и культуры; вопросы общественного и государственного устройства они, как правило, не затрагивали<sup>26</sup>. Одним из первых ученых, использовавших материалы эпиграфики, нумизматики, литературных произведений для воссоздания социальной и политической структуры древнеиндийского общества, был Х. Лассен, крупнейший европейский ученый, норвежец по происхождению<sup>27</sup>. Его четырехтомный труд<sup>28</sup> не утратил своей ценности и в настоящее время.

Фактически первой европейской монографией о Маурьях можно считать вышедшую в 1901 г. книгу Винсента Смита «Ашока»<sup>29</sup>. В ней тоже была сделана попытка охарактеризовать государственное устройство империи. Автор привлек свидетельства цейлонских хроник и позднеиндийских литературных источников. Широкую известность снискала другая работа В. Смита — «Ранняя история Индии», увидевшая свет в 1904 г.<sup>30</sup>. Считая, что ключ ко многим проблемам религии



и культуры следует искать в событиях династийной истории, Смит особое внимание уделил деятельности таких правителей, как Александр Македонский, Чандрагупта, Ашока <sup>31</sup>.

Резко возросло число работ на интересующую нас тему в 20—30-е годы XX в. Среди изданий текстов и переводов эдиктов Ашоки нужно выделить прежде всего публикации А. Вульнера <sup>32</sup> и Е. Хультша <sup>33</sup>. Труд последнего — первый том «Корпуса индийских надписей» включает текст и перевод надписей маурийского царя, а также подробный комментарий. Хотя со времени выхода этой капитальной работы прошло несколько десятилетий, она и сейчас сохраняет свое научное значение. Заслуживают быть упомянутыми и статьи американского индолога Т. Михельсона, содержащие филологический анализ многих эдиктов Ашоки <sup>34</sup>.

Интерес к буддизму вызвал к жизни работы, где исследовались свидетельства буддийских источников об Ашоке и его деятельности (можно указать, например, на книгу Ж. Пшылуksi) <sup>35</sup>.

В 1922 г. увидела свет «Кембриджская история древней Индии», в которой отдельные главы, посвященные политической истории, социальной организации, культуре империи Маурьев, были написаны известными английскими индологами Ф. Томасом и Э. Рэнсоном.

Крупных успехов добились ученые Франции (С. Леви, А. Фуше, Ж. Блох), Германии (Б. Брелёр), Австрии (О. Штейн), Бельгии (Л. де ла Валле-Пуссен, выпустивший специальный труд по истории Маурьев <sup>36</sup>).

Из работ, вышедших в последние годы, особо следует отметить труды В. Рубена (ГДР), Ф. Вильгельма (ФРГ), П. Эггермонта (Голландия), Ж. Филлиоза и А. Баро (Франция). Книги по периоду правления Ашоки появились в США <sup>37</sup>, Польше <sup>38</sup>, Чехословакии <sup>39</sup>.

В Индии серьезное изучение маурийской эпохи началось во второй половине XIX в. Немалый вклад в разработку этой темы внесли Бхагванлал Индраджи и Раджендралал Митра, опубликовавшие много эпиграфических документов и рукописей. Первому принадлежат интересные работы по эдиктам Ашоки <sup>40</sup>, второму — издания и переводы памятников северобуддийской литературы <sup>41</sup>. Основоположником индийской исторической науки по праву считается Р. Г. Бхандаркар (1837—1928), среди трудов которого значительное место занимают исследования по древней Индии. Одна из первых его работ охватывала период от возникновения маурийского государства до упадка империи Гуптов <sup>42</sup>.

В конце XIX—первой трети XX в. в связи с подъемом национально-освободительного движения в Индии усилился интерес к истории страны. Рост национального самосознания обусловил выступление ряда индийских ученых против евро-



поцентристских концепций, отличавших некоторые работы европейских индологов. В этих работах древняя Индия воспринималась через призму хорошо изученной античной цивилизации, а древнеиндийская культура рассматривалась в связи с установленными образцами греческой культуры. Специфические же явления, обнаруженные учеными, объяснялись отходом Индии от общих законов развития. Древнеиндийскому обществу приписывались отсталость, застойность, свойственные якобы всем восточным цивилизациям.

Однако борьба с европоцентризмом иногда приводила к другой крайности: к чрезмерному подчеркиванию своеобразия исторического развития Индии, к противопоставлению ее культуры иным культурам, к идеализации ее прошлого. Подобные тенденции, особенно резко обозначившиеся в период активизации антиколониального движения, прослеживались в трудах о государственном строе древней Индии, империи Маурьев, например у К. П. Джаясвала и Р. К. Мукерджи <sup>43</sup>.

В этот период появилось множество публикаций и работ по различным аспектам истории и культуры маурийской Индии. На разные языки страны были переведены эдикты Ашоки <sup>44</sup>. Д. Бхандаркар совместно с С. Маджумдаром подготовил новое издание текстов надписей <sup>45</sup>. Интересные работы по маурийской эпиграфике опубликовали Б. М. Баруа, С. Н. Митра, К. П. Джаясвал <sup>46</sup>. Вышли книги, посвященные правлению Чандрагупты <sup>47</sup> и Ашоки (Д. Р. Бхандаркара «Ашока», 1925 и Р. К. Мукерджи «Ашока», 1928), проблемам политической истории (Х. Райчаудхури «Политическая история древней Индии», 1923), государственному устройству (Р. Дикшитара «Государственное управление Маурьев», 1932), культуре и религии.

Новый этап в изучении индийской древности начался после достижения страной независимости. Наибольшую известность получили коллективные труды: «Век Нандов и Маурьев» (под редакцией Нилаканты Шастри), «Маурьи и Сатаваханы» (второй том «Всеобщей истории Индии»), «Эпоха имперского единства» (второй том десятитомной «Истории и культуры индийского народа»). Интерес вызвали работы У. Гхошала и Р. Салетора по истории политических идей, А. Альтекара по государственному строю и Нилаканты Шастри по Южной Индии. Следует отметить труды Б. М. Баруа, содержащие историческую интерпретацию эдиктов Ашоки, блестящие публикации эпиграфических памятников Д. Сиркара, многочисленные издания и переводы надписей Ашоки <sup>48</sup>, работы М. Мехендале по их филологическому анализу, критическое издание, перевод и исследование «Артхашастры», выполненные Р. Кангле, и т. д.

Подлинной энциклопедией древнеиндийской жизни является многотомный труд П. Кане «История дхармашастры», в котором собран огромный материал, освещающий различные



аспекты социальной и государственной структуры древнеиндийского общества. Специального внимания заслуживает труд Р. Тхапар «Ашока и падение Маурьев» (1951), получивший высокую оценку западноевропейских и советских индологов. В нем наряду с фактами политической истории излагаются вопросы государственного строя, общественных отношений, идеологии. В настоящее время в индийской исторической науке заметен поворот к проблемам социально-экономического развития, о чем свидетельствуют капитальные работы Д. Косамби, Д. Чананы, Р. Шармы.

Немалый вклад в изучение истории и культуры эпохи Маурьев внесла отечественная школа индологии. Особое место здесь принадлежит работам основателя русской индологической школы И. П. Минаева, и прежде всего его классическому труду «Буддизм. Исследования и материалы» (СПб., 1887), где подробно разбираются ранние этапы истории этого вероучения, вопросы о соборах, датировке канона и т. д.

И. П. Минаев рассматривал буддизм как широкое историко-культурное и социальное явление, оказавшее глубокое влияние на многие стороны жизни древней Индии, и одним из первых пытался соотнести конкретные события истории буддизма с определенными вехами политической истории<sup>49</sup>. Он отмечал важное значение надписей Ашоки для изучения буддизма<sup>50</sup>. Другой крупнейший знаток древнеиндийской культуры, С. Ф. Ольденбург, также подчеркивал ценность эдиктов, «которые по всей своей простоте и безыскусственности... замечательные литературные памятники. Подобным им индийская эпиграфика больше уже не дала». Самого Ашоку он характеризовал как «всемирного собирателя индийской земли»<sup>51</sup>.

Некоторые аспекты культурного развития древней Индии эпохи Маурьев получили отражение в трудах В. П. Васильева и Ф. И. Щербатского, специально занимавшихся буддизмом.

Существенных успехов в изучении древнеиндийского общества добились советские ученые. Прежде всего следует назвать работы А. М. Осипова, В. С. Воробьева-Десятовского, Г. Ф. Ильина, Е. М. Медведева, в которых были поставлены многие принципиальные проблемы социально-экономического и культурного развития. Впрочем, обобщающих работ по маурийскому периоду в советской исторической литературе нет.

В целом, несмотря на длительность изучения этой эпохи и европейскими и индийскими исследователями, ряд важнейших вопросов остается до сих пор нерешенным, недостаточно обоснованным или неправильно освещенным.

Нередко важные стороны жизни древнеиндийского общества и государства рассматриваются лишь как отражение деятельности царей, личность которых в значительной мере предстает идеализированной (см., например, работы Р. Мукерджи и П. Л. Бхаргавы о Чандрагупте, В. Смита, Дж. Макфейла,



Ф. Керна об Ашоке). Главный акцент здесь делается порой на религиозную и миссионерскую деятельность Ашоки. Он рисуется «смирненным монархом-буддистом», «фигура которого возвышается подобно великому пику Гималаев, сверкающему на солнце, в то время как другие хребты спрятаны в облаках»<sup>52</sup>.

Хотя вопросы политической истории древней Индии второй половины I тысячелетия до н. э. изучены наиболее полно, однако все еще не до конца выяснены (прежде всего из-за скудости свидетельств) основные ее вехи, условия, способствовавшие возвышению Магадхи и образованию империи Маурьев, хронология событий, причины падения маурийского государства.

Ученые, как уже отмечалось, уделяли немалое внимание проблемам государственного устройства империи Маурьев, тем не менее многие черты системы управления, вопросы об особенностях царской власти, о сохранении архаических черт политической организации, о роли государства в экономической и социальной сфере, а также некоторые проблемы, связанные с процессом возникновения в древней Индии республик и их политической структурой, нуждаются в дополнительном исследовании.

Менее всего разработанными, вызывающими горячие споры, остаются проблемы экономического и социального развития, в том числе земельной собственности, общественной структуры, характера социально-экономических отношений в древней Индии, сословно-кастовой организации и т. д.

Большой интерес представляют вопросы идеологии и культурного развития. Среди исследователей нет единодушия в трактовке религиозной политики Ашоки, дхармы его эдиктов, в вопросах о реальности III буддийского собора и о причинах укрепления буддизма в домаурийский и маурийский периоды. Из поля зрения ученых обычно выпадают другие религиозно-философские системы, имевшие влияние в то время, проблемы взаимоотношения буддизма с традиционным брахманизмом, джайнизмом, учением адживиков, причины распространения в позднемаурийский период бхагаватизма, возникновения вишнуизма и шиваизма. Изучение древнеиндийской культуры выдвигает такие вопросы, как удельный вес местных и иноземных компонентов в процессе ее сложения, культурное наследие и его воздействие на дальнейшее развитие культуры и т. д.<sup>53</sup>.

Самостоятельное значение приобретает источниковедческий анализ материалов маурийской эпохи, установление доброкачественности свидетельств, комплексность подхода к данным эпиграфики, литературных памятников, археологии и нумизматики, сопоставление различных источников для выявления синхронных сведений.

Иными словами, исследователям маурийской эпохи надлежит решать центральные проблемы историко-культурного развития древней Индии и древневосточных обществ.



## ИСТОЧНИКИ И ПУТИ ИХ ИСТОРИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

---

В распоряжении исследователя истории и культуры Индии второй половины I тысячелетия до н. э. имеются разнообразные источники. Первое место среди них принадлежит материалам эпиграфики. По сравнению с письменными памятниками они обладают рядом преимуществ, хотя их использование сопряжено со значительными трудностями<sup>1</sup>.

Важнейшим источником по маурийской эпохе, безусловно, являются эдикты Ашоки, открытые во многих районах страны, а также вне ее. Это — пока самый древний точно датированный эпиграфический памятник Индии.

О существовании колонн с древними надписями было известно еще в средние века<sup>2</sup>, но могольские правители не знали, кому принадлежат эти загадочные письма и каково их действительное содержание.

В хронике периода Фируз-шаха («Тарих-и Фируз-шахи»), рассказывается, что по приказу султана в его столицу были доставлены две колонны. Чтобы привести одну из них, была построена огромная повозка с 42 колесами, на которой каменную громаду из Мирута дотащили до Джамны, затем сплывили по реке и вновь на повозке доставили в Дели. Султан приказал установить ее в специальном помещении внутри цитадели. По тому, как хронист описывает факт воздвижения колонн, можно заключить, что их подлинное назначение было забыто, и они связывались с героями эпоса<sup>3</sup>. В хронике сообщается, что Фируз-шах велел пандитам прочесть написанное и некоторые «прочитали» приказ о запрещении прикасаться к колоннам, пока султаном не станет Фируз-шах. Загадка надписей оставалась нераскрытой вплоть до 30-х годов XIX в.<sup>4</sup>, когда Джеймсу Принсепу удалось расшифровать эдикты Ашоки на брахми и кхароштии.

Более 130 лет ученые исследуют надписи маурийского правителя; поистине огромна научная литература, посвященная



их филологической и исторической интерпретации; допустимо даже рассматривать их изучение как особый раздел индианистики. Интерес к ним, однако, не ослабевает. Открываются новые эдикты, появляются их публикации и переводы, многочисленные статьи по отдельным надписям и интерпретации конкретных терминов<sup>5</sup>.

Важное значение приобрели находки в районе Кандагара арамейско-греческой билингвы Ашоки<sup>6</sup>, греческой версии его эдиктов<sup>7</sup> и индо-арамейской надписи<sup>8</sup>. Это расширило представление о политическом и культурном развитии в эпоху Маурьев и позволило уточнить ряд спорных вопросов (в частности, о границах империи, локализации ряда областей и т. д.).

По содержанию, характеру и датировке эдикты условно подразделяются на несколько групп:

- 1) надписи на скалах (большие и малые наскальные эдикты);
- 2) надписи на колоннах<sup>9</sup> (большие и малые колонные эдикты);
- 3) пещерные надписи.

В особую группу можно выделить арамейские надписи из Таксилы<sup>10</sup> и Ламгана, а также только что упомянутые из Кандагара.

Малые наскальные эдикты — их обычно подразделяют на северные и южные версии — большинством исследователей относятся к самым ранним из известных пока надписям Ашоки и датируются 7—10 годами с момента его коронации<sup>11</sup>.

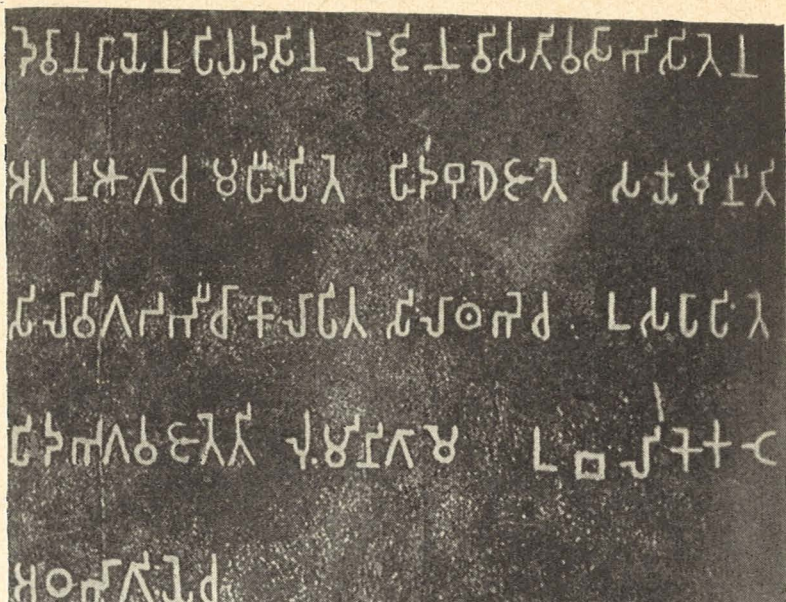
В группу наскальных надписей включаются так называемые калингские эдикты, найденные на территории древней Калинги. По мнению ученых, они были составлены на 11-м году правления маурийского царя<sup>12</sup>.

12-м годом датируются I—IV большие наскальные надписи, а 13-м годом после коронации — V—XIV. Пока открыто 14 больших наскальных эдиктов, дошедших до нас в нескольких версиях. Свидетельства всех этих памятников касаются самых различных сторон государственного и провинциального управления, внешней и внутренней политики Маурьев, религиозной политики Ашоки, принципов дхармы и т. д.

Три пещерные надписи сообщают о дарениях секте адживиков. Две из них составлены на 13-м году правления, одна — на 20-м. Тогда же была выбита колонная надпись в Лумбини, в которой говорится о посещении царем места рождения Будды. Она представляет интерес и для изучения системы налогового обложения. Тем же временем датируется, очевидно, и колонная надпись из Нигливы, повествующая об увеличении ступы в честь будды Конакаmani.

Большие колонные надписи сделаны на 25—26-м годах после коронации. Они дают материал относительно государст-





Колонная надпись из Лумбини

венного управления, функций различных чиновников, взаимоотношений царя с представителями разных религиозных направлений и сект.

Сложен вопрос о датировке малых колонных эдиктов. Думается, правы те ученые, которые считают, что они были выбиты в последний период правления Ашоки. В этих эдиктах сохранились существенные сведения о провинциальном управлении и религиозной политике царя.

Всего к настоящему времени известно более 150 надписей Ашоки. Эта богатейшая эпиграфическая серия предоставляет исследователям ценный материал о различных аспектах общественного и государственного строя маурийской империи, особенностях социальной структуры, развитии идеологии, культуры.

Необходимо, однако, учитывать характер указов, составленных от имени и по приказу царя и содержащих преимущественно официальные и часто тенденциозные сообщения. Многие стороны жизни маурийского государства не получили в них освещения и даже не затронуты.

К сожалению, до настоящего времени некоторые ученые еще не освободились от традиционного взгляда на эдикты как на чисто религиозные указы. Такой подход препятствует объективному анализу надписей, часто приводит к односторонней



их трактовке. Особенно важным кажется сопоставление надписей Ашоки с другими синхронными или близкими по времени источниками, что позволяет проверить их правильность.

К маурийской эпохе могут быть отнесены три пещерные посвятельные надписи внука Ашоки Дашаратхи, гласящие о дарении пещеры адживикам. Внимания заслуживают две пракритские надписи на брахми — из Махастана (Бенгалия) и Сохгауры (Уттар Прадеш), — рассказывающие о помощи государства пострадавшим во время стихийных бедствий.

Несколько надписей, значительно меньших по размерам, чем эдикты Ашоки, относятся к шунгскому периоду. Две из них говорят о распространении бхагаватизма и о взаимоотношениях Шунгов с греческими правителями Северо-Западной Индии.

Кроме царских указов различных типов до нас дошло определенное число дарственных надписей III—I вв. до н. э., фиксирующих дары отдельным монахам, группам монахов, религиозным сектам и т. д.

Большая часть индийских эдиктов Ашоки, как отмечалось, была выполнена письмом брахми, которое уже в III в. до н. э. представляло собой довольно разработанную систему шрифта<sup>13</sup>. (Судя по характеру письма эдиктов и других надписей маурийского периода, письменность существовала задолго до этого периода.) Манера нанесения букв на камень (прежде всего округлость их) позволяет думать, что в течение значительного времени писали на мягком материале. Но во влажном индийском климате эти древнейшие образцы, к сожалению, не сохранились.

О распространении письменности в эпоху Шунгов могут свидетельствовать два очень интересных терракотовых фрагмента, изображающих людей, которые изучают алфавит брахми (в руках они держат доску с нанесенными на нее буквами брахми)<sup>14</sup>.

На северо-западе Индии и в областях к западу от Инда, входивших некогда в империю Ахеменидов, сохранялись традиции ахеменидской канцелярии — употребление арамейского письма. Как показывает надпись из Кандагара, текст приказа царя здесь писался по-арамейски. Этим письмом передавалась и пракритская версия. Под влиянием брахми из арамейского шрифта возник кхароштни. Для населения Арахосии, говорившего по-гречески, указы царя переписывались греческим письмом.

В буддийском сочинении «Лалитавистара» (X. 125. 19), датированном первыми веками нашей эры (в 308 г. текст уже был переведен на китайский язык), перечислено более 60 разновидностей шрифтов — индийских и иноземных. Интересно, что





Обучение письму брахми. Терракота.  
Коллекция Национального музея в Дели

помимо брахми и кхароштхи упоминается письмо определенных областей страны (например, Magadhalipi, Vaṅgalipi и т. д.).

Почти все эдикты Ашоки были записаны на пракритах. Анализ языка царских указов привел исследователей к выводу, что текст их обычно составлялся в столице империи — в Паталипутре, а оттуда рассылался в разные районы страны, где местные писцы часто вносили в него слова и формы родного языка.

В западных областях должны были находиться писцы, знавшие и пракрит и арамейский язык. Более того, можно предположить, что жившее там население владело этими языками, а возможно, и греческим.

По сравнению с периодом Ашоки история ранних Маурьев из-за отсутствия датированных источников значительно менее исследована. Единственным синхронным документом являются сохранившиеся фрагменты «Индики» Мегасфена<sup>15</sup>, селевкидского посла при дворе Чандрагупты. Согласно сообщению Арриана (Анаб. V.6.2), Мегасфен сперва находился у Сибуртия — сатрапа Арахосии, а затем, как о том сообщается в античных



сочинениях, был послан Селевком Никатором<sup>16</sup> к первому из Маурьев. Естественно думать, что это произошло после заключения мира с Чандрагуптой<sup>17</sup>.

Ценность «Индики» для изучения маурийской эпохи состоит в том, что ее автор, живя в Паталипутре, имел возможность лично ознакомиться с государственным строем империи Маурьев. Тем не менее его труд не был в должной мере использован при рассмотрении раннемаурийского периода и не получил правильного критического анализа из-за ряда своих особенностей.

Описывая Индию, селевкидский посол многие явления общественной жизни рассматривал сквозь призму знакомых ему институтов и фиксировал внимание на тех моментах, которые были ему более всего понятны или, напротив, казались удивительными. Привлекал он, очевидно, и данные устной традиции, трактуя их порой с эллинских позиций. Поэтому в его труде греческие представления часто переплетаются с индийскими, фантастическое — с реальным. Этим и объясняется скептическое отношение некоторых современных индологов к его сведениям. Последние еще в античную эпоху получали противоречивую оценку<sup>18</sup>.

«Индика» дошла до нас лишь в виде фрагментов в сочинениях греческих и римских писателей, часто цитирующих Мегасфена, однако у нас далеко не всегда есть уверенность, что они точно передают его слова. Из их сообщений известно о существовании четырех книг «Индики»<sup>19</sup>, но до настоящего времени ни одна из них не сохранилась. Поэтому мы не можем даже представить себе, каким первоначально был этот труд. Если судить по широте использования его материалов, то можно сделать предположение об особой популярности «Индики» в античном мире. На нее в своих описаниях Индии опирались Страбон, Диодор, Арриан, Плиний, Солин, Афиней, Климент Александрийский и др. Иногда они прямо указывают на Мегасфена, нередко же такие отсылки отсутствуют, и исследователи каждый раз должны решать проблему возможности соотнесения с ним конкретных отрывков<sup>20</sup>.

В связи с этим существенное значение приобретает критический анализ данных Мегасфена и их тщательная проверка на основе сопоставления с индийскими материалами. Р. Маджумдар справедливо предостерегал ученых от свободного и некритического привлечения свидетельств, авторство которых приписывается Мегасфену. Впрочем, сам Маджумдар в ряде случаев недооценил важность его свидетельств<sup>21</sup>.

Специального внимания заслуживает вопрос об источниках «Индики». Будучи послом, Мегасфен находился в столице империи и потому мог сам многое наблюдать. Он правильно подметил особенности системы центрального управления, в том числе царской власти. Возможно, что он в известной степени владел местным языком или по крайней мере пользовался услугами



хороших переводчиков, помогавших ему передать греческими словами специфику некоторых местных понятий и институтов <sup>22</sup>. Эта догадка подтверждается анализом сообщений Мегасфена и, в частности, его данных о «седьмом классе» древнеиндийского общества; он абсолютно точно выразил греческими терминами содержание таких понятий, как раджа-сабха (rāja-sabhā) и паришад (pariṣad) <sup>23</sup>.

Имеющиеся свидетельства показывают, что от местных информаторов селевкидский посол подробно узнавал об обычаях, традициях и культуре страны <sup>24</sup>. Сохранившиеся фрагменты демонстрируют его знакомство с некоторыми религиозно-философскими течениями того времени <sup>25</sup>.

Изучение материала, касающегося сельских чиновников и различных «классов» древнеиндийского общества, позволяет думать, что Мегасфен побывал и в некоторых областях империи. (Известно, что он прибыл ко двору Чандрагупты по царской дороге, идущей из Северо-Западной Индии.) По словам Арриана (Инд. I.3), «Мегасфен посетил не всю Индию, но все-таки больше тех, которые ходили туда с Александром».

Наряду с достоверными фактами, как уже говорилось, в «Индике» содержалось много вымышленных, а порой и совсем фантастических сведений. Очевидно, автор ее без должного отбора принял отдельные данные индийской традиции, о которых ему могли поведать местные пандиты <sup>26</sup>.

В ряде случаев он следовал за источниками периода похода Александра (например, Онесикритом), иногда исправляя сообщения тех, а иногда повторяя их, несмотря на явное неправдоподобие.

К сожалению, мы не в состоянии четко отграничить подлинные свидетельства Мегасфена от дошедших до нас в переложении античных писателей, т. е. явившихся результатом позднейшей переработки. Греческие и римские авторы старались включить в свои сочинения лишь то, что представляло интерес для широкого читателя, такие события и факты, которые должны были поразить воображение. Даже Страбон, обычно точно передававший свидетельства других, нередко приводит сведения Мегасфена в сокращенном виде и в измененной форме. Диодор ссылается на селевкидского посла для подтверждения своих собственных наблюдений и, естественно, мог выпустить из его сообщений важные для нас замечания и факты. Характеризуя многие античные свидетельства об Индии, Арриан пишет: «Все это рассказы, созданные скорее для развлечения, чем с целью правдивого описания действительности, и что бы нелепого ни было рассказано об индийцах, это никем не будет раскрыто» <sup>27</sup>.

Для проверки и оценки материала Мегасфена исследователи сопоставляли его сочинение с индийскими источниками, и прежде всего с древним политическим трактатом «Артхаша-



строй», который они обычно относили к маурийской эпохе. Одновременно ученые ставили перед собой задачу решить вопрос о датировке трактата, приписываемого Каутилье. Особую известность получила работа О. Штейна «Мегасфен и Каутилья»<sup>28</sup>. Сравнивая оба источника, автор ее пришел к выводу о значительном расхождении их данных. В «Артхашастре», на его взгляд, нашли отражение иные условия, чем те, которые описывал Мегасфен. Кроме О. Штейна другие крупные ученые — Йолли<sup>29</sup>, Кейс<sup>30</sup>, Дикшитар<sup>31</sup> — тоже стремились показать резкое несовпадение между данными Мегасфена и «Артхашастры». Р. Кангле в своем новом исследовании<sup>32</sup> подробно разбирает аргументы О. Штейна и его сторонников и дает им соответствующее толкование. Поскольку вопрос о соотношении сообщений «Индики» и «Артхашастры» представляет не только большой источниковедческий, но и общий интерес при изучении маурийской Индии, эти аргументы заслуживают специального рассмотрения. По О. Штейну, основные различия свидетельств двух названных источников заключаются в следующем:

1) Согласно Мегасфену, Паталипутру окружали деревянные стены, Каутилья же предостерегает против употребления дерева при строительстве сооружений (II.3). Кангле приводит данные археологических раскопок, демонстрирующие, что укрепления в столице были из кирпича. По его мнению, современные археологические материалы не являются безусловным подтверждением правильности сведений Мегасфена, ибо открытые Уодделлем деревянные строения не были связаны с городскими стенами.

2) Сравнение данных о металлах свидетельствует, что у Каутильи отражен более высокий уровень развития металлургии. Еще Йолли писал, что Мегасфен упоминал лишь пять металлов, а Каутилье были известны многие металлы и различные способы их обработки<sup>33</sup>. Впрочем, по справедливому замечанию Кангле, Мегасфен сообщал, что индийцы знают и другие металлы. На разнообразие методов их обработки указывал ряд античных авторов, например Курций Руф.

3) Селевкидский посол в своем труде называет сельских чиновников-агораномов, имевших весьма широкий круг обязанностей; по «Артхашастре» же, их функции выполняют разные чиновники. Кангле возражает против заявления О. Штейна о заимствовании Мегасфеном подобных идей у Платона и подчеркивает, что «Артхашастра» не имеет в виду систему управления какого-либо определенного государства.

4) Мегасфен рассказывает о шести советах по управлению Паталипутрой, состоящих из пяти человек каждый, а в трактате Каутильи такие сведения отсутствуют. Не перечисляются там и некоторые функции городских чиновников — членов советов. В защиту Мегасфена Кангле приводит сведения античных авторов относительно управления Нисы и вновь отме-



чает, что данные «Артхашастры» не относятся к конкретному городу. Разбирает он и аргументы Йолли о различии материалов «Индики» и «Артхашастры» по налоговому обложению<sup>34</sup>.

Сопоставление этих двух источников произвел также Р. Дикшитар. Он пришел к выводу о невозможности опираться на столь сомнительные сочинения, как труд Мегасфена, содержащий весьма немного полезных свидетельств<sup>35</sup>, и выступил даже против попыток сравнивать данные селевкидского посла и индийских памятников, ибо это, по его мнению, значило бы делать построения на крайне несолидном основании<sup>36</sup>.

С другой стороны, Б. Брелёр, стремясь показать достоверность сведений Мегасфена в свете данных «Артхашастры», привел много сообщений, демонстрирующих близость обоих источников (о собственности на землю, о положении рабов и т. д.)<sup>37</sup>. Вместе с тем он, как и Штейн, не всегда критически подходил к их материалам и не учитывал в должной мере разный характер и «Индики» и трактата Каутильи<sup>38</sup>.

Оценивая в целом данные Мегасфена, следует помнить, что его труд — не изложение истории Маурьев, а описание личных впечатлений автора. «Артхашастра» же представляет собой абстрактный трактат о политике, свод наставлений царю для управления страной. К тому же выбор трактата для сопоставления с «Индикой» вряд ли оправдан, так как он был создан на несколько веков позднее.

Наиболее правомерным кажется сравнение данных Мегасфена с близкими по времени эпиграфическими документами — эдиктами Ашоки: оба источника — единственные датированные материалы эпохи Маурьев.

Подобное сравнение показывает, что Мегасфен правильно описал отдельные реально существовавшие государственные и социальные институты маурийской Индии, некоторые явления духовной жизни<sup>39</sup>. Это заставляет с большим доверием относиться и к тем его свидетельствам, которые пока не находят прямых параллелей в индийских источниках. Этим, однако, не исчерпывается значение сравнительного изучения «Индики» и надписей Ашоки: оно позволяет по-новому осветить ряд проблем истории маурийской Индии<sup>40</sup>.

Исследователь указанного периода вряд ли может согласиться с мнением Р. Дикшитара, исключаящего фрагменты Мегасфена из числа надежных источников<sup>41</sup>. Столь же несправедливыми кажутся и слова Йолли о том, что труд селевкидского посла заметно уступает по своей ценности дневникам китайских путешественников<sup>42</sup>.

Д. Дерретт не без основания упрекает многих индийских историков в том, что они цитируют Мегасфена только тогда, когда это подтверждает их точку зрения, и отрицают важность его сообщений, когда эти данные расходятся с индийскими источниками (даже поздними и необъективными)<sup>43</sup>.



Интересные свидетельства об Индии дошли до нас и в сочинениях других античных писателей. Во время похода Александра Македонского греки впервые непосредственно познакомились с жизнью ее народов и их культурой. Появились рассказы о походе и научные трактаты о стране, главным образом географические. (К сожалению, эти тексты сохранились в фрагментах и лишь в произведениях более поздних авторов.) В работах Неарха, Аристобула, Онесикрита содержались сведения преимущественно о Северо-Западной Индии, но встречались и данные о народах восточной части, их обычаях. Эти материалы особенно при сопоставлении с индийскими источниками (раннебуддийская литература, эпос, грамматический труд Панини и т. д.) позволяют сделать некоторые общие выводы о политической и социальной организации древнеиндийского общества.

Из античных писателей, которые основывались на труде Мегасфена и записках непосредственных участников похода в Индию, прежде всего надо назвать Арриана (II в. н. э.). Ему принадлежат «Индика», в которой использованы многие отрывки из сочинения селевкидского посла, и «Анабасис», посвященный походу Александра Македонского. Для последней работы Арриан привлек произведения участников похода и всю известную тогда литературу об Александре.

Большое значение имеют также труды Страбона, Диодора Сицилийского, Плутарха, Плиния Старшего, Курция Руфа и Помпея Трога (текст дошел в изложении Юстина). Этим писателям, помимо названных выше материалов, были доступны уже кое-какие новые данные об Индии, начавшие поступать на Запад в связи с расширением торговли Рима с Востоком <sup>44</sup>.

Необходимо учитывать, конечно, панегирический характер большинства этих сочинений. В центре их находился образ Александра, всячески прославлявшегося за блистательные победы над «варварами». Впрочем, наряду с панегирической литературой стала складываться и явно критическая традиция, идущая, возможно, еще от Каллисфена, который сопровождал Александра на Восток и являлся одним из его придворных историографов <sup>45</sup>. Цицерон и Сенека, например, отрицательно высказывались об императоре, называя его захватчиком и даже разбойником. Довольно противоречивые оценки его деятельности давал в своем труде «История Александра Македонского» Курций Руф.

С античной традицией был связан и средневековый цикл об Александре <sup>46</sup>. В III в. в Александрии появился роман об императоре, известный как «Псевдо-Каллисфен». Позднее греческий текст был переведен на латинский, пехлеви и сирийский (имелись также армянская, эфиопская и другие версии), а затем отдельные рассказы дошли до арабских и персидских писателей <sup>47</sup>.



Особое место среди источников по истории и культуре древней Индии занимает упоминавшаяся уже «Артхашастра» («Наука о достижении полезного»). С момента открытия рукописи индийским ученым Р. Шамашастри в начале XX в. и до настоящего времени этот памятник находится в центре внимания исследователей древней Индии<sup>48</sup>. Такой интерес к трактату объясняется исключительным богатством его свидетельств о различных сторонах жизни древнеиндийского общества. Он содержит сведения о государственном устройстве, методах управления, политике царя, системе судопроизводства, некоторых аспектах экономики, культуры и т. д.

Составление трактата приписывается Каутилье<sup>49</sup>, или Чанакье — советнику маурийского царя Чандрагупты. Текст завершается утверждением, что шастра была составлена тем, кто владеет землей, подпавшей «под власть царя Нанда». Отсюда и традиционная датировка памятника, которой следуют преимущественно индийские ученые. Основные аргументы в пользу отнесения «Артхашастры» к эпохе Маурьев были приведены уже Р. Шамашастри<sup>50</sup>. По мнению одного из крупнейших современных индийских ученых, Нилаканты Шастри, доказательства первого издателя и сейчас остаются непоколебимыми, несмотря на все, что было сказано против них<sup>51</sup>. Вслед за Р. Шамашастри раннюю датировку «Артхашастры» защищали также Ганапати Шастри — издатель текста и автор комментария к трактату<sup>52</sup>, И. Мейер<sup>53</sup> — переводчик «Артхашастры», Стен Конов<sup>54</sup>, Отто Штейн<sup>55</sup>, Берхард Брелёр<sup>56</sup>, Н. Шастри<sup>57</sup>, Рамачандра Дикшитар<sup>58</sup>, Кришна Рао<sup>59</sup>.

Защитники этой точки зрения обычно ссылаются на индийскую традицию о победе Чандрагупты и Чанакьи (его сопоставляют с Каутилей) над Нандами, на близость нумизматических данных, встречающихся в «Артхашастре», и соответствующих свидетельств Панини, на заимствование автором «Камасутры» сведений трактата, на сходство некоторых его терминов с терминами надписей Ашоки и «Индики» Мегасфена<sup>60</sup>, на «Артхашастру» как на один из источников «Законов Ману»<sup>61</sup> и других шастр.

Существует и другое мнение, разделяемое многими европейскими и отдельными индийскими исследователями, об отнесении трактата к первым векам нашей эры. Эту датировку приняли Ю. Йолли, Г. Якоби<sup>62</sup>, А. Б. Кейс<sup>63</sup>, Х. Райчаудхури<sup>64</sup>, ряд советских индологов<sup>65</sup>. (Недавно были выдвинуты точки зрения о составлении «Артхашастры» в I<sup>66</sup> и III вв. н. э.<sup>67</sup>.)

В отличие от защитников первой точки зрения они отмечали близость «Артхашастры» и «Камасутры» (не ранее III в.), а также некоторых сутр и шастр (даже Яджнавалкьи и «Шильпашастры»)<sup>68</sup>, отсутствие в трактате упоминаний о Чандрагупте, Маурьях и даже Паталипутре, а у Мегасфена — Каутильи<sup>69</sup>. Ссылались также на названия коралла из страны



Аласанды (считают, что это Александрия Египетская) — по мнению С. Леви, свидетельство сложения источника позднее I в. <sup>70</sup> — и китайского шелка (sīnaraṭṭa <sup>71</sup>), на термины, заимствованные из греческого языка в эллинистическую эпоху <sup>72</sup>, на знакомство автора с греческой астрономией, на обозначение Цейлона Парасамудрой, а не Тапробаном <sup>73</sup>. Подчеркивалось, что трактат написан на санскрите, а не на пракритах (как документы эпохи Маурьев <sup>74</sup>) и что язык его близок языку классической литературы, но не языку Панини и его комментаторов <sup>75</sup>. (О различии свидетельств «Артхашастры» и «Индики» Мегасфена, которые выявили О. Штейн <sup>76</sup> и другие ученые, уже говорилось.) Ряд новых доказательств в пользу поздней даты составления трактата недавно привели Т. Барроу <sup>77</sup> и Т. Траутман. Еще в 1932 г. академик С. Ф. Ольденбург писал <sup>78</sup>: «Лично я считаю аргументы обеих сторон недостаточно решающими и убедительными и думаю, что при нашем крайне еще недостаточном знании истории Индии приходится считать вопрос пока открытым». Через 30 лет ту же идею выразил Нилаканта Шастри: «Не существует и, возможно, никогда не будет достигнуто согласие в вопросе о дате и авторстве «Артхашастры»» <sup>79</sup>. Надо сказать, что споры по этим вопросам не утихают и сейчас.

Проведенное прежде сравнение данных «Артхашастры» с материалами датированных источников (эдикты Ашоки и фрагменты труда Мегасфена) позволило ученым высказать мысль о правомерности выделения в трактате более древних и поздних частей. Так, они предположили, что вторая книга является одной из самых ранних, поскольку ее сообщения находят параллели в сочинении селевкидского посла <sup>80</sup>. Статистический анализ текста, предпринятый недавно Т. Траутманом, подтвердил это предположение. Он показал, что вторая и третья книги были составлены еще до сведения разных частей в единый трактат о политике. Ряд данных свидетельствует и о том, что некоторые части (например, вторая книга) существовали в качестве самостоятельных сочинений и после того, как «Артхашастра» приняла окончательную форму <sup>81</sup>.

Шамашастри, а вслед за ним многие другие ученые считали, что автором трактата был министр Чандрагупты Маурья — Каутилья (или Чанакья) <sup>82</sup>. Однако уже в 1923 г. Йолли выразил сомнение в возможность отождествлять автора «Артхашастры» с министром Чандрагупты, а Е. Джонстон доказывал, что Каутилья и Чанакья — разные лица <sup>83</sup>. Эту точку зрения недавно убедительно аргументировал Т. Барроу <sup>84</sup>. Он ссылается на джайнское сочинение (Nandisūṭṭa), которое отличает Чанакью — Caṇakka от Каутильи — Koṭṭiḷaya, Kauṭīlya. (Arthaśāstra перечисляется среди названий брахманских сочинений.)

В большинстве индийских источников в связи с деятельностью Чандрагупты упоминается Чанакья, о котором нигде



несказано как об авторе «Артхашастры». Лишь в пуранах деятельность Чандрагупты увязана с Каутильей, но это сообщение, по мнению Т. Барроу, было результатом вторичного изменения текста, ибо при оформлении пуранических списков будто бы уже существовала теория идентичности автора трактата — Каутильи и министра Чанаки.

В свое время П. Кане<sup>85</sup> писал, что «Артхашастра» производит впечатление цельного произведения и является плодом блестящего ума<sup>86</sup>. Теперь после исследования Т. Траутмана правильнее говорить о плоде нескольких, но действительно блестящих умов. «То, что потеряло это сочинение, будучи коллективным творением, оно приобрело как синтез всего лучшего, что было создано многими поколениями древнеиндийских мыслителей, — пишет Траутман. — Несмотря на свою безличную, абстрактную форму, оно, по сути дела, обобщает древнеиндийские учения и потому обладает таким авторитетом, какого не имело бы произведение отдельного автора».

О разновременности возникновения частей памятника может, вероятно, свидетельствовать наличие в тексте явно позднейших интерполяций и разнотильность<sup>87</sup>, близость некоторых идей, положений к эпосу<sup>88</sup> и Панини<sup>89</sup> и вместе с тем к более поздним сочинениям<sup>90</sup>. Не исключено, что «Артхашастра» и ряд других шастр опирались на одну и ту же традицию, на один или несколько трактатов о политике, чем и определяется совпадение многих идей и положений. Заимствования из трактата и сходство с сочинениями разных периодов допустимо объяснять и тем, что древнейшее ядро его (первоначальный текст), очевидно, являлось творением какой-либо политической школы еще в маурийскую эпоху<sup>91</sup>.

В «Артхашастре» специально подчеркивается, что она составлена «на основании извлечений из большей части тех руководств по политике, которые были созданы древними учителями» (I.1). В ней цитируются слова представителей пяти политических школ и пятнадцати писателей. По образному выражению Т. Траутмана, подлинным автором трактата «выступают его предшественники»<sup>92</sup>, хотя заслуга соединения текстов (сочинений) принадлежала, вероятно, одному человеку, судя по всему крупному знатоку в области политической теории и практики государственного управления.

Окончательная редакция, как полагают ученые, была принята в III—IV вв. Вишнугуптой<sup>93</sup>. Выказано мнение, что он не только собрал различные сочинения, но и разделил текст на главы, сам написал первую и последнюю из них<sup>94</sup>. Трактат завершается следующей фразой: «Видя многочисленные противоречия в трудах комментаторов, Вишнугупта сам составил основной текст и толкования к нему».

Допустимо предположить, что этот человек (Вишнугупта или кто-нибудь другой) широко использовал древнее сочинение



о политике, вышедшее из-под пера Каутильи, известного авторитета в области политической шастры. Поэтому, видимо, его цитируют так часто. Каутилья мог быть автором и других трудов, чем, возможно, объяснялась его известность в качестве «творца науки для царей»<sup>95</sup>. Имя его упоминается во многих индийских сочинениях начиная с первых веков нашей эры: в «Панчатантре» (примерно III—IV вв.), «Кама-сутре» (III—IV вв.), буддийской «Ланкаватара-сутре» (IV в.), «Джа-такамале» (конец IV — начало V в.) и др. Его называют среди великих мыслителей древней Индии наряду с Панини, Катьяной, Яджнавалкьей<sup>96</sup>.

«Артхашастру» отличает выраженная практическая направленность. Она в большей степени, чем прочие произведения брахманской литературы сутр и шастр, свободна от влияния религиозных норм. Эта особенность делает ее весьма ценным источником для исследователя государственного и общественного строя древней Индии.

Многие экономические и политические идеи излагаются здесь с позиций практической выгоды, а не с точки зрения чисто брахманских установок<sup>97</sup>. Более того, автор иногда противоречит сложившейся традиции<sup>98</sup>, притом что в целом, конечно, он не вышел, да и не мог выйти, за рамки религиозных представлений своей эпохи.

Трактат — свидетельство высокого развития политической мысли и весомый аргумент против тех ученых, которые рассматривают памятники древнеиндийской культуры лишь в плане традиционного брахманизма и индуизма, а их творцов изображают крайне религиозными людьми, не интересующимися мирскими делами<sup>99</sup>.

По своему характеру «Артхашастра» — как бы собрание советов и предписаний царям для наилучшего управления страной. Автор рисует в основном идеальную картину, хотя, безусловно, исходит и из действительно бытовавших явлений. Это необходимо учитывать при использовании ее материалов.

Поскольку трактат сохранил многие древние представления и идеи<sup>100</sup>, он может служить важным источником для изучения маурийской эпохи. При этом наиболее оправданным кажется привлечение его данных для подтверждения и иллюстрации тех событий, описания которых содержатся в датированных документах той же эпохи, прежде всего в эпиграфике<sup>101</sup>. Вряд ли нужно соглашаться с Нилакантой Шастри, который заявил, что сомнения относительно времени создания «Артхашастры» не должны препятствовать *свободному* использованию ее данных при исследовании маурийского общества и системы управления (подчеркнуто нами. — Г. Б.-Л.)<sup>102</sup>. (Недостаточно критическим подходом к «Артхашастре» грешит ряд работ по эпохе Маурьев<sup>103</sup>.)



Интересные свидетельства ученый, занимающийся Индией второй половины I тысячелетия до н. э., может почерпнуть и из других сочинений литературы сутр и шастр, включающей многочисленные трактаты по различным проблемам религии, философии, политики, науки, повседневной жизни. Все они относятся к священному преданию — смрити.

Особенно многочисленны сочинения по вопросам ритуала — кальпасутры. Они подразделяются на шраутасутры, наиболее ранние части литературы сутр (800—400 гг. до н. э.), дающие сведения о культе и религии, грихьясутры — сборники наставлений по домашним обрядам<sup>104</sup>, церемониям и правилам семейной жизни и примыкающие к последним дхармасутры — установления и предписания повседневной жизни, касающиеся также социального статуса человека и различных групп населения, их взаимоотношений с властью и т. д. В дхармасутрах получили отражение элементы обычного права и обнаруживаются зачатки законодательной литературы, развитой затем в шастрах. Оттого-то такого рода сочинения широко используются для изучения не только религии и культа, но и общественной жизни древних индийцев, роли и функции государства. Ученые относят их к VI—III вв. до н. э., хотя эти даты весьма условны<sup>105</sup>. Судя по «Махабхашье», в период Патанджали (II в. до н. э.) дхармасутры рассматривались как весьма авторитетные сочинения<sup>106</sup>. Самыми древними из них считаются Апастамба и Баудхаяна, содержащие важный материал и по государственному управлению.

На основе сутр постепенно возникла обширная литература шастр, объединяющая научные и политические трактаты, а также законоведческие сочинения — дхармашастры и отличающаяся богатством и разнообразием материала, существенного для воссоздания многих сторон жизни древнеиндийского общества и государства. Шастры неоднократно издавались, переводились, анализировались. Тем не менее датировка их до сих пор продолжает оставаться весьма приблизительной. Это часто мешает соотнести свидетельства того или иного текста с конкретной эпохой древнеиндийской истории и снижает ценность шастр как исторических источников. Наиболее древние из них (Гаутама, Апастамба) иногда относят к домаурийской эпохе, а поздние — к середине I тысячелетия н. э.<sup>107</sup>. По мнению П. Кане<sup>108</sup>, некоторые дхармашастры были уже в период VI—III вв. до н. э., а во II в. до н. э. эти тексты считались высшим авторитетом в регулировании жизненных правил человека<sup>109</sup>.

Известные трудности вызываются особым характером литературы данного типа. Тесно связанная с традициями брахманских школ, она нередко несет на себе черты явного влияния брахманской идеологии, брахманских норм и установлений.



Дхармашастры создавались отдельными школами, имеющими, возможно, лишь локальное значение, однако современный ученый вынужден опираться на их свидетельства при анализе и общиндийских явлений.

Исследователи древней Индии часто обращаются к «Манавадхармашастре» или «Манусмрити», «Яджнавалкьясмрити» и «Нарадасмрити». Первый сборник принято называть «Законами Ману», несмотря на то что данное определение не совсем точно отражает содержание текста и смысл санскритского наименования. Г. Бюлер отнес источник ко II в. до н. э. — II в. н. э.<sup>110</sup>, и эта точка зрения в настоящее время принята большинством ученых<sup>111</sup>.

«Яджнавалкьясмрити» и «Нарадасмрити» по своему характеру, стилю и содержанию ближе стоят к собственно сборникам законов, чем «Законы Ману». В них дается более систематизированное описание ряда аспектов уголовного и гражданского законодательства, судебной практики и органов судопроизводства, и их свидетельства могут быть привлечены в качестве сравнительного материала при рассмотрении системы государственного управления эпохи Маурьев—Шунгов и общих принципов государственной политики, получившей детальную разработку в трактате Каутильи.

Ценным источником служат и пураны, особенно при сопоставлении их сведений с материалами эпиграфики, нумизматики, литературы шастр. Большое значение имели работы Ф. Парджитера, глубоко исследовавшего исторические сообщения пуран. В них содержится немало легендарных свидетельств, которые важны прежде всего для изучения мифологии древних индийцев и круга их представлений, а также чисто религиозный материал<sup>112</sup>, но вместе с тем — и данные о социальных отношениях, политической организации древнеиндийского общества<sup>113</sup>. Для воссоздания политической истории и хронологии ряда конкретных периодов древней Индии, в частности магадхской эпохи, пураны нередко являются единственным источником<sup>114</sup>.

Они приводят династийные списки и иногда даже сведения о продолжительности правления царей, в том числе маурийских<sup>115</sup>. Правда, нередко эти списки правления царей не совпадают. П. Эггермонт выявил две хронологические системы в пуранах — краткую и расширенную, причем первая, более ранняя, заслуживает большего доверия.

Используя свидетельства пуран, следует иметь в виду, что, хотя ядро сказаний, по всей вероятности, восходит к очень древнему периоду, их оформление, слияние в единое повествование совершалось на протяжении многих веков и они подвергались редактированию разными школами. Поэтому в пуранах можно встретить сообщения, относящиеся и к I тысячелетию до н. э.<sup>116</sup> и к началу II тысячелетия н. э.<sup>117</sup>.



В течение длительного времени историки древней Индии опирались, как правило, лишь на сочинения брахманской литературы и почти полностью игнорировали буддийские и джайнские тексты. Это вызывалось общим традиционным подходом к индийской культуре, которая рассматривалась с позиций брахманской образованности. Еще в конце XIX в. в европейской науке продолжала господствовать точка зрения о второстепенной роли буддизма и буддийской культуры.

Широкое распространение таких взглядов объяснялось и слабой изученностью оригинальных письменных памятников буддизма и джайнизма. Открытие текстов на языке пали, а затем санскритских северобуддийских сочинений заставило ученых пересмотреть свои взгляды на роль буддизма и буддийской культуры в истории древней Индии и всего Востока.

Весьма существенно, что буддийская литература непосредственно связана с датированным периодом индийской истории, многие события истории раннего буддизма часто соотносятся с реальными фактами политической жизни. Для VI—IV вв. до н. э. — эпохи, от которой не сохранились данные эпиграфики, свидетельства раннебуддийской и раннеджайнской литературы очень важны<sup>118</sup>. Особое значение они приобретают при изучении собственно маурийского периода: содержат материал, плохо освещенный в надписях, — о социальной, экономической, политической структуре общества и религиозных течениях.

К сожалению, раннебуддийские тексты крайне недостаточно привлекаются исследователями маурийской эпохи, поскольку и сейчас нередко квалифицируются как чисто религиозные памятники. В работах Р. Фика, Т. Рис-Дэвидса, Б. Ч. Лоу отстаивалась их ценность в качестве исторических источников<sup>119</sup>, но такой подход в целом не характерен.

Разумеется, составителей раннебуддийских сочинений интересовали исключительно жизнь Будды и его учение. Однако, рассказывая биографию Будды и его ближайших учеников, авторы буддийских сутр рисуют и окружающую обстановку, описывают повседневную жизнь различных слоев общества того времени<sup>120</sup>. То же находим мы и в ранних джайнских сочинениях, повествующих о Махавиरे и его учении<sup>121</sup>. В этих сочинениях наибольшее внимание уделено государствам и народам Северо-Восточной Индии, где проповедовали Будда и Махавира. Тексты упоминают преимущественно о тех царях, которые покровительствовали буддизму и джайнизму, и о тех событиях, которые были каким-либо образом связаны с деятельностью их основателей.

Ряд буддийских текстов упоминается в эдиктах Ашоки, и современным исследователям удалось отождествить эти тексты с частями палийского буддийского канона.



В эдикте из Байрат-Бхабру перечисляются названия следующих текстов, которые согласно надписи были «изложены Буддой для преодоления ложного учения»:

1) Vinayasamukkasе — полагают, что это — часть «Ангуттара-никаи» (I.98—100) <sup>122</sup> или часть «Махавагги» (I.6.17—26) <sup>123</sup>;

2) Aliyavasāṇi — часть «Дигха-никаи» (III.269—291);

3) Anāgatabhayāṇi — часть «Ангуттара-никаи» (III.100—110);

4) Munigāthā — обычно сопоставляется с «Суттанипатой» (I.12; V.207—221);

5) Moneyasūtte — близкие параллели имеются в «Дигха-никае» (III.220) и «Ангуттара-никае» (I.273);

6) Upatissapāsine — часть «Суттанипаты» (IV.16; V.955—975);

7) Lāghulovāde — часть «Маджхима-никаи» (I. 414—420) <sup>124</sup>.

Все это дает основание считать, что в III в. до н. э. существовали канонические тексты буддизма, возможно, ядро того свода, который был письменно зафиксирован на Цейлоне на языке пали в I в. до н. э. Е. Фраувальнер относит составление текстов Винаи к первой половине IV в. до н. э. <sup>125</sup>, а Г. Панде думает, что в тот период уже была создана большая часть сборников — никаи <sup>126</sup>. Отдельные же сочинения, конкретные сутры могли передаваться устно и задолго до эпохи Ашоки. Судя по названиям сочинений, их языком был не пали, а пракрит магадхи — язык, по определению С. Леви, «преканонический» <sup>127</sup>.

Конечно, не все буддийские сочинения равноценны как источники по истории и культуре маурийской Индии. Важнейшими в этом смысле являются части «Виная-питаки» — «Махавагга» и «Чуллавагга». В них наряду с повествованиями о Будде даются описания жизни сангхи, ее взаимоотношений с обществом <sup>128</sup>, сведения о положении рабов, земледельческих хозяйствах знати, развитии ремесла и т. д. Богатство исторического материала в «Махавагге» и «Чуллавагге» привело некоторых ученых к предположению, что в основе текстов лежала древняя хроника.

Весьма существенным представляется вопрос о различных по времени слоях в канонических сочинениях. Нередко удастся выделить более древние части и позднейшие интерполяции <sup>129</sup>.

В состав палийского канона включаются и джатаки — рассказы о перерождениях Будды. Это — чрезвычайно емкий и интересный источник. Исследователь истории и культуры Индии второй половины I тысячелетия до н. э. находит здесь материал, касающийся статуса различных социальных групп (в частности, рабов) <sup>130</sup>, политической организации, состояния ремесла и торговли, обычаев народа.



Если самые ранние части джатак (гатхи и некоторые нарративные отрывки), возможно, относятся к III—I вв. до н. э.<sup>131</sup>, то основная часть прозаического текста, безусловно, связана уже с первыми веками нашей эры<sup>132</sup>. Однако, поскольку оформление сборников проходило в течение длительного времени, отдельные свидетельства джатак допустимо использовать при изучении Индии второй половины I тысячелетия до н. э., особенно в качестве сравнительного материала.

Буддийских хронистов издавна очень привлекала личность Ашоки. В Индии, Непале, Тибете и других странах Востока пользовался популярностью цикл сказаний об этом царе — «Ашока-авадана». Они вошли в «Дивья-авадану»<sup>133</sup> (главы 26—29), но могут рассматриваться как самостоятельное произведение. Исследования ученых, и прежде всего Ж. Пшылуски, показали, что в основе «цикла об Ашоке»<sup>134</sup> лежат древние хроники, начавшие создаваться еще при его жизни, очевидно, в самой Магадхе. По мнению Эггермонта, ядро цикла содержало описание событий правления этого маурийского царя, его путешествий к святым местам буддизма и взаимоотношений с сангхой<sup>135</sup>.

С течением времени «жизнеописание Ашоки», распространяясь из Магадхи в иные центры буддийской и брахманской культуры, претерпело значительные изменения, обросло новыми наслоениями и различными легендами, бытовавшими в индийском фольклоре.

В середине II в. до н. э. «цикл об Ашоке» на языке пали («Асока-сутта») стал известен в Каушамби — одном из крупнейших буддийских центров. Затем палийское сочинение достигло Матхуры, центра брахманской образованности, и было переписано на санскрит. Так «Асока-сутта» превратилась в «Ашока-авадану». Палийский текст, доставленный на Цейлон, лег в основу ряда легенд южного «цикла об Ашоке», а «Ашока-авадана» в I в. из Матхуры проникла в Северо-Западную Индию и дала начало северному «циклу об Ашоке». Таким образом представляет Эггермонт историю его возникновения. С. Чаттерджи относит сложение «цикла» к 150—200 гг. н. э., а не к II—I вв. до н. э., как Ж. Пшылуски<sup>136</sup>. Однако изображения некоторых сюжетов на барельефах Санчи ясно свидетельствуют о том, что отдельные части сказаний были широко распространены уже во II в. до н. э.

Аваданы об Ашоке, сохранившиеся также в китайских и тибетских переводах, известны как сказания о дарении земли, о Кунале, о Виташоке и Ашоке. В первой авадане имеются интересные сведения о Биндусаре, экспедиции Ашоки в Таксилу для усмирения восстания, об обращении царя в буддизм. Некоторые авторы усмотрели в ней указание на затмение солнца и на этом построили свои хронологические схемы<sup>137</sup>. В сказании о Виташоке содержатся данные о взаимоотношениях



Ашоки с представителями других религий, в сказаниях о Кунале<sup>138</sup> и о пожертвовании плода амалаки<sup>139</sup> — важные материалы по истории последних лет царствования Ашоки, его религиозной политике и т. д.

Многие части «цикла» были использованы Ашвагхошей при составлении «Сутра-аланкары»<sup>140</sup>, а также позднейшими писателями, например Кшемендрой (XI в.), при написании поэмы «Авадана-кальпалата», Хемачандрой (джайнским писателем XII в.) в его «Паришиштапарване», тибетским историком XVII в. Таранатой в его «Истории буддизма в Индии». Отдельные сказания вошли в позднейшие сборники Непала<sup>141</sup>. Древняя историческая основа ряда авадап об Ашоке определяет значимость свидетельств этого цикла для изучения маурийского периода. Наибольший интерес представляют те из них, которые находят соответствия в эпиграфике<sup>142</sup>.

Специального внимания заслуживает сопоставление данных различных традиций — буддийской и джайнской, северобуддийской и южной цейлонской. Такой подход позволяет выявить и общее в традициях и несовпадение, связанные как с разной трактовкой событий и фактов, так и с неодинаковой источниковедческой базой.

Тщательный анализ легендарных свидетельств и сравнение их с материалами других источников показывают, что иногда даже в поздних списках и сочинениях имеются важные сообщения, восходящие к довольно древним источникам. С этой точки зрения следует подойти к «Ашока-авадана-мале» — собранию всевозможных произведений, в том числе авадап из «цикла об Ашоке»<sup>143</sup>. Хотя это компилятивное сочинение относится к позднему времени (не ранее XI в. н. э.), его редактор использовал и более древние тексты и отразил в ряде случаев надежную и достоверную историческую традицию.

Очень рано сложился и цикл сказаний о Чандрагупте. Большинство легенд о нем сохранилось в произведениях гуптской и послегуптской эпох, но наличие сходных и независимых друг от друга версий, известных по буддийским и джайнским сочинениям, а также по литературным памятникам, позволяет предположить существование особого цикла о Нандах, Чандрагупте и Чанакье («Cāṇakya-Candragupta-kathā»)<sup>144</sup>. Одна из древнейших версий дошла до нас в палийских хрониках Цейлона и комментариях к ним. Здесь повествуется о правлении последних Нандов, борьбе Чандрагупты за власть, описывается жизнь Чанакьи, рассказывается о его столкновении с нандским царем и т. д. Другую версию передает Хемачандра в «Паришиштапарване». Он также приводит биографию Чанакьи, сообщает о его недолгом пребывании при дворе Нанды, о ссоре с царем, нанесшим ему оскорбление, и клятве отомстить наконец, об отъезде из Паталипутры, встрече с юным Чандрагуптой и их совместной борьбе против Нандов.



И буддийская, и джайнская версии «*Sāṇakya-Candragupta-kathā*» восходили, очевидно, к пракритской версии, возникшей первоначально в Магадхе, там же, где сложился и «цикл об Ашоке». Поэты XI в. Сомадева и Кшемендра, создавая образы Чандрагупты и Чанаки, опирались на пракритское сочинение Гунадхьи («*Брихаткатха*»). Не исключено, что драматург Вишакхадатта (VII в. н. э.) при написании пьесы «*Мудраракшаса*» пользовался одной из версий «*Sāṇakya-Candragupta-kathā*». Возможно, что именно древнейшие сказания были известны некоторым античным писателям, в частности Диодору, Курцию Руфу, Плутарху и Трогу.

Установление реальности каждого отдельного сообщения авадан об Ашоке и Чандрагупте, выделение из множества заведомо легендарных свидетельств фактов и событий исторической действительности требуют не только тщательного анализа этих свидетельств и сопоставления со всеми дошедшими до нас документальными материалами, но и изучения той политической обстановки, в которой происходило или могло происходить конкретное событие.

Маурийская история получила освещение и в палийских хрониках Цейлона — «*Дипавамсе*»<sup>145</sup> и «*Махавамсе*»<sup>146</sup>. Авторы их, повествующих главным образом об истории буддизма на Цейлоне, особенно интересовала фигура Ашоки, при котором буддизм впервые проникает на остров<sup>147</sup>. По словам Л. Переры, эти хроники — целиком плод труда буддийских монахов — дошли до нас потому, что были надежно сохранены в библиотеках буддийских вихар<sup>148</sup>. Известный нам текст «*Дипавамсы*» датируется примерно концом IV — началом V в. Особенно точно может быть определена верхняя граница сложения хроники: в V в. на Цейлоне находился прибывший из Магадхи монах Буддхагхоша, который познакомился с этим текстом, упоминает его в своих сочинениях и цитирует из него отрывки<sup>149</sup>. Хроника оканчивается изложением событий, происшедших в правление царя Махасены (IV в.). Анализ показал, что в основе ее лежат более ранние сингальские повествования<sup>150</sup>. В. Гайгер полагал, что при написании введения к «*Самантапасадике*» — комментарию к «*Винай-питаке*» Буддхагхоша опирался на «*Дипавамсу*», но правильнее считать, что в обоих источниках использовано древнее сингальское сочинение<sup>151</sup>.

В оценке источников «*Дипавамсы*» ученые не единодушны. Некоторые увязывали ее создание с традицией монастыря Махавихары и полагали, что у нее общий с «*Махавамсой*» источник. Другие рассматривают «*Дипавамсу*» как вполне самостоятельное сочинение, возможно, не связанное с Махавихарой и, таким образом, и с «*Махавамсой*».

Исследования свидетельствуют, что «*Дипавамса*» принадлежала не одному автору; различные ее части были составлены в разное время, причем кое-какие отрывки очень ранние. По мне-



нию Г. Мендиса, «Дипавамса», излагающая историю появления буддизма на Цейлоне, существовала еще до I в., когда оформилась *Vinayāṭṭha-kathā*, но окончательную форму приобрела лишь в IV в.<sup>152</sup>

Иного мнения придерживается Эггермонт. Он полагает, что южная цейлонская традиция об Ашоке, тоже послужившая источником «Дипавамсы», сложилась на Цейлоне примерно во II в. до н. э. Голландский ученый намечает и пути, по которым она достигла острова — из Каушамби через Уджаяни и Бхарукачху. На Цейлоне эта палийская хроника легла в основу сказаний об Ашоке, составивших часть и «Дипавамсы», и «Махавамсы».

Велико значение первой для восстановления хронологии маурийской эпохи. Эггермонт доказал, что в «Дипавамсе» нашли отражение разные традиции, существовавшие в одно и то же время, но следовавшие разным хронологическим схемам. Этим определяются некоторые противоречия внутри текста и между ним и другими сочинениями.

Несколько позднее была создана «Махавамса», также опиравшаяся на многие местные документы. В ней самой (I. 2) говорится о наличии древнего повествования. Согласно комментариям, автор «Махавамсы» использовал древнюю сингальскую хронику *Sihalāṭṭha-kathā*, связанную с традицией буддийского монастыря Махавихары<sup>153</sup>. Справедливо было отмечено, что творец ее черпал исторические сведения, кроме того, и из называющихся в ней «книг заслуг» — *puñña-poṭṭhaka* (XXXII.25), которые находились в царских семьях и домах богачей<sup>154</sup>. Именно в такого рода «царских дневниках» могли сохраняться очень древние свидетельства, особенно о деятельности правителей по укреплению буддизма.

Авторство «Махавамсы» приписывается монаху Маханаме. Самое раннее упоминание о нем, как об авторе этой хроники, имеется в комментариях к «Махавамсе» — «Махавамса-тике»<sup>155</sup>. Первоначальное ядро хроники содержало ряд историй и легенд, возможно и светских, а затем было дополнено буддийскими легендами, близкими по форме к джатакам, но различавшимися по сюжету. Они исходили из фактов цейлонской и индийской истории. «Махавамса-тика» перечисляет многие древние сингальские источники, на которые, не исключено, опирался и автор «Махавамсы»<sup>156</sup>.

Еще в III—II вв. до н. э. Цейлон стал важным центром буддийской образованности. Согласно традиции, в 80 г. до н. э. при царе Ваттагамани на острове был письменно зафиксирован палийский канон, отдельные сочинения которого были известны здесь гораздо раньше. Логично предположить, что буддийская традиция, зародившаяся после появления буддизма на Цейлоне, не прерывалась. Эта традиция, связывавшая распространение буддизма на острове с Ашокой и его сыном Махиндой (Махенд-



рой), нашла отражение во многих памятниках (в том числе в «Дипавамсе» и «Махавамсе»). Не случайно, в цейлонских буддийских сочинениях большое внимание уделялось Ашоке, событиям III собора в Паталипутре и посылке буддийских миссий <sup>157</sup>.

С начала изучения хроник среди ученых не прекращаются споры об их исторической ценности. Издатель и переводчик «Махавамсы» В. Гайгер в противоположность ряду ученых (Р. Франке <sup>158</sup>, В. Смит <sup>159</sup> и др.) отстаивал важность этих материалов, указывая на совпадение многих сведений с данными других источников. Открытие надписей в Санчи явилось эпиграфическим подтверждением правильности некоторых сообщений хроник <sup>160</sup>.

Признавая значение цейлонских хроник для исследования истории Маурьев <sup>161</sup>, надо, однако, учитывать, что они создавались в течение длительного времени многими буддийскими монахами, которые порой искажали текст и вносили в него свои исправления <sup>162</sup>. Об этом свидетельствуют особенности языка, грамматики и стиля, обилие повторений, отсутствие единого плана и т. д. <sup>163</sup>.

Специального внимания заслуживает так называемая Расширенная, или Камбоджийская Махавамса <sup>164</sup> (рукопись выполнена кхмерским письмом). Текст ее появился значительно позднее «Махавамсы», но в него были включены сведения из «*Aṭṭhakathā-Mahāvamsa*», которые не вошли в «Махавамсу» Маханами, и потому в каком-то отношении очень интересен. К сожалению, как справедливо отмечает Л. Перера, это сочинение не было в должной степени использовано исследователями <sup>165</sup>.

По сравнению с основным текстом в расширенном варианте содержатся некоторые новые данные по нандской и маурийской эпохам: о правлении Нандов, возвышении Чанаки, происхождении Маурьев, первых годах царствования Чандрагупты, борьбе Ашоки за власть, его пребывании в Уджаяни, принятии им буддизма и т. д. Отдельные сообщения весьма близки данным «Махавамса-тики» или даже совпадают с ними: очевидно, оба сочинения восходят к общим более древним источникам.

«Махавамса-тика» была составлена, по мнению ее издателя Г. Малаласекеры, в VIII—IX вв. н. э. <sup>166</sup>, но текст основывался на более ранних сочинениях, в том числе на вариантах местных хроник, сохранившихся в монастырях Цейлона. Характерно, например, что при изложении истории воцарения и правления Чандрагупты автор комментария, по его собственным словам, обращался к *Uttaravihāra-aṭṭhakathā*, а при описании дальнейших событий — к недошедшей до нас сингальской *Aṭṭhakathā*. В комментарии имеются такие свидетельства по эпохе Маурьев, которые отсутствуют в других цейлонских сочинениях и которые должны быть приняты во внимание, поскольку соотносятся с известными материалами небуддийской традиции.



Среди других поздних палийских хроник Цейлона следует упомянуть «Махабодхивамсу», посвященную истории «дерева Бодхи» на острове и содержащую некоторые свидетельства о правлении Нандов и Маурьев (автор хроники опирался на более древнее сингальское сочинение <sup>167</sup>), а также «Тхупавамсу» <sup>168</sup>, созданную в XIII в. н. э. <sup>169</sup> и рассказывающую историю «зуба Будды». В ней можно найти данные об Ашоке, его взаимоотношениях с буддийской общиной в Индии и цейлонскими царями.

Некоторые сведения по маурийской Индии (прежде всего по истории буддийского собора при Ашоке) имеются в палийской «Сасанавамсе», излагающей историю буддизма <sup>170</sup>. Она была составлена в 1861 г. бирманским монахом, который использовал древние хроники. В числе цейлонских сочинений на сингальском языке, несмотря на их весьма позднюю датировку, следует назвать «Никая-санграху» <sup>171</sup> и «Пуджавалию» <sup>172</sup>.

С древней цейлонской традицией, вероятно, связано и упоминавшееся выше введение Буддхагхоши к «Самантапасадике». Многие сведения его сходны с данными «Махавамсы», что привело ученых к выводу об общем источнике обоих сочинений. Буддхагхоша подробно повествует о событиях, предшествовавших III буддийскому собору, и о его результатах <sup>173</sup>. Здесь сохранились сообщения о религиозной политике Ашоки, которые отсутствуют в других письменных источниках, но соотносятся с его надписями.

Из буддийских неканонических сочинений на санскрите заслуживает быть названным махаянское произведение «Манджушримулакальпа», являющееся как бы хроникой правления индийских династий. Текст охватывает широкий, даже по сравнению с пуранами, исторический период — с VII в. до н. э. по VIII в. н. э. — и содержит важные факты политической истории, в том числе по периоду Нандов и Маурьев.

Много интересного исследователь маурийской эпохи может почерпнуть в грамматических трактатах и работах лексикографов древней Индии. Особое значение этих работ объясняется тем, что они в отличие от брахманской литературы сутр и шастр дают, как правило, материал, взятый из самой жизни. Среди грамматических трактатов центральное место безусловно занимает труд великого Панини — «Аштадхьяи» («Восьмикнижие»), посвященный разработке грамматики санскрита. Ученые не единодушны в датировке этого труда, наиболее правильной представляется 500—400 гг. до н. э. <sup>174</sup>. Нам неизвестны датированные документы того времени, поэтому сведения Панини, касающиеся некоторых сторон жизни древнеиндийского общества середины I тысячелетия до н. э. и привлеченные им для иллюстрации грамматических правил, приобретают особую ценность. В «Аштадхьяи» нашли отражение факты и явления первых этапов развития древнеиндийских государств. Она со-





Крылатый лев. Кумрахар



общает косвенные данные о формах государственной власти, сословно-кастовой организации, земледелии, ремесле, торговле, о категориях свободного и зависимого населения. При использовании этих данных необходимо учитывать комментарии и в совокупности всю традицию, связанную с грамматической школой Панини<sup>175</sup>. По преданию, он происходил из Северо-Западной Индии<sup>176</sup>, однако это не значит, что его материалы имеют отношение лишь к указанной части страны. Автор «Аштадхьяи» знал и о народах Восточной и Центральной Индии.

Определенную ценность для историка Индии эпохи Маурьев представляют свидетельства ряда средневековых индийских и иноземных сочинений, которые опирались на древние тексты и часто передавали весьма раннюю традицию. Можно назвать, например, хронику Кашмира XII в. «Раджатарангини», упоминавшиеся уже произведения поэтов Кшемендры и Сомадевы (наиболее популярен его труд «Катхасаритсагара»), сочинение Хемачандры «Паришиштапарван», где встречаются любопытные данные о правлении Чандрагупты и других маурийских царей, об их религиозной политике и т. д.

Существенные свидетельства по истории маурийской эпохи предоставляет в распоряжение ученых археология.

Материалы раскопок многослойных поселений и городов, игравших большую роль в историческом развитии древней Индии<sup>177</sup>, служат важным дополнением к сведениям письменных и эпиграфических источников. Археологические исследования в Хастинапуре, известной по эпосу, вскрыли слои от середины II тысячелетия до н. э. по средневековье<sup>178</sup>, изучение основных этапов в истории поселения позволило узнать о его судьбе и в период создания крупных государств в долине Ганга — в VI—III вв. до н. э.

Исключительную научную значимость имели многолетние раскопки под руководством Дж. Маршалла в Таксиле — одном из самых крупных городов Индии, важном торговом центре северо-западной части страны (современный Пакистан)<sup>179</sup>. Удалось восстановить историю города на протяжении многих веков, решить до того неясные вопросы его политического статуса и роли в отдельные периоды, в том числе в эпоху Маурьев, определить его экономическое положение, масштабы торговых операций, внешние связи.

Следует указать и на раскопки в Рупаре (недалеко от Амбалы), где были открыты слои от эпохи Хараппы до средневековья<sup>180</sup>. Так называемый третий период в истории города охватывает время 600—200 гг. до н. э. и отмечен появлением монет, северной черной полированной керамики, железа. Была найдена также печатка из слоновой кости с буквами брахми. Археологические работы в Уджаяни<sup>181</sup> дали возможность выявить особенности заселения города, специфику ремесленного производства и т. д.



Для воссоздания картины исторического развития Северо-Восточной Индии второй половины I тысячелетия до н. э. важными кажутся раскопки Каушамби, Раджагрихи, Паталипутры.

Материалы, полученные в Каушамби (руководитель раскопок Г. Шарма), дополнили знания по истории раннего буддизма (открытие буддийского Гошитарамского монастыря) и системе городского строительства в маурийско-шунгскую эпоху<sup>182</sup>.

Раскопки в древней столице Магадхи Раджагрихе открыли слои, относящиеся к середине I тысячелетия до н. э., а исследования А. Альтекара<sup>183</sup> в Кумрахаре (Патна) обнаружили строение с колоннами, связываемое с «залом ста колонн» при Ашоке, о котором сообщал еще Сюань-цзан.

Наряду с эпиграфикой надежным источником, к которому постоянно обращаются ученые, служит нумизматика. Ведь значительное число монет может быть датировано довольно точно или соотнесено с определенным историческим периодом<sup>184</sup>. Данные нумизматики нередко помогают правильной датировке и археологических комплексов.

Для изучения истории Маурьев эти данные особенно важны, ибо в маурийскую эпоху по существу впервые монеты получили широкое распространение, хотя появление их в Индии относится к предшествующим периодам.

К сожалению, до сих пор не установлена связь определенного типа монет с конкретным этапом развития маурийского государства. В последние годы в Индии наблюдается общий рост нумизматических исследований и усиливается внимание к проблемам экономического развития страны в древности<sup>185</sup>.

Успехи исторической и археологической науки порождают надежду на то, что в ближайшем будущем будут найдены новые источники и среди них синхронные маурийской эпохе. Это позволит прочесть те страницы истории маурийской Индии, которые пока еще остаются неразгаданными.



## ОСНОВНЫЕ ВЕХИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

---

### 1. Северная Индия в VI—IV вв. до н. э.

Процесс образования маурийской империи охватывает длительный исторический период, связанный с важными политическими событиями, заметными явлениями в социальной жизни, изменениями в классовой структуре древнеиндийского общества. Проследить эти события, явления и сдвиги — значит, выявить основные линии развития не только данного периода, но и предшествующей эпохи.

VI—IV века до н. э. ознаменовались возникновением первых крупных государств и усилением борьбы некоторых из них за гегемонию. Источники рассказывают о многочисленных войнах, столкновениях народов и племен, монархий и республиканских объединений, о династийных распрях.

К сожалению, по поводу большинства фактов истории изучаемой эпохи мы знаем из позднейших и часто плохо датированных документов. Поэтому нельзя быть уверенным, что многие известные нам политические события не были вымыслом хронистов, авторов религиозных сутр и пуранических списков. Даже совпадение отдельных фактов политической истории по различным источникам еще не является гарантией их реальности. Вместе с тем можно установить основную тенденцию развития и наметить главные этапы политической истории домаурийской Индии.

Согласно раннебуддийским сочинениям<sup>1</sup>, в годы жизни Будды<sup>2</sup> в Северной Индии существовало 16 махаджанапад («великих стран») — Анга, Магадха, Каши (Каси), Кошала (Косала), Ваджи (Вриджи), Малла, Чеди, Вамса (Ватса), Куру, Панчала, Мачхха (Матсья), Шурасена (Сурасена), Ашмака (Асасака), Аванти, Гандхара, Камбоджа. Некоторые данные позволяют относить этот перечень к периоду несколько более раннему, чем середина VI в. до н. э.<sup>3</sup> Приведенный список, конечно, не



охватывал всех государств Северной Индии, а включал самые крупные и могущественные. В действительности число их значительно превышало указанную цифру: у Панини, например, упоминается более тридцати джананад, имена которых он привлек для иллюстрации грамматических правил, в пуранах — уже 175<sup>4</sup>.

Любопытно, что, по индийской традиции, первые 14 из 16 «великих государств» были расположены в Срединной стране (Majjhimadesa) и лишь Гандхара и Камбоджа — в Северной (Uttarāpatha). Это указывало на особую роль Восточной Индии, и прежде всего долины Ганга, в политической жизни Индии в VI—V вв. до н. э. и свидетельствовало о более быстрых темпах развития здесь государственности.

Постепенно одни джананады расширили свою территорию, другие, потерпев поражение, вошли в состав более крупных царств, и источники уже не говорят о них как о самостоятельных странах. Ведущей силой на политической карте этой части Индии, центром, вокруг которого шло объединение североиндийских государств, стала Магадха. Впервые это название встречается в «Атхарваведе» (V.22.12), но затем оно появляется в самых различных древнеиндийских памятниках: в брахманах, араньяках, эпических поэмах, шастрах, пуранах и т. д.<sup>5</sup>.

В ведийской литературе Магадхе не уделяется особого внимания, более того, в источниках отражено определенное недружелюбие к ее населению. В период брахман и сутр она рассматривалась как страна вне брахманской культуры и арианизации. Возможно, это объяснялось неудачей брахманизации. В пользу такого предположения свидетельствует тот факт, что жители ее связывались с вратьями, т. е. людьми, отошедшими от брахманских норм жизни и не следовавшими их «законам»<sup>6</sup>. Ортодоксальные брахманы считали, что Магадха — неподходящее место для жертвоприношений.

Древняя Магадха (территория теперешнего Южного Бихара) занимала очень выгодное географическое, стратегическое и торговое положение. Реки на востоке, на севере и на западе были удобны для судоходства, воды их использовались и для ирригации. Сохранились свидетельства о плодородии земель Магадхи, подвергавшихся тщательной обработке<sup>7</sup>. Страна вела оживленную торговлю со многими районами Индии; была богата полезными ископаемыми, в частности металлами<sup>8</sup>. Древнейшей столицей ее являлась Раджагриха (пал. Раджагаха, современный Раджгир), называвшаяся иногда и Гириббаджа («Горная крепость»), поскольку ее со всех сторон окружали холмы. Через нее проходили важные торговые пути, в том числе из Таксилы и с западного побережья<sup>9</sup>. Раскопки индийских археологов<sup>10</sup> позволили воссоздать облик этой столицы. Город с цитаделью служил местом пребывания городских властей, был хорошо укреплен и обнесен глубоким рвом.



Ранняя династийная история Магадхи известна мало <sup>11</sup>. Более подробные сведения имеются о Бимбисаре, который, судя по буддийским сочинениям, подчинил соседнее государство Ангу <sup>12</sup>. Это укрепило позиции Магадхи, к которой отошел важный порт Чампа на Ганге <sup>13</sup>, и положило начало ее завоевательной политике. Источники сообщают о матримониальных союзах Бимбисары с царскими домами Кошалы, Вайшали, Мадры. По свидетельству джатак, после женитьбы на дочери правителя Кошалы он получил богатую деревню страны Каши, приносящую значительный доход <sup>14</sup>. Дружеские отношения Бимбисара поддерживал с правителями Уджаяни (современный Уджайн) и царем Таксилы Пушкарасарином (пал. Пуккасати). Имеются данные о посольстве последнего ко двору Бимбисары <sup>15</sup>. Связи с далеким северо-западом устанавливались, согласно Буддхагхоше, через купцов, посещавших Магадху и Гандхару <sup>16</sup>.

Особенно усилилась Магадха при сыне Бимбисары, Аджаташатру. Ему пришлось столкнуться с правителем Кошалы Прасенаджитом (пал. Пасенади), который потребовал возврата доходов с кашийской деревни <sup>17</sup>. Вначале успех сопутствовал Прасенаджиту, и ему будто бы даже удалось взять в плен противника <sup>18</sup>, но затем Аджаташатру одержал верх и правители Кошалы признали его власть. Он женился на дочери Прасенаджита, закрепив, подобно своему отцу, политический успех брачными узами.

Победа над Кошалою не означала, однако, полного господства Магадхи в долине Ганга. К северу находилось могущественное республиканское объединение личчхавов. Данные о длительной борьбе с ними, оказывавшей значительное влияние на общую политическую обстановку, сохранились и в буддийских, и в джайнских источниках. Столкновения с личчхавами, происходившие и при Бимбисаре, при Аджаташатру начались из-за речного порта на Ганге <sup>19</sup>. Аджаташатру, видимо, хотел установить контроль над речной системой, но личчхавы не собирались уступать порт враждебному государству и стянули к реке значительные военные силы. Для отражения их атак царь Магадхи велел построить специальную крепость Паталигаму <sup>20</sup>. Он долго готовился к войне и кроме военных приготовлений предпринял политическую диверсию. Понимая, что мощь объединения в его единстве, он направил в столицу противника Вайшали (пал. Весали) своего сановника, который должен был сеять рознь среди жителей. Под видом отшельника тому удалось проникнуть в центральное собрание личчхавов и вызвать там разногласия. В послании Аджаташатру он сообщил о том, что наступил выгодный момент для похода на личчхавов <sup>21</sup>.

Согласно джайнским сутрам, сперва успех был на стороне личчхавов, которым помимо Кошалы помогали и маллы.

По джайнским источникам, глава личчхавов Четака собрал руководителей маллов, глав 18 объединений (gaṇarājas) Кошалы



и Каши, и предложил выступить всем вместе против магадхского царя<sup>22</sup>. Х. Райчаудхури считает, что эта война, как и война с Кошалой, явилась частью общего сопротивления, вызванного усилением Магадхи и установлением ее гегемонии<sup>23</sup>. Длительная борьба с личчхавами<sup>24</sup> была в то же время борьбой монархии с республиканскими объединениями. Магадхе не удалось сломить их мощь, но победа осталась за Аджаташатру, применившим (согласно джайнским источникам) осадные машины<sup>25</sup>.

Успехи в войнах и дипломатии позволили магадхским царям значительно расширить государственную границу. Согласно Буддхагхоше, который был уроженцем этой страны и знал многие местные источники, при Бимбисаре территория Магадхи (включая Ангу) равнялась 300 йоджан, а при Аджаташатру — уже 500<sup>26</sup>. Единственным серьезным соперником ее оставалась Аванти, и признаки будущей вражды наметились уже при Аджаташатру<sup>27</sup>. При сыне же его, Удаине, взаимоотношения еще больше обострились.

Однако и ему не удалось сломить мощь Аванти. Эту задачу выполнил основатель новой династии Шишунага, распространивший свою власть на значительную часть Западной Индии. С правлением Удаина традиция связывает важное событие в истории Магадхи — перенос столицы в Паталипутру<sup>28</sup>, ставшую вскоре крупнейшим центром всей Северной Индии. Прежняя столица Раджагриха была расположена в пересеченной местности во внутренней части страны. Переезд в Паталипутру, находившуюся на Ганге, служил свидетельством усиления Магадхи и указывал на планы дальнейшей экспансии.

О правителях династии Шайшунагов мы знаем весьма немного. Пураны и хроники Цейлона сообщают лишь их имена и о продолжительности царствования. По цейлонской традиции, после Шишунаги трон занял Калашока, которого современные ученые, следуя за Г. Якоби и В. Гайгером, отождествляют с Какаварной, упоминаемым в пуранах<sup>29</sup>. Согласно «Дивья-авадане», наследников Какаварны сменили цари династии Нандов.

Таким образом, за сравнительно короткий период Магадха из небольшого государства долины Ганга превратилась в ведущую силу всей Северной Индии и стала центром объединенного индийского государства. Этот период был заполнен ожесточенным соперничеством с соседними монархическими государствами и республиканскими государственными образованиями, дипломатической и политической борьбой. Многие ученые, собственно, к этому и сводят историю Магадхи, оставляя без внимания сложные социально-экономические процессы, проходившие в древнеиндийском обществе и определившие в конечном итоге возвышение Магадхи и возникновение объединенного государства.



Развитие экономических и торговых отношений разрушало изоляцию отдельных областей и районов. Укреплялись политические контакты, племенные связи заменялись территориальной общностью, появлялись реальные предпосылки для слияния ранее замкнутых территориальных единиц в одно государство.

Политическая жизнь рассматриваемой эпохи характеризовалась двумя тенденциями: стремлением к автономии, к самостоятельности даже в рамках небольшого государственного образования, с одной стороны, и к централизации, к созданию мощного государства под властью единого правителя — с другой.

Вторая тенденция обозначилась еще в домагадхский период, но именно в рассматриваемое время она получает особое развитие и в конце концов побеждает. На политической арене возникают крупные империи Нандов и Маурьев.

Специального внимания заслуживают вопросы раннемаурийской хронологии. К сожалению, первые точно датированные памятники Индии относятся, как известно, лишь к III в. до н. э., а списки пуран не дают абсолютных хронологических дат, не говоря уж о том, что их сведения часто противоречат южной цейлонской традиции.

В буддийских сочинениях упоминаются магадхские цари Бимбисара и Аджаташатру как последователи Будды. Согласно цейлонским хроникам, он умер на восьмом году правления Аджаташатру. Если за дату смерти принять 486 г. до н. э., то началом правления этого царя следует считать 493 г. до н. э. (если же в соответствии с иной точки зрения за исходное взять 483 г. до н. э., то второй цифрой будет 490 г. до н. э. и т. д.). Тем же годом (т. е. 493 либо 490) завершается правление Бимбисары, который, по традиции, был убит своим сыном Аджаташатру. Цейлонские хроники сообщают о 52-летнем царствовании Бимбисары, что позволяет относить начало его к 545—544 гг. до н. э. По «Махавамсе» (IV. 1—8), Аджаташатру (в тексте пал. Аджатаасатту) правил 32 года, Удайбахада (Удаин) — 16, Ануруддха и Мунда — 8, Нагадасака — 24, Шишунага (Сусунага) — 18, Калашока (Каласока) — 28 лет и его сыновья — 22 года. Таким образом, на основании южной традиции получается следующая хронологическая схема: Бимбисара — 545/544 — 493 гг., Аджаташатру — 493—461, Удаин — 461—445, Ануруддха и Мунда — 445—437, Нагадасака — 437—413, Шишунага — 413—395, Калашока — 395—367, сыновья его — 367—345 гг.

Иначе выглядят список магадхских царей и сроки их правления в пуранах (причем в разных приводятся разные сведения). «Вайю-пурана» указывает, что Шишунага правил 40 лет, Какаварна (Калашока) — 36, Кшемадхарман — 20, Кшатрауджас — 40, Бимбисара — 28, Аджаташатру — 25, Даршака — 25, Удаин — 33, Нандивардхана — 42, Маханандин — 43 года.



В. Смит опирался на данные пуран, однако в настоящее время исследователи все больше склоняются в пользу свидетельств палийских списков. Сообщения буддийских источников о магадхских царях Бимбисаре и Аджаташатру связаны с событиями жизни Будды, описанию которой буддисты уделяли особое внимание, стараясь максимально точно передать древнюю традицию.

Данные различных источников ясно показывают, с какими трудностями приходится встречаться при установлении хронологии домаурийских правителей Магадхи. Каждая из дат должна приниматься с необходимыми оговорками и с пониманием гипотетичности предлагаемых хронологических построений.

В противоположность долине Ганга, где наметились основные претенденты в борьбе за гегемонию, а Магадхе удалось стать центром объединения, Северо-Западная Индия представляла собой конгломерат небольших государственных и племенных образований. Некоторые из них (например, Камбоджа, Гандхара) названы в списке 16 «великих государств», но в целом эта часть страны отличалась от остальных районов по своим традициям, культуре, экономическому и политическому развитию. Очень пестрым был и этнический состав населения: наряду с народами индийского происхождения здесь обитали и ираноязычные племена.

В конце VI в. до н. э. ряд областей Северо-Западной Индии был захвачен ахеменидскими царями и вошел в состав их государства. Судя по данным античных авторов, индийские области подчинил еще Кир, который, по словам Плиния (Hist. Nat. VI. 23), разрушил город Капишу. В «Индики» Арриана (I. 1—3) говорится, что индийские племена, жившие к западу от Инда (астакены и ассакены), находились под властью персов и платили им дань. Ксенофонт в «Киропедии» (I.1.4) рассказывает о завоевании Киrom бактрийцев и индийцев. По-видимому, этот персидский царь владел частью Гандхары: в бехистунской надписи Дария (522—486 гг. до н. э.) упоминается Гандхара (I.12—17), которая досталась ему «по милости Ахурамазды».

Страбон и Арриан, опиравшиеся на Мегасфена, считали Инд западной границей Индии. По всей вероятности, Киру принадлежали лишь территории к западу от Инда, что подтверждается и свидетельством Арриана<sup>30</sup>.

В более поздних надписях Дария (накш-и-рустамской и персепольской) помимо Гандхары в качестве отдельной области, представлявшей особую сатрапию империи, названа и Хинду. Эта сатрапия включала районы по среднему и нижнему течению р. Инд, а возможно, и соседние области. Очевидно, Дарий присоединил их в период между составлением бехистунской и других надписей, т. е. между 518 и 513 гг. до н. э. Гандхара



и области по Инду были включены в разные сатрапии ахеменидской империи, что также может указывать на разновременность их подчинения<sup>31</sup>. Факт вхождения в империю областей по Инду подтверждается и сообщениями Геродота (IV.44) об экспедиции Скилака, направленной по приказу Дария с целью узнать «место впадения в море р. Инда». Экспедиция Скилака имела не только стратегическое, но и научное значение. Благодаря ей персы ближе познакомились с жизнью индийских племен, их нравами и обычаями.

Индийские области, входившие в качестве сатрапии в империю Ахеменидов, были обложены большой данью. Кроме того, персидские правители использовали индийских воинов в своих походах.

Хотя индийская территория, подпавшая под власть Ахеменидов, была невелика<sup>32</sup> и власть последних порой выражалась лишь во взимании дани, эти районы не могли не испытать на себе культурное и политическое влияние ахеменидского Ирана. Здесь получил распространение арамейский язык, официальный язык ахеменидской канцелярии, который продолжал употребляться и после падения династии, даже в эпоху Маурьев, о чем свидетельствуют, например, находки арамейской надписи в Таксиле, греко-арамейской билингвы и индо-арамейской надписи в Кандагаре и т. д.

Многие исследователи прослеживают влияние ахеменидской практики делопроизводства на характер составления эдиктов Ашоки (сходство между вводной частью эдиктов Ашоки и указов Дария и т. д.), а некоторые отмечают заимствование элементов системы управления ахеменидского государства в аналогичной системе империи Маурьев<sup>33</sup>. Однако вряд ли справедливо переоценивать персидское воздействие на культуру Индии<sup>34</sup>. В целом она продолжала сохранять местные черты, и основы ее оставались индийскими. Именно с Северо-Западной Индией традиция связывает жизнь и творчество великого ученого-грамматика Панини.

В ахеменидскую эпоху индийские товары стали популярными на Западе и ценились очень высоко. Известно, что для строительства царского дворца в Сузах из сатрапий Гандхары и Индии были привезены особые породы дерева и слоновая кость. В эламских хозяйственных документах из Персеполя конца VI—начала V в. до н. э. содержатся интересные свидетельства о торговых поездках индийцев в Персеполь, Сузы и другие города империи. Судя по текстам, торговые связи между этими городами и индийскими областями были довольно оживленными. Иногда торговые караваны состояли более чем из 180 человек. В ряде документов говорится об индийских посольствах к царю Дарию и о направлении последним караванов в индийские сатрапии. Не исключено, что индийцы были не только торговцами, но и служащими ахеменидской канцелярии.



О них имеются упоминания и в вавилонских документах того времени. Так, в архиве делового дома Мурашу сообщается, что в V в. до н. э. в Ниппуре и его окрестностях находилась колония индийцев, которые в качестве воинов получали земельные наделы и несли службу. Они могли сдавать участки в аренду, но должны были платить государственные подати и отбывать государственные повинности<sup>35</sup>. Существование такого рода поселений неминуемо приводило к тесным контактам индийцев с местным населением. В одном из вавилонских документов V в. до н. э. говорится, что индианка по имени Бусаса держала в городе Киш (в Вавилонии) корчму<sup>36</sup>. Несомненно, на Западе сведения об Индии, ее культуре и обычаях ее народов стали более многочисленными, хотя они относились преимущественно к северо-западным областям.

Восточную же часть страны Геродот (III.98) охарактеризовал как песчаную пустыню, о которой «никто не может сказать, на что она похожа» (IV.40). Подобные представления в значительной мере продолжали бытовать вплоть до похода Александра Македонского — похода, знаменовавшего новый этап в развитии связей Индии с внешним миром<sup>37</sup>. Он оказал немалое влияние на развитие внутрииндийских политических событий. Можно полагать, что разгром Александром мелких царьков облегчил будущему основателю империи Маурьев борьбу за власть. Но не следует преувеличивать положительное значение похода Александра. Греко-македонцы подчинили небольшую часть страны и оставались здесь очень недолго. Поселения, которые они создавали, как правило, носили военный характер и призваны были служить для подавления местного населения и защиты пришельцев.

Античные авторы оставили нам интересные данные об индийских племенах и народах эпохи похода Александра, в том числе свидетельства о государствах восточной части страны. Когда император подошел к Гифасису, намереваясь двинуться на восток, ему сообщили о народах гангаридах и прасиях, живущих на берегах Ганга, и их царе Аграмесе, который очень силен, но презираем всеми из-за низкого происхождения. Эти сведения, исходившие от индийских царей, относились к правителю нандской династии, царствовавшему в Паталипутре. К сожалению, сообщения местных источников о таком ярком и насыщенном интересными событиями периоде весьма скупы и противоречивы. К тому же материал о Нандах имеется лишь в поздних памятниках. До сих пор не обнаружено ни одного документа, точно датированного этой эпохой. Между тем это — важный этап в политическом развитии Северной Индии, когда закладывались основы маурийской империи. Образование государства Нандов, охватывавшее не только долину Ганга, но и районы Запада и Декана, являлось первой серьезной попыткой создания объединенной империи. К сожалению,



история ее очень плохо изучена, «правление Нандов — один из самых неясных, даже среди совершенно темных, периодов истории древней Индии»<sup>38</sup>.

Курций Руф (IX.2) и Диодор (XVII.93) отмечают, что Александр, подойдя к Гифасису, решил детально разузнать о странах и народах, находящихся за рекой. Для этого македонский предводитель вызвал к себе местного индийского царя по имени Фегей (Phegeus) и обо всем его расспросил. Тот подробно информировал Александра об Аграмесе, о мощи его государства, численности армии и т. д. Решив проверить правильность его описаний, Александр допросил другого правителя, Пора, не менее осведомленного во всех индийских делах. Пор не только подтвердил правдивость этих сведений, но и сообщил ряд дополнительных. Таким образом, знание македонцев об индийских государствах, и в частности о государстве гангаридов, прасиев и их царе Аграмесе, базировалось на данных, полученных от местных правителей.

Возможность отождествления государства гангаридов и прасиев эпохи похода с нандской империей теперь не вызывает сомнений, но такое заключение еще не позволяет связать сведения античных писателей с определенным периодом нандской истории. Для этого необходимо идентифицировать Аграмеса с одним из правителей нандской династии. Такая идентификация представляет весьма значительный интерес и для маурийской истории (в первую очередь для решения вопроса о воцарении и хронологии правления Чандрагупты).

В настоящее время<sup>39</sup> общепринятой является точка зрения, по которой в Аграмесе (Aggrammes у Курция Руфа, IX. 2 и *Χαγδράμης* у Диодора, XVII. 93)<sup>40</sup> видят последнего царя нандской династии<sup>41</sup> (Дхана Нанда — по «Махавамсе»<sup>42</sup>, «Махавамса-тике»<sup>43</sup> и «Махабодхивамсе»<sup>44</sup>). Однако сторонники указанной идентификации не приводят весомых доказательств в пользу своего вывода и ограничиваются лишь ссылкой на некоторые совпадения в характеристике Аграмеса и последнего нандского царя<sup>45</sup>.

Детальное сопоставление античных и других иноземных источников с местными документами свидетельствует об ошибочности общепринятой точки зрения. В пуранах первым нандским царем и основателем новой шудрянской династии считается Махападма (Mahāpadma), там он упоминается как сын царя Маханандина (Mahānandin) и шудрянки<sup>46</sup>. Именно Махападма заложил основы нандской империи, «уничтожил всех кшатриев»<sup>47</sup> и стал «единоправителем земли». В пуранических списках первый царь династии именуется также Mahāpadmo Nanda, Mahānanda, Mahādeva. Можно предположить, что Nanda и являлось его собственным именем<sup>48</sup>, а остальные были просто эпитетами или титулами<sup>49</sup>. Это подтверждается и сведениями других индийских источников: в «Паришиштапарване»<sup>50</sup> и «Арья-



манджушримулакальпе»<sup>51</sup> основатель династии называется просто Нандой — Nanda<sup>52</sup>. Это имя и дало, по-видимому, название всей династии. Специального внимания заслуживают свидетельства «Махабодхивамсы», где список девяти нандских царей, правивших после десяти сыновей Калашоки, открывает Uggasena (Ugrasena). По бирманской традиции, первым нандским царем был Ugrasena-Nanda<sup>53</sup>. Иными словами, первым нандским правителем следует считать царя Нанду, известного также как Махападма и Уграсена.

В местных и иноземных источниках находят параллели и сообщения пуран о низком, шудрянском происхождении этого правителя. Согласно Диодору (XVII.93), царь гангаридов (Аграмес) был человек совершенно «низкий» и неизвестного происхождения (ἄδοξος). Курций Руф (IX.2), приводя слова Пора, отмечает, что правящий царь (речь также идет об Аграмесе) не только не знатного, но наинизшего происхождения (non modo ignobilem esse, sed etiam ultimae sortis). О безродности (δυσγένεια) индийского царя сообщал Александру, по словам Плутарха (LXII), и молодой Чандрагупта. Аналогичные сведения сохранили индийские и цейлонские источники. В «Паришиштапарване», например, сообщается, что первый из Нандов был сыном куртизанки (ganikākusijaṇma) и цирюльника (nā-pitakumāra)<sup>54</sup>. Сходные данные содержатся и в других джайнских сочинениях<sup>55</sup>, в том числе «Авашьяка-сутре». Пураны, на что уже указывалось, считают основателя династии сыном шудрянки<sup>56</sup>. «Махавамса-тика» видит в нем представителя неизвестного рода — aññātakula<sup>57</sup>, что точно соответствует δυσγένεια Плутарха, ἄδοξος Диодора и ignobilis Курция Руфа.

В индийских источниках, как и у античных авторов, говорится о «дурных качествах» и «порочности» индийского царя (μοχθηρία — Плутарха, εὐτελής — Диодора). В пуранах нандские правители охарактеризованы «недобродетельными» (adhārmikaḥ)<sup>58</sup>. «Арьяманджушримулакальпа» называет первого из них «низким человеком» (nīca)<sup>59</sup>.

В обоих видах источников совпадают данные относительно сильной армии царя Аграмеса<sup>60</sup>. По «Арьяманджушримулакальпе» основатель династии по имени Nanda обладает колоссальной мощью (mahābalaḥ) и имеет огромную армию (mahāsainyaḥ)<sup>61</sup>. О том же свидетельствует и имя Ugrasena. Легко увязываются, наконец, античные сообщения о государстве прасиев и гангаридов, где царем был Аграмес, с материалами индийских источников (скажем, Хемачандры и пуран) об обширной империи первого нандского правителя.

Все эти данные позволяют отождествлять царя Аграмеса (Aggrammes Курция Руфа и Χανδράμης Диодора) с основателем нандской династии Нандой (=Уграсена=Махападма). Очевидно, что этот индийский правитель, имевший огромную армию, был известен под именем Уграсена («обладающий огром-



ной армией»). Так же, по-видимому, именовали первого нандского царя, правителя прасиев и гангаридов, местные индийские царьки Бхагала (Фегей) и Пор при встрече с Александром. В античной традиции это свидетельство, базировавшееся, по всей вероятности, на устном сообщении индийских правителей, сохранилось в несколько измененном виде — Aggrammes и *Χανδράμης*.

Предлагаемая идентификация противоречит общепринятой точке зрения, сторонники которой формально опирались лишь на отдельные сведения античных сочинений и не проводили сравнительного изучения этих сочинений и индийских источников. Так, из сообщения Диодора о том, что цирюльник, отец Аграмеса, убил правящего царя и захватил престол, делалось заключение, что он был родоначальником нандской династии, а Аграмес, следовательно, его преемником<sup>62</sup>. Заданной схеме подыскивалось соответствие в индийских текстах: Аграмес сопоставлялся с Дхана Нандой, одним из сыновей первого нандского правителя, и, по традиции, с последним царем династии. Однако если принять такое толкование, то свидетельства античных источников не найдут подтверждений в индийских документах.

Сведения античных авторов об узурпации отцом Аграмеса царского престола могут показаться противоречащими нашему выводу об идентификации Аграмеса с первым царем нандской династии (Нандой-Уграсеной), но анализ индийских источников о происхождении Нандов делает это противоречие лишь кажущимся.

Согласно «Махавамса-тике», старший из десяти сыновей Калашоки, бывший предводителем разбойничьей шайки, захватил столицу государства Паталипутру и провозгласил себя царем<sup>63</sup>. После его смерти правили девять братьев, носивших родовое имя Nanda (Nava Nandāḥ — «Девять Нандов»). Вместе с тем «Махавамса-тика» не включает в число нандских правителей узурпатора, в конечном счете утвердившего власть нандской династии. Лишь от Нанды (=Mahāradma) ведут династию и пураны, хотя и считают его сыном царя Маханандина. «Паришиштапарван» тоже первым правителем объявляет Нанду, несмотря на то что сообщает об его отце.

Очевидно, что цирюльник, узурпатор престола и царевбийца, не рассматривался в качестве царя нандской династии и не вносился в список нандских правителей.

В большинстве пуран первый собственно нандский царь называется сыном Маханандина (Mahānandin), который помещается среди царей предыдущей династии Шайшунагов. Допустимо предположить, что составители пуран, строго фиксировавшие все правящие фамилии, специально связали Нандов с кшатрийскими правителями рода Шайшунагов. Напомним еще раз, что остальные индийские и античные источники именуют отца первого нандского правителя просто цирюльником



и узурпатором престола, некоторые же вовсе не упоминают о нем.

Изучая династийные списки пуран, П. Эггермонт пришел к выводу о существовании в этих источниках двух хронологических схем: краткой (более древней) и удлинненной, возникшей в результате прибавления определенного числа лет к периоду правления ряда династий<sup>64</sup>. По мнению автора, имя Mahānandin было лишь впоследствии отнесено к Шайшунагам, а в действительности он был первым нандским царем.

Указание пуран на связь основателя нандской династии с предыдущей является, по нашему мнению, отражением поздней интерполяции в древний оригинал текста. Подобное заключение хорошо согласуется с высказанной мыслью о том, что пураны (первоначально), подобно другим источникам, не включали отца Аграмеса (=Нанды=Уграсены) в список нандских правителей. Оно подтверждает также и наш главный вывод об идентификации Аграмеса античных авторов с первым нандским правителем Нандой=Уграсеной.

Вопрос об отождествлении отца Аграмеса с конкретным индийским царем пока остается открытым<sup>65</sup>, и его разрешение представляет значительные трудности (будучи узурпатором престола, царевубийцей и цирюльником, он, как мы полагаем, не включался в династические списки индийских правителей), но можно, сопоставляя античные и индийские источники, наметить связь между царем, погибшим от рук отца Аграмеса, и индийским царем Калашокой.

Принятие предлагаемой нами интерпретации позволяет пересмотреть традиционные толкования некоторых событий изучаемой эпохи. Если до сих пор Аграмес ассоциировался с Дхана Нандой, а сведения о его правлении увязывались с заключительным этапом нандской истории и из этого исходили при решении вопроса о борьбе Чандрагупты за власть, то новая идентификация восполняет наши знания о начальных этапах существования нандского государства. Значительные коррективы придется внести и в хронологию нандского и маурийского периодов. Наш вывод дает возможность установить, что с начала похода Александра в Индию и до возвращения императора на запад в Магадхе правил первый нандский правитель по имени Нанда=Уграсена (Аграмес). Поскольку известно, что за власть Чандрагупта Маурья боролся с Дханой Нандой — последним правителем династии, то естественно думать, что истекший период был ознаменован сменой правления нандских царей. По всей вероятности, после смерти первого правителя между его наследниками развернулась борьба за престол, окончившаяся победой Дханы Нанды.

На это, по-видимому, указывают и некоторые пураны, сообщающие, что восемь Нандов — сыновей и преемников основателя династии — правили только 12 лет<sup>66</sup>, в то время как сам



он царствовал значительно дольше. Последний из них был свергнут Чандрагуптой, положившим начало новой династии Маурьев.

Данные о политике нандских царей довольно скудны. Судя по материалам источников, при них в стране сложилась очень напряженная обстановка. Воцарение династии, которую причисляли к шудрам, противоречило укоренившимся обычаям и практике политической жизни, когда бразды правления обычно сосредоточивалась в руках кшатриев. Согласно «Паришиштапарвану» (VI.244), ряд зависимых правителей не желали признавать власть сына цирюльника. Тому лишь силой оружия удалось смирить непокорных сановников, позволивших себе в сабхе (собрании высших должностных лиц) проявить неуважение к царю; «Арьяманджушримулакальпа» рассказывает о вражде между царем и его приближенными. Даже античным писателям было известно о ненависти и презрении народа к Аграмесу (Курций Руф, XI.2).

Все же Нанды, опиравшиеся на армию, сумели в течение длительного времени удержаться на магадхском престоле. По сведениям Курция Руфа и Диодора, армия Аграмеса состояла из 200 тыс. пеших воинов, 20 тыс. всадников, 2 тыс. колесниц и 3 тыс. (4 тыс.) боевых слонов. Цифры, приводимые Плутархом, еще более значительны, причем он оговаривает, что «это не пустые слова» (LXII). Для содержания огромной армии нужны были средства, и Нанды стремились к накоплению богатства, к постоянному увеличению казны. Это особо подчеркивают источники.

Интерес представляет сообщение «Махавамса-тики» (относящейся, правда, к довольно позднему периоду) о том, что последний нандский правитель, охваченный страстью к богатству, обложил налогами даже такие предметы, как кожа, дерево, драгоценные камни <sup>67</sup>.

Источники содержат некоторые сведения о религиозной принадлежности Нандов. В джайнских сочинениях («Авашьяка-сутра», «Паришиштапарван» и др.) говорится, что многие из них были ревностными джайнами. В надписи Кхаравелы из Хатхигумпхи повествуется о захвате Нандой джайнской святыни, которую он доставил в свою столицу. Любопытно, что пробрахманские пураны называют царей этой династии *adharmika* («лишенные праведности, религии, морали») — возможно, подобное отношение определялось не только их происхождением, но и отходом от традиционного брахманизма.

Нанды вели довольно активную внешнюю политику. В пуранах один из их царей назван «истребителем всех кшатриев». По мнению Ф. Парджитера, он действительно низверг кшатрийские династии, указанные в списке пуран, — икшваков, панчалов, кашийцев, хайхаев, калингов, ашмаков, куру, майтхиллов, шурасенов, витихотров <sup>68</sup>. Трудно сказать, сопровожда-



лось ли это и территориальными захватами, или речь шла лишь о смещении местных кшатрийских династий. Допустимо предположить, что Нандам пришлось вести борьбу и с правителями соседних областей и некоторые из них могли признать верховную власть Нандов. Ряд источников говорит о вхождении в их империю областей, чьи правители упоминаются в приведенном выше списке. «Катхасаритсагара» сообщает, например, о лагере Нанды в Айодхье, подтверждая тем самым данные пуран о подчинении икшваков, т. е. Кошалы<sup>69</sup>. Материалы поздней южноиндийской эпиграфики сохранили традицию о проникновении Нандов в Южную Индию<sup>70</sup>. Из хатхигумпхской надписи мы узнаем о том, что им принадлежала Калинга или часть ее.

Нандская империя охватывала, таким образом, значительную часть Северной Индии, а возможно, и какие-то области Южной. Впервые в истории страны под властью одного правителя оказалась столь огромная территория. Хотя это единство было весьма непрочным, сам факт объединения различных районов Индии имел большое значение: именно тогда были заложены основы будущей маурийской империи.

## 2. Чандрагупта и образование маурийской империи

В индийских и античных сочинениях сохранились интересные свидетельства о борьбе Чандрагупты за власть, хотя среди исследователей не утихают споры о последовательности этапов этой борьбы. Ученые не единодушны и в вопросе о происхождении Чандрагупты и Маурьев. Материалы же источников весьма противоречивы. Джайнская традиция не связывает их с Нандами, но помещает их родовое поселение в пределах нандского государства<sup>1</sup>, специально отмечая при этом, что основатель династии Чандрагупта — выходец из сельской местности<sup>2</sup>. Это перекликается со свидетельством Помпея Трога, утверждавшего, что Чандрагупта «был рожден по крайней мере в простом (*humilis*) роде» (Юстин, XV. 4). Только поздний комментатор «Вишну-пураны» Ратнагарбха считал первого из Маурьев сыном царя Нанды от одной из его жен по имени Мура<sup>3</sup>. В самих же пуранах ничего не говорится о связи Маурьев с Нандами<sup>4</sup>. Некоторые данные об отношениях (правда, не родственных) Чандрагупты и Нандов имеются в драме Вишакхадатты «Мудраракшаса». В ней Чанакья называет Чандрагупту «вришала», что позволило отдельным исследователям рассматривать маурийского царя как шудру. Впрочем, анализ пьесы не дает оснований для такого вывода. К тому же термин «вришала» имел несколько значений: в «Законах Ману» под ним понимались кшатрийские роды, которые нарушили брахманские обряды, а в комментарии Медхатитхи — человек, чьи взгляды отличны от традиционных брахманских<sup>5</sup>. В «Артхашастре» (III.20)



так называются последователи еретических, т. е. неортодоксальных с точки зрения брахманизма школ. Весьма вероятно, что в «Мудраракшасе» указанный термин употреблялся именно в таком смысле<sup>6</sup>. Согласно джайнским источникам, Чандрагупта был джайном. В «Паришиштапарване» (VIII. 415) отмечается, что он оказывал покровительство еретическим учениям (*mithyādrkṛpāṣaṇḍimatabhāvita*). Все это должно было вызвать осуждение традиционных брахманистов, которые могли охарактеризовать маурийского царя как «вришала», т. е. отошедшего от ортодоксальной религии.

Во многих источниках сообщается о кшатрийском происхождении Чандрагупты. «Махабодхивамса», например, относит его к царскому роду (*narindra kula*), еще более ранняя «Махавамса» (V.16) — к кшатрийскому роду Мориев-Маурьев (*morīyaṇaṃ khattiyaṇaṃ vaṃse*)<sup>7</sup>, «Дивья-авадана» называет наследников Чандрагупты кшатриями.

Некоторые ученые, в частности Х. Сетх, считали, что Чандрагупта был выходцем из Гандхары<sup>8</sup>, но это утверждение противоречит материалам, которые связывают Маурьев с Магадхой. Раннеджайнская «Кальпасутра» (VIII.1.4) помещает в этой области, где сходились многие торговые пути, поселение Мория. Недалеко от современной Патны (Паталипутра) расположено Море (Mogḥa), явившееся, по мнению Б. Пракаша, прародиной Маурьев<sup>9</sup>. Б. Лоу сопоставлял имя *Morīya* с *Moganivāra* — местом около Раджагрихи, древней столицы Магадхи<sup>10</sup>. Мегасфен связывал Чандрагупту с Восточной Индией (с прасиями) и непосредственно с Паталипутрой<sup>11</sup>. В малом наскальном эдикте из Байрат-Бхабру Ашока величает себя царем Магадхи. Все это дает основание считать, что Чандрагупта принадлежал к одному из кшатрийских родов Магадхи — роду Маурьев и не был шудрянским отпрыском семьи Нандов<sup>12</sup>.

В источниках имеются указания на то, что в юношеском возрасте Чандрагупта жил в Таксиле, где обучался различным наукам и вместе со своим наставником Чанакьей (по другим источникам Каутильей) разрабатывал планы захвата магадхского престола. Как свидетельствует «Махавамса-тика» (I.181), Чанакья был сыном брахмана из Таксилы. В период правления Дханы Нанды он направился в столицу, чтобы принять участие в диспутах. Там произошло его столкновение с царем, повелевшим изгнать брахмана<sup>13</sup>. Чанакья поклялся отомстить Дхане Нанде. Он нашел молодого Чандрагупту, и они стали готовиться к захвату власти. О столкновении Чандрагупты с Нандами сообщает Юстин: первый «оскорбил своей дерзостью царя Нандра<sup>14</sup>, царь приказал его убить, но он обрел спасение благодаря быстроте своих ног». По утверждению Юстина, Чандрагупта в тот период еще не помышлял о царской власти. Интересно, что материал буддийских сочинений во многих деталях совпадает с рассказом Юстина, но речь идет о вражде Ча-





Медальон из Бхархута

накьи с Нандами, а здесь действует Чандрагупта. Возможно, Юстин знал индийскую традицию, в том числе легенды о Чандрагупте (*Candragupta-kathā*)<sup>15</sup>.

Из «Махавамса-тики» (I.185) и «Расширенной Махавамсы» (V.135—136) известно, что, завершив образование, Чандрагупта вместе с Чанакьей начал собирать войско. Они нанимали воинов в разных областях и вскоре создали огромную армию<sup>16</sup>. О том же сообщает и джайнская традиция<sup>17</sup>. Не исключено, что именно в этот период Чандрагупта, если верить Плутарху (LXII), встретился с Александром Македонским<sup>18</sup>. Интересные сведения об их взаимоотношениях сохранились в средневековых источниках, в том числе в арабских и персидских<sup>19</sup>, но историчность указанных сведений очень проблематична.



Эта встреча, если она была, могла произойти уже после столкновения Чандрагупты с нандским царем; первый, по словам Плутарха, очень нелестно отзывался об Аграмесе. Он не обладал еще достаточными силами для борьбы с Нандами и склонялся на свою сторону Александра, уговаривая его двинуть войска на восток против всеми презираемого индийского царя и заверяя его в легкой победе. Некоторые данные позволяют предположить, что Чандрагупта был сторонником союза Александра с Пором, так как сам готовил сильную антинандовскую коалицию и убеждал Александра выступить против Аграмеса <sup>20</sup>. В это время он еще находился в Пенджабе и готовился к борьбе с Нандами.

Судя по буддийской и джайнской традициям, первая попытка свергнуть их окончилась неудачей. Поражение было вызвано тем, что Чандрагупта будто бы не обеспечил безопасности своего тыла. Скорее всего это событие произошло после столкновения с царем Нандой (Нандра Юстина), но до захвата областей Пенджаба (т. е. до обеспечения надежного тыла). По «Махавамса-тике», Чандрагупта, одолеваемый желанием захватить власть (*rajjam icchanto*), пренебрег пограничными провинциями, не стал захватывать города постепенно, а вторгся сразу в центр страны, и потому его армия была разбита <sup>21</sup>. О возможности отнесения этого события к периоду, предшествовавшему полной победе Чандрагупты в Пенджабе, свидетельствуют сообщения индийских источников о его союзе с царем Parvataka после неудавшейся попытки захватить магадхский престол. Данные об этом союзе сохранились в джайнских источниках («Авашьяка-сутра», «Паришиштапарван» и др.), буддийских сочинениях («Махавамса-тика»), в «Мудраракшаше» <sup>22</sup> и др. Некоторые исследователи склонны видеть в Parvataka царя Пора <sup>23</sup>.

Поскольку Чандрагупте не удалось убедить Александра, а его собственные действия не принесли успеха, союз с Пором, крупнейшим местным правителем в Северо-Западной Индии, имел особенно важное значение. Хемачандра сохранил любопытное сообщение о том, что Чандрагупта и Parvataka (Пор) договорились после победы над Нандами разделить империю («Паришиштапарван», VIII.290—299). О притязаниях Парватаки на полцарства Нандов говорит и «Мудраракшаша» [II.17].

Тогда еще силы Александра в Индии были значительны, и выступать против греко-македонцев было бессмысленно. Но вскоре обстановка резко изменилась. Александр с основным войском двинулся на запад, а затем и совсем покинул пределы страны. Оккупированная территория была поделена между сатрапами, в том числе и между индийскими правителями.

Дальше события развивались очень бурно: антимакедонские восстания <sup>24</sup>, убийство сатрапа Филиппа, передача сатрапии во временное управление Эвдему и Амбхи <sup>25</sup> и, наконец, смерть



Александра. Все это не могло не отразиться на политической ситуации, хотя ближайшие сподвижники Александра, собравшиеся в Вавилонии, не изменили деление индийской территории. Обстановка в Пенджабе, однако, очень благоприятствовала Чандрагупте, армия которого постоянно увеличивалась. Показательно, что собрание диадохов в 321 г. до н. э. вынуждено было внести существенные коррективы в ранее установленную систему управления империей. Диадохи теперь признали власть местных индийских царей. Они, согласно Диодору (XVIII. 39.6) оставались в своих владениях, потому что их было нельзя оттуда вытеснить без царских войск. В этот период уже ни один македонский сатрап, кроме Эвдема, не оставался в районах к востоку от Инда. Можно предположить, что изменения в системе управления были вызваны и борьбой индийцев во главе с Чандрагуптой против греческих гарнизонов. Эта борьба продолжалась, очевидно, несколько лет. В 317 г. Эвдем, тайно убив Пора и захватив его боевых слонов, покинул Индию<sup>26</sup>.

Со смертью Пора с политической арены ушел один из самых могущественных правителей Индии<sup>27</sup>. Не исключено, что убийство было совершено не без участия или помощи Чандрагупты. В «Мудраракшасе», например, говорится, что Чанакья и Чандрагупта отравили Парватаку, чтобы освободиться от опасного соперника и прочно утвердить свою власть. В данной связи интересно указание «Авашьяка-сутры» на то, что смерть Парватаки позволила Чандрагупте завладеть его царством и нандской империей<sup>28</sup>. Он стал единственным правителем Пенджаба<sup>29</sup>. Теперь можно было направить главный удар против Нандов.

Такая последовательность событий<sup>30</sup> находит подтверждение и в свидетельствах Юстина, который основной этап борьбы индийцев против греков относит ко времени после смерти Александра: «[Индия]. . . как бы сбросила с шеи иго рабства и перебила его наместников». Юстин различал два периода в деятельности Чандрагупты: борьбу против греков и захват престола. По сообщению этого автора, Чандрагупта, скрываясь от преследования Нандов и еще не думая о захвате власти, собрал разбойников (*latrones*) и «возбудил индийцев к смене правления. Затем Сандрокотт (Чандрагупта) предпринял войну с наместниками Александра» (XV.4.18). Здесь речь, по-видимому, идет не о свержении Нандов, как пытались трактовать отрывок многие исследователи<sup>31</sup>, а о сопротивлении грекам. В *latrones* источника соблазнительно видеть «автономных» индийцев, выступавших против чужеземцев и тяготившихся властью Александра. В индийских сочинениях говорится о помощи Чандрагупте со стороны немонархических образований Северо-Западной Индии, население которых в брахманских сочинениях часто называется варварами и разбойниками. Возможно, Юстин в подобного рода оценке, следуя за Помпеем Трогом,



передал брахманскую традицию, с которой Трог мог быть знаком.

Известно, что еще в период индийского похода немонархические образования Пенджаба оказали Александру очень сильное сопротивление. И естественно, что призыв Чандрагупты к борьбе против чужеземцев вызвал поддержку народов, привыкших к самостоятельности<sup>32</sup>. С другой стороны, сообщение Юстина трудно соотнести с борьбой Чандрагупты за магадхский престол: немонархические образования Пенджаба не входили в нандскую империю, и вряд ли их удалось бы склонить к борьбе против далекого правителя Магадхи, не угрожавшего их свободе и независимости.

Знаменательно, что Юстин упоминает именно индийцев («возбудил индийцев»), как бы противопоставляя чужеземцев местному населению.

Такое толкование фразы Юстина легко увязать с последующим текстом: «Затем (deinde), когда Сандрокотт начал войну с наместниками Александра. . .» Если разделять точку зрения, согласно которой под сменой правления подразумевается свержение нандской династии, то возникает вопрос, зачем Чандрагупта «возбудил индийцев» против Нандов, в то время как сам начал борьбу с наместниками Александра. Более логично предположить, что Чандрагупта призвал к уничтожению греческой власти, создал армию (в том числе из жителей немонархических образований Пенджаба) и затем начал войну с наместниками Александра<sup>33</sup>.

Освободив Пенджаб и обеспечив себе надежный тыл, он двинулся на Паталипутру. Ведь его основная задача состояла в захвате магадхского престола и утверждении маурийской династии. Победа над греками и освобождение Пенджаба от чужеземцев, несомненно, способствовали достижению этой цели<sup>34</sup>.

Следует обратить внимание на один весьма странный факт: ни в одном индийском источнике<sup>35</sup> не говорится о войне Чандрагупты с греками; борьба же с Нандами нашла отражение в пуранах, в буддийских и джайнских источниках, в позднебуддийских сочинениях Цейлона и Тибета. Нельзя ли это объяснить тем, что война с греческими гарнизонами рассматривалась лишь в качестве этапа длительной борьбы за власть с династией Нандов?

Отдавая должное Чандрагупте как организатору сопротивления чужеземцам, не надо, однако, забывать, что в конце концов борьба эта велась за приход к власти кшатрийской династии Маурьев. Ученые, склонные рассматривать войну с греками только в качестве широкого народного движения и освободительной войны, упускают из виду его классовый характер, хотя Чандрагупта, очевидно, использовал антигреческое движение. Очень показательна в этой связи характеристика, которую дает Помпей Трог деятельности Чандрагупты: «Руководителем



борьбы за свободу был здесь Сандрокотт, но после победы он, злоупотребив именем свободы, превратил ее в рабство; захватив власть, он стал сам притеснять народ, который освободил от иноземного владычества» (Юстин, XV.4.13—14).

На пути к магадхскому трону Чандрагупте пришлось столкнуться с Нандами, располагавшими огромной армией. В «Милиндапанхе» (IV.8.26) упоминается о кровопролитном сражении между их войсками<sup>36</sup>, приводятся фантастические цифры потерь: 100 коти убитых солдат (100 млн.), 10 тыс. слонов, 1 лакх лошадей (100 тыс.) и 5 тыс. колесничих.

В индийских источниках почти не сохранилось упоминаний о каких-либо конкретных фактах, связанных с правлением Чандрагупты; у античных авторов имеются свидетельства только о взаимоотношениях его с Селевком Никатором. Страбон (XV.2.9), Плутарх (LXII), Юстин (XV.4.21) и Аппиан («Сирика», XI.9.55) сообщают о мире между ними, но лишь один Аппиан — об открытых военных действиях. Селевк, писал он, «переправившись через Инд, пошел войском на Андрокотта — царя индийцев, живших вокруг него». Эти слова дали исследователям повод изображать Селевка инициатором войны, стремившимся овладеть территориями к востоку от Инда и своими блистательными победами превзойти Александра<sup>37</sup>. Между тем такое заключение трудно согласовать с данными античных источников, которые утверждают, что главное внимание Селевка было обращено не на восток, а на запад. В этом плане можно трактовать сообщение Юстина о том, что Селевк, *уладив дела на востоке* (подчеркнуто нами. — Г. Б.-Л.), двинулся в поход против Антигона. Ему предстояла тяжелая борьба, и это заставляло его думать прежде всего об укреплении восточных границ. Скорее не Селевк, а Чандрагупта был активным действующим лицом. Не исключено, что маурийский правитель, воспользовавшись напряженной обстановкой и борьбой диадохов за власть, предъявил определенные требования своему западному соседу, желая получить ряд областей по Инду и к западу от него. Некоторые из этих территорий были раньше захвачены Александром и затем отошли к Селевку<sup>38</sup>. Судя по античным сочинениям, перевес оказался на стороне Чандрагупты, который по договору получил значительные территории. Правда, свидетельства древних авторов об этом очень противоречивы, что и привело к различному толкованию данного вопроса в современной индологической литературе<sup>39</sup>. По Страбону (XI.2.9), Селевк получил 500 боевых слонов, но отдал Чандрагупте те земли арианов, которые у них отнял Александр. Под частью Арианы, вошедшей в состав маурийской империи, подразумевались, видимо, Паропамисады, Арахосия и Гедросия<sup>40</sup>. Подобное предположение подтверждается находками надписей Ашоки в Ламгане (Паропамисады)<sup>41</sup> и Кандагаре (Арахосия).



После заключения мира Селевк направил в Паталипутру ко двору Чандрагупты своего посла Мегасфена. Это событие должно относиться к концу 303 или началу 302 г. до н. э. Согласно Аппиану, обе династии заключили также и брачный союз <sup>42</sup>. Мир с Чандрагуптой позволил Селевку двинуться в далекий поход против Антигона и нанести ему сокрушительное поражение при Ипсе (301 г. до н. э.). Немалую роль в его победе сыграли боевые индийские слоны, полученные от Чандрагупты.

Для последнего результаты войны с Селевком тоже были весьма благоприятными: территориальные приобретения Маурьев оказались значительными, а число отданных боевых слонов составляло лишь восемнадцатую часть их общего числа <sup>43</sup>. Вряд ли можно считать сколько-нибудь справедливым мнение, выдвигаемое некоторыми исследователями о том, что маурийский правитель признал верховную власть Селевка <sup>44</sup>. Мегасфен в своих записках не только не проявляет высокомерного отношения к индийскому царю, но всячески подчеркивает его мощь и величие. Показательно также, что уже ранние Селевкиды искали пути для укрепления связей с Индией <sup>45</sup>.

Вместе с тем союз с Селевком дал возможность Чандрагупте обратить особое внимание на внутренние дела государства. Согласно Плутарху, он «с войском в 600 тыс. прошел, покоря всю Индию» (LXII). Под Индией понималась северная часть страны: представления о южных областях были в тот период еще весьма отрывочными. Есть основания полагать, что власть Чандрагупты распространилась на Саураштру и смежные области (о вхождении Саураштры в его империю свидетельствует надпись II в. из Джунагадха). Мнение ряда исследователей о захвате им некоторых районов Южной Индии не подтверждается источниками и вряд ли может быть принято <sup>46</sup>.

Тесные взаимоотношения первого из Маурьев с Селевком поддерживались и после заключения мира. Ссылаясь на Филарха, Афиней сообщает, что Чандрагупта направил Селевку в качестве дара необычные снадобья <sup>47</sup>. Интересное свидетельство оставил Диодор (II.60.3), поведавший о судьбе писателя Ямбула, который после долгих испытаний был доставлен в Паталипутру ко двору. Ссылаясь на него, Диодор характеризует царя как человека, любящего греков (*φιλέλληνος*) и стремящегося к образованию (*παιδείας ἀντεχόμενου*). К сожалению, в тексте не упоминается имя правителя, но можно допустить, что имеется в виду Чандрагупта. Судя по античным источникам, он обычно находился в Паталипутре, и большинство сведений античных авторов об индийском царе в этом городе относилось к Чандрагупте, поскольку в основном восходили к данным Мегасфена. У Страбона есть прямое указание на связь Чандрагупты с Паталипутрой (XV.1.36).

Других конкретных свидетельств о его деятельности сохранилось мало <sup>48</sup>, однако, несомненно, основатель маурийской



династии занимал почетное место в списках древних правителей. Даже цейлонские хроники соотносили годы правления местных царей с датами его жизни<sup>49</sup>. В античной традиции Чандрагупта был известен как величайший из всех царей Индии<sup>50</sup>. Имя его уже в древности было овеяно различными легендами, о нем создавались циклы сказаний<sup>51</sup>, а Вишакхадатта, как известно, посвятил событиям его борьбы за власть свою драму «Мудраракшаса».

Чандрагупту на магадхском престоле сменил его сын Биндусара, сведения о периоде царствования которого крайне немногочисленны и фрагментарны. Они основываются в большинстве случаев на материалах поздних буддийских сочинений Индии и Цейлона, а также джайнских произведений (прежде всего «Паришиштапарвана»). Весьма отрывочны и свидетельства античных писателей о царе Амитрогхате (Амитрохаде), которого ученые справедливо отождествляют с маурийским царем Биндусарой. У Страбона [II.1.9] имеется упоминание о селевкидских посольствах ко двору индийских правителей: Мегасфена к Чандрагупте и Деймаха к его сыну Амитрогхате.

Со времен Х. Лассена, предложившего сопоставлять греческое *'αμιτροχάτης* с санскритским *amitraghāta* («убийца врагов») <sup>52</sup>, и до наших дней продолжают споры о содержании этого имени, хотя правильность соотнесения Амитрогхаты с Биндусарой уже не вызывает сомнений.

Изучение политической истории времен Биндусары позволяет считать, что титул «убийца врагов», которым наделили его античные писатели, отражал реальные события того периода, когда в Паталипутре находился селевкидский посол Деймах. Против центральной власти вспыхивали восстания в Таксиле, в горных районах Северной Индии<sup>53</sup>. Очевидно, поднялись некоторые ранее независимые области, стремившиеся вернуть свою автономию. Весьма сложная обстановка была и при дворе самого Биндусары. По свидетельствам «Паришиштапарвана» (VIII.446—447), здесь шла борьба между царевичами — будущими наследниками престола и между сановниками за влияние на царя. Часто возникали заговоры.

Греческие и римские авторы донесли до нас сведения о дипломатических отношениях маурийского царя с эллинистическим Египтом и селевкидской империей. Мы уже ссылались на высказывания Страбона о направлении в Паталипутру селевкидского посла. Данные Афинея более конкретны: он, указывая на Гекесандра, сообщает об обмене посланиями между селевкидским Антиохом и индийским царем *'αμιτροχάτης* (Биндусарой). Передает он и довольно анекдотический случай: индийский царь просил Антиоха купить и прислать ему сладкого вина, сушеные фиги и софиста. В ответ тот пообещал прислать только вино и фиги, ибо продавать софиста не разрешается. Свидетельство Афинея пока не подтверждено, однако у нас нет



причин сомневаться в возможности обмена посланиями, тем более что факт существования тесных связей между Индией и ее западным соседом — Селевкидской империей — совершенно бесспорен. Благодаря материалам Плиния Старшего об египетском после Дионисии, который прибыл в Индию после Мегафена, мы знаем о дипломатических отношениях маурийской империи с эллинистическим Египтом. Плиний называет также и имя египетского царя, направившего посольство, — Филадельф. Безусловно, здесь имеется в виду Птолемей Филадельф, сидевший в то время на троне. Имя индийского царя не сообщается, но, поскольку Плиний говорит о Дионисии после Мегафена, допустимо думать, что Дионисий был направлен ко двору Биндусары. Из сочинений античных писателей явствует, что этот индийский царь продолжал политику Чандрагупты по расширению контактов со странами Запада.

Значительно более скупы свидетельства о взаимоотношении Биндусары с государствами Южной Индии. Малые наскальные эдикты Ашоки позволяют наметить южную границу его империи, а отнесение их к ранним годам его правления — предположить, что указанные области входили в состав государства Маурьев еще при его предшественниках. Как отмечает Тараната, Биндусара захватил 16 городов (владений) и распространил свою власть на земле от Восточного до Западного океана <sup>54</sup>. По мнению ряда исследователей, некоторые из этих территорий могли находиться в Южной Индии и составлять часть его владений <sup>55</sup>.

Различные иноземные и индийские источники (прежде всего буддийские) рассказывают о религиозной жизни в период правления Биндусары. Не только сообщение Афиная о просьбе царя прислать софиста, но и материалы индийских документов свидетельствуют об интересе этого маурийского правителя к философии. «Дивья-авадана» повествует об аскете из секты адживиков, который пользовался большим влиянием при дворе Биндусары <sup>56</sup>, а «Махавамса-тика» — об адживике Джанасаме, домашнем жреце царя <sup>57</sup>. Немало источников, в том числе и буддийских, подчеркивает приверженность Биндусары к брахманизму <sup>58</sup>. В целом же можно говорить о его религиозной терпимости, что, очевидно, оказало влияние на Ашоку и его религиозную политику.

### 3. Империя Маурьев при Ашоке и проблемы хронологии

Своего расцвета империя Маурьев достигла при третьем правителе династии, сыне и преемнике Биндусары — Ашоке, одном из самых известных государственных деятелей индийской древности. При нем возникло государственное образование,



простиравшееся от Кашмира и Гималаев на севере до Майсура на юге, от областей современного Афганистана на северо-западе до Бенгальского залива на востоке; империя установила дипломатические отношения с эллинистическими государствами Запада и странами Востока.

Свидетельства источников о наследниках Биндусары весьма противоречивы. Почти всюду его сын и преемник на магадхском престоле называется Ашокой: в пуранах — Ашокой, или Ашокавардханой, в сочинениях буддийского цикла об Ашоке и Упакутте — Ашокой и Дхарма-Ашокой («праведным Ашокой») <sup>1</sup>, в южной традиции — также и Пиядаси. Согласно Буддхагхоше, Piyadāsa было собственным именем маурийского царевича, сына Биндусары, которого после захвата им власти стали величать *Āśoka* <sup>2</sup>.

В надписях самого императора это имя упоминается лишь в двух версиях I малого наскального эдикта. Обычно эдикты составлены от имени Пиядаси Деванампия (скр. Приядарши Деванамприя) — «царя Пиядаси, милого богам». В греческих версиях эдиктов, найденных в Кандагаре, индийский царь величается Пиядаси (πιοδάσσης), а в арамейской версии — prydrš [priyadarśi]. Таким образом, Пиядаси и было его собственным именем <sup>3</sup> (в эдиктах Piyadasi, Piyadassi).

Почетный титул «милый (удобный) богам» <sup>4</sup> носили и другие правители Индии (например, внук Ашоки Дашаратха) и Цейлона (цейлонский царь Тисса, современник Ашоки, принял этот титул в честь индийского союзника).

Полное отсутствие эпиграфических данных о борьбе Ашоки за магадхский трон и первых годах правления заставляет обратиться к материалам поздних буддийских и джайнских источников, содержащих, однако, сильно приукрашенные рассказы о праведном царе. Буддийские хронисты неслестно отзываются о царевиче Ашоке, Чанда-Ашоке («жестоком Ашоке») первых лет царствования, и стараются противопоставить его Дхарма-Ашоке — «праведному Ашоке», коим император будто бы стал, приняв буддизм. Буддийские сочинения (например, «Дивья-авадана») подчеркивают и явно недружелюбные взаимоотношения Биндусары и будущего правителя, очевидно, не назначенного наследником престола.

Если верить материалам южной традиции, Ашока был направлен в Западную Индию (провинцию Аванти) с центром в Уджаяни, где пробыл более десяти лет. Узнав о смерти Биндусары, он поспешил в Паталипутру, чтобы захватить магадхский трон <sup>5</sup>. Североиндийские же источники сообщают о пребывании его в Северо-Западной Индии — Таксиле, куда Биндусара послал его для подавления восстания, вспыхнувшего против царских сановников <sup>6</sup>.

Некоторые исследователи склонны рассматривать поход Ашоки в Таксилу лишь как чисто военную экспедицию. Они



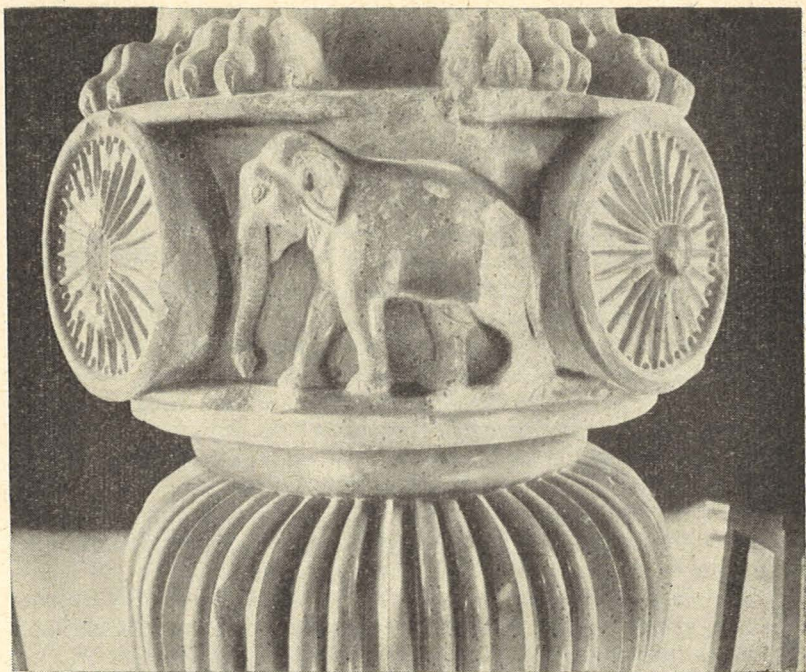
высказались против точки зрения, по которой Ашока был правителем Северо-Западной Индии с центром в Таксиле. Действительно, по «Дивья-авадане», он отправился на подавление таксильского восстания из столицы империи Паталипутры, но ведь царевич, правитель главных провинций, не должен был постоянно находиться в своей резиденции и мог осуществлять управление и контроль через своих чиновников. В городе находился, по-видимому, глава местной администрации, обладавший, несмотря на подчинение центральной власти, определенной самостоятельностью. Такого местного правителя Таксилы, Кунджаракарну, называют известный поэт XI в. Кшемендра, опиравшийся на более древнюю традицию, а также «Ашока-аваданамала».

По пути в Таксилу Ашока подчинил или, вернее, усмирил соседнюю область Кхашу, которая, вероятно, тоже восстала против центральной власти. Тибетский историк Тараната повествует, кроме того, и о подавлении царевичем горцев Непала и жителей других земель <sup>7</sup>.

Расходясь в описании фактов, относящихся к периоду до восшествия Ашоки на магадхский престол, все источники единодушны в том, что царевичу пришлось завоевывать его в упорной борьбе с братьями. Наиболее подробно эти события излагаются в буддийских сочинениях северной традиции <sup>8</sup>. Согласно южной традиции, отразившейся в цейлонских хрониках, соперничество продолжалось и после захвата власти, а коронация состоялась лишь спустя четыре года. Сообщение цейлонских хроник, вначале безоговорочно принятое исследователями, с течением времени вызывало все больше сомнений. Тщательный источниковедческий анализ, проведенный голландским ученым П. Эггермонтом, позволил ему выделить несколько редакций и установить наличие разных хронологических схем в этих источниках. Такого рода несовпадения, по его мнению, привели к необоснованному выводу о четырехлетнем правлении Ашоки до коронации <sup>9</sup>. Заключение о немедленной после захвата престола коронации не исключает, однако, возможности острой борьбы Ашоки с братьями за власть, вместе с тем оно весьма существенно для определения даты воцарения — вопрос, остающийся до сих пор одним из самых дискуссионных.

Хотя от периода правления Ашоки сохранились его многочисленные эдикты, мы почти ничего не знаем о событиях этой эпохи. Единственным крупным политическим событием, о котором нам рассказывают эдикты царя, была война с Калингой — сильным государством на восточном побережье Бенгальского залива (современная Орисса) <sup>10</sup>. По признанию самого императора, она принесла много жертв: было взято в плен 150 тыс. и убито более 100 тыс. человек. Захват Калинги, весьма сильного объединения и важной в стратегическом и торговом отношении области, способствовал новому усилению империи. В этом





Фрагмент колонны Ашоки

прежде всего и заключалась, на наш взгляд, роль калингской войны в истории Маурьев. Впрочем, ряд исследователей по-иному оценивают ее результаты, считая, что основное ее значение определяется обращением Ашоки в буддизм. В литературе утвердилось также мнение, что ужасы войны сделали правителя «мечтателем», и он будто бы отошел от идеи создания единого индийского государства. Иногда, например, указывается, что война пробудила в душе Ашоки неподдельные чувства раскаяния и печали. Она, кроме того, привела к важным изменениям внешней политики<sup>11</sup>. Известный индийский ученый Х. Райчаудхури утверждал, что калингская война открыла новую эру социального прогресса и религиозной пропаганды, а Индия «в лице Ашоки получила мечтателя»<sup>12</sup>. «После войны он уже не делал попыток расширять свою территорию»<sup>13</sup>. «Завоевание Калинги сильно подействовало на Ашоку, вызвав у него глубокое сожаление»<sup>14</sup>, и изменило его прежде широкие планы<sup>15</sup>.

Смысл подобных высказываний сводится к двум положениям: 1) война привела Ашоку к буддизму, 2) после нее он стал мечтателем и отказался от политики создания объединенного индийского государства.



Все эти точки зрения основываются на сообщении XIII большого наскального эдикта, в котором император заявляет о своем раскаянии. Однако изучение надписей Ашоки и данных более поздних источников не позволяет принять этот традиционный взгляд.

В XIII наскальном эдикте читаем: «По прошествии восьми лет царем Приядарши, милым богам, завоевана Калинга. 150 тыс. людей оттуда уведено, 100 тыс. убито и еще больше умерло. Теперь (*adhunā*), 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 у милого богам после завоевания страны Калинги».

В данном эдикте, составленном не ранее 12-го года с момента коронации, царь заявляет, что *теперь* (подчеркнуто нами. — Г. Б.-Л.) у него появились раскаяние и забота о дхарме. Это свидетельство, заслуживающее особого внимания, показывает, что между войной и сообщением о раскаянии имеется значительный разрыв во времени. Любопытно и другое: в надписях, выбитых на территории Калинги и вместо XIII эдикта (так называемые калингские эдикты), нет ни слова о раскаянии царя, хотя они были составлены раньше больших наскальных эдиктов. Допустимо предположить, что, заявляя о войне с Калингой и в связи с этим о своем раскаянии, Ашока преследовал также определенные политические цели.

Для установления хронологии рассматриваемых событий важными представляются сведения малых наскальных эдиктов Ашоки, самых ранних из надписей царя. В них можно найти указания на принятие императором новой религии. Так, в I малом эдикте из Брахмагири сказано: «Вот свыше двух с половиной лет, как я упасака, но не очень старался [на поприще буддизма]. Уже больше года, как я посетил сангху, и очень стараюсь». По мнению Е. Хультша, малые наскальные эдикты были изданы на десятом году правления Ашоки<sup>16</sup>, по мнению П. Эггермонта, — в конце седьмого — на десятом году царствования<sup>17</sup>. Если мы примем даже самую позднюю из дат (десятый год), то и тогда обращение императора к буддизму в качестве упасаки нужно относить к восьмому (или даже седьмому) году его правления, т. е. до окончания войны с Калингой, которая, согласно XIII наскальному эдикту, началась «по истечении восьми лет с момента коронации». Интересно, что в том же эдикте император ничего не говорит о принятии новой религии, а лишь указывает на необходимость развития известных ему положений дхармы, уже изложенных в более ранних надписях. Это дает основание полагать, что война только усилила его внимание к буддизму и распространению дхармы, но не изменила религиозную принадлежность. Защищаемая нами последовательность событий, опирающаяся на материалы эдиктов, согласуется с сообщениями цейлонских хроник. И по надписям Ашоки



и по цейлонским хроникам, император стал унасакой через семь лет после коронации.

Не отказался Ашока и от традиционной внешней политики своих предшественников, как это изображали авторы ряда исследований, хотя методы ее проведения трансформировались в соответствии с новой политической обстановкой.

Калингские эдикты и XIII большой наскальный эдикт показывают, что завоеванная Калинга получила особый статус в системе государственного управления и что при включении ее в состав империи возникли определенные трудности. Император хотел заставить народ провинции подчиниться своей власти. Суровым мерам наказания и даже пыткам подвергались и простой люд, и брахманы, и шраманы. «Случается, — говорится в калингском эдикте, — что отдельные люди получают оковы и пытки». «Поэтому, — читаем мы в I специальном эдикте, — лишь немногие так думают (что Ашока желает подданным счастья и благополучия. — Г. Б.-Л.), но не вся страна».

Большая часть калингцев, очевидно, была настроена против новых правителей и не хотела мириться с потерей самостоятельности. Император же требовал от чиновников, чтобы они добились поддержки местной знати (в тексте «хороших людей»).

В калингских надписях даже не упоминается война, не рассказывается о победе Ашоки. Это объясняется, конечно, не чувством стыда, как думает Бхандаркар, а нежеланием царя лишний раз напоминать местным жителям об обстоятельствах покорения их страны.

Показательно, что в XIII эдикте, где император говорит о том, какое влияние оказала на него война, он не забыл сказать о своем могуществе. «Несмотря на раскаяние, милый богам обладает могуществом (prabhava)».

Представляется, что трудности, с которыми Маурьи столкнулись в Калинге после ее завоевания, они испытали и в других областях, присоединенных к домену. Появилась необходимость изменить методы действий: главное внимание в этот период обращается на идеологические средства укрепления огромного государства. Основой идеологического единства обширной империи становились общие нормы поведения и выполнения нравственного долга — дхармы, следование которым было обязательным для всех людей независимо от религии, социального и имущественного положения<sup>18</sup>. Новые методы имели целью помимо укрепления империи способствовать усилению влияния Ашоки на народы соседних территорий.

С этой точки зрения интересен II калингский эдикт: император приказывает махаматрам и судебным чиновникам добиться доверия лесных племен и пограничных народов и путем распространения дхармы оказывать на них давление. Ставилась задача «морального завоевания» пограничных областей, районов, лежащих далеко за пределами империи.



Люди из незавоеванных стран должны были твердо усвоить, что «как отец — так и нам царь. Как он сочувствует себе, так и нам сочувствует: как дети [ему дороги] — так и мы» (II специальный эдикт из Дхаули).

При Ашоке оставались неприсоединенными лишь государства самого крайнего Юга, но и они не ускользали из его поля зрения. В надписях подчеркивалась необходимость распространить дхарму во всех южных странах, вплоть до Цейлона.

Материалы китайских паломников и древних тамильских источников позволяют говорить о проникновении в южные области Индии маурийского влияния. Ашока посылал туда своих миссионеров, основывал монастыри, строил ступы<sup>19</sup>. Миссии направлялись и в области Бирмы, Непал, район Гималаев, Кашмир и далее на запад в эллинистические государства. Знаменательно, что сообщения об этих миссиях, содержащиеся в цейлонских хрониках, находят подтверждение в данных индийской эпиграфики (например, надписи в Санчи)<sup>20</sup>.

Таким образом, нет никаких оснований говорить об отказе Ашоки от создания объединенного индийского государства. Мнения же ряда ученых о том, что он после калингской войны отошел от внешней политики Маурьев и стал царем-монахом, повторяют тенденциозные суждения буддийской традиции, которая всячески старалась противопоставить жестокого Ашоку до обращения в буддизм смиренному правителю после принятия нового вероучения.

Специально следует остановиться на весьма важной и сложной проблеме маурийской хронологии<sup>21</sup>. Прежде всего возникает вопрос о начале маурийской династии или о времени воцарения Чандрагупты. Определение точной даты данного события имеет весьма большое значение, поскольку от решения этого трудного вопроса зависит датировка ряда важнейших фактов не только маурийской эпохи, но и других периодов древнеиндийской истории. Насколько различны мнения исследователей, наглядно видно даже из простого перечисления предлагавшихся дат: 325<sup>22</sup>, 324<sup>23</sup>, 321<sup>24</sup>, 320<sup>25</sup>, 318<sup>26</sup>, 317<sup>27</sup>, 313<sup>28</sup> гг. до н. э. Идентификация Аграмеса с Нандой (Уграсеной) свидетельствует в пользу поздних датировок.

Известно, что Аграмес (согласно нашему толкованию), первый из собственно нандских правителей, еще сидел на престоле в Магадхе в 326—325 гг. до н. э., т. е. тогда, когда Александр готовился к походу в глубь Индии и когда, если верить Плутарху, состоялась его встреча с юным Чандрагуптой. Согласно пуранам, после царствования первого нандского царя в течение 12 лет правили его сыновья<sup>29</sup>, последний из которых, Дхана Нанда, был свергнут Чандрагуптой Маурья. Это позволяет отнести воцарение первого из Маурьев приблизительно к 314—313 гг. до н. э. К такой же дате приводит нас и ознакомление с джайнскими сочинениями<sup>30</sup>. В них сообщается, что



в конце правления Чандрагупта стал джайнским монахом, поэтому источники старались строго сохранить традицию об этом царе.

Вернемся вновь к заключительному этапу похода греко-македонцев. Как уже отмечалось, Александр доверил управление индийскими территориями своим сатрапам и местным индийским царькам, которые сотрудничали с греко-македонцами. После ухода его основных войск в Северо-Западной Индии вспыхнули антимакедонские восстания, был убит Филипп в 324 г. до н. э., временно назначен Эвдем, и в 323 г. до н. э. умер сам Александр.

Собрание диадохов в Трипарадейсе (321 г. до н. э.) уже наметило значительные изменения в прежней системе сатрапий. Пифон покинул Синд, государство Пора резко увеличилось, территория и власть таксильского царя сохранялись. Соотношение сил в Пенджабе, таким образом, резко изменилось: кроме Эвдема, уже никто из македонских правителей не оставался в областях к востоку от Инда, хотя Пор и таксильский царь еще рассматривались как союзники или даже своего рода вассалы греков.

Лишь в 317—316 гг. до н. э. последние из греческих сатрапов, Пифон и Эвдем, втянутые в борьбу диадохов, покинули свои индийские территории. Тайно убив Пора и захватив его боевых слонов, Эвдем оставил Индию.

Уход Эвдема и гибель Пора сделали Чандрагупту единственным властителем Пенджаба. Он утвердил свою власть в этой части Индии и вновь начал подготовку к походу на восток против Нандов. Значит, исходя из политической обстановки и учитывая, что Чандрагупте пришлось еще выдержать напряженную борьбу с последним нандским царем, воцарение его нужно отнести ко времени после 317—316 гг. до н. э.

Одним из аргументов в пользу поздней даты воцарения Чандрагупты может служить следующее свидетельство Юстина: «Так, Сандрокотт, захватив царскую власть, владел Индией в то время, когда Селевк закладывал основы своего будущего величия». Очевидно, Трог, а за ним и Юстин, говоря о Селевке, имели в виду период, непосредственно предшествующий установлению эры Селевка, — 312 г. до н. э., когда закладывались основы могущества Селевкидов. Тогда Чандрагупта, захвативший царский престол, уже владел Индией, т. е. распространил свою власть и на значительную часть страны. Приведенный отрывок из Юстина показывает, что воцарение Чандрагупты следует относить ко времени, непосредственно предшествующему 312 г. до н. э.

Спорным продолжает оставаться и вопрос о дате восшествия на престол Ашоки<sup>31</sup>, поскольку свидетельства пуран и южной традиции не совпадают. По цейлонским хроникам, воцарение произошло через 218 лет после нирваны Будды, но



южная традиция приписывает Ашоке правление без коронации в течение четырех лет, причем поясняется, что короновался он, когда достиг единовластия (екагаджам)<sup>32</sup>. Одни исследователи, в том числе Р. Тхапар, с доверием относятся к этим сообщениям, другие (П. Эггермонт) отвергают их. Не единодушны ученые и в датировке нирваны Будды. Наиболее вероятными являются 483 г. до н. э.<sup>33</sup> и 486 г. до н. э.<sup>34</sup>. Если принять первую дату и учесть данные цейлонских хроник о воцарении через 218 лет после нирваны, то получим 265 г. до н. э.; если же вторую — то 268 г. до н. э.

Обратимся к свидетельствам эдиктов самого царя. Во II и XIII больших наскальных эдиктах упоминаются некоторые эллинистические правители: Антиох II Теос, Птолемей II Филадельф, Антигон Гонат, Маг — царь Кирены и Александр — царь Эпира. То, что они перечисляются вместе, указывает на одновременность их царствования. Изучение материалов о правлении названных царей показало, что издание эдиктов должно относиться к 256—255 гг. до н. э., когда все эти цари еще были живы<sup>35</sup>. Большие наскальные эдикты составлены по истечении 12 лет с момента коронации. Значит, воцарение Ашоки произошло приблизительно в 268 г. до н. э.

В буддийской традиции сохранилось повествование о строительстве при Ашоке 84 тыс. ступ, что будто бы сопровождалось затмением солнца, а затем поездкой императора по святым местам. Исследователи установили, что в период его правления было три солнечных затмения: в 249, 242 и 232 гг.<sup>36</sup>. В надписи из Румминдеи, содержащей указание на 20-й год царствования Ашоки, говорится о посещении им места рождения Будды. Буддийская традиция свидетельствует о начале поездки сразу после затмения солнца. Если считать, что затмение было в 249 г., то дата воцарения будет приходиться примерно на 268 г. до н. э.; если в 242 г. — то на 7 лет позднее.

Таким образом, 268 или 265 год до н. э. является наиболее приемлемым для датировки начала правления Ашоки. Отсюда, следуя за данными пуран о 24-летнем правлении Чандрагупты и 25-летнем правлении Биндусары, можно сделать вывод, что начало маурийской династии приходится на 317 или 314 г. до н. э.

Эта дата, как мы видели, находит соответствие в джайнских источниках. Она подтверждается сведениями о политической обстановке в Северо-Западной Индии в период после похода Александра и согласуется с материалами античных авторов<sup>37</sup>.

По сведениям цейлонских хроник, Ашока правил 37 лет, по пуранам — 36 лет, что позволяет отнести конец его правления к 232—231 гг. до н. э. (если предположить, что воцарение произошло в 268 г. до н. э.) или к 229—228 гг. до н. э. (если оно произошло в 265 г. до н. э.).



Недавно П. Эггермонт выступил с обоснованием точки зрения о 27—29-летнем правлении Ашоки, что меняет хронологию последних Маурьев и некоторых более поздних династий. Ученый привел ряд убедительных аргументов, но окончательное решение вопроса еще впереди <sup>38</sup>.

#### 4. Падение империи

Последний период в истории маурийской империи освещен в эпиграфике весьма фрагментарно, поэтому особый интерес представляют буддийские сказания о царе Ашоке. Внимание прежде всего привлекают необычные сообщения о том, что в конце своего правления Ашока был лишен власти. Эти свидетельства сохранились в различных по времени и характеру источниках: в непальской рукописи «Ашока-аваданы», составившей часть собрания «божественных авадан» — «Дивья-авадану» <sup>1</sup>, в китайской версии «цикла об Ашоке» <sup>2</sup>, в «Сутра-алам-каре» <sup>3</sup>, в санскритских фрагментах «Кальпана-мандитики» (*Kalpanā-maṇḍitikā*), идентифицированных Г. Людерсом <sup>4</sup>, в китайской версии «Самюкта Агамы» (*Samyukta Āgama*) <sup>5</sup>, в описаниях китайского пилигрима Сюань-цзана, посетившего Индию почти через тысячу лет после правления Ашоки <sup>6</sup>, в «Авадана-кальпалате» — сочинении Кшемендры (XI в.) <sup>7</sup> и, наконец, в работе тибетского историка XVII в. Таранаты, который пользовался, по его собственным словам, сочинениями Кшемендры, санскритскими текстами авадан и их тибетскими переводами <sup>8</sup>. Даже простое перечисление источников говорит о популярности указанных легенд и о распространенности их не только в самой Индии, но и за ее пределами <sup>9</sup>.

Наиболее подробные сведения о последних годах правления Ашоки содержатся в санскритском тексте «Ашока-аваданы», четвертая глава которой специально посвящена событиям этого периода.

Источник рассказывает, как к концу своего царствования Ашока щедрыми дарами буддийской общине (*saṃgha*) и ради процветания учения Будды (*bhagavacchāsaṇa*) разорил государственную казну, однако продолжал посылать бхикшу все новые и новые подарки. В это время внук его Сампади (*Сампрати*) был назначен наследником престола (*yuvārāḷye pravartate*) и царские сановники (*āmātyas*) поведали ему о чрезмерной щедрости императора и настаивали на обуздании его. (В тексте — *nivārayitavyaḥ*, т. е. «он (царь) должен быть остановлен, обуздан, ему должно быть запрещено».) Сампади, вняв советам сановников, запретил хранителю казны выдавать драгоценности по приказу Ашоки <sup>10</sup>. Однако Ашока не прекратил дарений. Страсть к жертвоприношениям не покидала его: он посылал монахам золотые блюда, на которых ему подносились всевозможные



яства. Царю стали подавать не на золотых блюдах, а на серебряных, но он и их отослал в буддийский монастырь Куркуту. То же повторилось с железными и глиняными блюдами. В конце концов у Ашоки оставалось лишь полплода амалаки (*ardhā-malaka*). Тогда он созвал сановников (*āmātyas*) и горожан (*pauras*) и спросил их: «Кто же фактически правитель земли?»<sup>11</sup>. Сановники старались убедить Ашоку, что только он является правителем государства.

Особо интересны гатхи, наиболее древние части «Ашока-аваданы», которые передают сетования императора: «Я лишился могущества и владею только половиной плода амалаки». Главному сановнику Радхагупте Ашока говорил о потере богатства (*dravyavinaśa*), разрушении царства (*rājyaṇāśana*) и утрате власти (*āśrayaviyoga*)<sup>12</sup>. «Раньше, когда я отдавал распоряжения, никто не осмеливался противиться им. Теперь же мои приказы больше не выполняются. . . мои эдикты — мертвые буквы».

Сходный отрывок содержится в «Сутра-аламкаре»<sup>13</sup>. Собрав чиновников, Ашока произнес: «Моя власть мертва. Когда я имел ее, никто не осмеливался противодействовать мне, никто никогда не проявлял вероломства, и восстания подавлялись; на всей огромной земле никто не мог мне противостоять». Он просил выполнить его последний приказ: доставить в монастырь Куркуту полплода амалаки и передать его в дар общине монахов.

Бхикшу были крайне удручены бесславным концом их покровителя. Они считали, что Ашоку — лучшего из Маурьев и правителя всей Джамбудвипы — лишили власти сановники<sup>14</sup>. В китайской версии «Ашока-аваданы» сохранилась гатха, содержащая рассказ стхавиры буддийским монахам о тяжелом положении Ашоки. Он заключил свой рассказ так: «Теперь царем управляет группа его подданных»<sup>15</sup>. Сюань-цзан отмечал, что министры узурпировали власть и наслаждаются чужим богатством<sup>16</sup>. Он приводит и слова Ашоки: «Я в руках коварных и могущественных министров»<sup>17</sup>. У Таранаты говорится, что монахи посетили императора, который смог поднести им лишь половину плода амалаки. Но и этот дар был встречен с радостью. «Благо от этого твоего приношения гораздо больше, чем от данных тобой 960 миллионов золотых монет, когда ты был самовластным»<sup>18</sup>.

Иными словами, источники, сохранившие материалы о последних годах царствования Ашоки, сообщают, что его власть узурпировали сановники и царевич, а сам он был отстранен от управления страной.

Некоторые ученые считают приведенные факты вымыслом, нужным для того, чтобы на примере проиллюстрировать буддийское учение о страдании<sup>19</sup> и подчеркнуть необходимость полного отречения ради сангхи от всех мирских дел, в том числе



и от власти <sup>20</sup>. К сожалению, наши сведения об этом периоде весьма скудны, особенно отрывочны материалы эпиграфики. Однако и то немногое, чем располагает исследователь маурийской истории, позволяет выявить ряд особенностей данного периода и установить причины, приведшие к событиям, которые описаны в поздних буддийских сказаниях и которые, по нашему мнению, имели реальное содержание.

В конце царствования Ашоки в империи сложилась чрезвычайно сложная политическая обстановка. Заметно обострились внутренние противоречия; провинции, стремившиеся к самостоятельности, поднялись против центральной власти <sup>21</sup>, в стране возникли серьезные финансовые трудности (о чем свидетельствуют сообщения литературы авадаи). Усилился протест против буддизма, прежде всего в связи с тем, что Ашока, отошедший от традиционной для Маурьев политики религиозной терпимости, стал ярким защитником этого вероучения, оказывал покровительство и финансовую помощь буддийской сангхе. Об изменении религиозной политики Ашоки свидетельствует «эдикт о расколе», который был составлен позднее больших колонных эдиктов (см. главу V). Специального внимания заслуживают свидетельства «Дивья-аваданы» о столкновении царя с адживиками и джайнами <sup>22</sup>.

Пробуддистские симпатии Ашоки не могли не вызвать недовольства представителей различных религиозных направлений и школ. Император, по-видимому, не только лишился их поддержки, но и приобрел грозного противника прежде всего в лице брахманской прослойки, еще весьма сильной и в немалой степени влиявшей на духовную жизнь древнеиндийского общества. Известно, что основатель новой династии Шунгов Пушьямитра проводил пробрахманскую политику. Наследник престола Сампади, в руках которого в конце правления Ашоки сосредоточилась большая власть, согласно джайнской традиции, был ревностным последователем учения Махавиры и противником буддизма <sup>23</sup>. Возможно, что выступление царских сановников, тесно связанных с Сампади, было направлено также и против явно пробуддистской политики императора Ашоки. Эпиграфические материалы подтверждают сообщения буддийских источников о напряженной обстановке в империи, столкновении Ашоки с царскими сановниками и лишении его власти, что позволяет говорить о реальности исторических фактов, отраженных в «цикле об Ашоке».

Разумеется, ряд затрагиваемых здесь вопросов нуждается в дальнейшей аргументации и документальном обосновании. Так, далек от окончательного решения вопрос, связанный с причинами, приведшими к отстранению царя от власти. Однако несомненно, что бурные события заключительного этапа его правления вызваны не добровольным отречением императора от престола и уходом его в монахи, как полагали некоторые уче-



ные <sup>24</sup>, а напряженной политической обстановкой внутри страны, начавшимся упадком маурийской империи и растущей оппозицией главе государства, недовольством наследника и царских сановников его политикой и т. д.

Сохранившиеся материалы свидетельствуют, что в тот период большую роль при дворе стала играть царица Тишьяракшита, на которой император женился после смерти Асангхитры. Традиция рисует ее противницей буддизма. В буддийских сочинениях повествуется также о ненависти этой женщины к царевичу Кунале — сыну Ашоки от одной из прежних жен, Падмавати. Легенды рассказывают, что Тишьяракшита излечила императора от болезни и потребовала неограниченной власти в течение семи дней. От имени Ашоки она издала указ о лишении зрения и убийстве Куналы, который в то время находился в Таксиле, куда был послан для подавления вспыхнувшего там восстания <sup>25</sup>.

Эти и разобранные выше сообщения авада́н приобретают совершенно особое звучание в связи с так называемым эдиктом царицы — небольшим эпиграфическим документом, обнаруженным на колонне в Аллахабаде. Сопоставление его с данными буддийской традиции позволяет, на наш взгляд, по-новому осветить некоторые ранее плохо объяснимые события последних лет царствования Ашоки и еще раз свидетельствует об исторической основе сведений авада́н.

Эдикт провозглашает <sup>26</sup>: «От имени милого богам махаматры повсюду должны быть проинструктированы [следующим образом]: те дары [которые преподносятся] <sup>27</sup> здесь второй царицей, будь то роща манговых деревьев, или сады, или богадельня, или что-либо другое, рассматриваются (или регистрируются) как [дары] второй царицы. Таково распоряжение <sup>28</sup> второй царицы Каруваки (Kāluvākī), матери Тивары (Tīvala)» <sup>29</sup>.

Большинство исследователей считали эдикт личным приказом императора Ашоки. Митра выступил даже против традиционного наименования эдикта как «эдикта царицы» (Queen's edict), идущего еще от А. Каннингхэма <sup>30</sup>. Он предлагал называть документ «Edict on the Queen's donation», чтобы избежать мысли об издании его царицей <sup>31</sup>. Таково же мнение и А. Сена <sup>32</sup>. Чаттерджи предлагал именовать надпись: «Edict of Aśoka on the Public Benefactions of Kāluvākī» <sup>33</sup>. Ученые не могли допустить, что при Ашоке, единодержавном монархе, кто-нибудь мог осмелиться лично издать указ.

В эдикте не содержится точных данных о времени его составления, но датировка надписи последними годами правления Ашоки не вызывает сомнений. Она нанесена рядом с малым колонным эдиктом об единстве общины (или эдикте о расколе) и первыми шестью колонными эдиктами, но особое расположение дает основание датировать ее более поздним временем <sup>34</sup>.





Фрагмент из Бхархута



По мнению В. Смита, это самый поздний из изданных при Ашоке эдиктов <sup>35</sup>.

Необходимо отметить и весьма любопытную деталь, на которую не обратили должного внимания исследователи маурийской истории. Вместо обычной формулы *Devānāmpriye Piyaḍasi gājā āha* «так сказал царь Пиядаси, милый богам» эдикт начинается словами: *Devānaṃ piyaṣā vasaṇenā* «именем (от имени) милого богам». Уже это наводит на мысль, что он был издан не самим императором, а кем-то другим, кто, желая придать указу большую силу, сослался на «милого богам». Ученые переводили данную формулу словами, которыми начинались все эдикты Ашоки <sup>36</sup>, не придавая никакого значения отклонению в тексте. Сходная конструкция встречается в I и II специальных эдиктах из Дхаули (*Devānaṃ piyaṣā vasaṇenā*), и их до недавнего времени тоже считали личными указами императора, обращенными к местным махаматрам. Однако М. А. Мехендале убедительно доказал, что эти эдикты были направлены махаматрам Тосали не Ашокой из столицы, как думали прежде <sup>37</sup>, а его чиновниками во время поездки императора по стране <sup>38</sup>. Заключение Мехендале, по которому употребление необычной конструкции в эдиктах связано с составлением указов не лично Ашокой, а его чиновниками, согласуется с высказанными нами соображениями относительно авторства «эдикта царицы».

В пользу подобного вывода может свидетельствовать и предлагаемое нами толкование конечного отрывка надписи: «Таково распоряжение второй царицы Каруваки, матери Тивары». Данная интерпретация перекликается с теми материалами буддийских сочинений, которые отмечают большую роль при дворе главной царицы Тишьяракшиты, получившей от царя право на неограниченную власть и издавшей указ от его имени.

«Эдикт царицы» — хорошая иллюстрация к «Ашока-авадане», приводящей слова Ашоки: «Мои приказы не выполняются. . . мои эдикты — мертвые буквы». Показательно, что в эдикте говорится о различного рода дарах, т. е. затрагивается вопрос, который был одним из центральных в заключительный период царствования Ашоки.

В литературе не раз обращалось внимание на отсутствие надписей, датируемых самыми последними годами его правления <sup>39</sup>. В свете приведенных выше материалов этот факт получает объяснение. Очевидно, в годы, когда император фактически уже не обладал властью, его распоряжения не высекались на камне.

Все приведенные материалы позволяют сопоставлять Каруваки, издавшую собственный приказ от имени императора, с Тишьяракшитой буддийских сочинений и уяснить причину, по которой Каруваки в эдикте упоминает имя своего сына Тивары. Каруваки-Тишьяракшита, став главной царицей в период, когда сын и наследник Ашоки Кунала был уже взрослым,



естественно, хотела упрочить в правах своего сына Тивару. Этот вывод подкрепляется свидетельством джайнской традиции <sup>40</sup>.

Специальный интерес представляют сообщения о восстании в Таксиле и о посылке царевича Куналы для его подавления. Подобные сообщения сохранились в ряде источников, связанных с северобуддийской традицией: в «Ашока-авадане» и ее поздних переводах, в сочинениях Кшемендры и Таранаты. Описание этого события в «Ашока-авадане» и ее китайских переводах очень близко (а в ряде мест и тождественно) рассказу о восстании в Таксиле при Биндусаре, на подавление которого был направлен царевич Ашока. В обоих случаях восстают жители Таксилы против злых сановников — аматьев, в обоих случаях цари (в первом Биндусара, во втором Ашока) направляют в мятежные области царевича. Он с войском подходит к городу, жители радушно его встречают и объясняют ему, что выступили не против царя, а против государственных чиновников.

По мнению Р. Тхапар, данные «Ашока-аваданы» о восстании повторяют описание действительных событий, происходивших в годы царствования Биндусары <sup>41</sup>. Автор источника соединил рассказ о первом восстании с рассказом о посылке Куналы в Таксилу в качестве царевича-правителя. Однако вряд ли следует пренебрегать столь широко распространенной традицией о пребывании Куналы в Таксиле. В этой связи следует упомянуть свидетельства «Ашока-аваданамалы» (те же данные содержатся у Кшемендры и Таранаты) о существовании в Таксиле местного властителя по имени Кунджаракарна («Слоновое ухо»). И рукопись, и Кшемендра (а вслед за ним Тараната) величают его царем (*nṛpa*, *mahīpati*) и правителем (*adhipa*) Таксилы.

Описание событий в Таксиле у Кшемендры и в рукописи «Ашока-аваданамалы» во многом совпадает с повествованием «Ашока-аваданы», в ряде мест текст почти идентичен. Но в последней царевич Кунала постоянно связан с жителями города, у Кшемендры же и в «Ашока-аваданамале» Маурьи борются против таксильского правителя Кунджаракарны. Хотя все эти данные не подтверждаются эпиграфическими документами и имя Кунджаракарны не встречается ни в одном из известных источников, они заслуживают пристального внимания.

Прежде всего надо указать на то, что в обеих группах источников причиной восстания называется возмущение против действий чиновников-аматьев, являвшихся представителями государственного провинциального аппарата. Налицо столкновение местных жителей и государственной власти. Кунджаракарна, возглавлявший восстание, был, по-видимому, главой местного городского управления. При встрече с царевичем он противопоставил себя государственным аматьям, чинившим неправый суд и расправу. Согласно Кшемендре и «Ашока-



аваданамале», Кунджаракарна имел весьма значительную власть: именно к нему обращается Тишьяракшита, направляя указ (будто бы от имени царя), предлагавший лишить Куналу зрения. О том же говорит и титулатура Кунджаракарны — царь, правитель Таксилы. Правителем города (Takṣaṣilādhipātha) величается он и в царском послании. Кунджаракарна, однако, был не царевичем — властителем провинции, каковым мог явиться только отпрыск царского маурийского рода, а главой местного аппарата управления, функционировавшего наряду с государственным имперским аппаратом.

Сведения источников о большой власти Кунджаракарны соблазнительно рассматривать как свидетельство начавшегося упадка маурийской империи, который стал особенно ощутим в последние годы правления Ашоки. Возможно, Маурьи тогда уже не могли осуществлять надлежащий контроль над всеми отдаленными областями страны, и провинции, стремившиеся к самостоятельности, выступили против центра. И Ашоке пришлось послать в Таксилу царевича Куналу, чтобы снова подчинить местного правителя власти Маурьев. В других сочинениях, связанных с циклом легенд об Ашоке и Кунале, тоже содержатся данные о пребывании последнего в Таксиле, хотя причины этого называются иные. В «Кунала-сутре», одном из наиболее древних памятников, восстание даже не упоминается. Там говорится, что, когда в Гандхаре умер царь, жители перешли под власть Ашоки, который направил своего сына Дхармавивардхану управлять этой областью. При нем Гандхара достигла такого расцвета и слава о ней разнеслась так далеко, что Ашока решил разделить свою империю на две части: земли от Гималаев до моря он оставил за собой, а остальные передал Кунале <sup>42</sup>.

В этом сообщении, наверно, также можно найти отражение факта упадка маурийской империи: центральная власть не в состоянии обеспечить строгий контроль над всей территорией и вынуждена расстаться с некоторыми отдаленными провинциями, где центробежные силы были особенно выражены.

Более вероятно, однако, что раздел произошел уже после смерти Ашоки и его преемники поделили земли между собой <sup>43</sup>: западные области могли отойти к Кунале, а восточные со столицей в Паталипутре остаться под управлением Сампади или Дашаратхи (если допустить синхронность их царствования). Согласно «Паришиштапарвану» (IX.54), Сампади (Сампрати) правил половиной Индии, включая южные районы, и осуществлял управление из Уджаяни и Паталипутры (еще одно доказательство распада империи).

П. Эггермонт выступил против точки зрения о разделе государства. По его мнению, Ашоку на престоле сменил Дашаратха, которому удавалось сохранить единство империи; Кунала же вообще не был маурийским царем и независимым главой запад-





Терракотовая голова из Каушамби.  
Коллекция Аллахабадского музея



ной провинции <sup>44</sup>. Если версия о том, что его лишили зрения, верна, то он не мог быть коронован. После Дашаратхи, правившего восемь лет, к власти, по П. Эггермонту, пришел Сампади <sup>45</sup>.

Вопрос о последних Маурьях сложен и далек от окончательного решения. Данные источников, касающиеся наследников Ашоки, весьма отрывочны и противоречивы, поэтому история царствования его преемников в основном гипотетична. От смерти Ашоки до захвата трона Пушьямитрой прошло чуть более полстолетия, но за это время сменилось довольно много правителей, что свидетельствовало об упадке государства. Даже пураны приводят разные списки преемников Ашоки. По «Вайю-пуране» и «Брахмандея-пуране», наследником его был Кунала, по «Матсья-пуране», — Дашаратха. «Вишну-пурана» тоже указывает на Дашаратху, но как на сына царя Суяшаса <sup>46</sup>. Некоторые буддийские и многие джайнские сочинения преемником Ашоки называют Сампади <sup>47</sup>, однако «Матсья-пурана» считает его сыном Дашаратхи. В эпиграфике упоминаются только Тивара и Дашаратха. О первом в «эдикте царицы» говорится как о сыне Каруваки. С Дашаратхой связаны надписи с холмов Нагарджуни, где сообщается о дарении пещер адживикам. В тексте его наделяют титулом «деванампия» (милый богам), очевидно, в честь Ашоки. Как полагал В. Смит, надписи по языку и стилю так напоминают эдикты Ашоки, что можно видеть в Дашаратхе его прямого наследника, по крайней мере в восточных провинциях <sup>48</sup>.

Кашмирский хронист Калхана <sup>49</sup> передает древнюю традицию о правлении в Кашмире сына Ашоки по имени Джалаука, который будто бы распространил свою власть до Канауджа и которому пришлось выдержать натиск млеччхов. Среди исследователей нет единодушия в трактовке данного сообщения. Одни (Р. Мукерджи) полагают, что под чужеземцами-млеччхами подразумевались греко-бактрийцы <sup>50</sup>, другие (А. Нарайн) возражают против этого <sup>51</sup>. Единственным датированным фактом позднемаурийской истории является событие 206 г. до н. э., когда селевкидский царь Антиох Великий (223—187 гг. до н. э.) после удачных походов в Армению и Парфию и заключения соглашения с бактрийским царем Эвтидемом перешел Гиндукуш и «возобновил союз (φιλία) <sup>52</sup> с индийским царем Софагасеном» (Полибий, XI.34). Полибий сообщает также, что Антиох получил из Индии боевых слонов и провиант для армии, после чего направился через Арахосию и Дрангиану в Карманию.

По поводу идентификации индийского царя существует несколько точек зрения. В. Тарн считал, что речь идет о маурийском правителе <sup>53</sup>. Недавно к В. Тарну присоединился П. Эггермонт, предложивший отождествлять Софагасена (скр. Subhagasena) с маурийским царем Сомашарманом, о котором упоминают «Бхагавата-пурана» и «Вишну-пурана» <sup>54</sup>. А. Нарайн считал его независимым правителем Северо-Запада <sup>55</sup>. Как бы то



ни было, ясно, что Софагасен (Субхагасена) обладал достаточно большим влиянием, если могущественный Антиох после блистательного похода именно через него возобновил давние связи Селевкидов с Индией. Судя по сведениям Полибия, условия нового союза не были равноправными: Антиох не только получил слонов и продовольствие, но и продолжил поход в глубь территорий, ранее принадлежавших Маурьям (Арахосия входила в состав империи Ашоки). Очевидно, к 206 г. до н. э. они потеряли некоторые свои западные области.

Возможно, в определенные периоды наследникам Ашоки и удавалось номинально сохранить целостность государства, но фактически единство империи быстро разрушалось. Воцарение Пушьямитры знаменовало окончательное падение Маурьев и утверждение Шунгов. Согласно индийской традиции, последний из маурийских правителей, Брихадратха, был убит командующим армией Пушьямитрой, который захватил магадхский престол и основал новую династию <sup>56</sup>.

\* \* \*

Распад одной из крупнейших древневосточных империй объясняется рядом причин внутреннего и внешнего характера. Огромное по территории государство включало области, стоявшие на разной ступени экономического и социального развития. Племена и народы, говорившие на множестве языков, были объединены путем захватов. Они продолжали жить своей жизнью, на основе местных обычаев, норм, традиций и только политически представляли собой государственное образование во главе с монархом. Центральная власть поддерживала единство с помощью налаженной системы управления, сильной армии и политики дхармавиджаи (досл. «завоевание с помощью дхармы»). Понятно, что ослабление этой власти сразу же нарушило весьма нестойкое единство.

Некоторые ученые усматривали причины крушения империи в политике Ашоки, подорвавшей мощь государства и дезорганизовавшей управление страной. Х. Райчаудхури, например, писал, что «Индия, чтобы обеспечить защиту от внешних врагов, нуждалась в человеке типа Пора или Чандрагупты, но она получила мечтателя» <sup>57</sup>.

На наш взгляд, не верность политике дхармавиджаи, а скорее отход от нее пагубно отразился на прочности империи. Пробуддийская политика Ашоки, проводимая им в последние годы жизни, вызвала резкую оппозицию, особенно брахманской прослойки, еще сильной экономически и политически. В этом смысле справедливо предположение Х. Шастри о брахманской реакции в качестве причины упадка государства Маурьев, хотя этот исследователь неправильно характеризовал политику императора как в целом антибрахманскую <sup>58</sup>.



Преемники Ашоки, видимо, тоже отказались от политики дхармавиджаи, что в напряженной обстановке, сложившейся после смерти Ашоки, имело тяжелые последствия. «Юга-пурана» называет одного из последних Маурьев, Шалишуку, «отошедшим от дхармы» (adharmikah) <sup>59</sup>.

Р. Тхапар специально подчеркивает слабость преемников Ашоки, не сумевших поддержать пошатнувшееся единство и поделивших империю <sup>60</sup>. Нельзя не сказать также и о внешней опасности, надвигавшейся со стороны греко-бактрийцев.

Каждое из обстоятельств, взятое в отдельности, не дает ответа на вопрос о причинах падения империи, но в совокупности они позволяют понять, почему дальнейшее сохранение единства государства стало невозможным. Ни захватившие власть Шунги, ни их преемники не смогли восстановить его былую мощь.



## ПРОБЛЕМЫ ЭКОНОМИЧЕСКОГО И СОЦИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ

---

### 1. Экономика Индии во второй половине I тысячелетия до н. э.

Изучаемый период, весьма знаменательный в истории древней Индии, был отмечен распространением железа, развитием земледелия, ремесла, торговли, ростом городов и т. д. Для подъема экономики страны исключительное значение имело создание маурийской империи, объединившей в рамках одного государства различные районы огромного континента, а также расширение торговых и культурных контактов с соседними народами.

В этот период заметно повысился интерес к проблемам экономики, что получило отражение во многих источниках, уделявших особое внимание хозяйственной деятельности древних индийцев: в «Артхашастре», эпосе, поздних шастрах и даже в религиозных текстах буддизма и джайнизма. Весьма любопытное сообщение содержится, например, в «Дигха-никае» (I.135—136): брахман советует царю прекратить дорогостоящие жертвоприношения (уајѣа) и обеспечить зерном тех, кто обрабатывает землю и разводит скот, предоставить средства лицам, посвятившим себя торговле, и уплатить тем, кто находится на государственной службе.

Каутилья в числе основных четырех наук называет науку о хозяйстве (vārttā), которая состоит из учения о земледелии, скотоводстве и торговле (I.4). Она, говорится в «Артхашастре», помогает получать зерно, скот, золото, лесной товар. С ее помощью царь завоевывает сторонников и подчиняет врагов. «Основа этого мира заключена в варте. Он поддерживается варттой; все идет хорошо, если царь развивает вартту»<sup>1</sup>.

Природные особенности отдельных частей страны — предгорных районов Гималаев и плодородных речных долин Ганг-



ского бассейна, Деканского плато и степных областей Синда и Раджпутаны — определили их разную хозяйственную специализацию и неодинаковые темпы экономического роста. В Гангской долине цивилизация возникает раньше и развивается интенсивнее, чем, скажем, в горных областях Декана. Плодородные аллювиальные почвы, обильные осадки, значительные запасы полезных ископаемых обусловили более быстрое ее развитие<sup>2</sup>. Однако попытка соотнести свидетельства источников с определенной частью Индии, равно как и распространить конкретные сведения на всю ее территорию, связана с немалыми трудностями. Если Панини опирался преимущественно на материалы, касающиеся северо-западных районов, то Мегасфен описал главным образом восточные, прежде всего Магадху. Поэтому предлагаемая здесь характеристика состояния экономики древней Индии во многих случаях крайне условна и обобщенна.

Р. Шарма намечает несколько этапов в экономическом развитии древнеиндийского общества<sup>3</sup>. В частности, во второй половине I тысячелетия до н. э. он выделяет периоды: «Железо и города» (600—322 гг. до н. э.), «Государственный контроль» (322—200 гг. до н. э.) и последний, захватывающий уже первые века нашей эры, — «Пожалования, денежная экономика, римская торговля» (200 г. до н. э.—200 г. н. э.). Представляется возможным проследить и определенную экономическую политику царей, правление которых приходится на изучаемую эпоху, хотя данные такого рода отрывочны<sup>4</sup>.

Одним из важнейших явлений экономической жизни страны было распространение железа, железных орудий в сельском хозяйстве и ремесле. Это означало наступление качественно нового этапа технического прогресса и способствовало быстрому подъему всех отраслей хозяйства и производства.

Индийцы узнали железо очень рано. В небольшом количестве оно попадает при раскопках слоев культуры серой расписной керамики (Северная Индия), датировемых XII—XI вв. до н. э.<sup>5</sup>. В связи с этим точка зрения М. Уилера, по которой железо появилось здесь в VI в. до н. э. вместе с Ахеменидами<sup>6</sup>, противоречит имеющимся материалам, хотя, действительно, широкое его употребление относится к VI—III вв. до н. э.<sup>7</sup>

При раскопках Уджаяни археологам удалось обнаружить горн кузнеца<sup>8</sup>, что ясно свидетельствует о развитии металлургии железа. Исследования Дж. Маршалла в Таксиле позволили более детально представить сферу его применения<sup>9</sup>. Медь и бронза в маурийскую эпоху уже использовались мало и служили лишь для изготовления личных украшений и легкой домашней утвари. Железо же стало главным металлом для производства оружия, сельскохозяйственных орудий, инструментов ремесла, домашних предметов. Здесь, как и в некоторых других поселениях, найдены железные наконечники стрел, топоры,



тесла, резцы, мотыги, наковальни и т. д. Данные о распространении железа в середине I тысячелетия до н. э. сохранились и у античных авторов. Геродот (VII.65) упоминал, например, о стрелах с железными наконечниками, которыми были вооружены индийцы в битве с Ксерксом. У Ктесия имеется указание на два стальных меча индийского происхождения, преподнесенных Артаксерксу Мнемону.

Курций Руф (IX.24) рассказывает, что после победы Александра над царем Таксилы (около 326 г. до н. э.) он получил от Пора значительное количество стали. Очевидно, индийская сталь ценилась высоко, ибо Александр посчитал этот подарок весьма дорогим. Среди даров, преподнесенных маллавами, было 100 талантов «белого железа» (*ferrum candidum*), по мнению многих исследователей — стали (А. Каннингхэм полагал, что в тексте речь идет о никеле)<sup>10</sup>. По мнению Р. Шармы, есть достаточно оснований думать, что в рассматриваемый период Индия уже экспортировала железные и стальные предметы<sup>11</sup>.

В сочинениях палийского канона встречаются многочисленные упоминания о применении железных лемехов в земледелии. Одно из таких свидетельств имеется в памятнике, датированном приблизительно IV—III вв. до н. э., — «Суттанипате». Там повествуется о брахмане из Магадхи, который обрабатывает землю лемехом, очевидно, железным: он раскалил за день и его быстро погружают в воду<sup>12</sup>. Об изготовлении железных лемехов для плугов сообщает и Панини (IV.1.42). Благодаря употреблению железа стало возможным освоение новых областей, особенно пригангских районов, густо покрытых лесами. Источники содержат немало данных об очистке лесных участков под пашни.

Из Северной Индии железо постепенно проникает и в более южные районы. В центральных областях его находят в слоях VIII в. до н. э. Еще два десятилетия назад большинство археологов относили появление железа на Юге к III в. до н. э., связывая это с созданием так называемых мегалитических сооружений. По мнению М. Уилера, оно пришло сюда с экспансией Маурьев<sup>13</sup>. Новые исследования индийских археологов показали, однако, что железо на юге было известно значительно раньше (согласно Н. Банерджи, в VIII—VII вв. до н. э., по В. Ферсервису — в XI—X вв. до н. э.<sup>14</sup>) и в эпоху Маурьев получило уже здесь широкое распространение<sup>15</sup>.

В изучаемый период в Индии окончательно завершается переход к земледелию, которое становится основной отраслью хозяйственной деятельности населения<sup>16</sup>. Земледельческие поселения возникают по берегам рек и в речных долинах. Плодородие земли и искусственное орошение позволяли индийцам собирать по два, а иногда и больше, урожая в год. Об этом свидетельствуют и античные и местные источники. «Мегасфен, отмечая плодородие Индии, — читаем у Страбона, — сообщает, что



земля там приносит в год двойной урожай. Подтверждает это и Эратосфен»<sup>17</sup>.

Панини говорит о весеннем (*vāsantaka*) и осеннем (*āśvayujaka*) урожаях<sup>18</sup>.

В буддийских сочинениях довольно подробно описываются многие виды сельскохозяйственных работ, более детально по сравнению с брахманскими текстами характеризуются различные операции, что указывает на дальнейшее развитие земледелия<sup>19</sup>. Даже в грамматическом труде Панини сохранились специальные термины для пахоты, посева, прополки, жатвы, молотбы и веяния зерна, а также для тех или иных категорий земель — пахотной (*halya*), пастбищ (*gosara*), пустошей (*ūśara*)<sup>20</sup>. Словом *kedāra*, встречающимся у Панини и Патанджали, обозначались орошаемые земли.

Древние индийцы хорошо разбирались в характере почвенного покрова. В сочинениях палийского канона специально отмечаются земли Магадхи как очень плодородные и благоприятные для земледелия<sup>21</sup>. Выделялись почвы и в зависимости от их пригодности для посева определенной земледельческой культуры (например, почвы, пригодные под рис, сезам, ячмень<sup>22</sup>).

Главными сельскохозяйственными культурами были рис разных сортов, ячмень, просо, пшеница. Согласно Мегасфену, основной пищей индийцев являлась рисовая похлебка (Страбон, XV.1.53). Феофраст, отразивший знания об Индии в период после похода Александра, в своем сочинении «Исследования о растениях» отмечал, что «больше всего сеют они так называемый рис, который и варят»<sup>23</sup>.

В комментариях Патанджали сообщается, что ячмень выращивают в Западной Индии — Ушиваре и Мадре (*Uśīnaravanmadreṣu yavaḥ*), а рис — в Магадхе (*tān eva śālin bhuñjāmahe ye magadheṣu*)<sup>24</sup>. Показательно, что и в джатаках (IV.277) и в «Махавагге» (VIII.12.1) говорится о значительных посевах риса именно на землях Магадхи. В джатаках перечисляются разные его сорта: красный (*rāgaśāli*<sup>25</sup>; *lohitaśāli* — у Патанджали), тандула (*taṇḍula*), чинака (*cīnaka*) и нивара (*nīvāra*)<sup>26</sup>. Сходные сведения содержит и «Маджхима-никая» (III.90), называющая также сезам (*tila*), бобовые (*mugga*) и т. д. В засушливых районах, где рис не мог расти (например, Деканское плато), основным злаком было просо. Кроме указанных культур тексты упоминают сахарный тростник, фрукты и овощи<sup>27</sup>.

Археологические материалы позволяют проверить сведения письменных памятников и выявить распространенность сельскохозяйственных культур в трех основных природных зонах Индии: Западной, или зоне бассейна Инда, Южной, или полуостровной (за исключением крайнего Юга), Северной, или зоне Гангской долины. В первой сеяли преимущественно ячмень





Сцена из деревенской жизни. Нагарджунаконда



и пшеницу. Зерна ее засвидетельствованы здесь уже в эпоху Хараппы. Помимо этого разводили бобовые, сезам и фрукты. Во второй зоне выращивали пшеницу (самые ранние находки в халколитических слоях Навда-Толи — 1800—1200 гг. до н. э.), рис (в слое XVI в. до н. э.)<sup>28</sup>, просо, бобовые, фрукты. В северной зоне единственным злаком, открытым археологами, является рис, остатки других пока не обнаружены<sup>29</sup>.

Дошедшие до нас материалы дают возможность составить некоторое представление о сельскохозяйственной технике того времени. Основным земледельческим орудием был плуг, который обычно тащили волы<sup>30</sup>. У Панини встречается термин для поля, обработанного плугом, — *halya* (IV.4.97). Он указывал также на двойную и тройную вспашку земли. Последнее подтверждается и сведениями «Артхашастры» (II.24). Чтобы вспашка была более глубокой, запрягали несколько волов (иногда даже 24). С плугом связывалась идея благополучия. Весьма показательно, например, изречение Катьяяны: «Будьте счастливы с вашим плугом» (*svasti bhavate sahalāya*)<sup>31</sup>. За кражу его или порчу полагалось особо суровое наказание. Кроме плуга в земледелии использовали серпы (*dātra*, *lavitra*), мотыги (*stambaghna*), лопаты (*khanitra*, *ākhaṇa*)<sup>32</sup>. Они были обнаружены при раскопках многослойных поселений, датированных VI—I вв. до н. э.

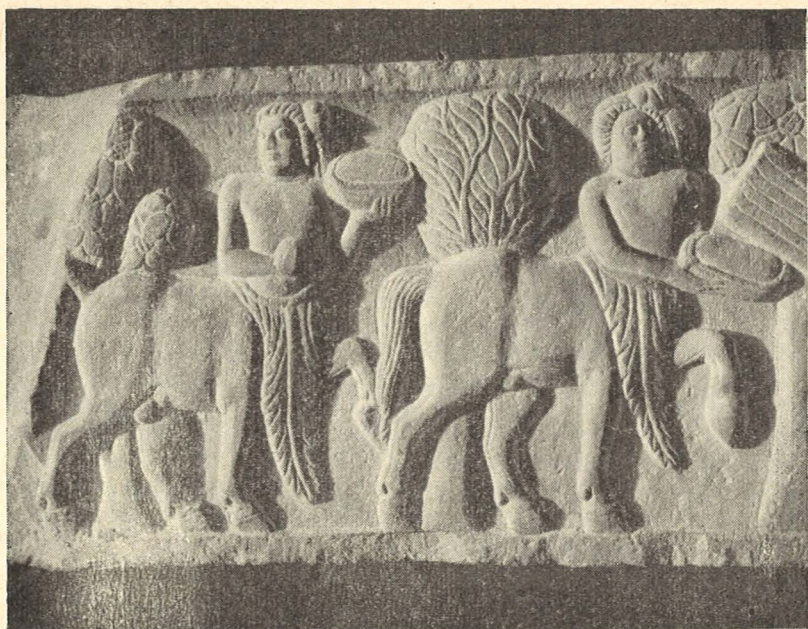
О развитии земледелия в маурийскую эпоху свидетельствуют сообщения Мегасфена, согласно которому земледельцы составляли особую категорию населения. По словам Страбона, это был «самый многочисленный и наиболее видный разряд людей» (XV.1.40). Каутилья посвящает данному вопросу несколько глав своего трактата. Судя по «Артхашастре», государство уделяло земледелию много внимания и оказывало помощь земледельцам в обработке пустошей. Именно Маурьи сделали важный шаг в развитии сельского хозяйства, создавая новые поселения и перемещая на заброшенные земли жителей обжитых районов.

Климатические условия Индии: неравномерность выпадения осадков в разных областях, бурные разливы рек в период муссонов и таяния снегов, резкая смена температур, засухи — все это определяло потребность в искусственном орошении. В отдельных частях страны — Западном Бихаре, Уттар Прадеше, Пенджабе — только при помощи ирригации можно было получать хорошие урожаи<sup>33</sup>.

Ирригационное строительство отмечено в Индии еще в глубокой древности, но особого размаха оно достигло в эпоху укрепления первых крупных государственных образований<sup>34</sup>.

В источниках, которые мы соотносим с рассматриваемым периодом, есть немало указаний на работы по орошению. В сочинениях буддийского канона говорится о строителях каналов, пускающих воду (*udakaṃ hi nayanti nettikā*; «Дхам-





Каменный рельеф. Музей Лакхнау

мапада», 80; 145)<sup>35</sup>, описываются мероприятия по регулированию поступления воды на поля после посевов («Чуллавагга», V.17.2; VII.1.2). Данные о сооружении каналов, дамб, рытье колодцев содержат и джатаки. Более ранние сведения об этом имеются в труде Панини. Он упоминает кожаную корзину для воды (*udañcana*), ярмо (*yugavaratrā*), которое надевается на волов, поднимающих воду<sup>36</sup>.

В «Махавагге» встречаются прямые свидетельства о существовании искусственного орошения в Магадхе<sup>37</sup>. В своем комментарии Буддхагхоша отмечал, что поля ее были разделены на участки строгой формы и подвергались орошению<sup>38</sup>.

Крупные ирригационные работы, требовавшие значительных затрат и множества рабочих рук, проводило обычно государство. Кроме того, созданием оросительных сооружений занимались и все свободные общинники. Джатаки повествуют о рытье жителями деревни (*grāma*) водоемов (I.199), о людях, которые в предчувствии долгожданного дождя выходят с лопатами и корзинами для устройства запруд (I.336). Принимать участие в строительстве систем ирригации должны были владельцы и земледельческих хозяйств и небольших участков. В предисловии к «Кама-джатаке» (№ 467) рассказывается о брахмане-земледельце, который очищал землю от деревьев



и окружал насыпью водоем (J.IV.167). В палийском каноне и в «Махавасту» перечисляются обязанности земледельца и среди них — контроль за орошением земель <sup>39</sup>.

Надпись Кхаравелы сообщает о проведении каналов царем нандской династии Нандой. Об организации системы искусственного орошения в эпоху Маурьев мы знаем из сочинений античных авторов, материалов эпиграфики и из нарративных источников. Согласно Мегасфену, в период его пребывания в Индии действовал особый разряд государственных чиновников, которые «регулировали русла рек, наблюдали за закрытыми каналами (τὰς... διωρύγας ἐπισκοποῦσι), откуда вода распределялась по водопроводным трубам, для того чтобы все могли пользоваться водой поровну» (Страбон, XV.1.50).

Большой интерес представляет надпись Рудрадамана из Джунагадха (Саураштра). В ней говорится, что правитель (gāṣṭriya) по имени Пушьямитра в годы царствования Чандрагупты соорудил водохранилище, которое при Ашоке было вновь восстановлено и снабжено каналами (praṇālibhir alaṅkṛitam) <sup>40</sup>. Наличие оросительной системы в эту эпоху подтверждается и археологическими данными <sup>41</sup>.

О существовании ирригационной системы в период Шунгов сообщает комментарий Патанджали к Панини. Там указывается на каналы для орошения рисовых полей, что должно было спасти деревню от засухи (I.1.23).

Оросительные работы проводились не только в монархических государствах, но и в республиканских объединениях, в частности в ганах колиев и шакьев, как явствует из канонических сочинений. Буддхагхоша в комментарии к «Дигханикае» (XX.1.1) упоминает о плотине на р. Рохини, построенной колиями и шакьями и позволявшей населению обеих республик успешно заниматься земледелием <sup>42</sup>.

Немало важных данных, касающихся оросительных систем, содержится в «Артхашастре». Каутилья хорошо понимал, что ирригация «является основой урожая», и предлагал правителю уделять больше внимания строительству соответствующих сооружений, их охране. Государство зорко следило за тем, чтобы все эти системы находились в исправности (III.9). За повреждение их виновного ждало суровое наказание. «Если кто повреждает оросительное сооружение, содержащее воду, то его следует утопить на месте» (IV.11).

По сравнению с материалами палийских канонических сочинений данные «Артхашастры» отражают более высокое развитие техники строительства ирригационных систем <sup>43</sup>.

Существенное значение в экономике древней Индии сохраняли скотоводство и охота, особенно в районах с подходящими для этого природными условиями и более низким, чем в Гангской долине, уровнем социально-экономического развития (пригималайские районы, горные области Виндхья).



Забота о подъеме скотоводства объяснялась в известной степени потребностями земледелия. Многие полевые работы выполнялись с помощью скота. Он был транспортной силой, использовавшейся и для переброски войск, служил сырьем для различных ремесел <sup>44</sup> и потому ценился очень высоко. Показательно, что в «Сутта-нипате» о нем говорится как о приносящем зерно (пищу), силу, красоту и счастье <sup>45</sup>. Джатаки также не раз отмечали его большую ценность <sup>46</sup>. В «Таккарийя-джатаке» даже подчеркивается, что благополучие человека зависит от скота (*pusanāthā ayaṃ rajā*) <sup>47</sup>.

Та же мысль выражена у Катьяяны, прославлявшего владение скотом <sup>48</sup>. Возможно, в подобном отношении сказалось и влияние буддийской идеи неубиения живых существ, резко противоречившей принципам брахманизма <sup>49</sup>. Любопытно, что в эдиктах императора Ашоки приводится длинный список животных, которых запрещено убивать (V БКЭ).

Наряду с земледельческими хозяйствами, содержащими небольшое количество скота, имелись и крупные скотоводческие фермы. В комментарии Буддхагхоши к «Сутта-нипате» рассказывается, например, о владельце 30 тыс. голов, в том числе 27 тыс. дойных коров <sup>50</sup>. Эти цифры, хотя, очевидно, не соответствуют действительности, могут свидетельствовать о сосредоточении в частных руках значительного поголовья. За определенную плату пастухи пасли скот частных владельцев, выгоняли его днем на пастбища или в леса. В «Махаватте» сообщается о богатом хозяине скотоводческой фермы, в подчинении у которого находилось множество пастухов (*gorāḷaka*). В одной из джатак (№ 93) говорится о пастухе (*gorāḷaka*), находившемся в услужении у зажиточного сеттхи. Судя по «Артхашастре» (II.29), иногда (например, во время войн) стада отдельных собственников за долю продукции могли пастись вместе с царскими стадами. У Панини и его комментаторов встречаются указания на клеймение скота <sup>51</sup>.

Данные о развитии скотоводства в эпоху Маурьев сохранились у Мегасфена. Он выделял пастухов и охотников в особый разряд индийского населения (Страбон, XV.1.41). Интересно, что и Патанджали называл «касту» (*jāti*) пастухов (*gorā*) <sup>52</sup>, статус которых, однако, недостаточно ясен. Видимо, простые пастухи входили в варну шудр или, возможно, вместе с земледельцами причислялись к вайшьям. Согласно Мегасфену, «только этому разряду разрешено разводить скот, продавать или отдавать в наем выючных животных» (Страбон, XV.1.41).

Вероятно, от Мегасфена идут сведения, что пастухи «не живут ни в городах, ни в деревнях. Они кочевники и ведут жизнь в горах» (Инд. XI.11). В индийских источниках нет материалов, указывающих на существование в этот период значительных групп кочевого населения; не исключено, что



здесь речь идет о пастушеской «касте» абхиров, хорошо известных по более поздним памятникам <sup>53</sup>.

Эдикты Ашоки демонстрируют внимание государственной власти к развитию скотоводства. Там наряду с такими крупными чиновниками, как дхармамахаматры, упоминаются и специальные чиновники по надзору за пастбищами — *vrājabhūmikas* (XII БНЭ). Каутилья одну из глав (II.29) своего трактата посвящает надзирателю за скотом (*go-adhyakṣa*) и приводит любопытные сведения об установлении строгого учета скота и всех продуктов в царских скотоводческих хозяйствах. Надзиратели должны были точно знать о полном числе стад, о потерянном и падшем скоте, о количестве молока и масла (II.29). Судя по «Артхашастре», каждого убивающего или похищающего скот, или даже побуждающего к убийству ждала смертная казнь <sup>54</sup>.

Хозяйственные, и прежде всего военные, нужды обуславливали развитие коневодства и разведение слонов. У Страбона (XV.1.41), следовавшего за Мегасфеном, говорится, что «коня и слона частному лицу держать не разрешается; конь и слон считаются царской собственностью, а уход за ними вверен особым надсмотрщикам». Это свидетельство находит аналогии в трактате Каутильи и в ряде буддийских сочинений (джатаки, «Махавагга» и др.) <sup>55</sup>.

К числу самых характерных явлений рассматриваемого периода относится быстрый рост городов — центров ремесла, торговли, образования. Особенно интенсивно этот процесс проходил в Северо-Восточной Индии, в долине Ганга, где складывались первые крупные государства. Здесь сначала наибольшую роль играли Шравасты, Чампа, Раджагриха, Каушамби, Кушинара, Варанаси. В источниках даются не только названия городов, но и описания их жизни, внешнего облика, организации управления. В раннеджайнских канонических текстах упоминаются различные типы городов: неукрепленный, окруженный земляным валом, с низкой стеной, уединенный, расположенный на берегу моря, большой город, столица. Обычно города имели ворота с каждой стороны, были обнесены стеной, окружены рвом и валом. У Панини и его ранних комментаторов встречаются данные о системе укреплений, существовании городских ворот, употреблении кирпича при строительстве и т. д. <sup>56</sup>. Кроме жилых домов здесь находились здания общественного и производственного назначения: амбары, мастерские, рынки, культовые сооружения, залы заседаний.

Согласно археологическим материалам, многие города возводились в соответствии с определенным планом, что подтверждается и письменными текстами <sup>57</sup>. В «Артхашастре» подробно разбираются вопросы постройки городских сооружений (I.34). Специальные термины встречаются в палийской канонической литературе. Одна из сутр Панини показывает, что планирование предшествовало строительству <sup>58</sup>. Искусство городской



планировки было хорошо известно еще носителям Хараппской цивилизации. Пока трудно судить, в какой мере индийцы VI—III вв. до н. э. переняли опыт своих далеких предшественников, но новые раскопки в Северной Индии (например, в Каушамби) позволяют говорить о заметном влиянии традиций хараппской архитектуры и даже выявить некоторое сходство систем укреплений Хараппы и ранних поселений Каушамби <sup>59</sup>.

Впрочем, далеко не все города создавались по заранее разработанной схеме. Даже в таком центре, как Таксила в период раннего Бхир Маунда (V—IV вв. до н. э.), улицы были кривые, узкие и расположены несимметрично <sup>60</sup>.

Интересные сведения дали археологам раскопки Каушамби, столицы государства Вамсы (Северо-Восточная Индия). Наиболее интенсивного развития городская жизнь достигает здесь в VI—середине V в. до н. э., что было связано с распространением железа. В это время строится новый городской вал, бастион, расширяется система укреплений <sup>61</sup>. В последующий период (V—IV вв. до н. э.) Каушамби обносят новыми стенами, воздвигают в нем сторожевые башни. В IV—середине III в. до н. э. меняется вся система укреплений: появляются специальные сторожевые помещения, увеличивается число башен, возводятся новые стены, соединяющие сторожевые помещения с вершиной городского вала.

О крупнейшем центре этой части Индии, столице империи Паталипутре, свидетельствуют и археологические данные и письменные источники. Город, если верить Мегасфену, занимал площадь более 25 кв. км, а по окружности растянулся на 34 км — цифры, весьма внушительные для того времени. Ведь известно, что протяженность Рима эпохи цезарей составляла 14 км, т. е. он был намного меньше Паталипутры. Она по своим размерам значительно превосходила другие древнеиндийские города, скажем, Каушамби (в 11 раз больше) и Шравасты (в 20 раз). Столица была очень удобно расположена. Арриан помещал ее у слияния Ганга и Ἰραννοῦρος (скр. *Niranyavāha*). Патанджали связывал Паталипутру с р. Сон (скр. *Śoṇa*) <sup>62</sup>. В словаре Амары (I.23.33) *Śoṇa* и *Niranyavāha* приведены как синонимы. Очевидно, в период пребывания Мегасфена город находился между Соном и Гангом. По утверждению селевкидского посла, Паталипутра имела форму параллелограмма и была обнесена деревянным тыном, а затем рвом (Страбон, XV.1.36). Городскую стену дополняло 570 башен и свыше 60 ворот (Инд. X.7).

Одним из главных сооружений был царский дворец. Патанджали в своей грамматике упоминал о стенах вокруг него <sup>63</sup>. Как сообщают китайские паломники, в годы правления Ашоки эти стены (очевидно, деревянные) были полностью или частично заменены кирпичной кладкой. Действительно, раскопки



Д. Спунера открыли остатки дворца Ашоки, в том числе зала «ста колонн» (по мнению ряда ученых, место заседаний Совета — сабхи <sup>64</sup>), и позволили установить, что основания их были деревянными <sup>65</sup>. Хорошая сохранность дерева заставляет думать, что его подвергали специальной обработке. Д. Спунер писал: «Степень сохранности является почти невероятной. Бревна, из которых сложен зал, остались такими же гладкими и имеют такой же вид, как в тот день, свыше двух тысяч лет назад, когда они были уложены. . . Чудесно сохранившиеся балки, края которых зачищены настолько совершенно, что нельзя различить линий стыка, вызвали восхищение всех присутствовавших» <sup>66</sup>. Еще долго после падения державы Маурьев дворец поражал совершенством всех, кто видел его. Китайский путешественник Фа-сянь, посетивший Индию более чем шесть столетий спустя, был потрясен величием дворца и писал, что тот не мог быть творением человеческих рук и создан небожителями.

Паталипутра являлась и торговым центром, куда съезжалось множество иноземных купцов. К IV в. до н. э. она уже занимала доминирующее положение во всей пригангской долине <sup>67</sup>. Мегасфен видел специальных чиновников, которые следили за продажей различных изделий, за сбором налогов с продаваемых товаров.

Процесс становления городов в Западной Индии хорошо прослеживается по материалам новых раскопок в Уджаяни <sup>68</sup>, столице царства Аванти. Работы 50-х годов позволили установить непрерывность смены культур от VIII в. до н. э. до XV в. н. э. Первый период (750—500 гг. до н. э.) был ознаменован употреблением железа для изготовления некоторых предметов, оружия и строительством фортификационных сооружений. Открытие остатков небольших поселений вне этих границ свидетельствует, что оборонительные сооружения служили как бы цитаделью для солдат, ремесленников и, конечно, привилегированных групп населения. Особого расцвета город достиг во второй период — в 500—200 гг. до н. э. Это выражается в размахе городского строительства (общественные здания начинают возводиться из обожженного кирпича), в появлении новой керамики — северной черной полированной, в развитии ремесла. В результате раскопок была обнаружена мастерская по производству бус, наконечников для стрел и костяных игловок <sup>69</sup>. Показательно, что об искусстве уджаянских ремесленников было известно и автору «Перипла Эритрейского моря» (§ 48).

Важнейшим городом Северо-Западной Индии была Таксила, известная как центр торговли, ремесла и образования. Согласно «Маханидесе», сюда стекался народ из различных районов Индии <sup>70</sup>. В джатаках сохранилось много рассказов о том, что люди, желавшие овладеть науками, направлялись в Так-



силу. Раскопки Маршалла позволили довольно точно представить облик города и его историю с момента возникновения.

Письменные источники указывают на многонаселенность самых больших городов. В комментарии Буддхагхоши, например, говорится, что в Шравастии проживало 18 крор человек <sup>71</sup>. Столь же фантастическая цифра называется и для Раджагрихи эпохи Будды <sup>72</sup>.

Было бы наивным думать, что все городские поселения, обозначаемые в источниках как пура, нигама, дурга, представляли собой крупные города, наподобие тех, которые включались в разряд главных центров Северной Индии <sup>73</sup>. В значительной своей части они были просто разросшимися деревнями и небольшими укрепленными поселками. Очень часто пура вырастал из пунктов, расположенных на торговых путях, в областях, богатых полезными ископаемыми. В текстах приводятся факты перерастания деревень (gāma) в городские поселения (nigama) и деревень, стоящих на реках (pattana-gāma), в портовые города (panya-pattana) <sup>74</sup>. Показательно, что в ряде сочинений различий между пура и гама, гама и нигама не делается. У Панини встречаются два разных термина для определения города (paṅga) и деревни (grāma), причем специально подчеркивается, что речь идет о Восточной Индии (VII.3.14). Что касается северо-запада страны, то применительно к нему Панини употреблял только термин «грама».

По всей вероятности, в первом случае несходство между пунктами городского и сельского типа проявлялось резче. Любопытно, что античные писатели сообщают о большом количестве городов в Западной и Северо-Западной Индии. Если верить Плутарху (LX), Александр даровал царю Пору покоренную им область, в которой было 5 тыс. городов. Арриан (Инд. X.I), следовавший в данном сообщении за Мегасфеном, утверждает, что «числа индийских городов вследствие их многочисленности точно назвать нельзя». По-видимому, греки к городам (полисам) относили как собственно города, так и крупные деревни, не слишком отличавшиеся в этот период по своему внешнему виду от городских поселений.

В результате роста городов отношение к ним и к городским жителям изменилось. В сутрах о последних иногда говорится с осмеянием и осуждением <sup>75</sup>, в «Артхашастре» же и пуранах город характеризуется уже в качестве основы государства <sup>76</sup>.

Во второй половине I тысячелетия до н. э. в Индии бурно развивается ремесло, которое нередко рассматривалось как один из видов искусства. Местные ремесленники достигли большого мастерства, и их изделия ценились очень высоко.

Далеко за пределами страны славились местные ткани. Текстильное производство относилось к числу самых древних: его упоминают «Ригведа» и другие ведийские сочинения. Более того, хлопок был известен здесь еще до прихода индоариев,



как свидетельствуют археологические исследования культуры Хараппы. О хлопчатобумажной одежде и хлопчатобумажных тканях, изготовленных индийскими ремесленниками, говорится в грамматике Панини (IV.3.143), труде Патанджали (IV.1.55), многократно в буддийской литературе, в «Артхашастре» (II.11) и даже в работах античных авторов. Арриан (Инд. XVI.1.2), ссылаясь на Нearcha, писал о полотняной одежде индийцев. Геродот (III.106), которому Индия представлялась бесплодной, песчаной пустыней, тем не менее отмечает, что ее хлопок по красоте и доброкачественности превосходит шерсть.

Главными центрами хлопчатобумажного производства считались Каши со столицей Варанаси <sup>77</sup>, Шиви <sup>78</sup>, Матхура, Ванга в Восточной Бенгалии и Апаранта в Западной Индии (Артх. II.11). Хлопчатобумажные ткани, выработанные в этой части страны (в том числе в Уджаяни), являлись одним из главных предметов экспорта и через Баригазы вывозились на Запад («Перипл Эритрейского моря», § 6, 48, 51).

В источниках («Махавагге», I.30.4; «Дигха-никае», II.349; у Панини) многократно упоминаются конопляные одежды. Широкое распространение получили и шерстяные ткани <sup>79</sup>. Центрами изготовления полотна были, согласно Каутилье, Каши и Пундра (Бенгалия), а шерсти — Гандхара (дж., VI.5000).

Шелк был известен древним индийцам уже в XIII в. до н. э., как показали раскопки в Невасе <sup>80</sup>, но изделия из него стали изготавливаться в большом количестве в рассматриваемый период.

Значительные запасы минеральных ископаемых способствовали развитию металлургии. С глубокой древности индийцам были знакомы бронза, медь, серебро, золото <sup>81</sup> и т. д. Не исчезают эти металлы и во второй половине I тысячелетия, однако главным становится железо.

Многие ремесленники-металлисты трудились в царских мастерских (Артх. II.12); у Панини (VI.2.63) встречается термин «gājaśilpin» — «царский ремесленник». Другие работали самостоятельно или в мастерских, непосредственно не подчиненных царю. Почетом пользовались кузнецы, производившие земледельческий и ремесленный инвентарь (лемехи для плугов, топоры, стрекала и т. д.), а также некоторые виды оружия. Джатаки (III.281) сообщают о поселениях кузнецов, куда приходят за изделиями.

Поскольку от кузнецов в немалой степени зависело изготовление земледельческих орудий, специальный надзиратель должен был, согласно Каутилье, наблюдать за своевременным выполнением заказов (II.24). Городские кузнецы обладали довольно высоким статусом и наряду с брахманами жили в северных кварталах, где помещались божества — покровители города и царя (Артх. II.4).

Античные авторы, в частности Диодор (II.41) и Страбон (XV.1.46), приводят дополнительные сведения, касающиеся





Сцена из джатаки. Нагарджунаконда

оружейников. В отличие от остальных ремесленников они не платят налоги, а сами получают от царя плату и содержание, ибо, по словам Страбона, «работают только на него». Аналогичные свидетельства сохранились у Арриана, который следовал, очевидно, за Мегасфеном (Инд. XII.1).

В богатых кварталах города обитали и золотых дел мастера. (Артх. II.13.14). О высоком уровне развития ювелирного ремесла позволяют судить не только сообщения письменных источников, но и изображения украшений на скульптурных памятниках и замечательные изделия, обнаруженные археологами при раскопках поселений изучаемой эпохи. Специальные мастера работали по серебру, меди, свинцу и т. д. Деятельность царских ювелирных мастерских строгой образом контролировалась государством — посторонние не имели права входить туда; нарушившего запрет ждало суровое наказание. Все работники обыскивались, выносить инструменты строго запрещалось.

Особое положение среди ремесленников занимали резчики слоновой кости, которым, судя по сообщениям джатак, принадлежали в городах целые улицы. Варанаси являлся центром этого производства. Здесь был и специальный базар, где продавались изделия из слоновой кости (дж., I.197).



В эпоху Маурьев большого развития достигло искусство резьбы по дереву, что продемонстрировали раскопки дворца маурийских правителей в Паталипутре <sup>82</sup>, и особенно обработки камня, о чем свидетельствуют, в частности, колонны с текстами эдиктов Ашоки, многочисленные образцы наскальной скульптуры и т. д. Судя по сохранившимся материалам, было несколько центров этого вида ремесла. Наибольшую известность получили резчики из Таксилы.

Непременной фигурой древнеиндийской деревни и города были плотники, горшечники, кожевники. Патанджали отмечал, что в деревнях существует по крайней мере пять групп ремесленников, в том числе горшечник и плотник <sup>83</sup>. Панини знал деревенского плотника (*grāma-takṣā*, V.4.95), поделно работавшего в домах заказчиков, и *kauṣa-takṣā* — плотника, имевшего свою мастерскую (*kuṭi*).

По сообщению Патанджали, был специальный разряд царских плотников, которые, очевидно, непосредственно подчинялись царским чиновникам. Такой плотник выполнял исключительно заказы правителя (*takṣā rājakarmanī pravartamānaḥ svaṃ karma jahāti*, *Mahābhāṣya*, II.2.1).

На основании данных буддийской литературы, Панини и античных писателей можно составить и более детальную картину размещения ремесла и конкретных видов ремесленного производства по отдельным районам страны. Палийские джатаки сообщают об определенной специализации целых деревень. Во многих городах существовали улицы и кварталы, где проживали ремесленники одинаковой профессии. Джатаки (I.320) упоминают улицу мастеров резьбы по слоновой кости в Варанаси, улицу красильщиков (IV.82), квартал ткачей в одном из городов Андхры (I.356) и т. д. Интересные сведения о локализации ремесла приводятся в «Артхашастре», в главе о внутреннем устройстве города (II.4). Согласно Каутилье, мастерские обычно располагались в его юго-восточной части, на западной стороне селились ткачи, шерстобиты, кожевники, изготовители лат, оружия и щитов, на северной — кузнецы и ювелиры и т. д.

Ремесленники разного социального и имущественного статуса, но занимавшиеся определенным делом, объединялись в профессиональные корпорации — шрени. Созданию таких корпораций способствовали и локализация ремесла и наследственность профессий, передававшихся из поколения в поколение. Термин «*śreṇi*», встречающийся в грамматике Панини (II.1.59), поздние его комментаторы объясняли как «собрание людей, живущих одним и тем же ремеслом или торговлей» <sup>84</sup>. Особого развития эта форма ремесленной и торговой организации достигает в послемаурийский период, в первые века нашей эры <sup>85</sup>. Подробные сведения о ней содержатся в шастрах. В джатаках же материал, касающийся внутреннего устройства шрени,



отсутствует. Лишь в одной (№ 538) сообщается о 18 шрени, созданных царем Каши, но названия их не перечисляются.

Роль ремесленных корпораций в экономической, политической и социальной жизни была очень заметна, ибо даже Каутилья — последовательный сторонник централизации — рекомендует царю предоставить им некоторые привилегии (II.4) <sup>86</sup>.

Шрени строились по строго установленному принципу, возглавлялись наследственными руководителями — *jetthaka* (дж., II.295; III.405), имели внутренний устав, нарушители которого сурово наказывались или даже изгонялись из корпорации. Шастры говорят о специальных «законах» (*dharma*) шрени («Законы Ману», VIII.41) <sup>87</sup>. Объединения отвечали за каждого из своих членов и помогали им в случае какого-нибудь несчастья (Артх. IV.1). Между отдельными организациями часто возникали споры (см. дж., II.12; VI.332), вызывавшиеся, по-видимому, конкуренцией. Столкновения грозили помешать развитию ремесла, и потому центральная власть старалась уладить эти разногласия.

Самостоятельность шрени иногда была столь велика, что они могли принимать заказы от государства. В надписях Сатаваханов и Вакатаков сохранились сведения о его непосредственных экономических связях с этими корпорациями <sup>88</sup>.

Заинтересованная в росте ремесла центральная власть защищала права ремесленников. «Если кто лишит ремесленника руки или глаза, — писал Страбон (XV.1.54), — того казнят смертью». Об этом свидетельствует и трактат Каутильи (III.19).

В то же время их работа постоянно контролировалась. Судя по «Артхашастре» (II.4), их объединения подлежали регистрации в городах и без официального разрешения не могли двигаться с места <sup>89</sup>. Тем самым государство не только контролировало деятельность корпораций, но и не допускало их распыленности и распада. В целом строгий контроль над ремесленными организациями при значительной помощи им соответствовал общей направленности внутренней политики Маурьев.

Подъем сельского хозяйства и рост ремесла обусловили значительное развитие торговли. Образование объединенного государства способствовало укреплению связей между отдельными провинциями страны, и особенно между ними и центром империи — Магадхой <sup>90</sup>, упорядочению системы торговли, строительству коммуникаций и их охране.

Катьяяна перечисляет несколько видов торговых дорог, и среди них идущие через леса (*kāntārapatha*), через джунгли (*jaṅgalapatha*), наземные (*sthalapatha*) и водные (*vāripatha*) пути <sup>91</sup>. По свидетельству Мегасфена, специальные чиновники-агораномы должны были наблюдать за прокладкой дороги и обеспечивать установку через каждые 10 стадий столба со



знаком, указывающим на «повороты» и расстояние (Страбон, XV.I.50). В эдиктах Ашоки также имеется немало данных о строительстве и благоустройстве дорог. Контроль за этим входил в обязанности таких крупных государственных чиновников, как раджуки.

Согласно джатакам, двумя главными торговыми трактами были северный (Uttarāpatha), идущий из Восточной Индии на северо-запад, в Таксилу, и южный (Dakṣiṇāpatha), соединявший Раджагриху — старую столицу Магадхи с Пратиштханой на р. Годавари<sup>92</sup>. Первая магистраль была известна еще Панини (V.1.77). Она проходила через Бактрию, где скрещивались торговые пути из Средиземноморья, Центральной Азии, Китая. Мегасфен знал дорогу, проложенную между Паталипутрой и северо-западными областями. Страбон (XV.1.11), передавая, очевидно, сведения селевкидского посла, сообщал, что длина ее равна 10 тыс. стадий и измерена специальным шнуром. Возможно, еще при Маурьях и их наследниках она была протянута за Паталипутру, до восточного побережья. Страбон (XV.1.11) писал, что путь от столицы Маурьев к востоку измеряется предположительно во время плавания от моря вверх по р. Гангу, но у Плиния (VI.24) уже содержатся подробные сведения о каждом из участков этого пути. Возможно, что по царской дороге прибыл в Паталипутру греческий писатель Ямбул, корабль которого потерпел крушение у индийских берегов. По словам Диодора (II.60.2), это путешествие от моря до Паталипутры заняло много дней.

Кроме того, торговые пути вели из Варанаси в Уджаяни, Видеху, Шравасту, Таксилу, Капилавасту, Кушинару, Матхуру, Митхилу, из Раджагрихи в Шравасту, Пушкалавати, из Шравасты в Каушамби и Пратиштхану, из Сакеты в Паталипутру.

Несмотря на заботу государства, дороги в древней Индии находились в крайне плохом состоянии. Торговцам и путешественникам надо было прилагать немало сил и проявлять незаурядную изобретательность, чтобы пробраться во многие районы. К тому же дороги связывали обычно лишь наиболее крупные города преимущественно северной части страны. Фа-сянь, посетивший Индию в начале V в., считал дороги Юга весьма опасными и трудными.

Немалую роль играла речная торговля, особенно по Гангу и Джамне. По этим рекам добирались из Чампы в Шравасту и из Варанаси в Каушамби<sup>93</sup> и, как показывают джатаки, в Тамралипти. В период Маурьев, когда некоторые южные районы вошли в состав империи, стали более тесными связи Севера с Югом. Буддийская литература сохранила сведения о путешествии торговцев из Южной Индии на Север<sup>94</sup>. В «Артхашастре» упоминается ряд камней, которые добывались на Юге.



Морская торговля получила особое развитие в послемаурийский период, в первые века нашей эры, в связи с активизацией торговых отношений с Римом <sup>95</sup>, однако уже в IV—I вв. до н. э. древние индийцы предпринимали торговые экспедиции (часто довольно длительные) в соседние и дальние страны <sup>96</sup>. Индийские купцы посещали Цейлон, Суварнабхуми (полагают, что это Бирма), страну Баверу (возможно, Вавилон) <sup>97</sup>, совершали морские путешествия в Южную Аравию и к восточным берегам Африки <sup>98</sup>. Вдоль побережья Эритрейского моря и по Персидскому заливу их суда плавали, очевидно, еще до похода Александра Македонского: флот Неарха, направлявшегося в Вавилон, сопровождал местный кормчий, знающий путь до современного Ормуза (Инд. XXII.1). В надписях Ашоки говорится о связях Индии с Цейлоном, Египтом, Малой Азией, Средиземноморьем; Афиней, ссылаясь на Каллисфена, сообщал, что Птолемей II Филадельф (285—246 гг. до н. э.) в дни празднеств выставлял на обозрение индийских собак и индийские породы скота <sup>99</sup>. При нем привозили и индийских девушек. По сведениям Страбона (II.3.4), в правление Эвергета II (II в. до н. э.) из Египта в Индию была послана группа торговцев. Один из них, некий Эвдокс, вернулся в Египет с благовониями и драгоценными камнями <sup>100</sup>. О морских путешествиях индийцев свидетельствуют и скульптурные изображения Санчи.

Дошедшие до нас источники позволяют составить некоторое представление о товарах индийского импорта и экспорта <sup>101</sup>. К первым относились главным образом лошади, золото, мышьяк, сурьма, стекло, сезам и отдельные породы камня. Основными предметами вывоза были пряности, благовония, драгоценные камни, изделия из слоновой кости <sup>102</sup>, хлопчатобумажные ткани, шелк, рис, разные сорта дерева, краски. В «Перипле Эритрейского моря» (§ 31) говорится о женщинах-рабынях, которые доставлялись из Баригаз на о-в Сокотру, а оттуда дальше на запад. Перечисление товаров, сохранившееся в труде Панини, показывает, что в торговый оборот были включены ремесленная и сельскохозяйственная продукция, предметы широкого потребления и роскоши. Индийский грамматик упоминает, кроме названных выше товаров, железные цепи, лемехи, лопаты, различные металлы (золото, серебро, медь и др.), оружие, шерстяные ткани, керамику, кожаные вещи, шкуры животных (тигра, леопарда), музыкальные инструменты, парфюмерию, продовольствие.

Тесные контакты маурийской Индии с зарубежными странами, и прежде всего с эллинистическими государствами Запада, определили потребность в особом совете по приему иностранцев (Страбон, XV.1.51), который должен был следить и за иноземными купцами, приезжающими в индийские города. Вообще рост судоходства <sup>103</sup> и мореплавания привел



к необходимости создания специального органа управления во главе с навархом (Страбон, XV.1.46), ведавшего, очевидно, всеми вопросами, связанными с морской торговлей и судостроением. Согласно Каутилье, существовали также «надзиратель за гаванями» и «надзиратель за судоходством», призванные контролировать морские пути, движение в устьях рек, перевозки по озерам, взимать пошлины с кораблей, заходящих в гавань.

Способствуя развитию внутренней и внешней торговли, оказывая помощь купцам, заботясь о торговых трактах, их улучшении и охране, государство вместе с тем старалось поставить торговлю под строгий контроль, упорядочить всю систему торговых операций.

Совет городских чиновников — астиномов, состоявший из пяти человек, занимался вопросами товарообмена и мелочной торговли (Страбон, XV.1.51). Судя по «Артхашастре», «надзиратель за торговлей» обязан был получать точные сведения о различных товарах, поступающих по водным путям и грунтовыми дорогами, знать цены и наиболее выгодное время продажи товаров и т. д. Государство учитывало прибыль торговцев, особенно тех, кто торговал царскими товарами, облагало их немалыми налогами и зорко следило за уплатой последних. По свидетельству Мегасфена, в городах специальные чиновники «собирают десятину с продаваемых товаров». Купца, посмевшего совершить тайную сделку, ждала смертная казнь (Страбон, XV.1.51).

Весьма характерным признаком экономического развития индийского общества во второй половине I тысячелетия до н. э. было возникновение системы монетного обращения<sup>104</sup>. Это свидетельствовало о росте товарно-денежных отношений, оказывало большое влияние на экономику страны, на характер социальных отношений, окончательно подрывало основы родового строя, бессильного «против победного шествия денег» (Ф. Энгельс).

Первоначально в качестве средства обмена употреблялись куски металла, но постепенно им стали придавать определенную форму, подвергать их обработке, а затем и наносить различные знаки, изображения, рисунки.

Как показывают литературные и археологические материалы, древнейшие индийские монеты следует относить к VI—V вв. до н. э. Образцы медных литых монет археологи находят в слоях, датируемых серединой I тысячелетия до н. э.<sup>105</sup>, на более поздних появляются первые изображения. В кладе IV в. до н. э. из Таксилы встречаются монеты в виде изогнутых брусков (*bent-bar coins*) металла, чаще всего серебра; в кладе же III в. до н. э. они уже отсутствуют.

Широкое распространение в IV—III вв. до н. э. получают клейменные монеты (*punch-marked coins*), на которые наноси-



лись различные символы и которые делались, как правило, из серебра, меди и имели разные форму, вес, размер. Археологи обычно обнаруживают клады серебряных монет, поскольку именно их, как наиболее ценные, копили.

Они найдены во многих частях страны: в Эране (Мадхья Прадеш), например, открыто 3268, в Амаравати (Андхра Прадеш) — около 8 тыс. монет<sup>106</sup>. Последний факт свидетельствует о денежном обращении и на Юге, в предыдущий период значительно отстававшем по уровню и темпам развития. В Западной Индии, области, которая в течение длительного времени находилась под властью Ахеменидов, а затем в подчинении у Александра, клейменные монеты ходили наряду с персидскими сиглами и греческими тетрадрахмами. Интересно, что персидские монеты несут на себе следы явного влияния местных традиций: на них встречаются знаки и отдельные рисунки, сходные с изображениями на индийских клейменных монетах<sup>107</sup>. При раскопках Таксилы экспедиция Дж. Маршалла открыла клад, в котором обнаружены медная монета с именем Александра, серебряная с именем Филиппа Аридея и местные серебряные клейменные монеты. Некоторые из них демонстрируют греческое и селевкидское влияние<sup>108</sup>. В целом появление монет в стране было результатом экономического развития древнеиндийского общества.

В настоящее время не могут быть приняты теории ряда ученых об иноземном происхождении системы монетного обращения: они противоречат материалам археологических и литературных памятников<sup>109</sup>. Но естественно, что в период, связанный с вторжением индо-греков, саков и других народов, местные монеты часто принимали форму, вес, легенду иноземных образцов.

Значительный интерес представляют изображения на клейменных монетах. Первоначально выдвигались точки зрения о связи этих символов с изображениями на печатях Мохенджо-Даро, об их буддийском содержании. Индийский ученый Д. Косамби предложил иное толкование: каждый символ, по его мнению, имеет отношение к определенной династии и даже правлению отдельных царей<sup>110</sup>. Так, изображение павлина ассоциируется с маурийской династией (в частности, с царем Биндусарой), а фигура из трех соединенных окружностей — с царствованием Ашоки. Хотя гипотеза Д. Косамби заслуживает внимания, она требует дальнейших обоснований и подтверждений<sup>112</sup>.

Крупный английский нумизмат Дж. Аллан высказывал мысль, что пять основных знаков на клейменных монетах символизируют пять комитетов управления, о которых писал Мегасфен<sup>112</sup>. Однако и данная мысль пока не подкрепляется надежными материалами. Существует предположение, что эти рисунки связаны с отдельными торговыми и ремесленными корпорациями. Нам известно, что монеты чеканились и республиканскими объединениями<sup>113</sup>.



Уже в грамматике Панини, раннебуддийских сочинениях встречаются названия многих монет, различавшихся по весу и металлу <sup>114</sup>. Наибольшее распространение, судя по этим источникам, получили серебряные и медные каршапаны. Кроме них имели хождение золотые нишка и суварна, серебряные шатамана, маша, шана, медные какани и маша. Анализ литературных свидетельств позволяет говорить о том, что некоторые типы монет были распространены лишь в определенной области страны. В основе весовой единицы большинства монет лежала рати, равная 0,118 г. Медная каршапана весила обычно 80 рати, а серебряная пурана — 32 рати.

Широкое развитие денежного обращения подтверждается данными «Артхашастры», согласно которой были точно установлены месячные жалованья государственных чиновников, размеры штрафов в денежном выражении и т. д. Среди государственных служащих существовали специальные надзиратели за чеканкой и смотрители монет. Последние должны были строго контролировать монеты, подлежащие хранению в казне и находившиеся в обращении (II.12).

Источники сообщают о различного рода денежных операциях частных лиц и государства. Уже у Панини упоминаются термины для обозначения кредитора (uttamarna), должника (adhamarna), займа (gṇa), процента (vrddhi) и т. д. <sup>115</sup>. Каутилья подробно разбирает правила взимания последнего (III.11). Законной нормой, согласно «Артхашастре», считалось 1,25% в месяц, при торговых сделках она возрастала до 5, а при операциях на море — даже до 20%. На нарушителей этих правил налагался штраф.

В эпиграфике эпохи Сатаваханов сохранились любопытные данные о денежных операциях государства и частных лиц с ремесленными корпорациями. В надписи из Насика рассказывается, например, о том, что Ушавадатта, зять кшатрапа Нахапаны, пожертвовал буддийской общине 3 тыс. каршапан, предоставил 2 тыс. каршапан одной шрени, получая в качестве процента 1 падику с каждой сотни ежемесячно, и 1 тыс. каршапан другой — с процентами в 0,75 падики <sup>116</sup>. В аналогичной надписи из Насика сообщается, что некая Вишнудатта пожертвовала общине проценты с суммы, данной ремесленными организациям горшечников и маслоделов. Эти материалы, относящиеся к несколько более позднему времени, дают все же представление о процессе, который мог начаться и в изучаемый нами период.

Разумеется, использованными свидетельствами не исчерпываются материалы источников, но и приведенных достаточно, чтобы наметить основные черты и особенности экономического развития Индии в магадхско-маурийскую эпоху.



## 2. Проблема земельной собственности

Проблема земельной собственности в древней Индии до сих пор не получила удовлетворительного решения в научной литературе. Впрочем, эта проблема остается одной из самых дискуссионных и в работах по Ближнему Востоку<sup>1</sup>. Новые исследования (общие и специальные) не внесли в нее полной ясности. Более того, единой точки зрения нет даже по поводу содержания самих понятий «собственность», «владение», «право собственности»<sup>2</sup> и т. д., хотя индологи-медиевисты<sup>3</sup> уделяли этому вопросу много внимания.

Недавние дискуссии по проблемам социально-экономического развития стран Востока наглядно показали, насколько различны взгляды ученых и насколько актуально изучение данной темы<sup>4</sup>. Ведь исходя из определенной трактовки вопроса о характере земельной собственности в древней Индии, ряд исследователей отстаивали тезис о господстве здесь «азиатского способа производства».

Разнообразие взглядов в известной мере объясняется слабостью теоретических построений, но не в меньшей степени и отсутствием достаточного числа надежных источников. Исследователи индийской древности не располагают хозяйственными отчетами, архивными материалами или частноправовыми документами, поэтому им приходится прибегать к отдельным свидетельствам религиозной литературы, в которой интересующие нас вопросы получили весьма слабое и часто тенденциозное освещение. Эпиграфические материалы, содержащие данные о землевладении, появляются лишь в первые века нашей эры, а шастры, в которых излагаются положения брахманских школ о правах на землю, — еще позже.

Особое значение приобретают данные «Артхашастры», где подробно разбираются вопросы экономического развития, и прежде всего организации и управления царских поместий. Орывочность наших знаний о земельной собственности и противоречивость источников определили неоднозначность решений этой проблемы в работах современных исследователей. Многие из них придерживались и продолжают придерживаться точки зрения, по которой вся земля в древней Индии принадлежала государству, а частная собственность отсутствовала<sup>5</sup>. При этом ученые ссылаются на право государства в лице царя распоряжаться незанятыми землями и лесами, о чем говорится, в частности, в «Артхашастре» (II.1.2), и полезными ископаемыми (Артх. II.1; Ману, VIII.39 и т. д.). Привлекали они и данные Мегасфена, утверждавшего, что земледельцы уплачивали поземельный налог царю, так как вся Индия — его собственность, а также свидетельство трактата Каутильи (II.1) относительно того, что правитель должен отобрать земли у лиц, не занимающихся запашкой, и отдать их другим.



Защитники теории монопольной собственности государства на землю рассматривали уплату налогов царю как вид ренты и видели в этом доказательство его права распоряжаться всем земельным фондом страны <sup>6</sup>.

Анализ нарративных и эпиграфических источников, относящихся к различным эпохам древнеиндийской истории (преимущественно шастры, данные сатаваханских и гуптских надписей), привел другую группу ученых к противоположному выводу: о господстве в древней Индии частной собственности на землю <sup>7</sup>.

Была выдвинута и третья точка зрения, отличавшаяся от первых двух и подтвержденная рядом материалов, в частности «Миманса-сутрой» Джаймини, — об общинной собственности на землю <sup>8</sup>.

Надо сказать, что вопросы владения и собственности (в том числе и на землю) неодинаково решались и древними индийцами, причем в разные периоды их представления менялись. На основании большого документального материала Ю. Йолли пришел к выводу, что для обозначения понятия «собственность» в древней Индии употреблялись местоимение *svam* («свой») и термины *svatra*, *svāmya*, *svāmin*, *svāmitva*, а для понятия «владение» — глагол *bhuj* («пользоваться», «наслаждаться») и производные от него — *bhukti*, *bhoga*, *upabhoga* и т. д. <sup>9</sup>. Дхармасутры указывают на пути, позволяющие человеку стать собственником (*svāmī*). У Гаутама (Х.39), например, говорится, что это может быть результатом наследования, покупки, раздела, захвата и находки. Патанджали, комментируя Панини, отмечал, что понятие «свой» связано с покупкой, приобретением, обменом и получением милостыни <sup>10</sup>.

В поздних дхармашастрах вопрос разбирается более подробно <sup>11</sup>. Показательно, что в некоторых из них проводится мысль, что для статуса собственника недостаточно только самого факта обладания, необходимо придать этому еще и характер законности <sup>12</sup>.

Согласно Яджнавалкье (II.28), пользование (*bhoga*) может считаться законным, когда право на это подтверждается специально <sup>13</sup>. Владелец, не имеющий законных прав, считается даже вором. По Нараде, человек, пользующийся землей без письменного документа, заслуживает наказания как за воровство <sup>14</sup>.

Подробные установления были разработаны в дхармашастрах, относящихся к более позднему периоду; в изучаемую же нами эпоху, очевидно, большую роль продолжали играть старые традиции обычного права.

Так обстояло дело, по всей вероятности, и с собственностью на землю.

С развитием земледелия складывается представление о земле как о главном источнике богатства <sup>15</sup>. В «Маджхима-никае»





Дарение парка Джетавана. Бхархут



(I.230) говорится, что выполнение всех работ, требующих силы, достигается благодаря земле и на земле <sup>16</sup>.

Впервые вопрос о собственности на нее стал предметом обсуждения в «Законах Ману», но здесь сформулирован принцип, восходящий к далекому прошлому: «Поле — вырубившего лес, животное — [поразившего его] стрелка» (IX.44) <sup>17</sup>. Та же идея выражена в «Милиндапанхе»: «Если человек, очистив землю от леса, получает ее, люди говорят: „это его земля“. Поскольку он сделал землю пригодной, он собственник ее (bhūmisāmiko)» <sup>18</sup>.

Такое положение могло сохраняться, конечно, лишь в период, когда было много свободной земли и люди относились к ней «с наивной непосредственностью» (К. Маркс), когда государство не предъявляло своих прав на все пустоши и необработанные земли, когда вопрос о законном оформлении собственности не стал актуальным.

В рассматриваемую нами эпоху ситуация уже изменилась, хотя, как отмечалось, еще не были разработаны строгие правовые нормы, известные нам по дхармашастрам. С определенностью можно утверждать, что во второй половине I тысячелетия до н. э. происходит дальнейшее развитие концепции собственности на землю, в том числе и частного лица <sup>19</sup>.

В палийском каноне, а затем и в ранних шастрах земля наряду с другим недвижимым и движимым имуществом рассматривается в качестве собственности домохозяина. В «Суттанипате» (X.11) бхикшу, не имеющий детей, скота, обрабатываемой земли (khetta), дома, противопоставляется хозяину, владеющему всем этим. «Махавагга» (III.11.4) называет обрабатываемую землю вместе с другим имуществом (золотом, скотом, жилищем, рабами и рабынями), которое мирянка может предложить монаху и от которого он должен отказаться. Некоторые данные о частном (личном) землевладении мы находим в «Артахашт্রে», хотя большинство сведений этого трактата относится к царским хозяйствам. Каутилья, говоря о продаже земли (III.9) и о нарушении прав владельца (III.10), употребляет термин svāmika («собственник»).

У Ману (VIII.264) обрабатываемое поле, дом, пруд и сад причисляются к основным категориям собственности частного лица; за незаконное присвоение их полагается штраф. В джатаках приводится немало примеров о наличии границ между участками отдельных лиц, которые именуются khettapati, khettsāmika — «собственниками поля, обрабатываемой земли» <sup>20</sup>.

Среди них были и богатые землевладельцы, обладавшие крупными поместьями, и собственники средних по размерам участков, составлявшие наряду с общинниками, которым принадлежали небольшие наделы, основную группу земельных собственников.



Частные поместья были иногда весьма значительны. В «Суттанипате» (I.4), одном из самых ранних буддийских канонических сочинений, упоминается хозяйство, где использовалось 500 плугов. Порой земельная площадь измерялась несколькими сотнями карисов<sup>21</sup>. Такие поместья принадлежали богатым брахманам, сеттхи, в республиках — прежде всего кшатриям-раджам. В «Суваннакакката-джатаке» (III.293) повествуется о брахманском хозяйстве в 1000 карисов. На его полях трудились рабы и наемные работники — кармакары. О подобном же частном хозяйстве рассказывает и «Саликедара-джатака» (IV.276). Владелец его, брахман, половину площади сдавал в аренду, а остальное обрабатывал с помощью рабов и кармакар.

В «Самютта-никае» (I.172) тоже сообщается о землевладельце — брахмане, приказавшем произвести вспашку и посев с помощью 500 плугов. Согласно комментарию Буддхагхоши, для этого потребовалось 3 тыс. волов<sup>22</sup>. Поля обрабатывали земледельцы, именуемые *kassakapurisā* (очевидно, наемные работники), группами по десять человек. В крупных поместьях ведение хозяйства поручалось управляющим. Нам известно об одном из них, который докладывал умирающему владельцу о состоянии его полей, деревень и т. д.<sup>23</sup>.

Источники, особенно джатаки, сохранили немало данных и о небольших частных хозяйствах. Владельцы их, судя по всему, обрабатывали свои участки сами или прибегали к помощи членов семьи (III.162; IV.276). Сообщается, например, об участке в 8 карисов (IV.281), упоминаются обедневший брахман, у которого был всего один вол для пахоты (II.165), и старый царский слуга, занявшийся земледелием и вынужденный одалживать волов для вспашки (II.300). В средних хозяйствах иногда трудились рабы (III.162), но число их было невелико; очевидно, нанимались и кармакары.

Владельцы могли продавать<sup>24</sup> (хотя, как мы увидим, существовали определенные ограничения), дарить<sup>25</sup>, закладывать, сдавать в аренду принадлежавшую им землю или часть ее, т. е. с юридической точки зрения являлись полными собственниками. Землю среди главных видов даров называют уже Гаутама (XIX.16) и Баудхаяна (III.10.14). В «Саликедара-джатаке» рассказывается о дарении брахманом части своего поместья (IV.281), в «Чуллагаге» (IV.4.9) — о покупке сада купцом у царевича. На возможность продажи и покупки земли указывает также и «Артхашастра» (III.9). У Васиштхи (XXIX.16) говорится, что дарение земли (*bhūmidāna*) может очистить человека, виновного в тяжком грехе<sup>26</sup>. В ранних дхармасутрах, которые большинство ученых относит к V—III вв. до н. э., имеются сведения о сдаче частным собственником земли в аренду. По Апастамбе, арендатор таких участков обязан уплатить владельцу<sup>27</sup>, если из-за недостаточного усердия земля не принесла ожидаемого урожая.



(I.230) говорится, что выполнение всех работ, требующих силы, достигается благодаря земле и на земле <sup>16</sup>.

Впервые вопрос о собственности на нее стал предметом обсуждения в «Законах Ману», но здесь сформулирован принцип, восходящий к далекому прошлому: «Поле — вырубившего лес, животное — [поразившего его] стрелка» (IX.44) <sup>17</sup>. Та же идея выражена в «Милиндапанхе»: «Если человек, очистив землю от леса, получает ее, люди говорят: „это его земля“. Поскольку он сделал землю пригодной, он собственник ее (bhūmisāmiko)» <sup>18</sup>.

Такое положение могло сохраняться, конечно, лишь в период, когда было много свободной земли и люди относились к ней «с наивной непосредственностью» (К. Маркс), когда государство не предъявляло своих прав на все пустоши и необработанные земли, когда вопрос о законном оформлении собственности не стал актуальным.

В рассматриваемую нами эпоху ситуация уже изменилась, хотя, как отмечалось, еще не были разработаны строгие правовые нормы, известные нам по дхармашастрам. С определенностью можно утверждать, что во второй половине I тысячелетия до н. э. происходит дальнейшее развитие концепции собственности на землю, в том числе и частного лица <sup>19</sup>.

В палийском каноне, а затем и в ранних шастрах земля наряду с другим недвижимым и движимым имуществом рассматривается в качестве собственности домохозяина. В «Суттанипате» (X.11) бхикшу, не имеющий детей, скота, обрабатываемой земли (khetta), дома, противопоставляется хозяину, владеющему всем этим. «Махавагга» (III.11.4) называет обрабатываемую землю вместе с другим имуществом (золотом, скотом, жилищем, рабами и рабынями), которое мирянка может предложить монаху и от которого он должен отказаться. Некоторые данные о частном (личном) землевладении мы находим в «Артхашастре», хотя большинство сведений этого трактата относится к царским хозяйствам. Каутилья, говоря о продаже земли (III.9) и о нарушении прав владельца (III.10), употребляет термин svāmika («собственник»).

У Ману (VIII.264) обрабатываемое поле, дом, пруд и сад причисляются к основным категориям собственности частного лица; за незаконное присвоение их полагается штраф. В джатаках приводится немало примеров о наличии границ между участками отдельных лиц, которые именуются khettapati, khettasāmika — «собственниками поля, обрабатываемой земли» <sup>20</sup>.

Среди них были и богатые землевладельцы, обладавшие крупными поместьями, и собственники средних по размерам участков, составлявшие наряду с общинниками, которым принадлежали небольшие наделы, основную группу земельных собственников.



Частные поместья были иногда весьма значительны. В «Суттанипате» (I.4), одном из самых ранних буддийских канонических сочинений, упоминается хозяйство, где использовалось 500 плугов. Порой земельная площадь измерялась несколькими сотнями карисов<sup>21</sup>. Такие поместья принадлежали богатым брахманам, сэттхи, в республиках — прежде всего кшатриям-раджам. В «Суваннакакката-джатаке» (III.293) повествуется о брахманском хозяйстве в 1000 карисов. На его полях трудились рабы и наемные работники — кармакары. О подобном же частном хозяйстве рассказывает и «Саликедара-джатака» (IV.276). Владелец его, брахман, половину площади сдавал в аренду, а остальное обрабатывал с помощью рабов и кармакар.

В «Самютта-никае» (I.172) тоже сообщается о землевладельце — брахмане, приказавшем произвести вспашку и посев с помощью 500 плугов. Согласно комментарию Буддхагхоши, для этого потребовалось 3 тыс. волов<sup>22</sup>. Поля обрабатывали земледельцы, именуемые *kassakapurisā* (очевидно, наемные работники), группами по десять человек. В крупных поместьях ведение хозяйства поручалось управляющим. Нам известно об одном из них, который докладывал умирающему владельцу о состоянии его полей, деревень и т. д.<sup>23</sup>.

Источники, особенно джатаки, сохранили немало данных и о небольших частных хозяйствах. Владельцы их, судя по всему, обрабатывали свои участки сами или прибегали к помощи членов семьи (III.162; IV.276). Сообщается, например, об участке в 8 карисов (IV.281), упоминаются обедневший брахман, у которого был всего один вол для пахоты (II.165), и старый царский слуга, занявшийся земледелием и вынужденный одалживать волов для вспашки (II.300). В средних хозяйствах иногда трудились рабы (III.162), но число их было невелико; очевидно, нанимались и кармакары.

Владельцы могли продавать<sup>24</sup> (хотя, как мы увидим, существовали определенные ограничения), дарить<sup>25</sup>, закладывать, сдавать в аренду принадлежавшую им землю или часть ее, т. е. с юридической точки зрения являлись полными собственниками. Землю среди главных видов даров называют уже Гаутама (XIX.16) и Баудхаяна (III.10.14). В «Саликедара-джатаке» рассказывается о дарении брахманом части своего поместья (IV.281), в «Чуллагагге» (IV.4.9) — о покупке сада купцом у царевича. На возможность продажи и покупки земли указывает также и «Артхашастра» (III.9). У Васиштхи (XXIX.16) говорится, что дарение земли (*bhūmidāna*) может очистить человека, виновного в тяжком грехе<sup>26</sup>. В ранних дхармасутрах, которые большинство ученых относит к V—III вв. до н. э., имеются сведения о сдаче частным собственником земли в аренду. По Апастамбе, арендатор таких участков обязан уплатить владельцу<sup>27</sup>, если из-за недостаточного усердия земля не принесла ожидаемого урожая.



Свидетельства нарративных источников подтверждаются эпиграфическими материалами, правда более позднего времени. Большинство надписей о дарении и продаже земли относится к эпохе Сатаваханов и Вакатаков. Они позволяют судить о том, что в первую половину I тысячелетия частное (личное) землевладение получило широкое развитие. Особенно многочисленны примеры в надписях гуптской эпохи. Здесь сообщается о дарении земли брахманам, о передаче разного рода иммунитетных прав и т. д.<sup>28</sup>. Понятно, что общественные отношения, существовавшие в Индии в эпоху Гуптов и даже в период Сатаваханов, значительно отличались от тех, которые сложились в исследуемый нами период, поэтому материалы эпиграфики первой половины I тысячелетия н. э. не могут служить надежным источником для характеристики землевладения маурийского периода. Однако данные наиболее ранних из названных эпиграфических свидетельств, сатаваханских, помогают составить общую картину поземельных отношений и наметить пути развития различных форм землевладения и землепользования, которые появились значительно раньше.

Сатаваханские надписи упоминают несколько категорий собственников земли. Это и махаратхи<sup>29</sup>, занимавшие важное положение в государственном аппарате, и брахманы<sup>30</sup>, и просто миряне — последователи буддизма<sup>31</sup>. Им принадлежали участки в 2, 3, 4, 8, 9, 12, 20, 26 нивартанов<sup>32</sup>. В вакатакский период среди земельных собственников встречаются и торговцы<sup>33</sup>.

Особенно интересной кажется надпись Ушавадатты, зятя шахского правителя Нахапаны, который действует как представитель царской власти<sup>34</sup>. В этой надписи из Насика говорится, что он дал монахам поле (*kṣetram*), которое лично (в тексте *hathe* — «с рук», «из рук») купил (*knīta*) у брахмана за 4 тыс. каршапан и которое принадлежало отцу брахмана. Показательно, что Ушавадатта, несмотря на свое положение, не мог подарить монахам землю брахмана, он должен был прежде купить ее.

В источниках довольно подробно излагаются положения, касающиеся защиты прав собственника различного имущества. В «Артхашастре» (III.16) в специальном разделе перечисляются его главные права. Весьма важным было положение, по которому, если даже родственники или брахманы получают недвижимость (имущество, землю) в отсутствие владельцев<sup>35</sup>, они не могут присвоить ее на том основании, что пользовались ею. Дар или продажа, подчеркивается в «Законах Ману», произведенные несобственником, должны быть признаны «недействительными, согласно правилу судопроизводства» (VIII. 199). Таким образом, только собственник решал вопрос о продаже или передаче принадлежавшего ему имущества, в частности и недвижимого (включая и землю)<sup>36</sup>, и эти права охра-



нялись. Государство несло даже особые обязательства перед частным собственником. Согласно Каутилье, «похищенное врагами или лесными племенами царь, вернув обратно, должен отдать владельцу» (Артх. III.16). Более того, автор трактата устанавливал правило, по которому «похищенное грабителями и ненайденное государь должен возместить из своего имущества» (III.16)<sup>37</sup>. (Интересная мысль проводится в раннебуддийском сочинении «Ангуттара-никае» (II.122): царь, применяя страшные пытки за кражу чужой собственности, вызывает страх перед наказанием за подобные деяния — *so danḍabhaya-ssa bhito na paresaṃ pābhatam palumpanto carati.*)

«Если земля, — говорит Каутилья, — составляющая неотчужденную собственность лица, которое само ее не возделывало, обрабатывается другим в течение 5 лет, то [возделывающий] возвращает ее [владельцу], причем получает от последнего вознаграждение в соответствии с затраченным трудом» (III.10; русский перевод, стр. 186). Сходные положения имеются и у Нарады (XI.23—24)<sup>38</sup>. Никто не должен был вмешиваться в дела владельца земли. Вором объявлялся тот, кто продавал собственность другого без его согласия (Ману, VIII.197). За захват земель взимался большой штраф, за незаконное присвоение полей назначалась плата как за грабеж — от 200 до 500 пан (Артх. III.17). Согласно Гаутаме (XIII.17), укравшего землю ожидал ад. За проступок вроде похищения поля полагалось очищаться так называемым лунным покаянием (Ману, XI.164), к которому прибегали лишь при совершении тяжкого греха. Штраф накладывался за строительство на чужой земле оросительных сооружений и за возведение святилищ и храмов (Артх. III.10). Еще более подробно аналогичные положения разработаны в поздних шастрах — у Нарады и Яджнавалкьи. Яджнавалкья (II.155), например, устанавливает штраф за нарушение границы между двумя полями и обработку земли какого-либо частного лица.

За потраву посевов на полях собственнику должны были возместить причиненный ущерб (Артх. III.9). Лишь владелец земли мог пользоваться ее дарами. «Кто, не являясь владельцем поля, но имея семена, засеивает чужое поле, те никогда не получают плода выращенного урожая» (Ману, IX.49). «Если на поле кого-нибудь произрастает семя, принесенное водным потоком или ветром, это семя — владельца поля: владелец семени не получает плод» (IX.54).

И все же права владельца на продажу и дарение земли не всегда были безусловными и нередко ограничивались общиной, поскольку большинство собственников небольших участков являлись ее членами, а также государством.

В рассматриваемый нами период влияние общины было велико и она всячески стремилась помешать развитию частного землевладения. Это отмечается даже в «Артхашастре» — трак-



тате, направленном прежде всего на укрепление царской власти и, следовательно, на ослабление общины.

В главе «О продаже недвижимостей» (III.9) Каутилья устанавливал порядок, при котором преимущественное право покупки различных видов недвижимого имущества (полей, садов, оросительных сооружений) отдавалось родственникам, затем соседям и кредиторам и лишь после них прочим лицам. Особое положение родственников при совершении имущественных сделок подчеркивают «Законы Ману» (VIII.198). Если кто-либо продавал собственность другого, его объявляли вором и строго наказывали, но если он оказывался родственником владельца, на него накладывали только штраф. Об условиях сделки при продаже поля, сада или оросительного сооружения объявлялось в присутствии соседей и старейшин. Ману (VIII.262) предупреждает, что, когда рассматривается вопрос о границах полей, садов и домов, следует учитывать мнение соседей. О том же говорится у Нарады<sup>39</sup> и Брихаспати (XIX.26)<sup>40</sup>. Показательны данные «Катьяяна-смирти», по которым в спорах относительно полей, домов, колодцев, садов и оросительных сооружений мнение соседей (*sāmanta*) являлось решающим<sup>41</sup>. Если они отсутствовали, учитывалось мнение тех, кто раньше там проживал. Затем обращались к старейшинам (*vrddhāḥ*)<sup>42</sup>. При продаже поля в селении покупатель мог приобрести его только в случае, если не возражали обладатели преимущественного права на покупку (*avyāhatam*)<sup>43</sup>, т. е. старейшины. В комментарии Митакшары (к Яджнавалкье, II.114) сообщается, что продажа участка (очевидно, общинника) производилась только с согласия деревни (*grāma*), родственников, соседей.

Вместе с тем существование общины ограждало земельных собственников от посягательств на их права. Она, «с одной стороны, есть взаимное отношение между этими свободными и равными частными собственниками, их объединение против внешнего мира; в то же время она их гарантия»<sup>44</sup>. Община защищала своих членов от давления со стороны государства, которое старалось держать под контролем хозяйственную жизнь частных собственников, в том числе и общинников.

Даже имущественные сделки внутри общины в ряде случаев проходили при участии представителей государственной власти. Строго следило оно за финансовыми операциями, стремясь получить определенную сумму при всяком нарушении установленных норм. Если при продаже поля, сада или оросительного сооружения из-за торга покупателей цена на эти недвижимости возрастала, излишек должен был поступить в казну (Артх. III.9); при нарушении правил продажи накладывались солидные штрафы; более того, если при тяжбе между селениями о полях спорящие не достигали соглашений, то поля переходили государству. Очевидно, они попадали в разряд земель, которые уже не могли считаться собственностью частных лиц и общины,



а потому право распоряжаться ими получало государство в лице царя <sup>45</sup>. Коль скоро по каким-либо причинам границы между земельными участками не были установлены, то раздел их производился царем по его усмотрению (*yathoyapakāraṃ vibhajet*). Это заставляло и частных собственников и общину в целом внимательно следить за состоянием пограничных знаков: государство, очевидно, использовало всякую возможность, чтобы распорядиться землями, которые могли оказаться в разряде «не имеющих границ» <sup>46</sup>. К нему переходила недвижимость (земля) и при отсутствии хозяина (*pranaṣṭasvāmikam*) и наследников (Артх. III.9).

Верховная власть в стране принадлежала царю, и он, будучи сувереном, имел возможность воздействовать на все стороны жизни государства. Правитель считался охранителем населения и имущества. «Господином земли» называли его Ману (VIII.39) и комментатор Медхатитхи, однако на практике это не означало, что он являлся собственником всей обрабатываемой земли <sup>47</sup>. Владельцы уплачивали ему определенную часть урожая (обычно одну шестую) как защитнику их прав на владение землей. «Взиманием налогов поддерживаемые цари, — сказано в „Артхашастре“, — доставляют подданным безопасность обладания имуществом. . . Поэтому даже лесные отшельники отдают шестую долю собранных ими колосьев, говоря: это доля того, кто нас охраняет» (I.13). Та же идея получила отражение в дхармасутрах и более поздних дхармашастрах <sup>48</sup>, в частности у Гаутама (X.24—29) и Нарады (XVIII.48). В «Баудхаяна-дхармасутре» (I.10.18.1) говорится: «Пусть царь защищает своих подданных, получая шестую часть в качестве вознаграждения (*ṣaḍbhāga*)». В эпосе его часто именуют «шадбхагин» — «получающий одну шестую». Показательно, что мысль о вознаграждении государя за охранительные функции, выполняемые им, присутствует не только в брахманских, но и в буддийских источниках <sup>49</sup>.

Многие комментаторы сочинений школы мимансы объясняли, что царь получает налоги не потому, что он собственник земли, а потому, что в качестве суверена обязан защищать своих подданных <sup>50</sup>. Именно таким образом древнеиндийские теоретики обосновывали право правителя на обложение налогом жителей страны <sup>51</sup>. «Царя, не охраняющего [подданных, но] получающего долю в виде налога, объявили принимающим на себя всю нечистоту народа» (Ману, VIII.308). Его считали безнравственным человеком (*adharmah*), «вором, крадущим шестую часть» (*baṣiṣaḍbhāgataskara*) <sup>52</sup>.

Государство было крайне заинтересовано в получении установленной доли продукции. Если урожай был плох по нерадению владельца, на того налагался штраф, что, по справедливому замечанию П. Кане, свидетельствует не о том, что царь был собственником всей земли, а о стремлении получать причитаю-



тате, направленном прежде всего на укрепление царской власти и, следовательно, на ослабление общины.

В главе «О продаже недвижимостей» (III.9) Каутилья устанавливал порядок, при котором преимущественное право покупки различных видов недвижимого имущества (полей, садов, оросительных сооружений) отдавалось родственникам, затем соседям и кредиторам и лишь после них прочим лицам. Особое положение родственников при совершении имущественных сделок подчеркивают «Законы Ману» (VIII.198). Если кто-либо продавал собственность другого, его объявляли вором и строго наказывали, но если он оказывался родственником владельца, на него накладывали только штраф. Об условиях сделки при продаже поля, сада или оросительного сооружения объявлялось в присутствии соседей и старейшин. Ману (VIII.262) предупреждает, что, когда рассматривается вопрос о границах полей, садов и домов, следует учитывать мнение соседей. О том же говорится у Нарады<sup>39</sup> и Брихаспати (XIX.26)<sup>40</sup>. Показательны данные «Катьяяна-смирти», по которым в спорах относительно полей, домов, колодцев, садов и оросительных сооружений мнение соседей (*sāmānta*) являлось решающим<sup>41</sup>. Если они отсутствовали, учитывалось мнение тех, кто раньше там проживал. Затем обращались к старейшинам (*vrddhāḥ*)<sup>42</sup>. При продаже поля в селении покупатель мог приобрести его только в случае, если не возражали обладатели преимущественного права на покупку (*avyāhatam*)<sup>43</sup>, т. е. старейшины. В комментарии Митакшары (к Яджнавалкье, II.114) сообщается, что продажа участка (очевидно, общинника) производилась только с согласия деревни (*grāma*), родственников, соседей.

Вместе с тем существование общины ограждало земельных собственников от посягательств на их права. Она, «с одной стороны, есть взаимное отношение между этими свободными и равными частными собственниками, их объединение против внешнего мира; в то же время она их гарантия»<sup>44</sup>. Община защищала своих членов от давления со стороны государства, которое старалось держать под контролем хозяйственную жизнь частных собственников, в том числе и общинников.

Даже имущественные сделки внутри общины в ряде случаев проходили при участии представителей государственной власти. Строго следило оно за финансовыми операциями, стремясь получить определенную сумму при всяком нарушении установленных норм. Если при продаже поля, сада или оросительного сооружения из-за торга покупателей цена на эти недвижимости возрастала, излишек должен был поступить в казну (Артх. III.9); при нарушении правил продажи накладывались солидные штрафы; более того, если при тяжбе между селениями о полях спорящие не достигали соглашений, то поля переходили государству. Очевидно, они попадали в разряд земель, которые уже не могли считаться собственностью частных лиц и общины,



а потому право распоряжаться ими получало государство в лице царя <sup>45</sup>. Коль скоро по каким-либо причинам границы между земельными участками не были установлены, то раздел их производился царем по его усмотрению (*yathoyapakāraṃ vibhajet*). Это заставляло и частных собственников и общину в целом внимательно следить за состоянием пограничных знаков: государство, очевидно, использовало всякую возможность, чтобы распорядиться землями, которые могли оказаться в разряде «не имеющих границ» <sup>46</sup>. К нему переходила недвижимость (земля) и при отсутствии хозяина (*pranaṣṭasvāmikam*) и наследников (Артх. III.9).

Верховная власть в стране принадлежала царю, и он, будучи сувереном, имел возможность воздействовать на все стороны жизни государства. Правитель считался охранителем населения и имущества. «Господином земли» называли его Ману (VIII.39) и комментатор Медхатитхи, однако на практике это не означало, что он являлся собственником всей обрабатываемой земли <sup>47</sup>. Владельцы уплачивали ему определенную часть урожая (обычно одну шестую) как защитнику их прав на владение землей. «Взиманием налогов поддерживаемые цари, — сказано в „Артхашастре“, — доставляют подданным безопасность обладания имуществом. . . Поэтому даже лесные отшельники отдают шестую долю собранных ими колосьев, говоря: это доля того, кто нас охраняет» (I.13). Та же идея получила отражение в дхармасутрах и более поздних дхармашастрах <sup>48</sup>, в частности у Гаутама (X.24—29) и Нарады (XVIII.48). В «Баудхаяна-дхармасутре» (I.10.18.1) говорится: «Пусть царь защищает своих подданных, получая шестую часть в качестве вознаграждения (*ṣaḍbhāga*)». В эпосе его часто именуют «шадбхагин» — «получающий одну шестую». Показательно, что мысль о вознаграждении государя за охранительные функции, выполняемые им, присутствует не только в брахманских, но и в буддийских источниках <sup>49</sup>.

Многие комментаторы сочинений школы мимансы объясняли, что царь получает налоги не потому, что он собственник земли, а потому, что в качестве суверена обязан защищать своих подданных <sup>50</sup>. Именно таким образом древнеиндийские теоретики обосновывали право правителя на обложение налогом жителей страны <sup>51</sup>. «Царя, не охраняющего [подданных, но] получающего долю в виде налога, объявили принимающим на себя всю нечистоту народа» (Ману, VIII.308). Его считали безнравственным человеком (*adharmah*), «вором, крадущим шестую часть» (*baṣiṣaḍbhāgataskara*) <sup>52</sup>.

Государство было крайне заинтересовано в получении установленной доли продукции. Если урожай был плох по нерадению владельца, на того налагался штраф, что, по справедливому замечанию П. Кане, свидетельствует не о том, что царь был собственником всей земли, а о стремлении получать причитаю-



щуюся ему часть в виде налога <sup>53</sup>. В «Артхашастре» (III.10) говорится, что если во время посева собственник поля (*kṣetrika*) отдавал свой участок (очевидно, передавал кому-нибудь другому на определенных условиях) или если арендатор (*upavāsa*) покидал участок, который он должен был обработать, то с них взималась сумма, равная 12 пан. Примечательно, что и первый и второй наказывались одинаково: государство заботило прежде всего состояние полей, с которых оно получало свою часть.

Этим объяснялось и запрещение плательщикам налогов селиться в необлагаемой деревне (*akaraḍagrāma*). За совершение такого проступка на них накладывался штраф. Но если новая деревня не обладала особым статутом, они не подвергались никакому давлению (Артх. III.10). Плательщики податей могли продавать и закладывать участки только себе подобным, а владельцы брахманских земель, освобожденных от уплаты, — исключительно брахманам. Иными словами, оберегая права последних и вместе с тем неприкосновенность своих прав, государство принимало соответствующие меры <sup>54</sup>.

Оно стремилось обеспечить бесперебойное поступление податей с частных земель и потому через специальных налоговых чиновников (помощников главного сборщика налогов — *saṁāhartṛ*) наблюдало за тем, чтобы земледельцы вовремя начинали сев на принадлежавших им участках (Артх. V.2.8—11). В этой связи надо рассматривать положение «Артхашастры» (II.1) о запрещении жителям деревень, не обеспечившим свою семью, уходить в монахи. Даже старики могли стать аскетами лишь по разрешению судей. Конечно, не судьба бедных селян беспокоила Каутилью, он старался оградить государство от возможного ущерба: ведь с аскетов налог не брался, а оставленные без средств жители тоже не смогли бы вносить в казну причитающуюся часть урожая. Не потому ли Каутилья советовал царю не допускать аскетов в селения?

Право сбора налога с определенной податной единицы государь мог передать отдельным лицам. Очевидно, в этом смысле следует толковать данные источников о царском дарении деревень монахам и брахманам <sup>55</sup>. В надписи царицы Готами Басири из династии Сатаваханов говорится, например, о передаче монахам грамы и об отказе получать с нее подати (*savajātabhoganirāṭhi*). Царь не мог свободно распоряжаться деревней, если она находилась не на его землях, но он мог переуступить свое право сбора налогов, которым владел как верховный правитель. Джатаки, сообщая о дарении деревень брахманам, указывают на получаемый с них доход (III.229).

Государство в лице правителя обладало монополией на добычу ископаемых и соли. Ему, согласно Вишну (III.39), принадлежит все добытое в рудниках. В некоторых текстах (например, у Ману, VIII.35—39) речь идет о половине кладов и металлов. Такое положение как бы ставило царя над факти-



ческими собственниками земли (частными и общиной), давало государству особые привилегии, которые, хотя и распространялись лишь на категорию «даров земли», укрепляли его притязания на владение.

О праве царя—господина (защитника) земли наслаждаться ее дарами (сюда включалось и получение налогов) свидетельствуют многие древнеиндийские источники, но примечательно, что они отличали его от права правителя распоряжаться землей в качестве полного собственника, каковым тот не являлся<sup>56</sup>. Это право было только теоретическим<sup>57</sup>. Царь не мог отнять участок за неуплату долгов, не должен был лишать собственника земли его прав (Брихаспати, XIX.16—18). Если же он, используя политическую власть, так поступает, то эти действия рассматривались как незаконные. «Если побуждаемый скупостью царь прибегает к обману, отнимает у кого-либо землю и передает ее другому лицу в знак своей милости, такого рода дар не признается законным» (XIX.22).

Полным собственником правитель был лишь на землях царского фонда (*svabhūmi*)<sup>58</sup>, где были расположены хозяйства, которые в «Артхашастре» обозначаются как *sitā*<sup>59</sup>. Здесь право государя было неограниченным: он мог дарить земли, конфисковать их, жаловать на известный срок и т. д.

Данные трактата Каутильи позволяют в основных чертах представить организацию царских поместий. Специальный чиновник — «надзиратель за земледелием» (*sitādhyakṣa*) ведал всеми делами, связанными с сельскохозяйственными работами<sup>60</sup>. Вместе с помощниками он следил за севом, сбором урожая, орошением, заботился об исправности земледельческих орудий и о рабочем скоте. В его же обязанности входило наблюдение за работой кузнецов, плотников, землекопов и т. д. Очевидно, в царских хозяйствах жили ремесленники, призванные снабжать земледельцев необходимым инвентарем<sup>61</sup>. Им платили продовольствием и деньгами.

На землях царя трудились рабы, наемные работники (*karṁakara*) и «отрабатывающие штраф», а также земледельцы-арендаторы, получавшие половину урожая (*ardhasītika*), и издольщики, которых комментатор Бхаттасвамин называет «живущими исключительно своей работой» (*svavīrya-upajīvinah*) и которые получали всего четвертую<sup>62</sup> или пятую долю урожая, а то и вовсе неопределенную часть по желанию царя. Арендаторы, очевидно, владели орудиями производства, о вторых же Бхаттасвамин говорит как о людях, не имеющих семян, быков и т. д.

К услугам земледельцев двух последних категорий прибегали в том случае, когда рабы и кармакары не могли обработать всю землю.

По своему положению арендаторы (*ardhasītika*)<sup>63</sup>, обслуживавшие царские хозяйства, существенно отличались от



свободных общинников, владевших собственными участками, орудиями производства и плативших налог царю (*bhāga*) <sup>64</sup>.

Поместья царя, очевидно, не составляли единого массива, а располагались в различных областях и могли соседить с землями частных собственников и общины <sup>65</sup>. По некоторым данным, иногда государь выступал владельцем отдельных участков внутри деревень <sup>66</sup>. В надписи из Насика <sup>67</sup> Сири Готамипута Сатакани (Шри Гаутамипутра Шатакарни) приказывает государственному чиновнику передать аскетам царское поле <sup>68</sup> в одной из грам. Чтобы приказ имел законную силу, он предлагает официально зарегистрировать дарение. В другой надписи из Насика сообщается, что подаренный аскетам участок в деревне (*kheta*) не обрабатывается, а потому царь отбирает его <sup>69</sup>, но дает из принадлежащей ему земли (*gājakaṃ kheta*) участок в 100 нивартанов (примерно 120 га) <sup>70</sup>. Из надписей явствует, что царскими в этих случаях считались не все земли деревни, а лишь те участки (хотя и весьма значительные <sup>71</sup>), которые правитель подарил как их собственник.

По мнению некоторых ученых, различие между царскими и остальными землями прослеживается по «Артхашастре», которая выделяет *sītā* — поступления с царских поместий и *bhāga* — налог с земель, не входивших в эту категорию <sup>72</sup>. Сбор поступлений с царских земель и контроль над ними осуществлял особый чиновник — *sītādhyakṣa*, с прочих земель — *saṃāhartr* (V.2).

Значительную часть земельного фонда страны составляли государственные земли, к которым относились леса, необработанные поля, пустоши. На невозделанных и заброшенных землях царь в качестве главы государства создавал новые деревни, ибо одним из принципов государственной политики, по справедливому замечанию Б. Сена, было использование всей пригодной для земледелия площади <sup>73</sup>.

Каутилья рекомендовал заселять эти деревни шудрами, занимающимися земледелием (*śūdrakaṛṣaka*) <sup>74</sup>, из расчета 100—500 семей <sup>75</sup> на территории, границы которой достигают 1 или 2 кроши (примерно 3,5—7 км) <sup>76</sup>. Это позволяет предположить, что число жителей таких деревень равнялось 500—2500 (если допустить, что в среднем одна семья состояла из пяти человек).

Царь наделял поселенцев и служащих различных разрядов (учетчики, посыльные и т. д.) участками без права их продажи и заклада (*vikrayādhanavarjāni*). Эти земли передавались лишь в личное пользование <sup>77</sup> и могли быть отобраны у тех, кто их не обрабатывал. Тем самым государство старалось предотвратить превращение участков в наследственные держания. Как сообщал Каутилья (II.4), царь при заселении новых территорий предоставлял землю «плательщикам налогов» (*karada*), но лишь на срок их жизни (*aikapurūṣikāni*) <sup>78</sup>, а это значило, что земле-



дельцы не становились собственниками <sup>79</sup>. Участки переходили к государству сразу же после смерти их владельца.

На вновь осваиваемых площадях земли передавались во временное пользование свободным земледельцам-арендаторам (*kaṛa-da* — «платящим налог кага» <sup>80</sup>). Преимущественно они <sup>81</sup>, а также шудры обрабатывали полученные от государства участки, становясь своего рода государственными арендаторами. В случае необходимости царь должен был помогать им зерном, скотом и деньгами, но они обязаны были затем все это вернуть. Возможно, некоторые из них имели орудия производства.

Из государственного фонда правитель, судя по свидетельствам «Артхашастры» (II.1), мог давать наставникам, домашним жрецам и брахманам (*brahmadeyāni*) участки, освобожденные от взысканий и налогов (*adaṇḍa-karāni*) <sup>82</sup> и приносявшие соответствующий доход <sup>83</sup>.

Они выделялись на невозделанных или новых землях и по своему статусу отличались от земель частных собственников. Государство, очевидно, освобождало брахманов от выполнения обязательств, которые обычно налагались на подобных владельцев, и предоставляло им неограниченное право пользования продукцией с этих участков <sup>84</sup>. Следует сказать, что их получали только некоторые категории брахманских жрецов <sup>85</sup>. Земли типа «*brahmadeyuṣa*» царь мог дать и из своего личного фонда (*rājabhoga* <sup>86</sup> ... *rāja-dāyaṃ brahma-deyuṣaṃ*) <sup>87</sup>.

В надписях Сатаваханов и Вакатаков появляются уже свидетельства о предоставлении царем иммунитетных прав. Вместе со своей землей он даровал, скажем, и право добычи соли на ней. Встречаются упоминание о получении владельцем участка права пользования пастбищами, а также сведения, касающиеся освобождения от необходимости сдавать царю шкуры, уголь, цветы и т. д. <sup>88</sup>. Государство в лице правителя специальным постановлением должно было закрепить эти привилегии за новым владельцем <sup>89</sup>.

Таким образом, данные надписей первой половины I тысячелетия отражали уже новые явления в общественных отношениях, связанные с развитием феодализма и феодальной собственности <sup>90</sup>.

К сожалению, мы почти не располагаем материалами о коллективной собственности на землю, в том числе общинной, и о монастырском землевладении, которое также, безусловно, может служить примером коллективной собственности <sup>91</sup>. Свидетельства джатак, «Артхашастры» и более поздних шастр указывают на существование в изучаемую эпоху права общины на землю, но каковы были размеры общинных земель и управление ими — сказать трудно. В «Артхашастре» (III.9) говорится о границах между селениями, которые строго охранялись. Наличие пограничных знаков — важное свидетельство права собственности отдельных общин на землю <sup>92</sup>.



В главе (II.35), посвященной обязанностям главного сборщика налогов, Каутилья называет виды земель, которые имеются в деревнях и которые подлежат обложению. Устанавливая границы селения, сборщик должен был определять общую площадь, учитывать земли пахотные и непахотные, сухие места, сады, оросительные сооружения, пастбища, регистрировать границы между земельными участками, принадлежавшими отдельным лицам, и общеообщинными землями, куда включались, очевидно, лесные участки, дороги, пастбища. В главе «Надзиратель за кладовыми» (II.16) Каутилья перечисляет основные доходы, и среди них наряду с шестой долей (*ṣaḍbhāga*) — налогом, уплачиваемым царю всеми земледельцами, *piṇḍakaṅga*, который, согласно комментарию Бхаттасвамины, являлся общим налогом с деревень<sup>93</sup>. Очевидно, общинная администрация уплачивала царю налоги с общеообщинных земель. Согласно «Артхашастре» (III.10), частные лица — члены общины подвергались штрафу, если нарушали правила, касающиеся этих земель (в том числе пастбищ, дорог и т. д.).

Интересный материал содержится в источнике IV—V вв. «Миманса-сутре» Джаймини и у его поздних комментаторов<sup>94</sup>. Рассматривая вопрос о том, что может человек отдать как свое собственное, Джаймини приходит к заключению, что землю не может отдать даже царь, поскольку она принадлежит всем (*na bhūmiḥ syātsarvānpratyaviśiṣṭatvāt*; VI.7.3.). Комментатор Шабарасвамины в своем сочинении «Миманса-даршана» подробно разбирает этот вопрос и высказывает мнение, что царь и прочие люди имели равные права. Существование подобной точки зрения и длительная дискуссия по этому вопросу в индийской традиции ясно указывают на сохранение большой роли общины и ее прав на землю даже в более поздний, чем исследуемый нами, период.

Таким образом, материалы источников указывают на множественный характер земельной собственности в древней Индии, где наряду с государственными и царскими землями имелись земли частные и общинные. Наличие разных форм собственности осталось непонятным Мегасфену, считавшему, что если земледельцы платят налоги царю, то «вся Индия является царской собственностью и никакому частному лицу не разрешается владеть землей» (Диодор, II.40.5). У Страбона, тоже опиравшегося на Мегасфена, записано, что «земля там принадлежит царю. Земледельцы обрабатывают землю за плату... в размере четвертой части урожая» (XV.1.40). Допустимо предполагать, что Мегасфен, живя в Паталипутре, имел возможность наблюдать именно за царскими землями, на которых работали и свободные земледельцы за определенную плату<sup>95</sup>. Отсюда, вероятно, и свидетельство Страбона о получении земледельцами лишь четвертой части урожая за обработку земли, что резко



расходится с данными источников, говорящих об уплате царю налога в шестую или восьмую долю урожая. Не исключено, что у Страбона речь идет о земледельцах на царских землях, которые, судя по «Артхашастре» (III.24), получали четвертую или пятую часть продукции.

Соотношения между формами земельной собственности, очевидно, менялись в различные исторические эпохи. Количественные показатели форм собственности установить чрезвычайно трудно, но общую тенденцию определить возможно: она выражалась в росте частного и царского землевладения в ущерб общинному. Менялся и взгляд на землю как на объект собственности. Вся проблема трактовалась неодинаково не только в разные исторические эпохи, но и в разных частях страны <sup>96</sup>.

Признание реальности существования нескольких форм земельной собственности предполагает также допущение, что одна и та же земля могла оказаться одновременно объектом ряда собственников, хотя права каждого из них были ограничены. Если, например, на участке какого-либо лица находились рудники, они считались собственностью государства, а если это частное лицо было и членом общины, последняя тоже имела определенные права на его землю.

Собирая налог с общинников, государство в лице царя охраняло их права как частных собственников и наряду с общиной предоставляло им возможность осуществлять эти права. Вместе с тем государство рассматривало себя распорядителем всего земельного фонда и старалось расширить свои права на землю за счет прав частных лиц и общины в целом. На протяжении индийской древности четко прослеживается борьба этих тенденций — государственной, частной и общинной.

Множественный характер земельной собственности был вполне естествен и закономерен в условиях относительной неразвитости общественных отношений в рассматриваемый нами период. При сохранении большой роли общины, архаичных племенных институтов и традиций наряду с сильной государственной властью, при многоукладности социальной структуры в древней Индии второй половины I тысячелетия до н. э. существование только чистых форм вряд ли было возможно. Этот вывод согласуется с данными источников и находит более логичное объяснение с общетеоретических позиций. Справедлив он, видимо, и применительно к государству Маурьев. Р. Тхапар правильно отмечает: империя достигла таких огромных размеров и отдельные ее районы были столь различны по уровню развития, что нет основания предполагать наличие какого-либо одного типа земельной собственности <sup>97</sup>.

Приведенные выше материалы греческих и индийских источников относятся преимущественно к Магадхе и соседним с нею областям. Именно здесь особое распространение получили формы государственного, царского и частного землевладения,



хотя не исключалась и общинная собственность. Именно здесь сосредоточивались царские поместья, и царь как суверен мог оказывать наибольшее влияние на распределение земельного фонда. В районах же Северо-Западной Индии (и об этом интересные свидетельства оставили античные авторы), где дольше сохранялись родо-племенные традиции, где не так интенсивно шел процесс классообразования и создания крупных государств, формы общинной собственности на землю оказались более стойкими.

### 3. Социальная структура древнеиндийского общества

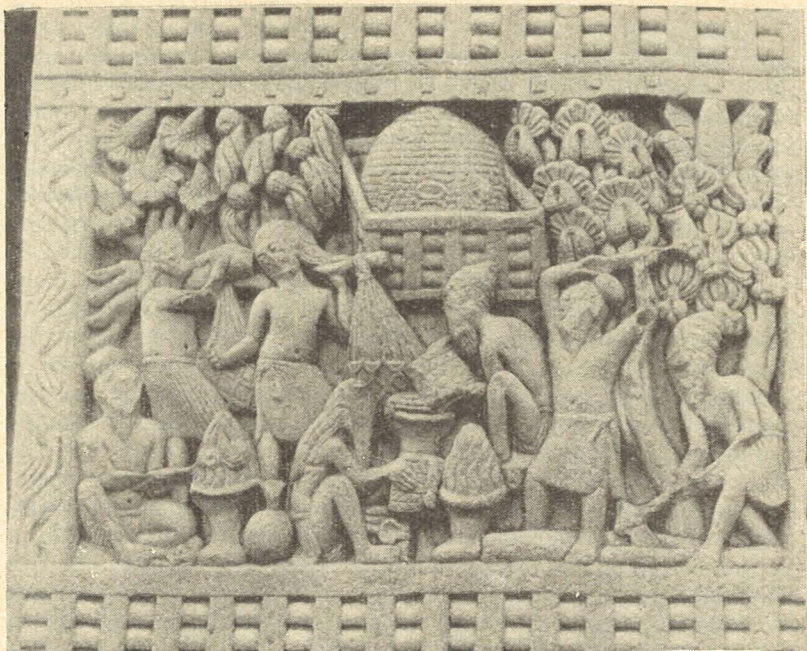
*Община во второй половине I тысячелетия до н. э.*

Вопрос о характере и роли общины в древней Индии сложен и мало изучен, что объясняется как скудостью данных, так и недостаточным вниманием к нему в индологической науке<sup>1</sup>. До сих пор остаются нерешенными многие его аспекты: положение общины в конкретные исторические периоды, внутреннее управление, форма семей, составляющих ее, и даже терминологическое обозначение. А между тем древнеиндийская община являлась одним из главнейших компонентов социального, экономического и общественного строя<sup>2</sup>. Как справедливо отмечает И. М. Дьяконов, «для изучения социально-экономической системы древнего мира вопрос о положении свободного производителя материальных благ имеет несколько не меньшее значение, чем вопрос о положении рабов. Можно даже сказать, что в некоторых отношениях вопрос о свободных в древнем обществе имеет большее значение»<sup>3</sup>.

Во второй половине I тысячелетия до н. э. в общины объединялась значительная часть населения Индии, прежде всего свободных земледельцев. Под влиянием социально-экономических и политических процессов, проходивших в это время, характер, состав, отношения общины с государством подвергались изменению. Неодинаковыми оказывались темпы образования и формы ее в разных районах страны<sup>4</sup>. На обширных территориях маурийской империи существовали и весьма примитивные родовые и сельские общины<sup>5</sup>, которые вырастали из родовых или создавались из переселенцев на свободные земли<sup>6</sup> и в которых уже наблюдалось имущественное и социальное неравенство. В долине Ганга последние были наиболее распространенной формой.

Исследователи, изучающие сельскую общину древней Индии, часто понимают под ней то, что в источниках обозначается термином «грама», пал. «гама» (gṛāma, gāma), т. е. «деревня». Содержание данного термина очень широко, и потому соотношение его с общиной довольно условно. К такому заключению приводит и изучение раннебуддийских текстов, в которых под





Сельские работы. Санчи

этим словом подразумевались различные типы социального организма. В узком смысле община представляла собой объединение полноправных жителей деревни — собственников участков; в широком смысле же — деревню, включавшую и другие разряды населения, но подобно общине выступавшей как самоуправляющаяся единица. Определить, какие данные источников относятся к первой и какие ко второй, бывает крайне трудно.

Судя по сохранившимся материалам, сельская община состояла из ряда больших патриархальных семей, распадавшихся постепенно на индивидуальные. В буддийских сочинениях имеются сведения о наличии в граме определенных участков, закрепленных за такими семьями <sup>7</sup>. Размеры селений были различны. В текстах (дж., I.199) упоминаются магадхская деревня из 30 <sup>8</sup> и грамы из 500 или даже 1000 семей.

Каждое селение отделялось от соседних естественными или искусственными границами. Лес так близко подступал к сельскохозяйственным оазисам, что приходилось вырубать его, дабы отвоевать площади для посева. Земля являлась огромной ценностью; естественно, что споры по поводу границ деревень, о которых свидетельствуют источники, неизменно привлекали внимание общинников <sup>9</sup>.



Можно в основных чертах восстановить внешний облик грамы. В центре обычно находились здания общественного типа — зал для собраний, помещения общинной администрации. Остальная часть территории заполнялась домами и строениями, принадлежавшими отдельным семьям (*kuṭi* у Панини и в буддийских сочинениях) <sup>10</sup>. Ее окружали леса, пастбища (*gosaḡa*, III.3.119), луга, обрабатываемые (*sīṭya*, IV.4.91) и необработанные (*aḡaṇya*) поля. Пашни, по-видимому, обносились глиняной стеной <sup>11</sup> и охранялись сторожами <sup>12</sup>.

Обрабатываемые площади включали участки (*kṣetra*) отдельных семей и земли всей общины. В разряд последних входили также пастбища, где пасся скот (*grāmya-paśu-saṅgha*, Панини I.2.73) <sup>13</sup>, и, по всей вероятности, садовые участки <sup>14</sup>. В «Законах Ману» (VIII.237) говорится, что деревня кругом должна быть охвачена общей землей (*parihāra*) в 100 дханус (примерно 180 м).

Согласно джатакам (I.193), собственностью общины считались ирригационные сооружения и дороги, за содержание которых отвечал коллектив в целом. (Контроль за оросительными устройствами в индивидуальных хозяйствах осуществлял сам владелец.) Каутилья сообщает (Артх. II.35), что в обязанности главного сборщика налогов входил учет не только участков жителей грамы, но и непахотных земель, пастбищ, дорог. Наряду с налогами, взимавшимися со свободных поселян, брался налог с деревень <sup>15</sup>, что тоже указывает на наличие общеообщинных земель. По данным «Артхашастры» (III.10), если человек, нанятый всем миром, не выполнял работу, то сумму, взыскиваемую с него, получала деревня. Очевидно, такие работники (*karṣaka*, комментарий объяснял это слово как *karṃakāra*) приглашались для обработки общественного поля, иначе они должны были бы отчитываться перед частным владельцем.

В рассматриваемый период имущественная и социальная дифференциация уже глубоко проникла в деревню, что сказывалось и на ее сословно-классовой структуре и на характере рабочей силы. Свободные общинники принадлежали в основном к варне вайшьев, но жители грам, создаваемых царем при заселении новых областей, были преимущественно шудрами-земледельцами (Артх. II.1) <sup>16</sup>. Надо сказать, что в эпоху Маурьев происходило сближение между вайшьями и шудрами, положение которых несколько улучшалось.

Полноправные члены общины обрабатывали свои участки главным образом сами, а также с помощью домохозяев <sup>17</sup>. Более богатые использовали труд кармакар, приглашаемых в период страды, и, очевидно, рабов. По свидетельству «Милиндапанхи», наемные работники (*bhattakas*, *kammakāras*), рабы и рабыни имелись в каждой деревне. По всей вероятности, ими распоряжались не только индивидуальные семьи, но и община в целом. Земледельцев-кармакар она привлекала для об-



работки общественного поля и платила им деньгами или продовольствием (Артх. III.10). Специальные работники, получавшие вознаграждение от общины, наблюдали за общими водоемами. Панини (VI.3.60) известно было о чистильщиках деревенских колодцев <sup>18</sup>.

Владельцы отдельных участков зорко следили за неприкосновенностью своих полей, на что указывают данные источников о пограничных спорах <sup>19</sup>, однако их права собственника контролировались общиной, которая в случае необходимости, по видимому, предъявляла определенные требования. Роль ее при решении различных вопросов, в том числе вопроса о земле, была довольно значительна. Судя по материалам шастр, таковой она осталась и в более поздний период.

Община стремилась сохранить нетронутым свой земельный фонд и ограничить продажу индивидуальных участков, особенно если на них претендовали «чужаки», т. е. не члены данного коллектива. Когда же подобные сделки заключались, покупателями, как уже отмечалось, в первую очередь могли стать родственники, потом соседи, кредиторы и лишь затем прочие лица.

Выступала община и против дробления земельных участков, хотя остановить этот естественный процесс, разумеется, не могла <sup>20</sup>. Каутилья заявлял, что недвижимое имущество (видимо, прежде всего земля) не должно быть объектом раздела после смерти главы семьи и что наследникам надлежит пользоваться им совместно (Артх. III.5).

Кроме земледельцев в деревне имелись и ремесленники, удовлетворявшие потребности отдельных семей и всего коллектива в целом. У Панини упоминаются специальный разряд деревенских ремесленников — *grāmaśilpin* (VI.2.62), а также плотник — *grāmataksā* (V.4.95) <sup>21</sup>. Последний выполнял заказы, переходя из одного хозяйства в другое. Плотник, занимавший более высокое положение, владел собственной мастерской. Патанджали (I.1.1.48) называет пять категорий деревенских ремесленников, а его комментатор Уддхёта перечисляет их: горшечник (*kulāla*), кузнец (*karmāra*), плотник (*vardhakin*), цирюльник (*nāpita*), прачка (*raja*ka). К сожалению, нам неизвестен их статус. Высказывалось мнение, что они получали за работу зерном и находились в зависимости от деревни <sup>22</sup>. По данным Панини, некоторые из ремесленников были самостоятельны и весьма зажиточны. Отмеченное здесь соединение земледелия и ремесла и составляло специфическую черту древнеиндийской деревенской общины.

Несмотря на сильную имущественную и социальную дифференциацию внутри нее, она в изучаемую эпоху сохраняла многие черты единого коллектива, общие традиции и институты <sup>23</sup>. В немалой степени этому способствовал совместный труд жителей селения, и в том числе женщин: работы по расчистке дорог, вырубке леса, строительству колодцев и зала



для собраний <sup>24</sup>. Объединяла членов общины также необходимость нести расходы за пастьбу и охрану скота, за ремонт и содержание оросительных сооружений и т. д. (Артх. III.10).

Связующим элементом являлось и религиозное единство: каждая деревня имела свое божество. Население ее обычно в полном составе участвовало в религиозных церемониях, празднествах, общественных сборищах (*prekṣā*), развлечениях, проведению которых придавалось большое значение. Согласно «Артхашастре» (III.10), следует повиноваться тому, кто предлагал общепользное мероприятие. За неповиновение накладывался штраф. Деревенская администрация, очевидно, следила за тем, чтобы жители не уклонялись от участия в этих мероприятиях и обязательно вносили свою долю. Не исключено, что именно экономические соображения определяли особое внимание к такого рода начинаниям, служившим одним из средств получения общеообщинного сбора. Лишь брахмана не принуждали присутствовать на празднествах, но и он не освобождался от взноса (Артх. III.10). Члены общины старались охранять незыблемость традиций, поддерживавших ее прочность, ибо община являлась их защитником и как бы противостояла государству, заинтересованному в установлении более строгого контроля над нею и ограничении ее прав.

Нередко деревня выступала как одно целое и в своих отношениях с отдельными людьми, другими деревнями и государством. В «Законах Ману» (VIII.219—221) приводится факт о заключении сделки между деревней и частным лицом, у Брихаспати говорится о соглашениях между деревнями <sup>25</sup>. При определении доли налога центральная власть рассматривала граму в качестве самостоятельной фискальной единицы. Общинники должны были, кроме того, отрабатывать на царя определенное время в году. Согласно дхармасутрам, он использовал (в форме *viṣṭi*) труд ремесленников и земледельцев <sup>26</sup>. Комментатор Бхаттасвами отмечал, что жители грамы участвовали в строительстве государственных крепостей (*durga*) <sup>27</sup>, хотя свободные могли вместо себя послать наемных работников или рабов. Некоторые деревни, входившие в специальную категорию, обязаны были поставлять военную силу — *āyudhiya* (они перечислены в «Артхашастре» — II.35 — наряду с деревнями, уплачивавшими налоги).

Судя по дошедшим до нас материалам, грама во второй половине I тысячелетия до н. э. еще сохраняла самоуправление. Свободные селяне присутствовали на собраниях и сходках <sup>28</sup>, где решались вопросы внутренней жизни (например, ирригации, защиты от разбойников, отправления культа и др.) и где, наверно, рассматривались какие-то судебные дела. Собрание имело право изгонять неугодного ему человека — в джатаках (I.239), например, рассказывается об изгнании астролога, «знатока счастливых и несчастных периодов» (I.296), который



обычно находился на содержании у всех жителей, — принимать новых членов в общину, наказывать, если «новичок» не выполнял условий соглашения или работу <sup>29</sup>, налагать штраф за нарушение установленных правил и за различные злоупотребления. Так, собственнику, забравшему воду из общего водоема, грозил самый большой штраф (Ману, IX.281); за разрушение оросительного сооружения его ждала смерть (IX.279).

При обсуждении таких вопросов, как продажа земли, пограничные споры, весьма важным считалось мнение старейшин (*grāmaṇṛddha*), которым принадлежала немалая роль в жизни общины (Артх. III.9). Они, согласно Каутилье, призваны были заботиться об имуществе детей до их совершеннолетия, а также об имуществе храмов. По традиции, слова столь уважаемых людей имели как бы силу закона: служили гарантией нерасторжимости соглашения (Артх. VII.17). Иногда старейшины выступали в качестве доверенных лиц. Им, например, при отсутствии держателя заклада следовало отдать выкуп за заклад; у них же можно было оставить сам заклад (III.12). Допустимо предположить, что в маурийскую эпоху они образовывали своего рода совет, решавший многие насущные вопросы (о нем нам известно из материалов гуптского периода).

С течением времени состав деревенского собрания менялся: на него стали приглашаться уже не все полноправные жители, а только главы отдельных семей, домохозяева, по свидетельству «Милиндапанхи», — кутапурисса. Ослабление демократических традиций выражалось и в усилении старосты. Сведения источников послеведийской эпохи, которые могут быть условно связаны с изучаемой эпохой, позволяют наметить его роль, основные функции и проследить превращение главы деревни в наследственного представителя государственной власти <sup>30</sup>.

В источниках староста обозначается различными терминами: *grāmaḥhojaka*, *grāmika*, *grāmaṇi*, *grāmādhipa*. Во второй половине I тысячелетия до н. э. его должность перестала быть выборной <sup>31</sup>, хотя в предшествующий период он избирался свободными общинниками <sup>32</sup>. Впрочем, вряд ли положение всюду было одинаковым. Возможно, в ряде областей еще сохранялись старые традиции.

Постепенно главной функцией старосты становится сбор налогов для государства. «Что должно быть даваемо царю жителями деревни ежедневно — пища, платье, топливо и т. д. — пусть собирает деревенский староста», — говорится в «Законах Ману». Он еще не был наследственным представителем царской администрации и наследственным владельцем деревни, но такого рода тенденции уже наметились и развивались. Показательно, что в «Милиндапанхе» он обозначается как *grāma-sāmiko* — «владелец деревни». Под этим названием он упоми-



нается и в «Артхашастре» (IV.13). Когда к нему перешли и административные функции, он стал олицетворять одно из низших звеньев административной системы государства. Ему надлежало следить за порядком в селении и докладывать управителю десяти деревень о всех происшествиях и совершенных преступлениях (Ману, VII.116). Он мог налагать штрафы на жителей. Если у странствующих купцов пропадало имущество в пределах деревни, глава ее обязан был возместить урон; если же пропажа случалась вне деревни, ответственность нес уже царский чиновник — надзиратель за пастбищами или чиновник, следящий за ворами, — сога-гаджика (Артх. IV.13).

К сожалению нам неизвестно, как вознаграждался староста: получал ли он часть деревенского сбора, или государство платило ему жалованье<sup>33</sup>. Данные Ману (VII.119) свидетельствуют, что ему предоставлялись определенные права на землю (возможно, поступления с участка): Управитель десятию деревнями пусть пользуется (bhuñjita) одной кулой<sup>34</sup>, управитель двадцатию — пятию кулами, управитель над сотней деревень — деревней.

Глава грамы был не только самым влиятельным, но и весьма богатым человеком. В джатаках (II.135) рассказывается, что он дал бедным земледельцам старого вола и потребовал уплаты после нового урожая, т. е. выступил как кредитор.

И все же деревня в значительной степени сохраняла определенное самоуправление. Староста должен был считаться с мнением общинников, созывать полноправных жителей селения для обсуждения важнейших вопросов<sup>35</sup>. Надо сказать, что с ростом влияния деревенского главы в общине падала его роль в политической жизни страны. Если в ведийскую эпоху он участвовал даже в церемонии коронации, то в период образования крупных государств в качестве представителя государства на местах осуществлял власть лишь в своей деревне<sup>36</sup>.

При господстве натурального хозяйства и неразвитости общественных отношений древнеиндийские сельские общины в течение долгого времени жили изолированно друг от друга и от городских центров. Это было замечено и Мегасфеном, который писал о том, что земледельцы не ходят в город (Страбон, XV.1.40). Постепенно, однако, изолированность общины нарушалась, особенно в наиболее развитых областях. В связи с подъемом экономики и ускорившимся процессом разделения труда в нее стали проникать товарные отношения. Налаживались связи между деревнями и между ними и центрами ремесла и торговли. Начали возникать селения, специализирующиеся на определенных занятиях: кузнецов (kammāragāma), плотников (vaddhakigāma)<sup>37</sup>, добытчиков соли (loṇakagāma)<sup>38</sup> и др. Некоторые из них доставляли свою продукцию в города.

Все это приводило к глубоким изменениям внутри общины. Она уже не представляла собой однородного организма:



из полноправных ее членов — свободных земледельцев выделилась общинная верхушка, увеличилась и прослойка разорившихся общинников. Лишившиеся земли <sup>39</sup> и иногда орудий труда, они вынуждены были наниматься в царские и частные хозяйства или становились арендаторами. Процесс имущественной дифференциации обуславливал, таким образом, появление общинных низов, которые составляли резерв эксплуатируемой группы.

### *Рабский труд и сфера его применения. Кармакары*

В последние два десятилетия проблема рабства в древней Индии привлекла внимание многих ученых <sup>40</sup>, в том числе и советских историков <sup>41</sup>. Одновременно выявилось существование различных точек зрения на роль рабского труда <sup>42</sup>. Это в свою очередь показало, что дальнейшее исследование проблемы должно вестись на основе глубокого источниковедческого анализа и путем изучения явления в конкретные исторические периоды. Г. Ф. Ильин справедливо отмечает, что однозначного решения ее применительно ко всей Индии быть не может: «Племена и народы находились в разных природных условиях, создавали разные типы хозяйства и государства и развивались неодинаковыми темпами. Поэтому характеристика, верная для одного района, может оказаться ошибочной для другого. Но даже в одном и том же районе существовали натуральное хозяйство и товарное производство, родо-племенные отношения и гражданское общество, община и рабовладельческое хозяйство. Все это осложнялось наличием каст, а также социальных групп, подвергавшихся эксплуатации, формы которой неидентичны рабовладельческим (наемные работники, арендаторы, низшие касты)» <sup>43</sup>.

Данные о рабах и использовании рабского труда встречаются уже в ведийской и поздневедийской литературе <sup>44</sup>, но особенное развитие институт рабства получил во второй половине I тысячелетия до н. э. В эпоху Маурьев делаются первые попытки классификации рабов, конкретизируются условия их освобождения, регламентируются права хозяина и т. д.

Хорошо известно положение «Маджхима-никаи» о делении индийского общества на свободных (агуа) и рабов (dāsa) наряду с варновым делением <sup>45</sup>. По мнению автора буддийского текста, в этом проявлялась специфика древней Индии. Текст подчеркивает, кроме того, что раб мог стать свободным, а свободный — рабом (dāso hutvā ayyo hoti).

В том же сочинении, а также в «Дигха-никае» (II.72) дается характеристика рабского состояния: «Если человек — раб, он не хозяин самому себе (anattādhīno), он подчинен другим (parādhīno) и не может идти, куда пожелает. Если же он освобождается от рабства, он становится хозяином самому себе, не



подчиняется другим и может идти, куда пожелает»<sup>46</sup>. В своем комментарии Буддхагхоша поясняет: термин *anattādhīno* означает, что раб не может ничего делать по собственному желанию, а *parādhīno* — что раб должен действовать по желанию другого<sup>47</sup>. Комментатор противопоставляет раба свободному человеку (*bhujisso*), который располагает собой (*attano santako*). Таким образом, одним из главных показателей рабского состояния считалось тогда подчинение другому, зависимость от его воли и желания<sup>48</sup>. Эта идея получила развитие и в более поздних источниках — в шастрах<sup>49</sup>. Рабы рассматривались в качестве вещи, считались разновидностью домашнего животного, ими владели наряду с драгоценными металлами, сандаловым деревом, скотом, лошадьми. Как скот и прочее имущество, их завещали и распределяли между наследниками<sup>50</sup>, дарили, закладывали, продавали<sup>51</sup>. В «Артхашастре» устанавливались даже правила продажи этих «двуногих» (II.15).

В сочинениях буддийского и джайнского канонов рабы в царском дворце и гареме<sup>52</sup>, в домах богатых горожан<sup>53</sup> и селян<sup>54</sup> упоминаются многократно<sup>55</sup>. О наличии их у общинников свидетельствуют данные Каутильи (II.35). Квартальному инспектору при учете населения деревень надлежало указывать число рабов, живущих в отдельных семьях.

Положение этой категории населения было весьма тяжелым. В «Маджхима-никае» сообщается о рабах, работавших под страхом наказания («глаза их полны слез»). Рабыню, проснувшуюся немного позднее обычного, хозяин так ударил железным дверным болтом, что пробил ей череп<sup>56</sup>. Бежавшего раба ловят и клеймят раскаленным железом<sup>57</sup>. За хозяином постоянно сохранялось право вернуть его<sup>58</sup>. В «Махавасту» (I.18) говорится о рабах в оковах. Согласно большинству источников, рабам запрещалось иметь собственность<sup>59</sup>.

При оценке их статуса, юридического и действительного (что отнюдь не всегда совпадало), необходимо различать два типа рабов: пожизненных (ими чаще всего были, очевидно, рожденные от рабынь и военнопленные) и на определенный срок. Если первые не могли выйти из рабского состояния и оно распространялось на их потомство, то вторые (например, отданные в залог) при известных условиях вновь становились свободными<sup>60</sup>. Тех и других древние индийцы подразделяли на несколько категорий (попытка классификации их отражена уже в ранних буддийских сочинениях). Так, «Виная-питака» (IV.224) называет рабов, родившихся в доме (*antojāta*), купленных (*dhanakkīto*), привезенных из чужой страны (*karamarānīto*)<sup>61</sup>; в «Дигха-никае» (II.35) упоминается человек, ставший рабом по собственному желанию (*samaṃ dāsavyaṃ upagato*). На эти группы ссылается Буддхагхоша, давая пояснения к слову *dāsa* (*tattha dasā ti antojātakā va dhanakkītā vā karamarānītā vā sayan dāsavyaṃ upagatā*)<sup>62</sup>. Четыре вида рабов



перечисляет «Видхурапандита-джатака»<sup>63</sup>, еще о трех разрядах говорится в других джатаках<sup>64</sup>.

По всей вероятности, классификационные списки не исчерпали все возможные случаи обращения в рабство: источники сообщают и о таких, которые отсутствуют в указанных списках<sup>65</sup>.

Постепенно классификация рабов заметно усложнялась. Если в «Законах Ману» (VIII.415)<sup>66</sup> упоминается девять их разрядов, то у Нарады — уже пятнадцать. О развитии института рабства свидетельствует и разработка вопросов отпуска на волю. Это касалось в основном категории временных рабов, т. е. обращенных в рабство на определенный срок (должники, отданные в залог и т. д.)<sup>67</sup>. Освобождение их зависело от господина<sup>68</sup>, но вместе с тем могло произойти и после того, как они отработывали долг или за них вносили требуемую сумму<sup>69</sup>. Сам акт освобождения был прост: хозяин окроплял водой голову раба и объявлял его свободным (*bhujissa, adāsa*).

Для изучения рабства в рассматриваемый период весьма перспективным представляется сопоставление данных «Артхашастры» с материалами других шастр, а также более ранних буддийских сочинений. Это позволяет выявить некоторые существенные черты исследуемого явления, понять позицию различных политических и законодательных школ, установить изменения взглядов на труд рабов и их положение<sup>70</sup>. При этом следует помнить, что в шастрах, содержащих своего рода законодательные правила, выражена в какой-то мере идеальная, а не реальная картина.

Сравнение трактата Каутильи с «законами» Ману, Нарады, Яджнавалкьи показывает, что в поздних источниках проблеме рабства уделяется больше внимания. Это было связано, очевидно, с тем, что они создавались уже в эпоху зарождения и становления феодальных отношений, когда менялся взгляд на рабов и рабский труд, когда особенно острыми стали вопросы отпуска их, статуса временных рабов и т. д.

Трактовка вопросов рабства в «Артхашастре» отличалась практическим подходом, обусловленным задачей защиты интересов государственной власти и свободных ариев, в частности и таких, которые временно попали в рабскую зависимость. Специальная глава трактата посвящена рабам и кармакарам (*dāsakarmakāraṇakalpa*, III.13). Она демонстрирует одну из первых попыток установить общие нормы, касающиеся положения рабов и использования их труда. Здесь приводится более развернутый, чем в сочинениях буддийской литературы, список категорий рабов и строго фиксируется различие между пожизненным и временным рабством. Раньше это различие особо не подчеркивалось.

Каутилья резко разграничивает ариев и млеччхов и перечисляет меры наказания за превращение в рабов свободных



представителей четырех варн. Если продается в рабство несовершеннолетний арий, который не является рабом по рождению <sup>71</sup>, то, коль скоро он шудра, с родственников, продающих его, взыскивается штраф 12 пан; если он вайшья — в двойном размере; если кшатрий — в тройном и если брахман — в четверном.

Если продажу совершают посторонние лица (не родственники), то (для первых трех случаев) взимается штраф сахаса соответственно в низшем, среднем и высшем размере <sup>72</sup>, а в последнем случае полагается смертная казнь <sup>73</sup>. Так же наказываются покупатели и свидетели. «Млечхам не возбраняется продавать или закладывать свое потомство. Но для ариев не должно быть рабства».

Ряд правил призван был защищать свободного, попавшего при особых обстоятельствах во временное рабство: «Если в случае семейных бедствий или постигших многих ариев несчастий все же приходится отдать ариев в залог, то по получении суммы, необходимой для выкупа, следует прежде всего выкупить заложенного». «При уплате суммы, данной в залог, — говорит Каутилья, — раб освобождается».

С владельца, не отпустившего раба за соответствующий выкуп, надлежало взимать штраф в размере 12 пан. Столько же должен был платить тот, кто чинил препятствия к освобождению. Запрещалось вновь закладывать раба после выкупа. За нарушение этого правила брался штраф (12 пан).

Все сказанное позволяет предположить, что во времена Каутильи власть хозяина над рабами-заложниками в определенной степени была ограничена <sup>74</sup> (возможно, правда, данные правила отражали не действительное положение вещей, а стремление автора «Артхашастры»).

Дети временных рабов считались свободными и даже могли получить наследство отца. Ребенок, рожденный владельцем от рабыни, подлежал освобождению вместе с матерью. Это установление отличалось от тех, на которые ссылаются буддийские сочинения.

Ратую за защиту лиц, попавших во временную зависимость, Каутилья требует, чтобы им не поручали грязную работу, которую свободные (даже шудры) обычно не выполняли. «Если раба, отданного в залог, заставляют убирать трупы, испражнения, мочу или остатки пищи, если невольницу заставляют мыть голого хозяина. . . то это влечет за собой потерю суммы (отданной за заложенного)». В более поздних шастрах это правило было пересмотрено <sup>75</sup>.

Некоторые предписания касались непосредственно пожизненных рабов. В буддийской литературе они рассматривались как имущество хозяина, и судьба их целиком зависела от желаний господина. «Артхашастра» же предусматривала некоторые ограничения для рабовладельца: «Если владелец определяет





В домашнем хозяйстве. Бхархут

на черную работу или усылает в далекую страну ребенка-раба до 8 лет из числа рожденных в доме владельца, унаследованных, полученных в подарок или купленных рабов против его желания или если он продает или закладывает рабыню беременную, об обеспечении которой он не позаботился, то он платит низший вид штрафа — сахаса, равно как и покупатель и свидетели).

Согласно буддийским сочинениям, военнопленный, как отмечалось, считался пожизненным рабом: «Артхашастра» же вносит некоторое уточнение, направленное на защиту свободных. «Если арий (свободный человек) взят в плен в бою (*dhvajāhṛtaḥ*) и сделан рабом, то он должен быть освобожден за половину цены в соответствии со временем исполнения им работ (в плену)». Каутилья старался предотвратить неизбежность пожизненного рабства для военнопленных (и тем самым их отрыва от родной страны) <sup>76</sup>. С этим было связано, очевидно, и запрещение увозить ребенка-раба на чужбину.

Авторы поздних шастр оберегают прежде всего интересы брахманства, оставляя «рабскую долю» шудрам. Более того, по Яджнавалкье, Вишну и Катьяяне, рабами могли оказаться не только шудры и вайшьи, но и кшатрии. Подобная позиция Яджнавалкьи и его последователей придает совершенно новый аспект правилам о рабах <sup>77</sup>.



В целом данные трактата Каутильи указывают на стремление государства упорядочить статус рабов, систематизировать и конкретизировать вопросы, связанные с рабством. Особенно видна тенденция оградить независимость свободных и установить пути освобождения тех из них, которые оказались в положении временных рабов. Правила Каутильи свидетельствуют также, что большее значение стали приобретать экономические факторы: за соответствующую сумму имели возможность освободиться даже военнопленные.

При изучении проблемы рабства одним из существеннейших является вопрос о роли и удельном весе рабского труда в производстве. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют прийти к заключению, что он применялся в основных сферах хозяйственной деятельности древних индийцев: сельском хозяйстве (очистка земли от леса, обработка поля, сев, уборка урожая, уход за скотом и т. д.) и ремесле. Как уже говорилось, согласно Каутилье (глава «Надзиратель за земледелием»), рабы работали в царских поместьях, а судя по данным джатак и Буддхагхоши <sup>78</sup> — на государственных землях республиканских объединений, очевидно ган (колиев и шакьев).

Из буддийских и джайнских источников нам известно об использовании рабского труда в частных хозяйствах <sup>79</sup>, земледельческих и скотоводческих. В «Махавагге» (VI.34.2) описывается крупное хозяйство, у владельца которого был раб, обладавший огромной физической силой, — его лемех прокладывал сразу семь борозд. О большой скотоводческой ферме (30 тыс. голов скота, из них 27 тыс. дойных коров), на которой работали рабы и наемные работники, сообщает Буддхагхоша в своем комментарии к «Суттанипате» (II.14). К помощи рабов прибегали собственники средних и мелких участков, хотя здесь число первых было, разумеется, очень незначительным (иногда один-два), а также община (в ее распоряжении они, по всей вероятности, находились) <sup>80</sup>.

Применялся труд рабов и в монастырском хозяйстве <sup>81</sup>. Они не могли быть приняты в сангху, но их включали в разряд слуг монастыря — арамиков (*ārāṃikas*) или капиякараков (более высокая по положению группа), которые обрабатывали землю, собирали урожай, следили за ирригационными сооружениями и пр. <sup>82</sup>. Особенно богаты подобными сведениями источники послемаурийского периода <sup>83</sup>.

Как сообщает Буддхагхоша, под арамиками понимались различные категории зависимых людей (рабы и обедневшие свободные), обслуживавших монахов. Он указывает на то, что царь и частные лица дарили сангхе рабов (*dāsa*) — «рожденных в доме» и «купленных» <sup>84</sup>. Различные категории арамиков работали на разных условиях: одни были заняты ежедневно в течение всего дня или половины его, другие — один раз в пять дней или даже раз в две недели. За это им выдавалась



пища и зерно <sup>85</sup>. Интересные свидетельства о монастырских рабах сохранились в средневековых комментариях <sup>86</sup>.

Следует отметить, что мелкие хозяйства не испытывали особой потребности в рабской силе. К тому же нужен был строгий надзор за этим, по выражению Платона, самым беспокойным видом собственности. В крупных частных хозяйствах рабов насчитывалось больше, но и здесь выгодней было использовать наемных работников, которых можно пригласить на период страды. В основном с их помощью обрабатывались и наделы, полученные отдельными группами брахманов и провинциальных чиновников из государственного фонда. Временные арендаторы государственных земель (*karada*) сами вели хозяйство на своих участках. Даже в царских поместьях, где проблема надзора отнюдь не была сложной, рабский труд не являлся преобладающим.

В рассматриваемый период хозяйства, применявшие рабский труд, были преимущественно натуральными, общины представляли собой экономически самостоятельный организм, обеспечивавший своих членов всем необходимым для нормальной жизнедеятельности. Однако некоторые земледельческие хозяйства были уже связаны с рынком, и производимая с помощью рабов продукция принимала, таким образом, товарную форму <sup>87</sup>.

Судя по источникам, рабы в ремесле использовались, но число их было невелико. По мнению Д. Чананы, это объяснялось тем, что ремесленники не желали открывать постороннему свои профессиональные тайны <sup>88</sup>. Правда, в «Артхашастре» (II.23) сообщается, что рабы работали в царских прядильных мастерских <sup>89</sup>; иногда такие же данные приводятся и о частных мастерских <sup>90</sup>. Известно, кроме того, о рабах-ткачах (*pesakā-radāsa*) и красильщиках (*rajakadāsa*) в монастырях.

В целом же, и в сельском хозяйстве и в ремесле труд рабов не был преобладающим <sup>91</sup>. Он не мог конкурировать с трудом свободных общинников и наемных работников различных категорий. Это, очевидно, определялось спецификой рабства в древней Индии, его неразвитостью. Специфика выражалась в близости труда рабов и свободных и полусвободных наемных работников <sup>92</sup>, в сходстве их действительного статуса <sup>93</sup>. В большинстве древнеиндийских сочинений, брахманских, буддийских и джайнских, обе группы непосредственных производителей упоминаются очень часто вместе <sup>94</sup>.

Постоянно встречается даже своего рода формула для характеристики работников различных сфер хозяйственной деятельности — *dāsakarmakāra* (пал. *dāsakammakāra*) «рабы и кармакары».

В «Артхашастре» (II.24) устанавливается правило выдачи продовольствия рабам наряду с огородниками, пастухами и кармакарами <sup>95</sup>. У Патанджали (III.1.26) рабы и кармакары



названы вместе как лица, работавшие за пищу и одежду; они противопоставляются ремесленникам, которые трудились за плату <sup>96</sup>. Нарада (V.25) объединяет рабов и кармакаров в одну группу, но отмечает, что первые выполняют грязную работу, а вторые — чистую. По Медхатитхи (комментарий к Ману, VIII.415), различие между рабством (*dāsyam*) и услужением (*paricārya*) заключается в том, что рабы делают «низкую» (*nikṛṣṭa*) работу и обязаны выполнять ее в любое время <sup>97</sup>.

Иными словами, рабы обычно включались в общую группу с некоторыми категориями свободных производителей <sup>98</sup>. Можно было бы допустить, что такое положение было связано не с особенностями института рабства в целом, а лишь с условиями труда в царских хозяйствах <sup>99</sup>, однако материалы источников свидетельствуют об аналогичной ситуации и в частных поместьях, и в монастырях.

Иногда о рабах говорят вместе с кармакарами и слугами (*peṣṣā*) — *dāsa-peṣṣakam-makāra*. Согласно комментарию, *peṣṣā* получают плату вперед до начала работы, а кармакары — еду и плату по окончании ее <sup>100</sup>. В «Маджхима-никае» (I.344) рабы, кармакары и слуги обобщенно характеризуются как работающие под страхом наказания, как люди, имеющие иную речь и иной образ мыслей, чем их господа (I.340) <sup>101</sup>. Более того, индийские лексикографы порой не делали различий между рабами и слугами <sup>102</sup>. Под термином «слуги» (*bhṛtya*) иногда подразумевались рабы, кармакары и другие работники. Д. Чанана отмечал, что часто бывает невозможно решить, выполнялась ли работа исключительно одними рабами, ибо они и слуги упоминаются вместе <sup>103</sup>.

В данной связи логично вспомнить и об арамиках в монастырских хозяйствах. Объединение рабов и различных разрядов свободных (обедневших, лишившихся средств производства и т. д.) в одну категорию «слуг монастыря» также, по-видимому, отражало специфику древнеиндийского рабства (при этом следует, конечно, учитывать датировку комментариев Буддхагхоши — V в.).

Многие ученые, рассматривающие проблему в целом, подчеркивают, что рабы использовались преимущественно в домашнем хозяйстве <sup>104</sup>. Хотя в Индии оно охватывало многие производственные процессы, в том числе помол зерна, очистку хлопка и риса, прядение, ткачество, ремонтно-строительные работы <sup>105</sup>, в высказываниях ученых заключена значительная доля истины. Широкое использование рабов здесь действительно составляло одну из характерных черт древнеиндийского рабства <sup>106</sup>. Как справедливо отмечал Г. Ф. Ильин, «основной сферой применения рабского труда было домашнее хозяйство» <sup>107</sup>. Источники содержат множество сообщений о выполняемых работах <sup>108</sup>. Встречается даже специальный термин для обозначения домашних рабов — *gharadāsa*, *gehadāsi*. Комменти-



руя Ману (IX.143), Медхатитхи включал в их разряд повара, мойщика, камердинера (*prasādhaka*) <sup>109</sup>. В джатаках говорится о рабах и рабынях, которые носили обед хозяевам, трудившимся в поле <sup>110</sup>. По мнению Г. Ф. Ильина, подобные примеры свидетельствуют о том, что «индийцы нередко предпочитали сами работать в поле или мастерской» <sup>111</sup>, однако их допустимо трактовать и по-иному — как доказательство применения труда рабов в доме, где они находились под присмотром членов семьи.

Любопытными представляются сообщения буддийских источников о том, что иногда рабов отправляли на заработки, но деньги они должны были возвращать хозяину. Видимо, в определенных случаях содержание их в доме требовало немалых затрат <sup>112</sup>.

И в зарубежной, и в советской литературе не раз указывалось на патриархальный характер рабства в древней Индии. Эта его черта проявляется особенно отчетливо при сопоставлении материала индийских источников с хорошо известными данными о рабстве в античных государствах. «Примитивные формы рабства, которые в литературе часто называют „патриархальным рабством“, сохранялись вплоть до возникновения феодальной формации и, вероятно, в дальнейшем» <sup>113</sup>.

Наряду с примерами жестокого обращения с рабами в источниках имеется немало свидетельств иного рода <sup>114</sup>. Порой последние «по своему положению практически мало отличались от прочей домашней челяди, а иногда и от младших членов семьи» <sup>115</sup>. Патриархальность отношений между хозяином и рабом определялась неразвитостью древнеиндийского рабства. В этом плане можно трактовать и материалы источников о семьях у рабов, об имуществе рабов и т. д. <sup>116</sup>.

Не исключено, что именно такие особенности древнеиндийского рабства послужили Мегасфену основанием для утверждения, что «у индийцев никто не является рабом, тем более никто из индийцев» <sup>117</sup>. Заявление селевкидского посла подвергалось сомнению уже в античное время <sup>118</sup>, и, хотя оно часто привлекается современными учеными в качестве аргумента в пользу случайности самого явления <sup>119</sup>, древнеиндийские сочинения дают доказательство обратного. К заключительной части фразы — «тем более никто из индийцев» — допустимо подойти и с других позиций, сопоставив ее со словами Каутильи — «для ариев не должно быть рабства» (*dāsabhāva*). Заманчиво думать, что Мегасфен, говоря об отсутствии рабства в Индии, имел в виду лишь ограничение возможности превращать свободных в пожизненных рабов. Такая практика могла существовать во времена Чандрагупты и затем получить отражение в «Артхашастре».

В эпоху Маурьев в Индии отмечалось огромное многообразие форм общественного развития. В ряде областей субконтин-



нента господствовали еще родо-племенные отношения, и можно полагать, что слова Мегасфена касались одной из областей, которую он посетил, направляясь в столицу, или с которой познакомился уже во время пребывания в Индии <sup>120</sup>.

В изучаемую эпоху рабство было довольно широко распространено и играло значительную роль прежде всего, конечно, в развитых районах маурийской империи. С долиной Ганга связано большинство сообщений буддийской и джайнской литературы об использовании рабов в сельскохозяйственных хозяйствах, на скотоводческих фермах, в ремесле. Именно применительно к центральным областям империи — Магадхе и прилегающим районам — допустимо говорить о рабстве как об укладе, который наряду с общиной оказывал существенное воздействие на социальную структуру общества.

Исследователи нередко сравнивают рабство в древней Индии с античным рабством, рассматривая последнее «как своего рода эталон» <sup>121</sup>. Подобное сравнение довольно условно. О классическом рабстве мы судим лишь по некоторым центрам античного мира, а оно могло быть не правилом, а отступлением от правила, от общей линии развития <sup>122</sup>.

Наряду с общинниками и рабами важную группу непосредственных производителей материальных благ составляли наемные работники <sup>123</sup> (наиболее употребителен термин «кармакары» — *karmakāra*, пал. *kammakāra*) <sup>124</sup>.

Особенно нуждались в наемных работниках крупные хозяйства, прежде всего в периоды сева и уборки урожая. Свободные общинники — собственники наделов сами обрабатывали поля, но и они в некоторые сезоны были заинтересованы в дополнительной рабочей силе.

Сведения о кармакарах значительно более многочисленны, чем о рабах, хотя о тех и других нередко говорится вместе. По мнению Г. Ф. Ильина, это «объясняется не преобладающей ролью наемного труда по сравнению с рабским, а тем, что наемные работники оставались объектами права, а рабы не обладали правоспособностью и отношения между ними и хозяином определялись произволом последнего» <sup>125</sup>. Однако, как справедливо отмечает Е. М. Медведев, «большая часть упоминаний о кармакарах и бхритаках не связана с правовыми отношениями между работником и работодателем» <sup>126</sup>. К тому же о кармакарах очень часто сообщают не законноведческие шастры, а буддийские источники — при описании событий и фактов повседневной жизни.

Судя по дошедшим до нас материалам, сфера применения труда наемных работников была весьма широка.

По данным «Артхашастры» (II.24), они работали в царских сельскохозяйственных хозяйствах (наряду с рабами и «отрабатывавшими штраф»). Специальному надзирателю вменялось в обязанность «заботиться о том, чтобы [работающие] не имели



препятствий вследствие [неисправного состояния земледельческих орудий и инвентаря] и [отсутствия] рабочего скота». Царские скотоводческие хозяйства за денежное вознаграждение нанимали пастухов, доильщиков, маслоделов.

В главе «Заселение области» (II.1) Каутилья советовал царю сажать на новые земли шудр, занимающихся земледелием (*śūdrakaṛṣaka*). Им отводились незанятые участки из государственного фонда. По мнению Р. Шармы, они селились здесь на правах временных земледельцев <sup>127</sup>, однако можно полагать, что это были своего рода наемные работники или зависимые арендаторы, привлеченные государством на определенный срок для обработки невозделанных земель. В комментарии к тексту (III.13) *kaṛṣaka* поясняется как *karmakāra*.

Обычно шудры не имели собственных участков и должны были наниматься в качестве работников в чужие хозяйства. О широком применении их труда в земледелии может свидетельствовать тот факт, что «Маджхима-никая» (II.180) специально определяет обязанности шудры: он работает серпом и переносит зерно.

У Апастамбы (II.11.28.2) говорится о земледельце — *kīnaśa*, обрабатывавшем участки <sup>128</sup>. Асахая, комментатор Нарады, под термином *kīnaśa* понимал *śūdra* <sup>129</sup>.

В разряд кармакар попадали обедневшие общинники, лишившиеся земли (но иногда сохранявшие орудия производства и дом) и вынужденные предлагать свои услуги соседям или владельцам крупных хозяйств. В «Махавагге» рассказывается о частном поместье, где работали рабы и кармакары <sup>130</sup>.

В «Артхашастре» (III.13) сообщается, что наемные работники могли трудиться в частных земледельческих и скотоводческих хозяйствах и получать плату натурой.

В комментарии Буддхагхоши к «Самьютта-никае» (I.172) описывается церемония, связанная с началом пахоты, в поместье брахмана. 500 празднично одетых земледельцев (*kassakapuriṣa*) <sup>131</sup> вышли в поле. Некоторые из них обрабатывали землю плугами (*ekeko kasati*), некоторые же бросали семена (*ekeko varati*). Показательно, что в тексте нет упоминания о рабах.

В источниках содержатся и другие данные об использовании кармакар в частных хозяйствах (в монархиях и республиках) <sup>132</sup>. Среди них называют профессиональных земледельцев (*kaṣiṃ katvā jivikaṃ kappentassa*) <sup>133</sup>. Многие работали лишь за порцию пищи <sup>134</sup>. Интересно, что Буддхагхоша видел в *karmakāra* тех, «которых поддерживают пищей в качестве платы за работу» (*kammakāra ti bhattavetanabhatā*) <sup>135</sup>.

Кармакары трудились на участках общинников, причем условия их найма должны были быть известны соседям. Возможно, это правило имело целью предотвратить всякого рода нарушения и помешать скоплению наемных работников в страдную пору у одних хозяев в ущерб другим. Согласно «Артха-



шастре» (II.1), наемный труд использовался на строительстве ирригационных систем: «За того, кто уклоняется от совместной постройки оросительного сооружения, должны выполнять (эту) работу (его) кармакары и волю». Материалы трактата Каутильи (III.13) свидетельствуют также об обработке кармакарами общеообщинных земель и т. д.

Были они и в монастырях <sup>136</sup>. Об одной группе монастырских работников, *bhikkhubhatikas*, упоминал Буддхагхоша (Рар.III.8). По его словам, они трудились на вихару и «жили за счет монахов».

Наемный труд применялся также в ремесле — в царских <sup>137</sup> и частных мастерских <sup>138</sup>, в торговле <sup>139</sup>, в домашнем хозяйстве <sup>140</sup>. Иными словами, он широко использовался в самых различных сферах производства. Все это позволяет «допустить, что наемные работники играли не меньшую роль в экономике, чем рабы» <sup>141</sup>, по всей вероятности, даже большую. Можно предположить, что обилие лиц (прежде всего обедневших шудр), готовых выполнять любую работу на любых условиях в любое время года, было одним из факторов, определивших ограниченное употребление рабского труда, в частности в земледельческих хозяйствах. Многие кармакары имели орудия производства и не нуждались в жилье. Естественно, что владельцу небольшого участка было выгоднее прибегать к их услугам, чем приобретать раба, снабжать его необходимым инвентарем, предоставлять ему жилье и пищу, следить за его поведением.

Условия найма кармакар и других разрядов наемных работников и их обязанности нередко определялись договором, который заключался между ними (отдельным лицом или целыми объединениями) и работодателем. Иногда контракты оформлялись в присутствии свидетелей <sup>142</sup>.

Как правило, работники нанимались на ограниченный срок — от года до одного дня <sup>143</sup>, чаще всего на сезон. Размеры и формы оплаты устанавливались в договоре, а если такового не было, зависели от затраченного времени, а также, очевидно, от характера и места работы. По данным «Артхашастры» (III.13), в случае отсутствия специального контракта лицам, занятым в земледельческих хозяйствах, выдавали десятую долю урожая, в скотоводческих — десятую долю масла, в торговле — десятую долю товаров. Кармакары, работавшие на царских землях, получали продукты и небольшое денежное вознаграждение. Сумма его по сравнению с жалованьем царских чиновников и служащих была ничтожно мала (не более 1,25 паны). Правда, Патанджали (V.4.116) упоминает категорию работников, находившихся в гораздо более выгодном положении, — получавших 5—6 или даже 10 каршанан (*pañcaka-māsikaḥ*, *ṣaṭka-māsikaḥ*, *daśaka-māsikaḥ*).





Музыканты. Нагарджунаконда

Договоры не ограждали кармакар от самоуправства хозяев. Как сообщает Каутилья (III.14), работодатель мог не принять работу, если она, по его мнению, была сделана недостаточно быстро и недостаточно хорошо. Согласно Яджнавалкье (II.195), с работником, нарушившим срок и не выполнившим обязательств, хозяин имел право поступать по своему усмотрению. У Апастамбы (XI.2.28) сказано, что хозяин мог избить уклонившегося от обработки земельного участка (*avaśinaḥ kīnaśasya karmanyāse daṇḍatādanam*). Шастры содержат специальные установления, касающиеся штрафования кармакар и лишения их платы. Правда, за несоблюдение пунктов договора штраф мог накладываться и на работодателя, однако, по свидетельству «Артхашастры» (III.13), «мера наказания», применяемая к нему, была несравненно более мягкая. Известно, что размер штрафа, взимавшегося, например, с кармакар, работавших в царских хозяйствах, достигал 12 пан.

Вообще положение значительной части наемных работников было крайне тяжелым. Принадлежавшие преимущественно к самому низкому сословию, к варне шудр, они не могли надеяться на заключение сколько-нибудь выгодных для себя договоров<sup>144</sup>. Особенно трудными были условия жизни тех, кто



постоянно занимался батрачеством. Пища их не отличалась от пищи раба (Артх. II.15.25). По словам Каутильи (V.2), «то, что осталось после сбора [урожая], должно быть оставлено в пользу нищих и сельских работников». Кармакары в период работы в частных поместьях, домах зажиточных землевладельцев и сеттхи, подобно рабам, целиком зависели от воли хозяина<sup>145</sup> и так же, как рабы, получали ячменную похлебку<sup>146</sup>. В одной из джатак (I.341) они перечислены вместе со скотом в качестве имущества владельца.

Все это дает основание говорить, что фактически наемные работники нередко «представляли собой общественную среду, переходную от свободного состояния к рабскому»<sup>147</sup>. Их свобода была в значительной степени прозрачной<sup>148</sup>.

### *Некоторые общие замечания*

Рассмотренные выше материалы свидетельствуют о многоукладной структуре древнеиндийского общества и позволяют выявить некоторые черты и особенности индийского пути развития классового общества. Применительно к эпохе Маурьев правомерно, очевидно, говорить о существовании первобытного, общинного и рабовладельческого укладов, однако роль и соотношение их были различны в разных областях страны. В самых развитых частях — Магадхе и прилегающих к ней районах — особое значение имело рабство, некоторые же периферийные области находились еще на стадии родового строя.

Большую роль играл общинный или мелконатуральный уклад, выросший из первобытнородового и тесно связанный с ним. В изучаемую эпоху он, по всей вероятности, не являлся только пережитком родового строя и элементом первобытно-общинного уклада, как полагают отдельные исследователи<sup>149</sup>, а представлял собой особый тип общественного хозяйства и определял жизнь связанного с ним класса<sup>150</sup>. Общинник выступал центральной фигурой в земледелии, главной отрасли экономики, охватывавшей подавляющую часть населения. Собственники земельных участков и орудий труда были основными производителями материальных благ<sup>151</sup>.

Древнеиндийская община, базировавшаяся преимущественно на натуральном хозяйстве, сдерживала развитие рабства: владельцы мелких земельных участков не нуждались в труде большого числа рабов. Вместе с тем сама она уже включала элементы антагонистических отношений — внутри нее резко обозначились противоречия между зажиточной верхушкой и эксплуатируемой массой общинных низов<sup>152</sup>.

Многоукладность индийского общества ярко проявлялась также в сложности структуры производительного населения и одновременном развитии различных форм зависимости (при



неодинаковом темпе и размахе). Помимо рабов во всех областях хозяйственной деятельности широко использовались наемные работники, формально свободные, но часто находившиеся в полурабском состоянии, а в земледелии — также и разные группы арендаторов. Существование различных категорий наемных работников ограничивало сферу применения рабского труда.

На индийском материале хорошо прослеживаются тенденции, характерные для древних классовых обществ, — тенденции к лишению непосредственных производителей собственности и к присвоению эксплуататорами личности самого производителя. И государство, и крупные частные собственники старались раздвинуть рамки эксплуатации и подвергнуть ей все новые слои разорившихся общинников и др. Экономическая структура древнего общества покоилась «на непосредственных отношениях господства и подчинения»<sup>153</sup>. Хотя рабы не являлись единственным разрядом эксплуатируемых, рабство было преобладающей формой эксплуатации<sup>154</sup>. Не составляя основы хозяйства, оно оказывало влияние на все стороны жизни, проникало, как мы видим, в общину, подрывая ее внутреннее единство.

Надо сказать, что многоукладность социальной структуры — неотъемлемая черта всякого древнего общества, вышедшего за пределы первобытной общины<sup>155</sup>, — была, однако, не простой суммой, слиянием укладов, а сложным переплетением их элементов, создававшим нередко запутанную картину социальных отношений. Так, в эпоху Маурьев по мере исчезновения первобытного и разложения общинного укладов наблюдалось укрепление рабства. Это проявлялось, например, в усилении (в ущерб общинному) государственного и крупного частного секторов, в которых рабский труд использовался довольно широко. Сравнение домаурийской и маурийской эпох указывает на увеличение его роли. Все эти особенности и были присущи национальному способу производства<sup>156</sup>, своеобразному индийскому пути развития древнего классового общества. Целесообразно еще раз отметить наличие целой серии обществ в маурийской Индии. Одни из них представляли собой классовые общества, другие находились на уровне родового строя, третьи — в стадии перехода от доклассовой формации к различным типам вторичной классовой формации, в том числе, очевидно, и к феодализму.

Проанализированные нами материалы касаются преимущественно наиболее развитых областей империи, и выводы, которые допустимо сделать на основании имеющихся данных, лишь условно могут быть отнесены к остальным регионам. Причем и в районах, изученных лучше, наблюдалось разнообразие социальных и экономических структур, сложная система отношений классов, прослоек, общественных групп.



«Один и тот же экономический базис, — писал К. Маркс, — один и тот же со стороны основных условий — благодаря бесконечно разнообразным эмпирическим обстоятельствам, естественным условиям, расовым отношениям, действующим извне историческим влияниям и т. д. — может обнаруживать в своем проявлении бесконечные вариации и градации»<sup>157</sup>. Поэтому было бы «неоправданным педантством» «с точностью аптекарских весов» определять, где кончаются одни и начинаются другие отношения и соответственно выступают другие классы<sup>158</sup>.

Когда в первые века нашей эры в Индии начали формироваться феодальные отношения, прочие уклады подверглись серьезным изменениям, их роль стала иной, хотя они продолжали оказывать немалое влияние на социально-экономическую структуру и политическую организацию общества. Позднее, уже в период господства феодализма, «приобрели феодальный облик даже и такие отношения, которые весьма далеки от существования феодализма»<sup>159</sup>.

Ряд ученых, отмечая многоукладность индийского общества в древности, указывают на существование в тот период феодального уклада<sup>160</sup> и феодальных отношений<sup>161</sup>. В 1929 г. с обоснованием подобной точки зрения выступил индийский ученый Пран Натх<sup>162</sup>, но его утверждение было подвергнуто серьезной критике. В настоящее время большинство советских и зарубежных<sup>163</sup> исследователей относят складывание феодальных отношений в Индии к середине I тысячелетия н. э.<sup>164</sup>, хотя некоторые авторы признают наличие феодализма здесь и в период V—I вв. до н. э. Е. М. Медведев, например, говорит (применительно к этому периоду), что «нет никаких оснований считать, что они (рабовладельческие отношения) доминируют над феодальными»<sup>165</sup>. Ему же принадлежат следующие слова: «Многие однотипные факты социально-экономической истории оцениваются по-разному учеными, изучающими древний период, и медиэвистами»<sup>166</sup>. Однако это заявление не совсем верно, ибо медиэвисты вовсе не единодушны в данном вопросе. Так, К. З. Ашрафян придерживается мнения, что развитие отдельных элементов феодальных отношений как феодального уклада начинается в первые столетия нашей эры<sup>167</sup>, что согласуется с позицией исследователей индийской древности<sup>168</sup>.

Защитники точки зрения о феодализме в древней Индии склонны рассматривать государственный поземельный налог, который собирался с земледельцев-общинников, как феодальную ренту. По их мысли, налог «соответствовал нормальным размерам феодальной ренты и с полным правом может быть назван феодальной рентой-налогом»<sup>169</sup>. При этом они исходят из положения о наличии в древней Индии монопольной собственности на землю государства, которое посредством взимания ренты-налога эксплуатировало общинников<sup>170</sup>.



Между тем, как было показано, в маурийскую эпоху государство не являлось верховным собственником всей обрабатываемой земли, а потому считать поземельный налог в целом рентой-налогом для маурийского периода неправомерно. (Только на государственных и царских землях, где оно выступало собственником, налог, уплачиваемый арендаторами, действительно совпадал с рентой <sup>171</sup>). Интересно, что К. З. Ашрафян, подчеркивая качественно иной характер взаимоотношений государства и земледельцев в древнеиндийских государствах и в феодальном обществе, отмечает, что поземельный налог, «как известно, сам по себе еще не превращает землю в собственность получателя налога» <sup>172</sup>.

Что касается количественного совпадения поземельного налога в древней Индии и феодальной ренты в более позднее время, то этот факт, сам по себе достойный внимания, вряд ли вскрывает характер производственных отношений (кроме того, размеры налогового обложения в древней Индии в разные периоды в различных областях страны были неодинаковыми).

Необходимо указать и на характер самого налога. Он не менялся в зависимости от величины земельных участков и фактически являлся сбором с урожая. Такого же размера налог (но, естественно, в другой форме) взимался с ремесленников и торговцев. Основной принцип выражался не в обложении земли и земельных собственников, а в получении определенной части результатов труда с тех или иных категорий населения. Характер поземельного налога определялся характером собственности на землю. В этом и должен, очевидно, заключаться ответ на замечание Е. М. Медведева, согласно которому якобы «невозможно понять, чем отличается поземельный налог в древности от средневекового» <sup>173</sup>.

Как полагают некоторые индологи, есть «все основания считать, что общинников эксплуатировали» <sup>174</sup> и что в древнем обществе феодальные отношения наличествовали «в форме частной и коллективной эксплуатации земледельцев» <sup>175</sup>, которая осуществлялась государственным фискальным аппаратом <sup>176</sup>. «Феодальная эксплуатация, — пишет Е. М. Медведев, — возникает как государственная из выполнения повинностей, замаскированных под „заработную плату“ (bhrti) царю за охрану от врагов» <sup>177</sup>.

Иную позицию занимают Г. Ф. Ильин, И. М. Дьяконов и некоторые другие ученые. «Налоговое обложение, — отмечает Г. Ф. Ильин, — нельзя считать прямой эксплуатацией (присвоением чужого труда собственником средств производства)» <sup>178</sup>. «Общинники еще долго оставались свободными, не подвергавшимися прямой эксплуатации тружениками, ибо в массе были собственниками используемых ими средств производства» <sup>179</sup>.

Лишь сидевшие на царской земле арендаторы, обязанные нести повинности в пользу царя, и земледельцы, получавшие



участки из фонда государственных земель и платившие специальные налоги, — лишь эти категории подвергались прямой эксплуатации.

При необоснованности вывода о монополии государства на землю, а значит, и трактовки поземельного налога в качестве феодальной ренты сама постановка вопроса о коллективной эксплуатации земледельцев как форме существования феодальных отношений теряет свою убедительность. Даже если стать на позиции тех, кто видит во взимании поземельного налога эксплуатацию свободных общинников, владевших средствами производства, трудно согласиться, что сбор этого налога (в домаурийский и маурийский периоды) есть *феодальная эксплуатация*. Мелкие и средние земельные собственники, ведущие самостоятельные хозяйство и обязанные государству налогами и повинностями, от этого еще не превращались в государственно-зависимых крестьян, ибо уплата налогов не свидетельствует о наличии государственной собственности на землю <sup>180</sup>.

Об эксплуатации (в полном смысле слова) можно говорить только в плане присвоения чужого труда собственником средств производства. Эту основную (Г. Ф. Ильин называет ее прямой) эксплуатацию в маурийской Индии осуществляло государство (царь), когда владело средствами производства и присваивало часть прибавочного продукта у непосредственных производителей.

Но, бесспорно, в классовом обществе государство (в лице царя), будучи сувереном территории, воплощением публичной власти и аппарата насилия, даже в том случае, когда не является собственником средств производства, оказывает давление на трудящиеся слои, стараясь присвоить себе часть их необходимого продукта. Царь мог при определенных условиях увеличить налоговую норму в два раза.

Налоги ложились тяжелым бременем на вайшьев — свободных земледельцев и ремесленников, так как брахманы и кшатрии нередко освобождались от обложения, а те шудры, которые были лишены земли, не включались в разряд плательщиков «царской доли».

Сторонники точки зрения о феодальном укладе в древней Индии указывают на существование «частного феодального землевладения, представленного формами полной и неполной частной феодальной собственности» <sup>181</sup> — основных типов феодального землевладения, встречающегося в средневековой Индии <sup>182</sup>. При этом они ссылаются на сообщения «Артхашастры», «Законов Ману», поздних шастр (например, «Вишну-смрити»). Прежде всего следует учесть датировку этих памятников. Уже говорилось, что они получили оформление в первые века нашей эры, а следовательно, уже отразили известные черты нового периода — периода возникновения феодальных отношений. Наличие в шастрах ряда сообщений, поддающихся интерпрета-



ции с «позиции сторонников феодализма», свидетельствует даже в таком случае, как нам представляется, не о продолжающемся развитии этих отношений, зародившихся будто бы в древности, а о начале процесса феодализации.

В древних источниках (в том числе и соотносимых с эпохой Маурьев — буддийские сочинения, дхармасутры) содержится много данных о частной земельной собственности, частных земельных хозяйствах <sup>183</sup>. Однако только с первых веков нашей эры можно проследить их превращение в хозяйства феодального типа <sup>184</sup>. Тогда же происходит складывание феодальных отношений, которые в середине I тысячелетия становятся ведущими.

В некоторых древнеиндийских текстах говорится о дарении царем деревень. Такого рода пожалования иногда рассматриваются как земельные владения феодального типа <sup>185</sup>. Между тем в источниках (и в комментариях к ним) подчеркивается, что под «дарением» понимается исключительно передача права сбора налога с деревни, а не права на самую землю <sup>186</sup>. В отдельных более поздних надписях специально отмечается, что жители должны платить брахманам, получившим в дар деревню, те налоги, которые раньше они отдавали государству. Менялось лицо, в пользу коего взимались налоги, но не их размер и не положение жителей. Показательно, что при «акте дарения» никогда не указывалось количество земли и число крестьян; никаких личных отношений между ними и кормленщиками не возникало <sup>187</sup>.

Часто ссылаются на один отрывок в «Артхашастре», где сказано: «Он (царь) должен дать жрецам, наставникам, домашним жрецам и ученым брахманам положенные брахманству земли (*brahmadeyāni*), свободные от взысканий и налогов (*adaṇḍakarāṇi*) и приносящие соответствующий [доход]» (II. 1). Однако надо иметь в виду, что в этой главе устанавливается порядок заселения незанятых земель, считавшихся государственными. Получая участки, брахманы не становились их собственниками, они просто освобождались от обязанностей, возлагаемых обычно на временных владельцев таких участков. Подобной привилегией, судя по тексту, пользовались не все брахманы, а лишь какие-то категории — шротрии, пурохиты и т. д. <sup>188</sup>. Ряд ученых не без оснований полагают, что освобождение от налогов переданных брахманам земель (*brahmadeya*) наблюдается только в период оформления «Артхашастры». Ранние палийские тексты не указывают на предоставление им каких-либо административных прав и даже на освобождение от налогов <sup>189</sup>.

Из материалов эпиграфики эпохи Сатаваханов ясно, что царь мог дарить брахманам и последователям других религиозных направлений небольшие участки земли лишь из своего царского фонда. Если же не было свободного резерва, ему



приходилось покупать у частного собственника земли, а затем уже распоряжаться ими по своему усмотрению <sup>190</sup>.

Некоторые права в Декане начали передаваться, судя по сведениям сатаваханской эпиграфики, во II в., а в Северной Индии — еще позднее <sup>191</sup>. По сравнению с данными Каутильи лишь гуптский материал демонстрирует связь брахмадеи с кое-какими административными правами <sup>192</sup>. В этот период представление различных прав было уже связано с началом феодализации <sup>193</sup>.

Рассмотрим еще раз те сообщения, которые привлекаются для обоснования вывода о феодальных отношениях в древней Индии. В «Законах Ману» (VII.115—119) говорится: «Следует назначить старосту для [каждой] деревни, управителя десяти деревень, управителя двадцати и ста, а также управителя тысячи. Управитель десятию пусть пользуется одной кулой [земли] <sup>194</sup>, управитель двадцатью — пятью кулами, управитель над сотней деревень — деревней, управитель тысячи — городом» (аналогичный отрывок в «Вишну-смрити», III.7—10). В тексте речь идет только о местной провинциальной администрации; центральная, очевидно, оплачивалась из казны <sup>195</sup>.

В тех же «Законах Ману» (VII.125—126) сказано, что занимавшим низшие должности на царской службе полагалось каждый месяц жалованье деньгами (всего 1 пана) и зерном (1 дрона), для более высоких категорий — в шесть раз больше.

Такая система пожалований, «сама по себе еще не является свидетельством феодальных отношений, так как нет оснований полагать, что земля становилась собственностью получателя или что население упомянутых деревень и городов оказывалось по отношению к нему в личной зависимости» <sup>196</sup>. Но подобная практика благоприятствовала зарождению этих отношений. Что же касается системы отдачи должностей на откуп, то она, по словам К. Маркса, «отнюдь не является чисто феодальной, доказательство — Рим» <sup>197</sup>.

В работах по социально-экономическому строю древней Индии правильно обращается внимание на отрывок из «Артхашастры», касающийся земельных пожалований государственным служащим (II.1) <sup>198</sup>. Царю рекомендовалось при заселении областей, т. е. из фонда государственных земель, давать участки различным разрядам провинциальных чиновников «без права продажи и залога» (*vikrayādhānavarjāni*). Надо полагать, что участки давались только при освоении новых территорий и эта практика не носила общего характера. Свидетельство трактата Каутильи сходно с данными «Законов Ману». Оно относится лишь к некоторым разрядам чиновников и не означает, что все они получали землю или право сбора налогов с деревень. Другие отрывки из «Артхашастры» (V.3) показывают, что пожалование земель государственным служащим устанавливалось лишь в отдельных случаях. «Царь с небогатой казной может



давать сырье, скот и поля, а также немного денег. Если же он имеет целью способствовать заселению пустынной местности, то пусть он дает только деньги, но не селение». Такие пожалования были временными, на период службы, без права продажи и заклада. Весьма важно, что к получившему землю не переходили никакие административные права на нее <sup>199</sup>. Он просто пользовался дарами земли, что, по утверждению Кангле, «меньше всего говорит о феодальных отношениях» <sup>200</sup>.

Если сравнить служебные пожалования с пожалованиями брахманам, то выясняется, что эти земли могли, согласно толкованию Кангле, переходить к наследникам (очевидно, что подобные привилегии получали не все брахманы, а только категории, перечисленные в «Артхашастре»). Существование брахманских наделов, владельцы которых имели право передавать участки по наследству, возможно, свидетельствовало о возникших в период окончательного оформления «Артхашастры» отношениях феодального типа <sup>201</sup>.

Государственные служащие, судя по трактату, обычно получали строго фиксированное денежное жалование и иногда дополнительно небольшое количество зерна <sup>202</sup>. Заметные изменения в оплате их произошли в V—VI вв. <sup>203</sup>, что отражало уже этап формирования феодализма <sup>204</sup>.

Таким образом, рассмотренные выше материалы не дают, как нам кажется, достаточных оснований для утверждения, что уже в VI—I вв. до н. э. (т. е. в эпоху, предшествующую оформлению «Артхашастры» и большинства шастр) «феодальные отношения играли большую роль» <sup>205</sup>.

В своей статье «Феодальные отношения в древней и средневековой Индии» Е. М. Медведев предлагает отличать феодальные отношения в древности от средневековых, или «классических». Первые, по его мнению, вырастают медленно и постепенно из родо-племенных отношений и долго несут на себе их отпечаток. «Частная феодальная эксплуатация в целом была в древности очень ограничена и не приобрела еще всех классических атрибутов». Согласно схеме Е. М. Медведева, «с рубежа нашей эры рабство сходит на нет, а государственная форма феодальной эксплуатации разъедается частной феодальной собственностью. Этот процесс приводит в V—VI вв. н. э. к возникновению феодальной формации средневекового типа, более близкого к логической модели» <sup>206</sup>. Прежде всего представляется сомнительным критерий, который кладется в основу построений, — медленные темпы возникновения феодальных отношений из родо-племенных. В действительности же характер собственности определяет социальную структуру. Справедливо было указано: «Признание зарождения элементов феодализма в конце первобытного общества ведет к отождествлению „патриархализма“ с феодализмом — точка зрения, которую критиковали Маркс и Энгельс» <sup>207</sup>.



К тому же вряд ли правомерно ставить вопрос о «классическом» феодализме в Индии в раннее средневековье и характеризовать индийскую реальность в сопоставлении с логической моделью. Задача, как нам думается, заключается в выявлении основных черт феодализма в Индии, установлении его специфики и особенностей развития. В противном случае при конструировании картины феодализма можно смешать «модель» с реальностью или даже подменить одно другим <sup>208</sup>, можно приписывать индийскому феодализму черты ошибочно объявить незаконномерными, второстепенными, отличными от «классических» или положить в основу не качественные сдвиги, а количественное преобладание соответствующих производственных отношений <sup>209</sup>.

Не разделяя точку зрения о феодальных отношениях и феодальном укладе в древней Индии, мы вместе с тем готовы признать, что даже в эпоху Маурьев — эпоху наивысшего развития института рабства — прослеживаются явления, которые, не будучи феодальными по своему характеру, содержали в себе элементы, имевшие тенденцию при определенных условиях развиваться в направлении феодального способа производства. К таким явлениям относились арендные отношения <sup>210</sup>, наличие частных земельных хозяйств, практика дарения земли, земельные пожалования, монастырское землевладение и т. д.

Особенно показательными были пожалования брахманам, переходившие по наследству и превращавшиеся, таким образом, уже в наследственные держания, а постепенно, очевидно, в безусловные и вечные.

В специфических условиях древней Индии — при первостепенной роли общины, ограниченной сфере применения рабского труда, архаичности многих социальных институтов, сохранении пережитков первобытных отношений — перечисленные выше явления были зародышами будущих феодальных отношений. Иногда внешне они принимали форму, сходную с явлениями феодального типа, но в эпоху Маурьев по своему содержанию и функциональной нагрузке (роли в общественной структуре) еще не были элементами феодального способа производства.

Те же свидетельства «Артхашастры» и «Законов Ману», которые приводятся для обоснования тезиса о феодальном укладе в древней Индии, следует связывать с послемаурийским периодом, с эпохой, когда действительно складывались и укреплялись феодальные отношения. Сказанное, однако, не означает, что таков был путь развития их во всех областях огромной империи. Процесс феодализации протекал по-разному в различных районах страны. В Декане и некоторых областях Юга слабое развитие рабства ускорило его <sup>211</sup>, в ряде областей переход к вторичной формации феодального типа протекал



не через стадию рабовладения, а непосредственно от первичной формации <sup>212</sup>.

При решении вопроса о возникновении в Индии феодализма следует помнить, что, будучи особым социальным организмом, система производственных отношений имеет «особые законы своего зарождения, функционирования и перехода в высшую форму, превращения в другой социальный организм» <sup>213</sup>. Значит, необходимо не только выявить особенности социально-экономических отношений, но исследовать и «ту *основу общества*, которая облекается политико-юридическими формами и известными течениями общественной мысли» <sup>214</sup>.

Вопрос о социальной структуре древнеиндийского общества весьма сложен и требует новых изысканий, разработок, анализа дополнительного материала. Каждый из аспектов проблемы в целом должен рассматриваться не изолированно, а в непосредственной связи друг с другом. «Только беря общество в целом, мы можем попытаться установить, каковы были тенденции его развития, каков был наиболее типичный для него тип хозяйства, какова была основная рабочая сила в таком хозяйстве и какая форма эксплуатации определяла экономическое, социальное и юридическое положение всех категорий непосредственных производителей, подвергавшихся эксплуатации. Это и дает нам возможность судить о характере общества в целом» <sup>215</sup>.

Дискуссия о социально-экономическом строе стран Востока, очевидно, еще будет продолжена, но уже сейчас ясно ее положительное значение для индологии. Она еще раз заострила внимание на сложности социальной структуры в древней Индии, на необходимости глубокого анализа тех общественных явлений, которые не укладываются в традиционные и некогда безоговорочно принимаемые схемы.

#### **4. Особенности сословно-кастовой организации в монархиях и республиках**

При изучении сословно-кастовой организации древнеиндийским материалам принадлежит одно из центральных мест, ибо они позволяют дать ответ на некоторые вопросы происхождения и становления этого сложного социального явления, объяснить его многие своеобразные черты.

Надо сказать, что индологи в исследовании этой темы достигли значительных успехов — вышло огромное число работ <sup>1</sup>, хотя приходится признать, что они не лишены существенных недостатков. Это связано не только с ошибками методологического характера, но часто с неправильным подходом к анализу источников. Обычно ученые либо базируются на каком-то отдельном памятнике или группе близких памятников <sup>2</sup>, либо привлекают самые разные по времени и характеру материалы <sup>3</sup>. Работы же, посвященные сословно-кастовой организации в кон-



кретный период древнеиндийской истории, строго очерченный хронологическими рамками, практически отсутствуют. В известной мере такое положение объясняется характером дошедших до нас источников, трудностью их точной датировки и невозможностью соотнести с конкретной исторической эпохой. В текстах же, содержащих указания на время их создания (прежде всего эпиграфические документы), свидетельства по интересующему нас вопросу весьма фрагментарны, а нередко и очень недостоверны.

Большинство исследований о сословно-кастовой структуре в древней Индии основывается на источниках (санскритских и значительно реже — палийских), отражавших главным образом те реально существовавшие социальные институты и явления, которые были связаны с монархическими государствами. Определяется это преимущественно тем, что сословно-кастовая организация получила, как известно, свое оформление и окончательное закрепление в древнем классовом обществе. И нет ничего удивительного, что упоминания о варнах встречаются особенно часто в сообщениях о взаимоотношениях и правовых нормах сословных групп внутри классового общества: для него монархия — наиболее обычная форма государственного правления в древности.

Однако было бы ошибкой полагать, что современный ученый может довольствоваться лишь материалами о сословно-кастовой структуре в монархии. В настоящее время допустимо с достаточной уверенностью утверждать, что это была распространенная, но отнюдь не единственная форма политической власти и что наряду с ней имелись и немонархические (республиканские) образования (*gaṇa* и *saṅgha*), игравшие видную роль в политической и социальной жизни. К сожалению, вопрос о них, во всяком случае многие его аспекты, остается пока недостаточно разработанным. Но и те материалы, которые уже находятся в распоряжении исследователей, позволяют выявить специфику сословной организации этих республик <sup>4</sup>. Рассмотрение данной проблемы весьма важно не только для истории самих ган и сангх, но и для изучения древнеиндийской сословно-кастовой структуры в целом, ибо такой анализ дает возможность уяснить, оказывало ли изменение формы государственной власти непосредственное влияние на сословную организацию общества и каким образом менялся ее характер и взаимоотношения варн друг с другом в обществах с отличной от монархии формой правления <sup>5</sup>.

Иными словами, представляется целесообразным сравнительное изучение положения варн в монархиях и республиках в магадхско-маурийскую эпоху. В тот период оформились некоторые черты сословно-кастового строя, получившие дальнейшее развитие и закрепление в последующие эпохи истории страны. Это было связано прежде всего с экономическими и по-



литическими сдвигами, со становлением государств (в том числе и республиканских), с созданием объединенной империи. Известное значение имели и изменения в духовной жизни общества, возникновение и распространение буддизма и джайнизма, которые несли новые идеи, касающиеся многих вопросов социальной жизни, в том числе и сословно-кастовой организации.

Судя по источникам, относящимся к магадхско-маурийской эпохе, система варн к этому времени уже сложилась. В буддийском каноническом сочинении «Маджхима-никая» сохранилось важное сообщение, что в Индии в противоположность соседним областям (странам) йонов и камбоджцев, где существует только деление на свободных (аууо, скр. агуа) и рабов (dāso, скр. dāsa), общество разделено еще на четыре варны<sup>6</sup>. Варновая принадлежность во многом определяла положение свободного индийца.

Правда, в данный период решающим для оценки общественной значимости человека все в большей степени становилось не происхождение, а имущественный статус. В источниках этого периода специально подчеркивается, что обладание богатством приносит людям почет и славу. Более поздняя «Панчатантра» (II.30—31) отмечает, что именно оно делает человека могущественным.

В «Маджхима-никае» (II.84—85) говорится, что если шудра умножит свое богатство, то он имеет право нанять в качестве слуги не только другого шудру, но также вайшью, кшатрия и даже брахмана. Согласно «Васиштха-дхармасутре» (XXVI.16), шудра и вайшья способны избавиться от несчастий с помощью имущества (dhana)<sup>7</sup>. Состоятельному представителю низшей варны могли приписать даже высокое происхождение<sup>8</sup>.

Большинство сведений о древнеиндийской сословно-кастовой организации содержится в брахманских сводах «правил и законов» — дхармасутрах и дхармашастрах, составители которых стремились приписать появление варновой системы воле творца, навечно предоставившему брахманам высшее место в обществе. Эти тексты проникнуты идеей превосходства брахманства, его приоритета над всеми другими варнами<sup>9</sup>. Подобная позиция присуща и сочинениям, оформившимся уже после того, как фактическое положение в обществе изменилось, после того, как с образованием государств и крупных империй возросла роль кшатриев, а принцип родовитости начал терять первенствующее значение. Брахманы и тогда старались сохранить свои привилегии и идеологически воздействовать на общество силой традиции. Ощутимый удар их положению был нанесен буддизмом<sup>10</sup>.

Буддийские и джайнские сочинения представляют большой интерес для изучения сословной организации в магадхско-маурийский период, чем тенденциозные брахманские сборники, однако следует учитывать уже чисто буддийскую трактовку



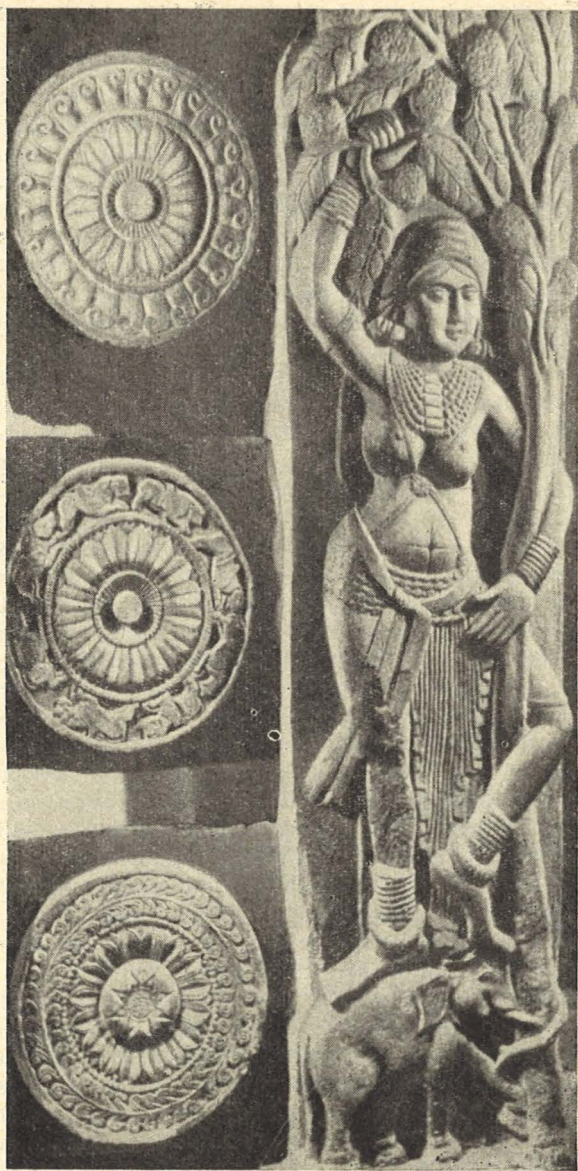
рассматриваемых нами вопросов. В противоположность брахманскому учению о различии людей по рождению буддизм выдвинул принцип равенства людей по рождению и приобретения ими духовных заслуг. Не случайно это вероучение получило поддержку кшатриев, в руках которых сосредоточивалась фактическая власть, но которые по традиционной схеме занимали более низкое по сравнению с брахманами место в общей системе варн, а также некоторых вайшьев (разбогатевших торговцев и ремесленников) и шудр, стремившихся занять в обществе положение, соответствующее их фактическому имущественному статусу.

Вместе с тем буддизм отнюдь не призывал к ломке социальной структуры: в буддийской схеме, так же как и в брахманской, высшее место принадлежало двум первым варнам. Об этом свидетельствуют и догматические тексты, излагающие буддийскую доктрину. Так, в «Каннакаттхала-сутте» «Маджхима-никаи» рассказывается, что на вопрос царя Кошалы Пасенади о варнах Будда ответил: две из них находятся в особом положении — кшатрии и брахманы<sup>11</sup>, — хотя для религиозной жизни сангхи варновые различия несущественны<sup>12</sup>. Любопытно также, что споры, которые велись между буддистами и брахманами, защищавшими старые традиционные представления, обычно не имели следствием острые социальные конфликты и столкновения<sup>13</sup>. Сам Будда не раз говорил об особой позиции брахманства в обществе<sup>14</sup>, тем не менее буддийская схема выглядела несколько иначе: кшатрии — брахманы — вайшьи — шудры. Возможно, она отражала действительное положение варн во второй половине I тысячелетия до н. э.

Важные сведения относительно сословно-кастовой организации приводит Мегасфен. Он выделяет в индийском обществе семь групп (разрядов, «классов» — *γένος*), отличающихся по статусу, правовым нормам, месту в политической и социальной жизни: мудрецы (философы), земледельцы, пастухи и охотники, ремесленники и торговцы, воины, надсмотрщики и высшие чиновники. Группы селевкидского посла не тождественны индийским варнам: главный показатель, положенный в основу его классификации, — это профессиональная принадлежность, однако его схема включила представителей всех четырех варн (ее с некоторыми изменениями приняли многие античные писатели, пользовавшиеся его трудом).

Можно предположить, что данные Мегасфена появились в результате его личных наблюдений, а также знакомства со сведениями, полученными от местных брахманов<sup>15</sup>. Не случайно первыми в его списке стоят мудрецы (философы). Из описаний Мегасфена следует, что в эпоху Маурьев брахманы сохраняли довольно высокий статус и стремились удержать свои позиции и привилегии. Влияние их было значительным в сфере идеологии и культа. Они, по его словам, пользовались уважением,





Рельеф. Ступа Бхархута



так как приносили жертвы богам и совершали магические обряды: «Никому другому, кроме мудреца, не разрешается заниматься гаданием и предсказанием будущего» (Инд. XI.4).

Брахманы выступали и в качестве советников правителя: «Их всех вместе используют цари в так называемом великом совете, на который мудрецы сходятся в начале каждого нового года в царский дворец, и все, что каждый из них придумал или заметил полезного для государственных учреждений, излагается здесь публично»<sup>16</sup>. Сходные свидетельства сохранили и индийские источники. Судя по «Артхашастре» (I.10), из среды брахманов обычно выходил пурохита — царский жрец и наставник, роль которого при дворе была очень заметной. (Жалованье его составляло 48 тыс. пан.)

Даже буддийские сочинения сообщают о брахманах как о главных советниках правителей и крупных сановниках в монархических государствах и называют их в числе чиновников-аматьев (пал. amassa) и махаматров (пал. mahāmāṭṭa). Известно, например, что у магадхского царя Аджаташатру, следовавшего учению Будды, советником был брахман Вассакара (Vassakāra), разработавший план борьбы с личчхавами. По буддийской традиции, под руководством Вассакары и другого брахмана, Сунидхи (Sunīdha), была построена столица страны Паталипутра. Согласно джатакам, брахманы были наставниками наследников престола и приближенными царей<sup>17</sup>. Они пользовались уважением представителей других варн, в частности у вайшьев<sup>18</sup>.

Хотя Мегасфен не говорит об имущественном положении брахманов, в индийских источниках встречаются сведения, касающиеся земельных пожалований им и выдачи царем денежных вознаграждений<sup>19</sup>. Некоторые из них осуществляли контроль над сбором налогов. Если верить джатакам и другим буддийским сочинениям, отдельные брахманские семьи были очень богаты и влиятельны (aḍḍha, mahādhana, mahābhoga, mahāsālākula)<sup>20</sup>, поместья их иногда достигали весьма значительных размеров.

В буддийских текстах говорится, что идеал для брахмана — быть аскетом, не имеющим собственности<sup>21</sup>. Возможно, подобная позиция являлась косвенным свидетельством борьбы против брахманов<sup>22</sup>, владевших большими участками земли и ведущих иногда даже крупные торговые операции. Будде приписываются такие слова: «Раньше брахманы обитали в лесах и вели скромный образ жизни, а теперь они живут в укрепленных местах, которые охраняются вооруженными людьми»<sup>23</sup>. Джатаки (I.425) рассказывают о брахманах, охваченных страстью к богатству.

Имеются материалы об участии брахманов в суде и о том, что они могли быть сенапати — командующими армией<sup>24</sup>. Более того, в джатаках порой упоминаются и цари из брахма-



нов, хотя даже по брахманским «законам» управление и охрана подданных были прерогативой кшатриев<sup>25</sup>.

Показательно, что Патанджали, живший во II в. до н. э. и хорошо знакомый с обстановкой в кшатрийских республиках, считал, что брахманам в государстве (очевидно, имеется в виду монархия) принадлежит главенствующая роль<sup>26</sup>. Перечисляя варны в зависимости от их важности, он следует традиционной схеме: brāhmaṇaḥ kṣatriyaḥ vaiśyaḥ śūdrāḥ<sup>27</sup>.

Таким образом, несмотря на то что теория превосходства варны брахманов в маурийскую эпоху являлась в значительной степени отражением традиционных представлений и фактическую власть и политическое господство осуществляли кшатрии, значение брахманского сословия в монархиях было весьма велико.

И все же новые условия, связанные с развитием экономики и ростом городов (что приводило к усилению ремесленных и торговых слоев — судя по грихьясутрам, брахманы сохраняли влияние преимущественно в деревнях и избегали городской жизни)<sup>28</sup>, с падением авторитета брахманства вследствие распространения буддизма, не могли не отразиться на его статусе.

Источники содержат немало примеров, свидетельствующих об отходе брахманов от традиционных занятий. Брахманские «законы» (Апастамба, I.7.20; II.5.10, Гаутама, X.5; Ману, X.82) разрешают им заниматься земледелием, скотоводством, торговлей. «Ангуттара-никая» (III.223) говорит о брахманах, которые использовали «все способы для поддержания жизни». В джатаках упоминаются брахманы, обрабатывающие землю, пастухи, охотники, торговцы, ремесленники (sippiko от sippa, скр. śilpa — ремесло), слуги<sup>29</sup> и даже солдаты (yodhājīva)<sup>30</sup>. В «Самютта-никае» (I.170—171) рассказывается о брахмане, который некогда владел хозяйством, где выращивался сезам, но затем обеднел и оказался в долгах<sup>31</sup>. Патанджали (III.4.69) называет брахмана, работавшего дровосеком (kāṣṭhabhid brāhmaṇaḥ)<sup>32</sup>, и замечает, что среди людей этого сословия были столь бедные, что они лишь рождением связаны со своей варной<sup>33</sup>. В «Суттанипате» (II.7) говорится, что они уже не следуют нормам своей древней дхармы (т. е. традиционному образу жизни)<sup>34</sup>. В соответствии с законами-шастрами брахманы должны были освобождаться от обложения<sup>35</sup>, но источники сообщают об уплате ими налогов, о суровых мерах наказания, которые могли применяться к брахману. Автор «Артхашастры» рекомендовал утопить его, если тот посягнул на государственную власть и организовал мятеж (IV.II), поставить клеймо в виде собаки, если совершил кражу, и в виде безголового тела, если убил человека (IV.8): «Брахмана, совершившего преступление и носящего рану от сделанного клейма, государь должен изгнать из страны или же поместить на работы в рудники» (IV. 8). Буддийские сочинения не раз перечисляют меры нака-



зания<sup>36</sup> и приводят случаи вынесения смертного приговора брахману<sup>37</sup>.

Разумеется, падение роли брахманов в магадхско-маурийскую эпоху не означало, что они полностью утратили свое влияние и свои привилегии. Правда, в политической и идеологической сферах (при господстве кшатриев и укреплении буддизма) им приходилось умерять свои притязания, но в экономической и социальной областях они в какой-то мере сохраняли позиции. Прежде всего такое положение характерно для монархических государств Магадхи и Кошалы, где имелось значительное число брахманских поселений (*brāhmaṇagāma*) и частных поместий брахманов<sup>38</sup> и где получила особое распространение практика дарения им земель. Однако в Индии крупные храмовые хозяйства в указанный период еще не сложились, не существовало единой организации брахманов и, таким образом, отсутствовали экономические и политические основы для их реального господства<sup>39</sup>.

Политическая власть сосредоточивалась в руках кшатриев, роль которых, как уже отмечалось, заметно повысилась в период создания крупных государств и объединенной империи. Особенно велико было значение кшатриев в республиках, но и в монархиях они занимали ведущее положение. В буддийских сочинениях им отводится место всегда впереди брахманов. В разговоре с брахманом Амбаттхой Будда утверждал, что они выше брахманов<sup>40</sup>, что они — лучшие из четырех варн<sup>41</sup>, и никто не может сравниться с ними по чистоте происхождения. В одной из джатак (I.49) приводятся слова Будды о том, что будды никогда не рождались в варне вайшьев (*vessa*) или шудр (*sudda*), а лишь в варне кшатриев или брахманов. «И поскольку кшатрийская варна теперь является высшей, я буду вновь рождаться представителем этой варны». Сам он, по преданию, происходил из кшатрийского рода.

Как правило, кшатриями были цари (во многих древних источниках *ksatriya* и *gājanaya* — синонимы<sup>42</sup>), на которых было возложено обеспечение порядка в стране и соблюдение «законов варн» (*varṇadharma*), а также крупные государственные чиновники.

Политическая власть их подкреплялась соответствующей экономической базой. Многим из них принадлежали крупные поместья.

Давая объяснение слову «кшатрий» (*khattiya*), «Дигханикая» (III.92—93) и Буддхагхоша (*Sum.* III.870) толкуют его как «владелец полей» (*khettānaṃ patīti kho khattiyo* — «Дигханикая»; кшатрии — это не только титул, они являются владельцами полей — *khattiyo... ti na kevalaṃ akkharam eva, te paṇ' assa khettsāmino* — Буддхагхоша).

В руках кшатриев находилась и армия. Высокое положение воинского сословия было замечено Мегасфеном, который



записал в своем труде: «Они пользуются наибольшей свободой и радостями жизни; занимаются они только военным делом. Оружие для них делают другие, лошадей доставляют им другие; в лагере служат им другие, которые ухаживают за их лошадьми, чистят оружие, водят слонов, приводят в порядок колесницы и служат возницами. Сами же они, если нужно сражаться, сражаются; когда же заключен мир, ведут веселую жизнь; от государства им идет такое жалованье, что на него они без труда могут прокормить и других» (Инд. XII.2—4).

В основном лишь кшатрии имели право носить оружие, на брахманов и вайшьев оно распространялось только в особых случаях (Ману, VIII.348). Это подтверждается и мнением Мегасфена о том, что у земледельцев «нет военного оружия и они не интересуются военными делами» (Инд. XI.9).

Правда, Каутилья упоминает также о войске, состоящем из брахманов<sup>43</sup>, но это относится, очевидно, исключительно к монархиям. В республиках же армия и особенно ее руководство комплектовались преимущественно из кшатриев.

В изучаемый период они стали претендовать на ведущую роль и в идеологической сфере. Интересно, что уже в упанишадах имеются указания на подобного рода притязания. К царю-кшатрию, а не к брахману иногда обращаются как к знатоку Атмана («Чхандогья Упанишада», V.11), кшатрий обучает даже брахмана («Брихадараньяка Упанишада», XI.1), хотя подчеркивается, что такое обучение противоречит обычаю. Эти данные находят прямые параллели в сообщениях раннебуддийских источников и, как справедливо полагает А. Я. Сыркин, возможно, связаны с определенной антибрахманской реакцией<sup>44</sup>.

Следует отметить, что в изучаемую эпоху среди кшатриев наметилась дифференциация. Некоторые роды беднели, и их представители переходили в разряд наемных солдат. К ним, вероятно, относятся слова Мегасфена, что они сражаются, когда нужно сражаться (Инд. XII.4), и живут за счет царской казны (Страбон, XV.1.47). Многие кшатрии вынуждены были заниматься торговлей и ремеслом<sup>45</sup> и приближались по своему статусу к вайшьям. Но в целом в рассматриваемый период варна кшатриев усиливала свое влияние и фактическую власть. Не удивительно, что брахманы, стремясь упрочить свое положение, выступали за союз с кшатриями, которые могли обеспечить политическую стабильность и сохранение существовавшей социальной структуры. «Брахман и кшатрий, — говорится в „Законах Ману“, — объединившись, процветают и в этом, и в ином мире» (IX.322). Каутилья — поборник крепкой власти — тоже понимал необходимость такого союза. «Власть кшатриев, укрепляемая брахманством, непобедима и побеждает навсегда» (I.9).



В монархиях эти два сословия составляли высшую группу, отличную от всего остального населения<sup>46</sup>. Даже в буддийских сочинениях кшатрии и брахманы как «высокорожденные» противопоставляются двум прочим варнам и «низкорожденным»<sup>47</sup>.

Значительные изменения коснулись и третьей варны — вайшьев. В маурийский период в связи с экономическим развитием страны материальное положение их улучшилось и некоторые разряды разбогатевших вайшьев стали приближаться к кшатриям и брахманам. В то же время разорившиеся вайшьи опускались до уровня шудр, из которых тоже начала выделяться более зажиточная прослойка. Впрочем, в целом вайшьи как дваждырожденные по своему положению существенно отличались от шудр. Те, хотя и могли иногда повысить свой имущественный статус, оставались внизу социальной лестницы.

Источники, прежде всего буддийские, показывают, что большинство вайшьев было занято в земледелии и ремесле. Они являлись основным податным сословием. Среди них были владельцы земельных участков<sup>48</sup>, иногда довольно значительных поместий<sup>49</sup>, а также богатые сеттхи, проводившие крупные торговые операции и занимавшиеся ростовщичеством. Судя по джатакам, некоторые из них заседали даже в суде (VI.43). Немало имеется рассказов и о разорившихся вайшьях, вынужденных избрать «низкие» профессии<sup>50</sup>.

Зажиточные вайшьи сохраняли определенное влияние в общественной жизни, однако к рассматриваемому периоду политическое значение их в монархиях падает. Вайшьи, принимавшие раньше участие в церемониях коронации царя, в советах, постепенно утрачивают свои права.

Весьма характерны слова Мегасфена о том, что земледельцы «никогда вместе не приходят в город ни по общественным, ни по иным каким-нибудь делам» (Страбон, XV.1.40). Из данных Каутилы (II.1) ясно, что государство строго следило за тем, чтобы сохранялась изолированность сельских общин.

Не исключено, что с этим периодом связано и лишение вайшьев права носить оружие, о чем сообщают античные и некоторые индийские источники. Автор «Артхашастры» говорит о комплектовании войск из вайшьев и шудр (IX.2), но к таким мерам цари, очевидно, вынуждены были прибегать лишь в самых крайних случаях. Кроме того, вайшьи, и особенно шудры, не были, по всей вероятности, полноправными воинами<sup>51</sup>, а выполняли в армии подсобную работу.

Вайшьи не могли занимать и высокие государственные посты<sup>52</sup>. Любопытно, что даже в брахманских «законах», где дваждырожденные противопоставляются однорожденным, проявляется тенденция рассматривать вайшьев вместе с шудрами<sup>53</sup>. Ману (VIII.418) рекомендует царю заставлять тех и других выполнять свои обязанности: заниматься земледе-



лием, скотоводством, торговлей, ремеслом<sup>54</sup>. В «Милиндапанхе» функции вайшьев и шудр не разделяются; они сводятся к обработке земли, торговле и разведению скота (avasasānaṃ puthuvessasuddānaṃ kasi vaṇijjā gorakkhā karaṇīyā; V. Trenckner, стр. 178).

Согласно «Маджхима-никае» (II.180), деятельность шудр увязывалась с сельским хозяйством. На известное возрастание их роли указывают уже упоминавшиеся свидетельства Каутильи о заселении шудрами-земледельцами (śūdra-karṣaka) новых областей (II.1) и о размещении шудр в городе в районах, где жили ткачи, кожевники, оружейники (II.4).

В более ранних дхармасутрах впервые появляется тенденция рассматривать шудр наряду с представителями других варн. При обсуждении вопросов наследства различие выражается лишь в том, что старший брат у брахманов получает коз, у кшатриев — лошадей, у вайшьев — коров и у шудр — овец (III.6). Можно сослаться на данные «Артхашастры» о выделении доли наследства детям брахмана от жен, принадлежавших к разным варнам: сыну брахманки достается 4 доли, сыну кшатрийки — 3, сыну вайшьйки — 2 и сыну шудрянки — 1 доля (III.6). Тот же количественный показатель определяет разные наказания за продажу в рабство: за продажу несовершеннолетнего ария, если он шудра, с родственников взимается штраф 12 пан, если он вайшья — 24, кшатрий — 36 и брахман — 48 пан (III.13).

Некоторое улучшение экономического положения шудр не меняло их низкого социального статуса. По сравнению с ведийской эпохой политическая роль их упала<sup>55</sup>, и они были преимущественно «обслуживающей категорией», лишенной политических прав. Понятно, что взаимоотношения между шудрами и представителями высших варн были напряженными. Брахманы открыто заявляли о своем презрении к шудрам, как к людям низким, жестоким, лживым, и вынуждены были признать, что и те испытывают к ним враждебность (paiśunya)<sup>56</sup>.

Приведенные выше данные свидетельствуют о том, что в рассматриваемый период нарушались те строгие перегородки, которые воздвигали брахманы между варнами, особенно между высшими и низшими. У авторов древних трактатов, «законов» и династийных списков это вызывало острое беспокойство. Можно сослаться, например, на сообщение «Юга-пураны», описывающей век упадка, который должен наступить при наследниках Ашоки. «Тогда, — говорят с тревогой авторы текста, — брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры будут действовать одинаково и даже одинаково одеваться» (brāhmaṇāḥ kṣatriyā vaśyāḥ śūdrāścaiva yugakṣaye samaveśāḥ samācārā bhaviṣyanti)<sup>57</sup>.

В целом материалы, связанные с развитием сословно-кастового строя в монархиях во второй половине I тысяче-



летия до н. э., позволяют наметить некоторые характерные особенности: выдвижение имущественного принципа при оценке положения человека в обществе, усиление роли кшатриев, сохранение брахманами важных позиций, несмотря на определенное падение их идеологического влияния, повышение экономического статуса вайшьев при потере ими политических прав и усиление дифференциации, приводившей к сближению некоторых их разрядов с шудрами, экономическое положение которых тоже в определенной степени улучшилось.

Несколько иная картина рисуется при изучении сословной организации в республиканских объединениях (ганах и сангхах) древней Индии.

Имеющиеся в нашем распоряжении источники свидетельствуют о четко выраженных классовых различиях и имущественном неравенстве в этих республиках. В них прослеживается четырехварновое деление (кшатрии, брахманы, вайшьи, шудры), хотя некоторые исследователи отрицают существование варн здесь <sup>58</sup>. Обычно сведения о них соотносятся с кшатриями, которые фактически сосредоточивали <sup>59</sup> в своих руках всю власть <sup>60</sup>.

Источники сохранили рассказ о соперничестве некоторых монархий, сангх и ган за право владеть останками Будды. Защищая свои притязания, личчхавы, маллы, шакьи заявляли, что они, подобно Будде, кшатрии — *khattiyas* <sup>61</sup>. Даже «Законы Ману» (X.22) называют личчхавов и маллов кшатриями (*gājanu*), несмотря на то что причисляют их к разряду вратьев. Кшатрии составляли в сангхах и ганах высшую привилегированную группу полноправных жителей (хотя и среди них имелось сильное имущественное различие) <sup>62</sup> и принимали непосредственное участие в управлении. Принадлежность к правящим кшатрийским семьям, которые выступали основателями этих сангх и ган, по существу определяла место человека во всех сферах политической и общественной жизни.

Согласно Панини и его комментаторам, титул *gājanu* носили лишь потомки некоторых кшатрийских родов. В сангхе Андхака-Вришни (*Andhaka-Vṛṣṇi*), например, так назывались только потомки родов *Śvāphalaka*, *Caitraka*, *Śini* и *Vāsudeva*; другие же, хотя и принадлежали к той же сангхе, не обладали таким статусом (*Andhaka-Vṛṣṇayaḥ ete na tu rājanyāḥ*) <sup>63</sup>.

Влияние кшатрийских семей и их роль в ганах и сангхах подтверждаются сведениями «Кунала-джатаки» и Буддхагхоши. Особой властью в сангхах обладали кшатрии, имевшие титул *gāja*, который они, судя по свидетельствам, получали после специального обряда посвящения <sup>64</sup>. В «Махавасту» приводятся слова монаха Удаина, сказанные им в связи с избранием главой ганы шакьев Шуддходаны, носившего титул *gāja*: «*Rājānas — это кшатрии, прошедшие особый обряд посвящения (kṣatriyā rājāno murdhābhisiktā)*». Кшатрии свято обе-



гали свое привилегированное положение. У личчавов, например, был специальный водоем, в котором совершался обряд посвящения (*Vesāli-nagare gaṇa-rājakulānām abhiseka-maṅgalapokkharāṇī*)<sup>65</sup>. Того, кто пытался незаконно проникнуть к воде и совершить омовение, т. е. обряд, положенный лишь кшатриям личчавов, ждало суровое наказание<sup>66</sup>. Между последними, очевидно, шла борьба за титул *rāja*. В «Лалитавистаре» рассказывается, что каждый из них мнил себя раджей (*ekaika eva manyate ahaṃ rājā ahaṃ rājeti*)<sup>67</sup>.

Полноправные свободные жители, не входившие в варну кшатриев, имели право присутствовать на заседаниях ганы, но не могли быть избранными на руководящие посты. В «Махабхарате» говорится, что главные (*mukhya*) в гане обладали наибольшей властью и решали особо важные дела<sup>68</sup>. Комментарий Буддхагхоши к «Дигха-никае» позволяет утверждать, что «главными в гане» были представители кшатриев — раджи<sup>69</sup>. Ведущая роль их здесь прослеживается и по материалам «Артхашастры», которая даже выделяет особый разряд сангх (относя к ним личчавов, маллов, мадраков и др.) — *rājaśabdoparajīvinah* — «сангхи, члены которой носили титул „раджа“»<sup>70</sup>. По Каутилье, член сангхи мог быть осужден или отвергнут (возможно, изгнан) лишь теми, кто носит титул «раджа» (*rājaśabdibhiravaruddham avakṣiptaṃ vā*)<sup>71</sup>.

Таким образом, именно кшатрии, прошедшие обряд посвящения и носившие титул «раджа», были в ганах руководящей группой, ведавшей внутренней организацией и осуществлявшей управление.

Весьма существенным является вопрос об основах господствующего положения кшатриев в упомянутых республиках. Первостепенную роль, безусловно, играло право земельной собственности<sup>72</sup>. Земля здесь, хотя и считалась находящейся в распоряжении всей ганы, фактически принадлежала кшатриям, которые, судя по источникам, владели частными поместьями. В монархиях, как мы видели, кроме царского земельного фонда были частные владения брахманов.

Приведенных материалов недостаточно, чтобы делать окончательные выводы о статусе кшатриев, но ясно, что в республиках (особенно аристократических) они были облечены еще большей, чем в монархиях, властью. О господстве в немонархических объединениях (*αὐτονομοὶ Ἴνδοι, ἀβασίλευτος πόλις*) военной аристократии свидетельствуют не только индийские, но, что весьма примечательно, и античные авторы, многие из которых были участниками похода Александра в Индию. В разряд «автономных индийцев», не имевших единодержавного правления и возглавляемых аристократией и военными предводителями, эти авторы включали и некоторые народы Северо-Западной и Западной Индии, известные в индийских сочинениях под терминами «*saṅgha*» и «*gaṇa*»<sup>73</sup>.



В сообщениях источников кшатрии совместно с другими варнами почти не упоминаются, хотя, когда речь идет о монархиях, данные такого рода весьма нередки. Этот факт, определяемый до некоторой степени типом источников, в целом объяснялся спецификой сословной организации в немонархических государственных объединениях — резким противопоставлением кшатриев остальному населению.

Поскольку значительное число сведений о господстве кшатриев в сангхах и ганах основано на буддийских текстах, может возникнуть неправильное впечатление, будто влиянием буддийской доктрины и обуславливалась их ведущая роль в этих образованиях. Распространение в ряде из них буддизма, отрицавшего исключительность брахманов, по всей вероятности, оказало воздействие на взаимоотношения варн, однако не могло явиться решающим фактором, определившим структуру сословно-кастовой организации. Данные об особом положении кшатриев в ганах и сангхах сохранились, как известно, и в небуддийских сочинениях — в памятниках, лишенных какой-либо религиозной окраски и даже явно брахманских по своему содержанию и направленности. Показательно также, что кшатрии главенствовали в большинстве сангх и ган, а не только в тех, где был распространен буддизм (Северо-Восточная Индия, прежде всего личчхавы, шакьи). Можно сослаться, например, на свидетельства античных авторов и Панини о кшатрийских образованиях Северо-Западной и Западной Индии, куда буддизм проник позднее — тогда, когда ганы фактически уже утратили свою власть, а также на данные Патанджали о кшудраках и маллавах (*Ὀξυδράκαι* и *Μάλλοι* греческих источников).

Наконец, упадок буддизма не повлек перестройки социальной структуры в немонархических образованиях Северо-Восточной Индии: положение кшатриев там по-прежнему оставалось особым.

Итак, схему сословного деления (кшатрии — брахманы — вайшьи — шудры), встречающуюся в буддийских источниках и разнящуюся от традиционной брахманской, не следует объяснять только непосредственным влиянием буддийской доктрины, а необходимо связывать с реальным положением кшатрийства и брахманства в этот период, преимущественно в ганах и сангхах (прежде всего в аристократических республиках).

Свидетельства источников о других варнах довольно малочисленны, тем не менее они позволяют с уверенностью говорить о существовании в сангхах и ганах брахманов, вайшьев и шудр. В одной из сутр (V.3.114) Панини упоминает о брахманах, которые проживали наряду с кшатриями в стране Вахика — «сангхе, живущей оружием»<sup>74</sup>. Ему было хорошо известно также и о брахманах в монархиях<sup>75</sup>. Их положение, судя по комментариям, отличалось от положения представителей



этой варны в сангхах и ганах. Здесь, как показывают материалы Патанджали и Кашики <sup>76</sup>, лишь кшатрии обладали особым статусом и имели иное по сравнению с другими обозначение; брахманы только в исключительных случаях, которые, к сожалению, нам неизвестны, могли получить такой же титул, т. е., вероятно, достичь сходного с первыми положения. То же самое, очевидно, демонстрируют и данные джайнских источников, сообщающие, что брахманы проживали в определенной части г. Кундапуры (на территории ганы личчхавов), отдельно от кшатриев (причем в тексте о них повествуется после кшатриев) <sup>77</sup>.

При решении вопроса о статусе брахманов заслуживает внимания частое упоминание (при описании жизни и внутреннего управления республик) брахманов вместе с домохозяевами (gahapati) — вайшьями <sup>78</sup>. Когда речь идет о варнах в монархиях, брахманы обычно выступают самостоятельно (в брахманских шастрах — как первая высшая варна, в буддийских — вслед за кшатриями), а если их называют с представителями других сословий, то обычно с кшатриями. Указанные же выше свидетельства о связи брахманов с вайшьями мы склонны трактовать не как случайное сочетание, а как отражение действительного их положения в республиках. Здесь кшатрии были противопоставлены всему населению, и брахманы часто оказывались в одной группе с остальными свободными, и прежде всего, конечно, с вайшьями, хотя в ряде случаев могли находиться на более высоких ступенях социальной лестницы.

Анализ свидетельств буддийских сочинений на различных уровнях текстовой информации позволяет, с одной стороны, выделить внедогматические элементы (внесистемные в рамках буддийской доктрины), отражающие в значительной степени реальные явления и процессы, с другой — осмыслить трансформацию этих реалий в истолковании и традиционного брахманства и буддистов. Такой подход дает возможность дополнить материалы о специфике положения брахманского сословия в сангхах и ганах Северо-Восточной Индии, с которой, как известно, было связано в целом оформление палийского буддийского канона.

В «Амбаттха-сутте» «Дигха-никаи» (III.1.9) имеется рассказ брахмана Амбаттхи о его посещении ганы шакьев. Он жалуется Будде, что шакьи не оказывают брахманам должного почтения, хотя именно последние, по его мнению, являются высшей группой общества, а все остальные — кшатрии, вайшьи и шудры <sup>79</sup> — их слугами <sup>80</sup>. Когда он был в Капилавасту — столице шакьев — и присутствовал в сантхагаре (специальном зале, где собирались для обсуждения главных вопросов), то шакьи (sambahulā sakya c'eva sakya-kumārā) не проявили к нему уважения и даже не предложили места. Комментарий



Буддхагхоши показывает, что под шакьями в сантхагаре понимались кшатрии, прошедшие обряд посвящения и носившие титул *rāja*, а также молодые, еще не посвященные кшатрии<sup>81</sup> (*sakyā ti abhisittorājāno; sakyakumārā ti anabhisittā*).

Интересна и позиция Будды в этом споре. Он не отрицал, что шакьям (прежде всего кшатриям) свойственно такое отношение к брахманам, но решительно возражал против нападок на них. Более того, Будда как бы оправдывал их действия, заявляя, что даже маленькая птичка в своем гнезде может лепетать все, что пожелает, а тем более шакьи у себя в Капилавасту.

Материал «Амбаттха-сутты», отразивший разные позиции в оценке взаимоотношений кшатриев и брахманов в сангхах, позволяет посредством учета функциональных нагрузок приведенных свидетельств на различных уровнях текстовой информации судить о действительном положении брахманства в республиканских государствах (в данном случае на примере аристократической республики шакьев).

Можно сослаться и на сообщение «Махавасту» (III.176), где рассказывается, как правитель ганы раджа Шуддходана, призывая шакьев вступить в буддийскую общину, обращается именно к кшатриям: «Будда тоже был кшатрием, и неудобно, если его последователи будут брахманами (*so sa kṣatriyo brāhmaṇaparivāro va taṃ no anurūpaṃ bhavet*)». В этом сообщении отчетливо видно стремление противопоставить кшатриев брахманам.

Панини (V.3.114) помещал в стране *Vāhika* «сангхи, живущие оружием» (*āyudhajīvi saṅghas*). Среди *āyudhajīvi saṅghas*, у него и у его комментаторов перечисляются *Madrakāras* (IV.1.173) и *Vasāti* (IV.2.53). *Vasāti* соответствуют Ὀσσάδιοι, которые, по свидетельству античных авторов (Анаб. VI.15), входили в разряд «автономных индийцев». Создатели эпоса гневно осуждали обычаи этих народов, их социальную организацию, отход от брахманского образа жизни. Брахманы называли их нечистыми, порвавшими с нормами дхармы (*pañṭadharmā*). Данные «Махабхараты» позволяют говорить о сохранении у ряда народов Северо-Западной Индии, управляемых сангхой, значительных пережитков родо-племенного строя, даже некоторых черт матриархата. Но только ли несоблюдение норм брака и дхармы служило причиной столь нелестной оценки этих народов? Брахманы, жившие в сангхах или ганах, чтобы, по их собственному признанию<sup>82</sup>, выполнять весьма секретные задания<sup>83</sup>, были ярыми противниками демократических порядков, установившихся тут. Можно думать, что негодование их в какой-то степени объяснялось и тем, что здесь, и прежде всего в «сангхах, живущих оружием» (они, как показывают материалы эпоса, и были главным объектом нападок), брахманы не занимали особого положения и не



пользовались исключительными правами. Более того, они заявляли, что, подобно богам, не принимают даров от вахиков, от жителей страны Аратта, будто бы рожденных от шудр, вступивших в брак с девушками из других каст<sup>84</sup>. В немонархических образованиях, особенно в «сангхах, живущих оружием», хотя и отмечалось явное различие между варнами, по-видимому, не было столь уж неодолимых разграничений. На это, вероятно, указывают слова из «Махабхараты» (VIII.30.53—54), вложенные в уста ортодоксального брахмана: «У вахиков человек становится брахманом, потом кшатрием, потом вайшьей, шудрой, цирюльником, затем вновь брахманом и опять превращается в раба»<sup>85</sup>.

Брахманы не могли примириться с тем, что они не играли определяющей роли в ганах и сангхах, что вся полнота власти была сосредоточена в руках кшатриев, что здесь существовали демократические принципы политической организации, благодаря которым в общественную жизнь могли вовлекаться более широкие группы свободного населения.

Надо, очевидно, учитывать и конкретную историческую обстановку, соотношение сил в определенный период. Так, в эпоху Маурьев — эпоху создания централизованного государства и укрепления буддизма — влияние кшатриев безусловно упрочилось. Допустимо, вероятно, говорить даже о господстве кшатрийского сословия. В послемаурийский, и особенно в послегуप्तский, период, период крушения крупных централизованных империй, становления феодальных государств и укрепления индуизма, вновь усиливается роль брахманства.

Можно даже проследить определенное сходство и различие в развитии сословного приоритета в монархиях и немонархических образованиях на протяжении ряда эпох древнеиндийской истории. В ведийскую и поздневедийскую эпохи брахманы занимали ведущее положение. В период образования государств и крушения старой родо-племенной организации власть постепенно сосредоточивается в руках кшатрийства, что с наибольшей полнотой проявляется в олигархиях. В монархиях же брахманы играют, если не ведущую, то все же весьма важную роль в социальной, экономической и духовной жизни общества. Значение кшатрийства особенно возрастает в период создания объединенной маурийской империи и распространения буддизма. Не только в самой виджете, но и в тех сангхах и ганах, которым удалось сохранить самостоятельность и войти в состав империи на правах автономных единиц<sup>86</sup>, кшатрии стояли во главе управления, хотя брахманы и здесь и в других монархиях этого периода пытались сохранить свои привилегии.

Развал маурийского государства, упадок буддизма способствовали упрочению их положения. Вместе с тем крушение



империи означало и усиление немонархических образований (прежде всего республик), которым, как и в первый период их истории (VI—V вв. до н. э.), принадлежала важная роль.

Возвышение Гуптов, стремившихся к объединению разрозненных государств в единое целое, способствовало усилению влияния кшатрийства в монархиях, хотя брахманы продолжали удерживать позиции, насаждая идеи своего превосходства. По мнению Р. Шармы, источники гуптского периода дают примеры политического союза между брахманами и кшатриями <sup>87</sup>.

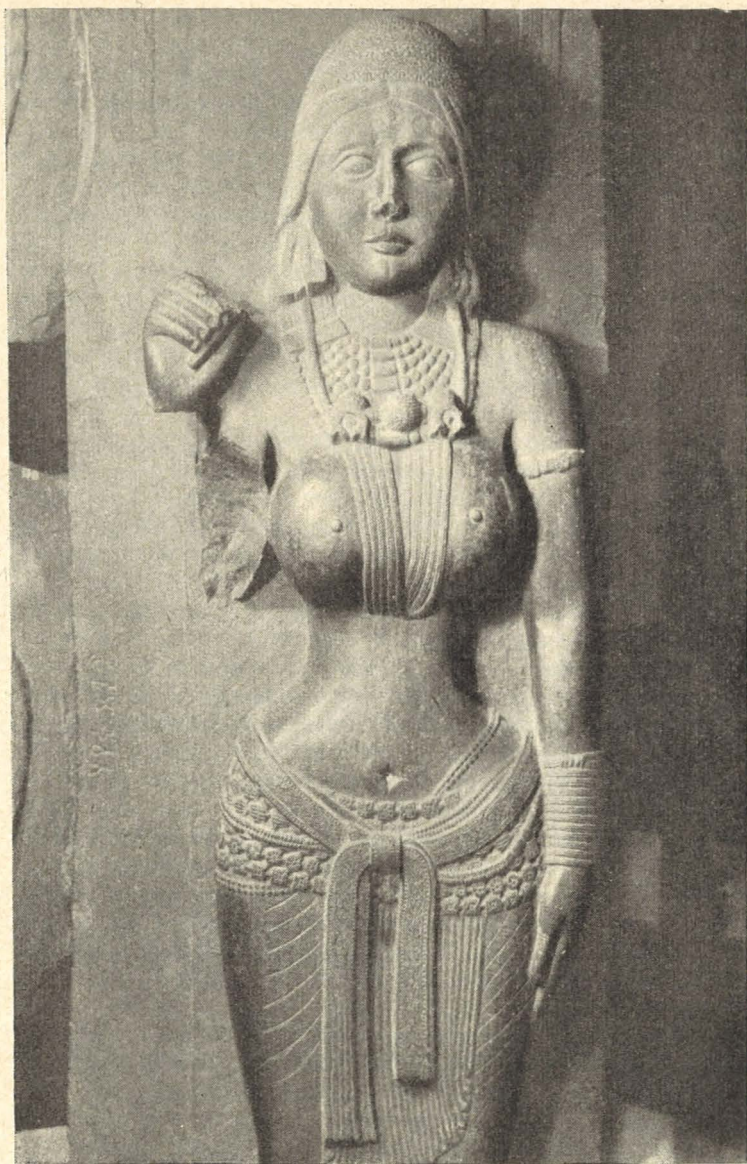
В последующую эпоху, связанную с распадом немонархических государственных объединений, господствующее место в монархиях все в большей степени начинают занимать брахманы.

Несмотря на явную условность предложенной схемы, она в какой-то степени отражает длительность и напряженность борьбы между двумя указанными сословиями, и прежде всего специфику взаимоотношений этих варн в государствах с разными формами политической власти.

В источниках встречается немало сообщений о представителях варны вайшьев — ремесленниках многих профессий, торговцах и просто домохозяевах (*gr̥hapati*) в сангхах и ганах. В целом описание их внутренней жизни, данное индийскими и античными авторами, позволяет предположить наличие значительного числа земледельцев и ремесленников. Вайшьи играли здесь, вероятно, довольно видную роль. Судя по материалам «Махавасту», среди ремесленников ганы шакьев существовала развитая специализация <sup>88</sup>. В Капилавасту, например, были ювелиры (*maṇikāraṇa*), золотых дел мастера (*sauvarṇika*), мастера по камню (*prastārīka*), медники (*tāmrakuṭṭa*), гончары (*kubhakāra*), кожевники (*carmakāra*), ткачи (*ūṇavāyaka*), плотники (*vardhikarūpakāraṇa*) и др. Ремесленники, видимо, объединялись в особые корпорации — шрени, возглавляемые старейшинами.

В числе сангх Каутилья называл *vārttāśastropajivinaḥ* — «сангхи, живущие земледелием, торговлей и изготовлением оружия», в которых вайшьи, вероятно, занимали важное место. Развитие государственности и формирование крупных государств, дальнейший социально-экономический прогресс способствовали росту значения вайшьев в древнеиндийском обществе — как в монархиях, так и в немонархических объединениях. В республиках, где брахманы потеряли позиции первого ведущего сословия, где особенности политической организации оказывали определенное воздействие на взаимоотношения варн, где ремесло и торговля достигли высокого развития, влияние многочисленного сословия вайшьев должно было особенно усилиться. Источники сообщают и об участии их наряду с брахманами в собраниях ганы <sup>89</sup>.





Женская фигура. Бхархута



В джатаках, сочинениях буддийского канона, комментариях к Панини имеется немало указаний на наличие в ганах и сангхах кармакаров, принадлежавших обычно к варне шудр. Мы не располагаем, к сожалению, подробными сведениями о статусе шудр, однако данные ряда источников, и прежде всего Патанджали, позволяют говорить о том, что некоторые группы их приближались к рабскому состоянию и по своему положению резко отличались от высшего привилегированного сословия — кшатриев.

По свидетельствам джатак, кармакары вместе с рабами использовались на ирригационных работах в ганах шакьев и колиев. Когда глава шакьев Шуддходана спросил своего брата Маханаму об обязанностях человека<sup>90</sup>, ведущего мирскую жизнь, то услышал в ответ, что тот должен следить за работой рабов, рабынь, кармакар<sup>91</sup>.

Особенности политической структуры и определенные демократические принципы управления, не изменяя в целом основу социальной организации немонархических государственных образований (республик), должны были вместе с тем повлиять на роль варн в них. Это сказывалось в исключительном (если сравнивать с монархией) положении кшатриев, в падении значения брахманства наряду с ростом значения вайшьев. Но ни особенности сословной структуры, ни демократизм сангх и ган, ни резкое отделение кшатриев от остального свободного населения не вели к стиранию граней между варнами. Существование различий выражалось, например, в запрещении браков между представителями разных варн<sup>92</sup>. О том же свидетельствует эпизод, содержащийся в «Махавасту». Цирюльник Упали, став монахом, лично обратился к главе (gāja) шакьев Шуддходане. Это вызвало сильное недовольство сановников (amātyapāriṣadya): «Как может Упали, человек низкого происхождения (hīnajātyo), называть главу по имени?». Данное свидетельство перекликается со свидетельством Патанджали, согласно которому только кшатрии получали в сангхах специальное наименование, но не рабы и кармакары.

Интерес вызывают и сообщения источников о делении Вайшали — главного города ганы личчхавов — на три части и материалы о существовании среди личчхавов различий «по цвету». Представляется возможным увязать эти сведения с сословным делением, хотя речь идет не о прямом соответствии делений варнам.

Согласно «Чиваравасту» и тибетской «Дулве», в трех частях Вайшали проживали высший, средний и низший разряды населения<sup>93</sup>, причем различия между разрядами были закреплены, что проявлялось, например, в брачных отношениях. Девушка из высшей группы могла выйти замуж лишь за мужчину из высшей группы; рожденная в средней — из высшей



и средней, рожденная в низшей — за мужчину из трех разрядов. Эти обычаи, принявшие форму постановлений, изданных ганой как верховной властью, весьма напоминают те правила о браках между представителями разных варн, о которых говорится во многих индийских источниках <sup>94</sup>. Но если в брахманских «законах» высшей варной признаются брахманы, то у личчхавов высшую группу составляли кшатрии. В пользу такого предположения свидетельствует сообщение «Чиваравасту» о том, что бывшего главного сановника царя Бимбисары Кханду по прибытии его в Вайшали поселили в первую часть города, так как он был *pradhāna*, т. е. кшатрием-раджей.

Джайнские сочинения сообщают о делении Вайшали на кшатрийскую и брахманскую части, что, вероятно, соответствует подразделению «Чиваравасту» и «Дулве». Допустимость соотнесения разрядов населения, живущего в этих частях, с сословиями подтверждается «Чиваравасту», повествующей о том, что очень богатый домохозяин (*gr̥hapati*), т. е. вайшья, Маханама обитал не в первой части города, где, по всей вероятности, жили кшатрии <sup>95</sup>.

Суммируя имеющиеся материалы, можно наметить и более общие черты, характерные для сословной организации в сангхах и ганах древней Индии <sup>96</sup>, и выделить их особенности по сравнению с монархиями.

Изменение формы государственной власти не влекло за собой коренных изменений сословной структуры общества, хотя и накладывало отпечаток на взаимоотношения варн и их роль в общественной и политической жизни. В монархиях основной водораздел проходил между свободными и рабами, с одной стороны, и между двумя высшими и двумя низшими варнами, между дваждырожденными и однорожденными — с другой; в немонархических государствах (республиках), где в основе тоже лежало классовое деление на свободных и рабов и где положение шудр резко отличалось от положения других варн, противопоставление определялось прежде всего принадлежностью или непринадлежностью к кшатрийству, правящим кшатрийским родам. В период VI—II вв. до н. э. в ганах и сангхах четко выявились новые черты в развитии древнеиндийского общества, что привело к возрастанию роли военного сословия, фактически сосредоточившего в своих руках всю полноту власти. Это получило отражение в буддийских сочинениях, в них традиционная брахманская схема четырехварнового деления: брахманы — кшатрии — вайшьи — шудры приобретает другой вид: кшатрии — брахманы — вайшьи — шудры.

Изучение сословной организации в ганах и сангхах, представлявших уже вполне сложившиеся государства, позволяет говорить, что причины, вызывавшие деление общества на варны и последующее их закрепление, были одинаковыми и для мо-



нархических, и для немонархических государств. Они лежали вне сферы политической организации и были связаны с соответствующим этапом исторического развития общества, его социально-экономическим базисом.

К сожалению, еще не ясны причины, приведшие к превращению социальных разрядов в замкнутую кастовую организацию, которая именно в Индии приняла свою наиболее законченную форму, несмотря на то что черты ее прослеживаются у ряда индоевропейских народов.

Существование варнового деления в тех ганах и сангхах, где процесс государственности был далек от окончательного завершения, еще раз убеждает нас в том, что корни этого социального явления следует искать также в обществе того периода, который предшествовал приходу индоариев в Индию.



СИСТЕМА УПРАВЛЕНИЯ  
ИМПЕРИИ МАУРЬЕВ

## 1. Границы империи

Империя Маурьев была одним из самых крупных государств не только древней Индии, но и, пожалуй, всего древнего Востока. В рамках этого государственного образования были объединены народы и племена, разные в этническом и лингвистическом отношениях, находившиеся на разных уровнях культурного развития и следовавшие различным религиозным системам, традициям, обычаям.

Судя по надписям Ашоки, трактату Каутильи и раннебуддийским текстам, к этому периоду уже сложилось представление о значительном по территории государстве во главе с «правителем земли», власть которого распространялась на области «от южного океана до вершин Гималаев»<sup>1</sup>. Политические школы подробно разрабатывали учение о границах государства, его взаимоотношениях с близкими и далекими соседями<sup>2</sup>. В «науку о государственном управлении» включаются вопросы дипломатических связей, многие аспекты внешней политики<sup>3</sup>.

Ряд узколокальных категорий периода племенной организации и небольших государств получает в эпоху Маурьев иное содержание, а затем уступает место новым категориям, отражавшим представления об огромной империи.

В надписях Ашоки сообщается о назначении дхармамахматров для распространения дхармы «по всей земле» (*sarvaṇṇa-bhūmi*)<sup>4</sup> и называется империя, характеризующаяся как *Jambudvīpa*<sup>5</sup>. В буддийской литературе Ашока именуется «правителем Джамбудви́пы». В магадхско-маурийскую эпоху складывается представление о царе, носившем титул «чакравартин», о правителе, «вращавшем колесо своего могущества». Земля, простирающаяся с востока на запад на тысячу йоджан и на север — от моря до Гималаев, является кшетрой<sup>6</sup> чакравартина, сообщает «Артхашастра» (IX.1). В эдиктах упоминаются народы, обитавшие далеко за пределами империи, и говорится



о распространении дхармы в странах, где правят цари Египта, Кирены, Эпира и Македонии.

Уже в этот период источники отличают магадхского Бимбисару и царя Кошалы Пасенади от императора Ашоки. Буддхагхоша противопоставляет их как «царей прадеши» (pradesarāja) «всеправителю Джамбудвипы» (dīpasakkavati) <sup>7</sup>.

Диапазон географических названий в надписях необычайно широк <sup>8</sup>, что может указывать и на связи маурийской империи со многими государствами.

При определении ее границ ученые опираются прежде всего на материалы эпиграфики, затем на некоторые сведения, сохранившиеся в сочинениях античных авторов. Определенную ценность имеют и сообщения китайских путешественников, если они подтверждаются эпиграфическими или археологическими данными.

Среди исследователей до сих пор ведутся споры относительно западных границ государства, хотя некоторые территории упоминаются в V и XIII больших наскальных эдиктах. В V, например, в связи с учреждением нового разряда чиновников — дхармамахаматров император заявляет: «Они назначены. . . для распространения [основ] дхармы среди йонов, камбоджцев, гандхарцев, ристиков, пайтеников и также других [народов], входящих в апарату» (Yona Kamboja Gamdhārānam Ristika Petenikānam ye vāpi amñe aparātā) <sup>9</sup>.

Под aparātā (aparāntāh) понимаются в этом случае «народы западных областей» <sup>10</sup>. В пользу такого толкования говорит не только перечисление в группе aparātā йонов и камбоджцев, но и то, что термином aparānta многие источники обозначают Западную Индию или отдельные ее районы <sup>11</sup>.

Вхождение указанных народов в империю Ашоки подтверждается сведениями других эдиктов и кандагарской билинговой <sup>12</sup>. Судя по тексту, в числе народов aparātā названы и гандхарцы, жители области, обычно помещаемой в Уттаранатхе <sup>13</sup> (Северной Индии). Это позволяет думать, что в эпоху Ашоки термин «aparātā» приобрел более широкое значение, а именно: «области к западу от Мадхьядеши» <sup>14</sup>.

Находка греко-арамейской билингвы в Кандагаре, греческая версия которой увязывается исследователями с Yona, а арамейская версия (с иранскими словами) — с Kamboja надписей Ашоки, позволяет локализовать йонов и камбоджцев в Арахосии и свидетельствует о правомерности определения Yona и Kamboja V эдикта Ашоки как «живущих на Западе» (aparātā).

О связи Yona с западными районами говорят и цейлонские хроники, повествующие о посылке Ашокой миссий после буддийского собора в Паталипутре <sup>15</sup>. Одна из миссий во главе с Yonakadhammarakkhita отправилась в страну Aparāntaka, а другая — в страну Yonaka. Хотя Yonaka и Aparāntaka названы



в качестве отдельных районов, показательно, что в Арага̃нтака направлен монах, связанный с йонами.

Если вопрос о локализации Yona после открытия кандагарских надписей Ашоки (греческие надписи) и греко-арамейской билингвы значительно прояснился, то вопрос, кем были йоны (яваны), все еще остается дискуссионным. Это название встречается во многих древнеиндийских источниках. Под ним, как правило, понимались греки или их потомки <sup>16</sup>, а иногда и вообще иноземцы с Запада <sup>17</sup>; некоторые ученые связывали Yona (Yavana) с персами <sup>18</sup>, другие — с жителями Гедросии и Арахосии, полученными Чандрагуптой по миру с Селевком <sup>19</sup>, или Паропамиса <sup>20</sup>. Была высказана мысль и о том, что в Yona надо видеть греческие поселения, основанные в Северо-Западной Индии еще до похода Александра <sup>21</sup>.

Последняя точка зрения, подвергшаяся критике <sup>22</sup>, на наш взгляд, заслуживает внимания. Ее защитники ссылаются на сообщение «Анабасиса» [V.1—2] Арриана, где рассказывается о греческой колонии в г. Нисе (между реками Кабулом и Индом), основанной до похода Александра. В грамматике Панини [IV.1.49], написанной, очевидно, тоже до похода, сохранился термин uavanāṇī, что, согласно комментаторам, означает «греческое письмо» <sup>23</sup>. По преданию, Панини происходил из Шалатуры (Śalātura — недалеко от Таксилы) и мог знать о греческих поселениях в Северо-Западной Индии и прилегающих районах. Большой интерес в этой связи представляют лингвистические данные кандагарских надписей. Анализ греческой версии билингвы демонстрирует сохранение форм живого разговорного языка, что предполагает длительную традицию его употребления в районе Кандагара.

Факт использования редких форм йонийского диалекта <sup>24</sup> свидетельствует в пользу предположения о возможном пребывании в Арахосии йонийских (греческих) поселенцев до Александра <sup>25</sup>. Одним из аргументов в поддержку этой точки зрения служат и данные нумизматики <sup>26</sup>.

Кандагар, очевидно, являлся важным культурным и административным центром, где в маурийскую эпоху был широко распространен греческий язык <sup>27</sup>. Не случайно же император именно сюда направлял свои приказы. Эдикты адресовались, конечно, как жителям Кандагара, так и всей Арахосии, а возможно, и соседних областей.

Греческие поселения, по всей вероятности, существовали не только в Арахосии, но и в соседнем Паропамисе. Мы уже ссылались на данные античных авторов о греческой колонии в Нисе. Стоит привести сообщение цейлонской традиции о прибытии на остров буддийской миссии из г. Аласанда — страны йонов <sup>28</sup>. Не исключено, что Alasandā — одна из Александрий, основанных Александром в Паропамисе (около современного Кабула) <sup>29</sup>.



Если греческая версия кандагарской билингвы Ашоки была обращена к Yona, то арамейская версия, содержащая ряд иранских слов <sup>30</sup>, могла адресоваться ираноязычному населению этого района. В надписях Ашоки и во многих других индийских сочинениях Yona часто упоминаются вместе с Kamboja, иногда даже в сочетании Yona-Kamboja <sup>31</sup>. Свидетельства источников в сопоставлении с данными кандагарской билингвы позволяют предположить, что арамейская версия предназначалась для kambojas, жителей страны Kamboja, по поводу локализации которой в течение длительного времени велись острые дискуссии <sup>32</sup>.

Э. Бенвенист, проанализировавший текст кандагарской билингвы, высказал мысль, что камбоджцы были носителями особого иранского языка, сходного с языком Авесты (преимущественно в религиозной терминологии) <sup>33</sup>. Этот вывод подкрепляется сохранившимися в «Нирукте» Яски [II.2] данными о языке страны Kamboja <sup>34</sup>. Согласно Яске, камбоджцы, когда хотят сказать «он идет», говорят *šavati* <sup>35</sup>, что связано с др.-иран. *šavati* (*šav-*, авес.- *šav-*, др.-перс. *šiyav* и т. д.) и свидетельствует о принадлежности языка kambojas к иранской группе <sup>36</sup>.

По мнению Э. Бенвениста, в арамейской версии имеется указание на распространение у носителей иранского языка района Кандагара маздеизма <sup>37</sup>, что согласуется с данными индийских источников о религиозных представлениях камбоджцев. Судя по описанию одной из буддийских джатак <sup>38</sup>, у них считалось праведным деянием убийство змей, червей, насекомых, лягушек <sup>39</sup>.

Как уже отмечалось, локализация Kamboja вызывала большие споры. Ее помещали в Тибете и Гиндукуше <sup>40</sup>, к югу от Амударьи <sup>41</sup>, на Памире <sup>42</sup>, в Кашмире <sup>43</sup>, в районе Кабула <sup>44</sup> и т. д. В настоящее время благодаря находке кандагарской билингвы мы можем с большей долей уверенности поместить Kamboja в Арахосии или в соседних с ней районах. Эта локализация подтверждается и данными древнеиндийских текстов. Прежде всего о территориальной близости Kamboja с Yona и с Gandhāra свидетельствуют материалы эпиграфики и письменных источников. В перечне V большого наскального эдикта она называется между Yona и Gandhāra, что, возможно, соответствовало ее действительному расположению <sup>45</sup>.

В буддийском сочинении «Сасанавамсе» рассказывается, что некий Махаратхита-тхера направился в страну йонов (Yonakarāttha) и утвердил учение Будды в Камбодже <sup>46</sup>.

Все эти сообщения позволяют наметить южную границу предполагаемой области обитания камбоджцев. Судя по сообщению источников, страну неправомерно относить и далеко на север, на Памир, в районы Гиндукуша <sup>47</sup>. Как справедливо отмечает Э. А. Грантовский, сведения о развитии в Камбодже



коневодства плохо согласуются с локализацией ее в высокогорных районах и скорее указывают на широкие долины <sup>48</sup>.

В некоторых источниках о Камбодже говорится наряду с областями Синдху, Аратта в Пенджабе и Ванайю (современная долина Вана к северу от р. Гомал) <sup>49</sup>. В «Артхашастре» (XI.1) она упоминается вместе с Саураштрой, а в «Брихатсамхите» Варахамихры включена в одну группу с областями «до страны Синду и Южного Пенджаба» <sup>50</sup>. Возможно, что камбоджцы обитали не только в районах вокруг Кандагара и в Арахосии; они могли населять и области Паропамиса.

На северо-востоке Арахосия граничила с Гандхарой <sup>51</sup>. Отдельные древнеиндийские источники располагают последнюю по обе стороны Инда <sup>52</sup>; одну часть со столицей в Пушкалавати к западу от него и другую со столицей в Таксиле к востоку <sup>53</sup>. Возможно, такое деление сохранялось и в эпоху Маурьев. В эдиктах центром главной провинции, управляемой царевичем, называется Таксила (вероятно, столица области к востоку от Инда). Гандхара выделялась, очевидно, в особую область, которая перечисляется среди *aparātā* (западных народов) вместе с *Yona* и *Kamboja*. Иными словами, есть основание считать, что под собственно Гандхарой в период правления Ашоки понимались районы к западу от Инда, граничившие с Арахосией. В пользу такого вывода говорят и данные источников послемаурийского времени, включающие в Гандхару лишь области к западу от Инда, свидетельства античных авторов (например, Птолемея <sup>54</sup>) и китайских пилигримов <sup>55</sup>. Хотя Таксила не входила в географическую область Гандхару, но играла важную роль в политической и экономической жизни ее и всей Северо-Западной Индии <sup>56</sup>. К империи Маурьев относились также области Паропамиса, которые после мира с Селевком были присоединены Чандрагуптой к своему государству. Паропамис составлял часть империи и при Ашоке, на что указывают арамейские надписи, открытые в Ламгане (недалеко от Джелалабада) <sup>57</sup>.

В XIII большом наскальном эдикте вслед за *Yona-Kamboja* идут страны *Nābhaka Nābharamti* <sup>58</sup> (вместо *Gandhāra V* большого наскального эдикта). Многие ученые помещали их в Гималаях и на Памире <sup>59</sup>, но тот факт, что в перечислении они названы сразу за *Yona-Kamboja* и вместо Гандхары, говорит против такой локализации. Логичнее было бы помещать их вблизи Гандхары <sup>60</sup>.

Свидетельства кашмирской хроники «Раджатарангини» (I.102—106) и китайских пилигримов <sup>61</sup> позволяют рассматривать Кашмир как часть государства Маурьев. Обнаружение эдиктов Ашоки в Мансехре и Шахбазгархи, в Румминдеи <sup>62</sup> и Нигливе (современный Непал <sup>63</sup>), Рампурве и Лаурия-Нандангархе (Северный Бихар) дает возможность наметить северную и северо-восточную границы империи.



Вхождение некоторых территорий современного Непала в маурийское государство подтверждается поздними источниками, в том числе тибетским историком Таранатой <sup>64</sup>.

Ряд китайских, тибетских и хотано-сакских источников сохранил традицию об основании Ашокой или его сыновьями (прежде всего его сыном Куналой <sup>65</sup>) царства в Хотане. Из документов на кхароштки известно об индийских колониях и колонистах на этой территории. Возможно, они и принесли сюда сведения об Ашоке и его империи. Никаких надежных данных о проникновении Маурьев в Хотан пока нет.

Судя по материалам эпиграфики и античных сочинений, в маурийскую империю включалась Бенгалия. Об этом свидетельствует надпись <sup>66</sup>, открытая в 1931 г. во время археологических работ в Махастане и палеографически датируемая маурийской эпохой <sup>67</sup>. Она сразу же привлекла внимание исследователей <sup>68</sup>. Уже Д. Бхандаркар отметил большую близость языка надписи к языку колонных эдиктов Ашоки <sup>69</sup>. По содержанию ее допустимо сравнить с сохгаурской надписью, которую исследователи относят к раннемаурийской эпохе <sup>70</sup>.

В махастанской надписи говорится о махаматрах Пундра-нагары — столицы страны Пундра, одной из частей древней Бенгалии <sup>71</sup>. На вхождение последней в империю указывают и цейлонские хроники, в которых сообщается о Тамралипти как о порте в маурийском государстве <sup>72</sup>.

Особый интерес представляют данные античных авторов о прасиях и гангаридах, живших в Восточной Индии. Правителем их был Аграмес, которого мы отождествляем с первым царем нандской династии, а это позволяет соотнести их с государством Нандов. Территория прасиев и гангаридов затем стала частью империи Чандрагупты <sup>73</sup>.

Диодор (XVIII.6) называет прасиев самым значительным из индийских народов. Были известны они и Плинию [IV.22]. Последний сообщает, что прасии занимали землю Магадхи <sup>74</sup> и столицей их считалась Паталипутра; гангариды же жили в районе дельты Ганга, и их столицей был город Ганге (Gange), упоминаемый и в «Перипле Эритрейского моря» (§ 63) как порт в устье Ганга, через который вывозятся различные товары. Птолемей [VII.1.18] тоже отмечает, что гангариды обитают в районах вокруг устья Ганга и их главным городом является Ганге.

Материалы о гангаридах еще раз доказывают, что Бенгалия входила в империю Маурьев. Плиний идентифицировал гангаридов с калингами, населявшими территорию Ориссы. Любопытно, что в индийских источниках население Бенгалии (страны Vaṅga) иногда также ассоциируется с жителями Калинги. Исследователи не пришли к единому мнению относительно имени Гангариды (Гандариды) <sup>75</sup>, но несомненно, что название это было связано с р. Ганг.



То, что Калинга являлась составной частью империи Ашоки, подтверждается надписями царя, открытыми в Дхаули и Джаугаде (так называемые специальные калингские эдикты), и сообщением XIII большого наскального эдикта о захвате Калинги.

Как говорилось, в V большом наскальном эдикте кроме йонов, камбоджцев и гандхарцев перечислены еще ристики<sup>76</sup>, питиники<sup>77</sup> и другие западные народы<sup>78</sup>. Несколько иной перечень приводится в XIII большом наскальном эдикте, где император заявляет: «Дхарма утверждена царем здесь (т. е. в его империи). . . у Yona, Kamboja, Nābhaka Nābhapaṃti, Bhoja, Pitinika (в тексте Bhojapitinika), Andhra, Parimda (в тексте Aṃdhrapārimda)». Все эти народы не обозначены как «западные», потому что среди них названы племена, населявшие Декан (андхры). Более того, в самом списке вместо Ristika V эдикта упоминается Bhoja, но опять в сочетании с Pitinika. Такая заменяемость, как и в случае с Гандхарой, указывает, очевидно, на территориальную близость Ristika и Bhoja<sup>79</sup>. Это позволяет и bhojas относить к разряду aparātā и помещать их в Западной Индии. В пользу подобной локализации говорят также данные письменных источников, где bhojas связываются с Западной Индией, с областями Daṇḍaka (район Насика) и Naihaya (район Нармады)<sup>80</sup>.

Вопрос о Pitinika продолжает оставаться нерешенным<sup>81</sup>. Некоторые исследователи были склонны даже рассматривать это слово в качестве не географического названия, а определения к bhojas<sup>82</sup>. Большие споры вызвал вопрос о локализации pulindas (pāradas), которые упоминаются вместе с andhras. Кое-какие данные позволяют помещать их в Западной Индии<sup>83</sup>, но допустимо предположить, что они, как и андхры, занимали области Восточного Декана. В ряде источников pulindas вместе с андхрами считаются народами Южной Индии (Daśināpatha)<sup>84</sup>.

В империю Маурьев входила и Саураштра. В Джунагадхской надписи Рудрадамана говорится о правителе по имени Пушьягупта (Puṣyagupta), который при Чандрагупте построил плотину на озере Сударшана. Там же сообщается, что в царствование Ашоки, когда наместником был чиновник по имени Тушаспа<sup>85</sup>, плотина была достроена. Надписи Ашоки — копии всех 14 больших наскальных эдиктов — были обнаружены в Джунагадхе и в Гирнаре (недалеко от Джунагадха на Катхаварском полуострове)<sup>86</sup>.

Более южные районы вдоль морского побережья тоже составляли часть империи Ашоки, на что указывает находка его эдиктов в Сопаре, недалеко от Бомбея (древняя Suppāraka).

По надписям из Говиматха, Палкигунду, Маски, Раджула-Мандагири и Еррагуди, Брахмагири, Сиддапура и Джатинга-Рамешвары, расположенных относительно недалеко друг от друга, в современном штате Майсур, можно очертить южную



границу государства. Она проходила приблизительно к югу от округа Читалдрук<sup>87</sup>. Из эдиктов Ашоки явствует, что южная провинция со столицей в Суварнагири являлась одной из четырех главных провинций империи. Ученые не достигли единодушия в вопросе о локализации Суварнагири<sup>88</sup>. Наиболее убедительным представляется соотнесение его с современным Канакагири (к югу от Маски, в штате Хайдарабад<sup>89</sup>).

В надписях Ашоки упоминаются и другие области южной Индии, но специально оговорено, что они расположены за пределами империи: Чола, Пандья, Кералапутра и Сатьяпутра. Вместе с ними назван и Цейлон (Тамбарани), хотя некоторые исследователи полагают, что в тексте речь идет о р. Тамгарагги на юге Индии<sup>90</sup>. Из перечисленных только что государств локализация Сатьяпутры до сих пор остается неясной.

Таким образом, в империю Маурьев не входили лишь области крайнего юга Индии, однако с ними поддерживались тесные отношения.

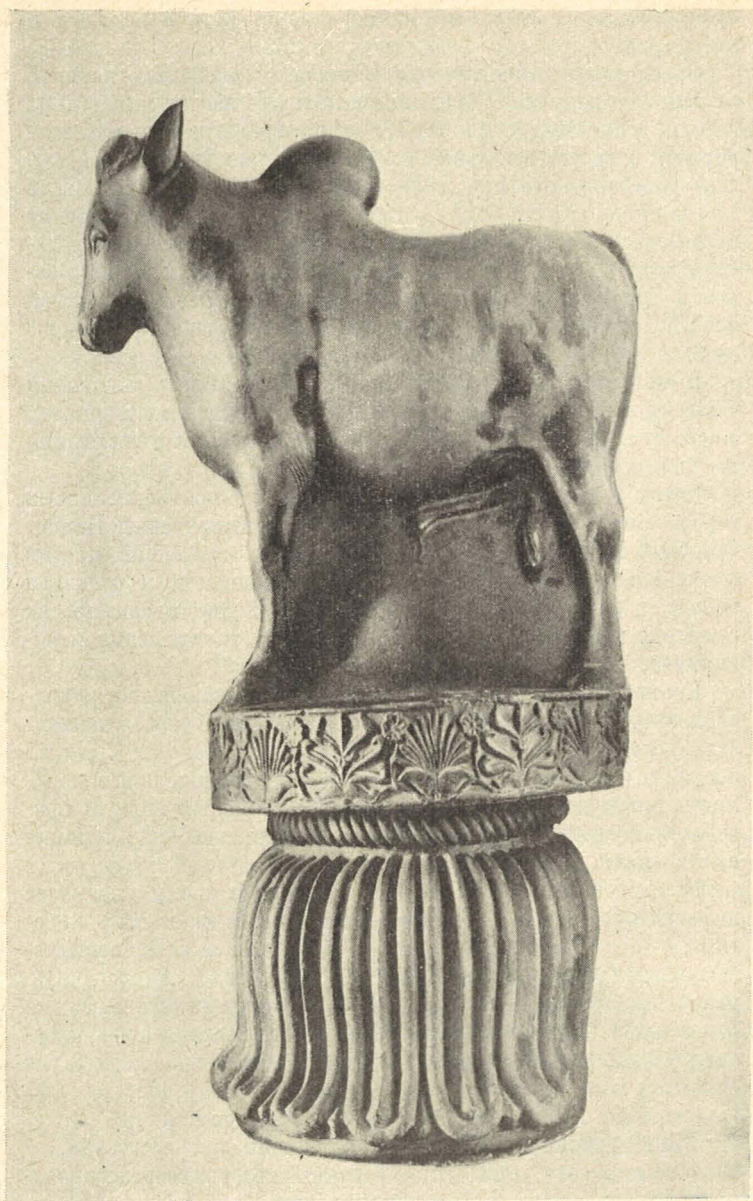
Весьма прочными были связи маурийского государства с Цейлоном, что явилось продолжением давних культурных и этнических контактов. Отсюда на остров в III в. до н. э. проник буддизм, ставший здесь государственной религией. По традиции, это произошло при Махинде (Махендре) — сыне Ашоки. Цейлонские хроники повествуют о посольстве ко двору маурийского императора и о дружбе последнего с царем Тиссой.

## 2. Центральное управление (царская власть, паришад, сабха)

Процесс образования объединенного индийского государства проявлялся не только в борьбе ряда государственных образований за гегемонию в Северной Индии и последующей победе Магадхи. Он выражался также в формировании системы государственного аппарата, в выработке основных принципов и методов центрального и провинциального управления. Складывание этой системы — один из важнейших моментов в истории маурийской империи, хотя отдельные институты возникли задолго до захвата власти династией Маурьев и развивались в течение длительного периода. Многие их особенности поддаются объяснению лишь с позиции исторического развития.

Наиболее спорным вопросом маурийской истории является вопрос о характере царской власти, ее происхождении, о функциях и обязанностях правителя. Собственно маурийские материалы весьма отрывочны и пестры. Если, например, сведения о титулатуре царей содержатся и в эпиграфических (надписи Ашоки) и в литературных (буддийские сочинения Индии и Цейлона и т. д.) памятниках, то данных о функциях правителей





Капитель колонны Ашоки из Рампурвы



крайне мало. С этим связана неравномерность в изложении материала.

Образование империи способствовало усилению царской власти. Это получило отражение в личных эдиктах императора Ашоки, и преимущественно в «Артхашастре», где царь рассматривался в качестве главной из семи основ государства (gāṇa). «Государство — это царь: такова вкратце суть всех элементов государства» (Артх. VIII.2). Власть его в этот период носила наследственный характер: после смерти Чандрагупты магадхский трон, как известно, перешел к его сыну Биндусаре, а затем к Ашоке. Надписи Дашаратхи показывают, что обычай наследования соблюдался и при поздних Маурьях. О том же свидетельствуют пураны и цейлонские хроники.

К тому времени, по-видимому, уже оформилась концепция чакравартина (единодержавного правителя), и, хотя в эдиктах о ней нет прямого упоминания, ряд данных говорит о ее влиянии на политические идеи эпохи.

Разработка этой концепции знаменовала появление новых черт в политическом и государственном развитии древней Индии. Она была направлена против сепаратистских тенденций, против племенной исключительности и раздробленности и означала победу идеи централизации, хотя маурийские правители на практике не проводили политику полного уничтожения немонархических объединений — ган и сангх.

Концепция чакравартина была, по всей вероятности, связана с буддийским учением о праведном правителе, учением, суть которого изложена в раннебуддийских текстах<sup>1</sup>. Любопытно, что авторы буддийских сочинений, утверждая необходимость придерживаться определенных моральных норм и праведного поведения, подчеркивают одновременно силу и могущество царя.

На упрочение его власти в изучаемую эпоху указывает и развитие идеи — отношение к подданным «как отца к детям», — отразившейся в надписях Ашоки. В I и II специальных эдиктах говорится: «Все люди мои дети»<sup>2</sup>. Аналогичную мысль высказал и Каутилья (II.1), но в надписях она выражена более четко<sup>3</sup>. Этот принцип — результат развития более древнего установления о защите царем подданных как одной из основных обязанностей<sup>4</sup>. Можно предположить, что он сложился тоже не без влияния буддийского учения<sup>5</sup>.

Эдикты рисуют маурийского правителя главой государственного аппарата управления, в руках которого сосредоточивалась законодательная, исполнительная и судебная власть. Почти в каждом эдикте мы встречаемся с фразой: «Эта надпись сделана по велению царя Приядарши», или «Царь Приядарши приказал высечь эту надпись», или «По прошествии стольких-то лет царь Приядарши приказал». Царские распоряжения приобрели очень большую силу и выполнение их строго контролиро-



валось. Автор «Артхашастры» сообщает, что если установившаяся правовая практика приходит в столкновение с правительственными указами, то предпочтение отдается последним (III.4). Каутилья был первым политическим теоретиком древней Индии, который выступал с подобных позиций и который государственные интересы ставил выше сложившихся традиций и норм<sup>6</sup>. Это, несомненно, демонстрирует возрастание роли царской власти.

В качестве главы государственного аппарата маурийский правитель, судя по надписям, мог лично назначать чиновников любых разрядов. В VII большом колонном эдикте, например, говорится о назначении махаматров, раджуков и др.<sup>7</sup>. В V большом наскальном эдикте сказано: «В прошлом не было махаматров по делам дхармы, но по прошествии тринадцати лет мною назначены (дословно «созданы». — Г. Б.-Л.) дхармамахаматры»<sup>8</sup>.

Надписи содержат инструкции государственным чиновникам центрального и провинциального управлений и свидетельствуют о непосредственном подчинении важнейших из них императору. В «Артхашастре» (I.8.9) сообщается, что царь должен подбирать себе помощников, назначать высших сановников и осуществлять контроль за их деятельностью.

Эдикты сохранили скудные, но весьма интересные данные о финансовых функциях маурийских правителей: они имели право освобождать от налогов целые деревни или уменьшать долю налогов (эдикт из Румминдеи). Подробнее отражены их судебные функции. Царь выступал как бы верховным судьей. Согласно надписям, Ашока ежегодно объявлял амнистии и лично ввел трехдневную отсрочку осужденным на смерть, «дабы родственники и близкие могли похлопотать за их жизнь». Маурьи придавали большое значение вопросам судопроизводства и заявляли о своем стремлении к тому, «чтобы в судебном процессе и при установлении меры наказания торжествовала справедливость».

Создание огромной империи определило необходимость четкой организации службы надзора и расследования. Ашока с гордостью говорил, что если «в прошлом не было постоянного расследования и оповещения» (VI большой наскальный эдикт), то теперь вестники обязаны докладывать царю о делах народа. Относительно специальных наблюдателей, «которые следят за всем, что происходит в области и городах, и доносят царю», сообщает Мегасфен (Инд. XII.5).

В «Артхашастре» довольно много места отводится секретной службе. Там сообщается, что царь с самого утра выслушивал доклады о мерах безопасности государства, а ночью принимал тайных агентов (I.19). Серьезное внимание уделялось также охране самого правителя, на что указывал Мегасфен, находившийся при дворе Чандрагупты: «Царь не спит днем и даже



ночью, вынужден от времени до времени менять ложе из боязни злого умысла» (Страбон, XV.1.55). В трактате Каутильи (I.20—21) некоторые предписания касаются царского жилища и мер предосторожности: «Подобно тому как царь через агентов наблюдает за другими, так пусть он охраняет себя от нападения других». В обоих источниках отмечается, что охрана его возложена на отряды вооруженных женщин, которые сопровождали его в походах и на охоте.

В древней Индии, как и в других древневосточных обществах, правитель считался организатором всех общественных работ. Особый интерес представляет в этой связи VII большой колонный эдикт, материалы которого позволяют говорить о том, что Ашока продолжал деятельность своих предшественников по строительству многих важных объектов, в том числе ирригационных систем. «Ведь различные мероприятия, — гласит надпись, — для того, чтобы сделать [людей] счастливыми, [осуществлялись] также и прежними царями»<sup>9</sup>. Судя по «Артхашастре» (II.1, 2), под руководством царя проходило освоение новых областей, возводились здания и крепости (II.3). Ему вменялось в обязанность возглавлять борьбу со стихийными бедствиями — наводнением, засухой (IV.3) — и помогать пострадавшему от них населению.

Основываясь на свидетельствах источников о функциях царя, ученые обычно характеризовали маурийскую империю времен правления Ашоки как «абсолютную монархию в правовом и политическом смысле слова»<sup>10</sup>. Государственная власть, согласно В. Смиту, принадлежала единолично царю<sup>11</sup>. Из поля зрения исследователей выпали весьма важные особенности государственного строя империи. В настоящее время стало очевидным, что некоторые традиционные взгляды на ее структуру и систему управления нуждаются в уточнении, а в ряде случаев и в пересмотре.

Интересно с этих позиций проанализировать титулатуру маурийских правителей, и в первую очередь Ашоки. Показательно, что в надписях его мы не встречаемся с такими определениями царской власти, как *saṃgrāya*, *ādhipatya*, *mahāgrāya*, *svagrāya*, столь распространенными в ведийский и особенно в поздневедийский периоды. Ашока везде величает себя просто царем<sup>12</sup>, а в малом наскальном эдикте из Байрат-Бхабру — царем Магадхи (*Priyadassi lājā Māgadhe*).

Чем же объясняется такая «скромность» этого могущественного правителя? Ведь при нем государство достигло колоссальных размеров. Маурьи распространили свое господство на многие ранее независимые области, племена, государства. Никогда еще в истории Индии под властью одного правителя не находилась такая огромная территория. Естественно было бы ожидать, что создание столь мощной империи приведет к соответствующим изменениям и царской титулатуры. Ашока же величал



себя просто царем, или царем Магадхи. Объяснение, по-видимому, следует искать в политических условиях и характере царской власти в рассматриваемую эпоху.

Употребление в эдикте из Бхабру формулы «Priyadassi lājā Māgadhe» большинство ученых связывало со спецификой самой надписи, обращенной к монахам по случаю буддийского собора в Паталипутре<sup>13</sup>. Однако нам представляется, что титул «царь Магадхи» демонстрировал прежде всего стремление Ашоки подчеркнуть свои связи с ядром государства и доменом магадхско-маурийских правителей. Можно также думать, что и после создания империи Маурьи продолжали считать себя в первую очередь царями Магадхи. В этот период традиция ее главенства была еще очень сильна. Не определяется ли принятие Ашокой данного титула верностью обычаю, согласно которому все предшественники величали себя по названию домена или даже столицы (Паталипутра)? Это предположение подтверждается сообщением Страбона о том, что царь прасиев (области Магадхи) к своему имени, полученному при рождении, добавлял еще имя Палиботрос, «как это сделал Сандрокотт» (Чандрагупта)<sup>14</sup>. В пользу этого свидетельствует и сопоставление титулатуры Ашоки с титулатурой магадхских царей Бимбисары и Аджаташатры<sup>15</sup>.

Судя по надписям, в эпоху Маурьев еще не получила окончательного оформления концепция божественного происхождения царской власти, хотя в более ранних текстах имеются многочисленные указания на это<sup>16</sup>. Попытки обожествления царя встречаются позже — при Сатаваханах, Кушанах<sup>17</sup>, но особенно в гуптскую эпоху<sup>18</sup>. По тону же маурийские надписи в этом отношении решительно отличаются от гуптских<sup>19</sup>. В эдиктах Ашока часто величается devānāmpriya — «милый (угодный) богам». В титуле нет прямого указания на обожествление царя, а лишь простая традиционность в подчеркивании определенной связи царской власти с богами<sup>20</sup>. Вряд ли есть основания полагать, что Ашока, приняв титул «милый богам», искал поддержку у жречества<sup>21</sup>. Р. Тхапар объясняет его попытку подчеркнуть связь между царской и божественной властью стремлением избежать посредничества священнослужителей<sup>22</sup>. Отсутствие разработанной концепции, возможно, объясняется и укреплением буддизма, выступавшего против исключительности брахманского учения, против непрерываемого авторитета брахманов — главных пропагандистов божественности царской власти. В рассматриваемый период многие идеи, насаждаемые ими, не получали официальной поддержки. В надписях Ашоки излагаются не брахманские идеи о божественности власти, а пути соблюдения дхармы — норм праведного поведения жителей огромной империи.

В эпоху Маурьев сохранялись пережитки старой политической организации. О существовании их свидетельствуют



материалы, показывающие, что практика выбора правителя, распространенная в ранневедийскую эпоху и наблюдавшаяся в поздневедийский и эпический периоды, хотя и утрачивает свое значение, все же полностью и повсеместно не исчезает.

Арриан (Инд.VIII.3), опираясь, по-видимому, на Мегасфена, отмечал, что «долгое время в порядке наследования царская власть переходила от отца к сыну. Когда же прямое наследование прекращалось, то царем у индийцев выбирался лучший по нравственным качествам и знатности». Это сообщение автор прямо не относит к государству Чандрагупты, однако соблазнительно усматривать в нем свидетельство о действительных исторических событиях, ставших известными селевкидскому послу в период его пребывания при дворе маурийских правителей. Допустимо также предположить, что слова Мегасфена отразили не только традиционные представления, но и реальные черты выборной организации, еще продолжавшей бытовать в маурийскую эпоху. Ведь империя объединяла большое число государственных образований, народов и племен, которые имели свои традиционные институты.

При Чандрагупте в нее вошли народы Северо-Западной и Западной Индии. Их обычаи, согласно античным авторам, были очень сходны с теми, которые описал селевкидский посол. Большинство сведений древних писателей об этих народах основано на данных участников похода Александра в Индию, и к ним следует отнести со вниманием. Интересный материал о кафейцах, живущих к западу от р. Рави и оказавших Александру сопротивление, имеется, например, у Страбона (XV.1.30). Он пишет, что кафейцы избирали царем самого красивого мужчину. Это сообщение перекликается с приведенным уже свидетельством Арриана. О выборности правителей у народов Северо-Западной и Западной Индии пишут и другие античные авторы <sup>23</sup>.

Еще много времени спустя после похода Александра они, говоря об Индии и ее обычаях, использовали данные участников похода и «Индику» Мегасфена. Сообщение Арриана заслуживает определенного доверия и, по-видимому, передает особенности политической организации индийцев в предмаурийскую и раннемаурийскую эпохи.

Это находит подтверждение и в материалах местных источников (поздневедийские памятники, труд Панини и др.), указывающих на выборность правителей у некоторых народов не только Западной и Северо-Западной, но и Восточной Индии. Традиции, существовавшие у них в течение весьма длительного периода, очевидно, сохранялись и после того, как эти образования вошли в империю на правах полусамостоятельных государственных единиц.

Многочисленные свидетельства о выборе правителя содер-



жаты в раннебуддийских и раннеджайнских сочинениях<sup>24</sup>, в первую очередь в джатаках. Хотя эти памятники нельзя точно соотносить с эпохой Маурьев, допустимо предположить, что они отразили главные черты развития древнеиндийского общества и государства во второй половине I тысячелетия до н. э. В этих сочинениях встречается, в частности, упоминание об одном весьма своеобразном обычае: если умирал бездетный царь, то его сановники устраивали в столице пышную процессию, впереди которой шествовал царский слон<sup>25</sup>. По традиции, царем становился тот, возле кого слон останавливался и кого сажал к себе на спину.

В «Паришиштапарване» есть сообщение о том, что первый нандский правитель был избран именно таким образом. Конечно, данные Хемачандры не могут служить достаточно убедительным доказательством, но уже сам факт признания поздним джайнским писателем возможности подобной практики в нандский период, безусловно, достоин внимания.

Значительный интерес представляет следующий рассказ Помпея Трога о Чандрагупте: «Это чудо впервые натолкнуло его на мысль о захвате власти<sup>26</sup>. . . Когда затем Сандрокотт начал войну с наместниками Александра, к нему вышел огромный дикий слон и, словно ручной, посадил его к себе на спину» (XV.4.9). Данные Трога, за которым следовал Юстин, по-видимому, можно связать с приведенными выше сведениями индийских сочинений. Трогу была известна местная традиция, и он соотнес ее с Чандрагуптой (напомним, что индийских материалов о таком воцарении Чандрагупты нет).

К эпохе Маурьев стал обычным прямой переход престола от отца к старшему сыну. Однако случалось и так (и об этом нам сообщают источники), что царские сановники возводили на престол удобного им отпрыска царского рода.

Поздняя буддийская традиция («Ашока-авадана», Тараната) описывает, как царевич Ашока пришел к власти. Он не был наследником; более того, Биндусара относился к нему с явной неприязнью, тем не менее с помощью главных сановников он сумел обмануть больного отца и захватить магадхский трон. Повествуя о жизни и деяниях Ашоки, Тараната отмечает, что после смерти Биндусары «жители столичного города. . . призывали Ашоку и посадили его на трон»<sup>27</sup>. Это указание позднего тибетского историка не находит подкрепления в эпиграфических памятниках маурийской эпохи, однако к нему следует прислушаться, если учитывать свидетельства отдельных текстов о пережитках практики избрания правителя в магадхско-маурийский период.

Специального внимания заслуживает вопрос о взаимоотношении царской власти с советом царских сановников — паришадом. О его месте в системе государственного управления империи Маурьев нам позволяют судить надписи Ашоки и сви-



детельства Мегасфена. Следует сказать, что паришад упоминают многие сочинения и более раннего времени. Видимо, в разные периоды этим термином обозначались различные социальные, политические и религиозные институты.

По материалам маурийской эпиграфики, паришад определял обязанности чиновников, проверявших действия местных властей <sup>28</sup>. Предлагаемое нами толкование заключительной части III большого наскального эдикта <sup>29</sup> заставляет думать, что одна из функций его состояла в контроле за выполнением жителями норм дхармы. Впрочем, это не дает еще оснований для вывода о чисто религиозных функциях паришада, как утверждали, например, В. Смит <sup>30</sup> и Х. Деб <sup>31</sup>.

Согласно данным VI большого наскального эдикта, члены совета царских сановников могли собираться самостоятельно и обсуждать важные распоряжения в отсутствие царя. Ему должны были докладывать, когда среди сановников возникали споры по поводу его указов <sup>32</sup>. Очевидно, даже в период создания огромной империи паришад сохранял некоторую независимость.

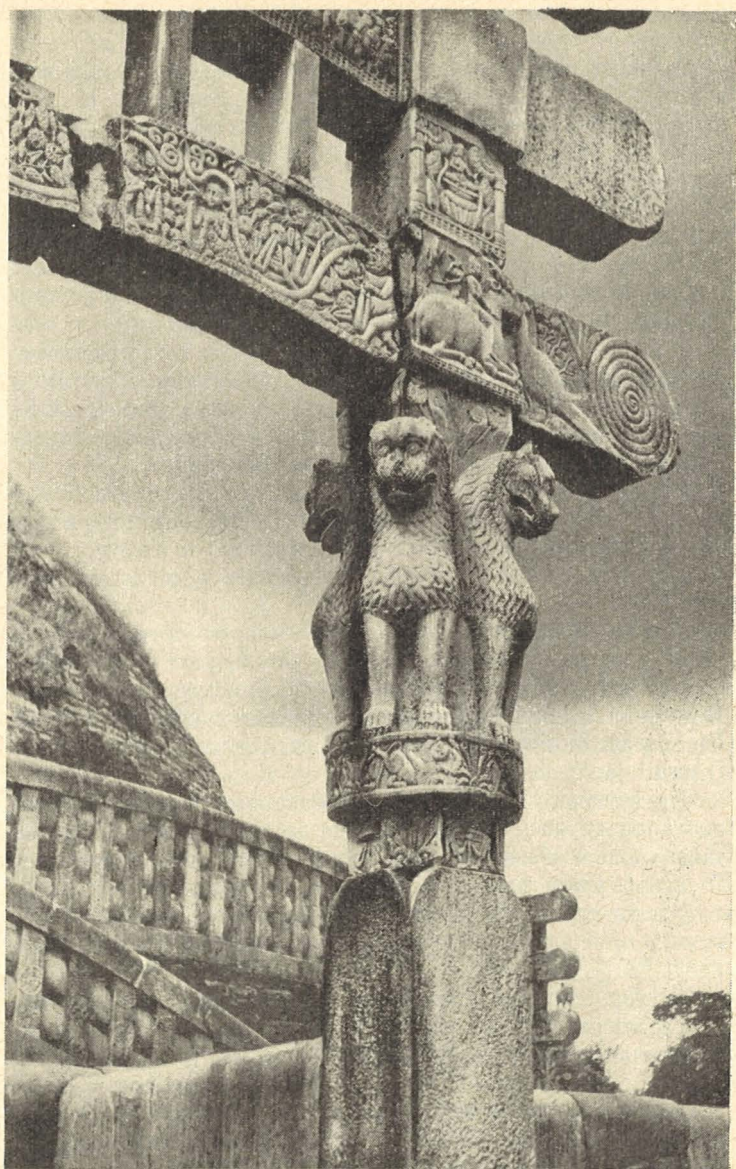
Изучение истории этого института, прошедшего в своем развитии путь от демократического органа ранневедийской эпохи до относительно узкого по составу совета сановников <sup>33</sup>, позволяет утверждать, что и в эпоху Маурьев продолжалась древняя традиция, по которой паришад играл большую роль в системе государственной власти. С подобными традициями должны были считаться даже такие могущественные правители, как Ашока.

Довольно подробные сведения, касающиеся совета царских сановников, содержатся у Панини и в «Артхашастре». В грамматике и у ее комментаторов для обозначения царя встречается термин *pariṣadvala* («окруженный паришадом»). Панини говорит о нескольких видах паришада, в том числе политическом, и упоминает о деятельности тайного совета в связи с решением особо срочных дел (*ātyaika*) <sup>34</sup>. По мнению Каутильи, опиравшегося на взгляды представителей ранних политических школ, советники принадлежали к основным элементам государственной власти: «Управление царством выполняется с помощниками. Одно колесо не вертится» (I.7). Он тоже различает собрание советников — мантрипаришад, состав которого не был строго ограничен, и более узкое совещание — своего рода тайный совет.

В компетенцию мантрипаришада входило установление начала работ и завершение уже ведущихся, предупреждение неудач и т. д. При чрезвычайных обстоятельствах и в особо срочных случаях члены его заседали вместе с членами тайного совета <sup>35</sup> (*ātyaika kārye mantrino mantripariṣadam cāhūya brūyāt*).

Интересно, что и в VI большом наскальном эдикте гово-





Фрагмент ворот ступы Санчи



рится о срочных (асауика, скр. ātyayika) поручениях Ашоки махаматрам, подлежащих рассмотрению паришада.

Согласно «Артхашастре» (I.15), членами его являлись крупные сановники-министры, жалование которых — 12 тыс. пан — равнялось жалованию царевичей и главных военачальников. Каутилья объясняет это тем, что «с таким содержанием они будут сильной поддержкой и опорой для государя» (Артх. V.3). В джатаках имеются данные, что членами царского совета (parisa) были чиновники-аматы (амасса) <sup>36</sup>.

Любопытное сообщение содержится в «Дивья-авадане»: Ашока, желая обсудить создавшееся положение, созвал помимо царских сановников (āmātya) также и горожан — раугас (или их представителей) <sup>37</sup>. Это свидетельство, хотя и не может быть точно соотнесено с определенными событиями, известными нам из памятников собственно маурийской эпохи, все же заслуживает внимания, поскольку согласуется с материалами различных по времени древнеиндийских источников.

Подобные сведения встречаются в источниках уже ведийской эпохи. Укажем, например, на данные ведийской литературы об участии представителей горожан (раугас) и жителей джананады (jānapada) — сельской местности в коронациях государя <sup>38</sup>.

Можно сослаться и на эпические произведения <sup>39</sup>. «Париштишапарван» (VI.232) сохранил упоминание о церемонии восшествия на престол первого нандского правителя Нанды. В церемонии (abhiṣeka) наряду с главными сановниками (pradhānairgurūṣaiḥ) приняли участие городские и сельские жители (paurair jānapadena).

По имеющимся материалам, представители различных социальных групп присутствовали на заседаниях сабхи. Данные такого рода особенно многочисленны в эпических сочинениях <sup>40</sup>. О привлечении народа к обсуждению государственных дел сообщают также раннебуддийские и раннеджайнские источники и даже эпиграфические документы послемаурийского периода <sup>41</sup>.

Все это достаточно определенно демонстрирует значительную роль представителей городского и сельского населения в государственном управлении. Подобные традиции весьма прочно сохранялись в течение длительного времени, по-видимому, и после того, как фактическое положение коренным образом изменилось. К эпохе Маурьев обычная практика привлечения народа к участию в государственных делах уже утратила свое значение. Однако, вероятно, и в тот период еще оставались пережитки древних традиций, с которыми не могли не считаться маурийские правители. Именно этим, наверное, и следует объяснить приглашение наряду с сановниками представителей горожан для рассмотрения важных вопросов.

В надписях Ашоки нет упоминания о сабхе (rāja-sabhā),



но анализ свидетельств Мегасфена в сопоставлении с данными древнеиндийских источников позволяет говорить о ее существовании в маурийский период <sup>42</sup>. Патанджали (I.1.68) сообщал о сабхе при Чандрагупте (Candragupta-sabhā) <sup>43</sup>. Такой вывод делает весьма заманчивым предположение о соотношении собрания царских сановников и представителей горожан с раджа-сабхой <sup>44</sup>.

Буддхагхоша в своем введении к «Самантапасадике» говорит, что Ашоке ежедневно поступала от сабхи значительная сумма денег <sup>45</sup>. Не исключено, что здесь речь шла о судебном органе или помещении суда, вход в который мог облагаться сбором (из источников известно, что сабха имела и судебные функции) <sup>46</sup>.

Специального внимания заслуживают свидетельства Мегасфена и следовавших за ним Страбона, Диодора, Арриана, Плиния и Солина о «седьмом классе» древнеиндийского общества. Характеризуя этот «седьмой класс», Мегасфен выделил в нем две группы чиновников, которые обозначил разными терминами — *σύμβουλοι* <sup>47</sup> и *σύνεδροι τοῦ βασιλέως*. Под первыми селевкидский посол понимал членов раджа-сабхи, а под вторыми — «заседающими при царе» — членов паришада <sup>48</sup>.

Материалы о специфике центрального управления империи, и прежде всего об особенностях царской власти, заставляют предельно осторожно подходить к решению общей проблемы — о форме государственного устройства в эпоху Маурьев. Процесс образования объединенной империи и складывания государственного аппарата охватывал целый исторический период, отмеченный постепенной трансформацией старых институтов и вместе с тем сохранением древних традиций, которые продолжали оказывать немалое влияние на многие стороны жизни древнеиндийского общества. Этот процесс протекал по-разному не только в различных социальных и политических сферах, но и в различных территориальных единицах, находившихся на неодинаковой ступени развития.

Маурийская империя включала области, в которых, по-видимому, еще действовали традиционные органы государственного устройства, а в ряде областей даже бытовали формы власти, антагонистичные единой державному правлению (немонархические образования). Поэтому необходимо четко отделить вопрос о характере царской власти империи Маурьев от вопроса о характере и особенностях государственной власти в изучаемую эпоху в целом.

Наибольшим могуществом маурийский правитель обладал на территории виджиты, непосредственно контролировавшейся императором и его аппаратом. Власть царя, как показывает сам термин *vijita* («завоеванное»), зиждилась здесь на праве завоевания. Однако и в сфере центрального управления имелись такие органы (паришад, раджа-сабха), которые, хотя и утратили



прежнее значение, все же сохраняли определенную независимость от царя и играли заметную роль в системе государственного управления.

Анализ материалов позволяет говорить о том, что даже тогда, когда была создана огромная империя, монархическая власть еще не достигла той степени деспотизации, какая наблюдалась в некоторых других древневосточных государствах. В связи с этим вывод исследователей о существовании в Индии эпохи Маурьев типичной восточной деспотии с неограниченной властью монарха нуждается в определенных коррективах. Естественно, решение проблемы о форме государственной власти в маурийскую эпоху требует дальнейшей разработки и уточнения остающихся спорными положений.

### 3. Система налогового обложения

Особое место в системе государственного управления занимало налоговое ведомство. Взимание налогов считалось одной из важнейших функций государства и его главы — царя. «Как солнце забирает воду лучами, — говорится у Ману (IX.305), — так и царю следует собирать налог со страны, ибо это образ действия солнца». В источниках содержится много рассуждений о том, что полная казна — залог процветания государства<sup>1</sup>. Каутилья, обосновывая законность обложения, проводит мысль, что правителю прежде всего надлежит «смотреть за казной» (II.8). «Царь, обладающий малой казной, истощает горожан и селян» (II.4). Лично заниматься этими вопросами призывает царя и Ману (VII.65).

По материалам различных источников можно проследить развитие системы налогообложения — от подношений ведийской эпохи до обязательных и строго регламентированных сборов в империях Маурьев и Гуптов. В политических трактатах и шастрах подробно разрабатываются некоторые общие принципы: специально подчеркиваются фиксированность налогов и необходимость следовать установленным нормам. Ману, например, рекомендует: «Не следует подсекать корень свой и других чрезмерной жадностью, ибо подрубающий корень губит и себя, и других» (VII.39). «Царю надо в стране всегда так устанавливать налоги, чтобы пользовался плодом и царь, и исполняющий работы». «При взимании налога царю нужно действовать в полном соответствии с шастрой» (VII.80), т. е. не нарушать принятых норм. Правда, за ним сохранялось право в особых случаях увеличивать<sup>2</sup> или уменьшать долю налогов<sup>3</sup>.

В ряде источников утверждается, что правитель взимает налоги как компенсацию за охрану своих подданных. Эта идея проходит через все шастры, ее пропагандирует такой опытный политик и практик, как Каутилья: «Люди, одолеваемые обычаем рыб (когда большие рыбы пожирают малых), сделали



Ману, сына Вивасвана, царем и определили шестую долю зерна и десятую долю товаров и золота, как его (царя) долю. Этим поддерживаемые цари доставляют подданным безопасность обладания имуществом» (I.13). Согласно эпосу, если царь не исполнял защитных функций, то он считался вором, похищавшим незаконно шестую часть <sup>4</sup>. В «Махабхарате» эта часть рассматривается как награда за охрану населения <sup>5</sup>.

Письменные свидетельства собственно маурийской эпохи позволяют утверждать, что система налогообложения в империи была строго разработана.

В надписях Ашоки упоминается два вида налогов: бали (bali) и бхага (bhāga). Эдикт из Румминдеи сообщал, что деревня Лумбини, где родился Будда, освобождалась от бали и должна была уплачивать восьмую часть бхаги (aṭṭhabhāga, скр. aṣṭabhāga) <sup>6</sup>.

Бали — одна из наиболее древних форм обложения, первоначально был, вероятно, добровольным даром и подношением царю, а затем закрепился в качестве обязательного налога <sup>7</sup>. В ведийскую эпоху таким термином, очевидно, обозначались налоги, собираемые царем с сельскохозяйственной продукции, со скота и, возможно, как дань с побежденных. В некоторых ведийских текстах применительно к населению используется термин *balikṛt* («приносящие бали») <sup>8</sup>. Слово бхага в тот период не употреблялось <sup>9</sup>.

В надписи Ашоки бали упоминается наряду с бхага и ясно противопоставляется ему, хотя Амарасинха считал оба слова синонимами.

Под термином «бали», встречающимся у Ману (VII.80), комментатор Медхатитхи понимал «налог в размере одной шестой урожая», т. е. в данном случае бали по-прежнему рассматривался в качестве «доли царя» с сельскохозяйственной продукции, которая обычно определялась термином «бхага». Использование «бали» вместо «бхага» в том же смысле зафиксировано и в ряде других источников, но все же в эпоху Маурьев основным термином для характеристики «доли царя» был «бхага». Некоторые ученые полагали, что бали к этому времени превратился в чисто религиозную подать <sup>10</sup>, однако данные Каутильи показывают, что он оставался одним из налогов и означал сбор сверх «доли царя» — шестой части урожая *ṣaḍbhāga* <sup>11</sup>. Иными словами, Ашока не только освободил деревню Лумбини от всяких дополнительных взносов, но и уменьшил обычную «долю царя».

Свидетельство эдикта из Румминдеи может быть соотнесено с сообщением «Артхашастры» об освобождении от налогов селений, поставлявших воинов (II.35), а также местностей с невысокой урожайностью и территорий, важных в стратегическом отношении (V.2). Каутилья (V.2) специально отмечал, что царь не должен взимать податей с районов, где строятся укреплен-



ные города, оросительные сооружения, прокладываются новые торговые пути. Не облагались также жители пограничных территорий: видимо, царь был особенно заинтересован в сохранении здесь спокойствия и лояльности населения.

Согласно индийским источникам, обычный поземельный налог главе государства составлял шестую часть урожая<sup>12</sup>. Иногда эта цифра менялась в зависимости от того, кому принадлежала земля и каковы были ее качества. По Каутилье (V.2), с сельской местности, характеризующейся обильными осадками и изобилующей хлебом, следует взимать третью или четвертую часть зерна. Бхаттасвами́н, поясняя *ṣaḍbhāga* как «царская доля» (*gājabhāga*), считал, что наряду с этим в некоторых областях взимается и третья и четвертая часть урожая<sup>13</sup>. У Гаутамы упоминаются земельные налоги, равные одной шестой, одной восьмой и одной десятой. По мнению Харадатты, это различие определялось качеством почвы<sup>14</sup>. Таково же мнение и Сомешвара — автора средневекового сочинения «Манасоласа»<sup>15</sup>. Составители «Законов Ману» (VII.130) тоже указывали на возможность получения царем шестой, восьмой или двенадцатой части зерна. Разбирая это положение, поздний комментатор Вирамитродая отмечал, что разница зависит от плодородия почвы и соответственно от количества вложенного труда<sup>16</sup>.

Царь мог увеличить налог с шестой до четвертой доли урожая в случае финансовых затруднений. У Ману (X. 118) сказано, что правитель, взимающий в крайних обстоятельствах даже четвертую часть, но со всей энергией охраняющий подданных, освобождается от греха.

Специальный интерес представляют свидетельства античных авторов, очевидно, следовавших за Мегасфеном. Согласно Диодору (II.40.5), земледельцы платят четвертую часть урожая. Поскольку эта цифра выше тех, которые обычно приводят индийские источники, ряд ученых рассматривали ее как недостоверную<sup>17</sup>. Однако, возможно, в данном случае речь шла о землях вокруг столицы, облагавшихся более высоким налогом.

У Страбона цифры иные. По его словам, земледельцам остается лишь четвертая часть урожая (XV.1.40). Вероятно, он имел в виду царские земли, ибо писал, что «вся земля там принадлежит царю». Действительно, земледельцы, работавшие на этих землях, получали, судя по «Артхашастре» (III.24), только четвертую или пятую часть продукции.

У Диодора встречается еще одно любопытное сообщение: «Земледельцы кроме внесения в казну четвертой части продукции платят царю за землю», причем автор, подобно Страбону, утверждал, что «вся Индия — собственность царя». По мнению Р. Тхапар, такое сообщение могло появиться в связи с тем, что в некоторых областях существовали две формы налога: основ-



ной — доля царя — и налог в четвертую часть продукции, накладываемый на определенный вид злаков <sup>18</sup>.

Помимо земледельцев налогами облагались и другие категории населения. Как явствует из «Индики» Арриана, составлявшие третий разряд индийцев «пастыри — пастухи овечьих стад или крупного скота. . . вносят подати с принадлежащих им стад» (Инд. XI.2). Страбон (XV.1.41) включал в этот разряд и охотников, однако в его тексте отсутствует указание на уплату ими податей, а говорится, что «они получают от царя хлебный паек».

Не исключено, что у Мегасфена содержались оба свидетельства <sup>19</sup>, реальность которых подтверждается данными «Артхашастры» и более поздних шастр. В главе «Надзиратель за скотом» (II.29) Каутилья отмечает, что пастухи и охотники охраняют стада за денежное вознаграждение. Речь здесь идет о пастухах, пасших царский скот. Очевидно, так же следует понимать и свидетельство Страбона. Различие обоих сообщений касается только характера вознаграждения: Каутилья упоминает о деньгах, Страбон — о хлебе. Кстати, индийский политик в другом месте предупреждает, что нельзя платить молоком и маслом, так как это способно принести ущерб телятам. Кроме того, в главе «Надзиратель за земледелием» (II.24) говорится, что пастухам, занятым в царских хозяйствах, нужно выдавать продовольствие в соответствии с выполненной работой, а также месячную плату в размере 1,25 паны. Иными словами, в этом случае свидетельства Каутильи и Страбона о продовольственном вознаграждении совпадают <sup>20</sup>.

Согласно Арриану, пастухи «вносят подати с принадлежащих им стад». Автор «Артхашастры» (II.35) требует от главного сборщика налогов точного знания о селениях, которые платят налоги скотом. В трактате отсутствуют сведения о размере налога, взимаемого с владельцев, но подобного рода свидетельства сохранились в других шастрах. Судя по «Законам Ману» (VII.130), царь получал пятидесятую часть голов <sup>21</sup>. Таково же сообщение и «Вишну-сморити» (III.25). В «Махабхашье» Патанджали (VI.3.10) тоже упоминается налог с владельцев скота <sup>22</sup>, но, к сожалению, без указания размера.

Индийские источники содержат материалы, соответствующие данным античных авторов о налогообложении ремесленников и торговцев. Страбон (XV.1.46) писал: «Четвертый разряд населения — ремесленники, торговцы и все те, кто занимается ручной работой. Одни из них платят подати и несут установленные повинности, а оружейники и кораблестроители получают плату и содержание от царя, на которого они только и работают» <sup>23</sup>.

Сходные сведения приводит и Арриан: «Четвертый класс — ремесленники и купцы. И эти работают на пользу государства и уплачивают налоги со своих работ, исключая тех, кто изго-



товляет военное оружие. Эти даже получают жалованье от государства»<sup>24</sup>.

Значит, ремесленники, подобно земледельцам и пастухам, платили налог царю. Только некоторые их категории, включавшиеся в разряд царских, получали жалованье и не платили общего налога. «Артхашастра» (II.18) и ряд других сочинений тоже выделяют в особую группу царских ремесленников (в частности, оружейников), получавших жалованье. В целом же ремесленников и мастеровых Каутилья (II.6) причислял к тем, с кого главный сборщик взимал налоги.

Подтверждают индийские источники и сведения селевкидского посла о торговцах<sup>25</sup>. Цифры, касающиеся размера налога, тоже совпадают — одна десятая или одна двадцатая<sup>26</sup>. К сказанному целесообразно добавить, что специальная группа городских чиновников-астиномов собирала десятину с продаваемых товаров<sup>27</sup>. Государство внимательно и строго следило за поступлением налогов; даже Мегасфен обратил внимание на то, что «лица, уклонившиеся от подати, наказываются смертью».

В «Артхашастре» подробно описана система поступлений (II.6). В царскую казну шли доходы с крепостей, рудников, оросительных сооружений, сельской местности (*rāṣṭra* — досл. «страна»), с лесов, пастбищ и торговых путей. Среди поступлений названы доходы с царских поместий (*sītā*), налог *piṇḍakara*, взимаемый, согласно объяснению Бхаттасвамины, с общин, *senabhakta* — сборы масла, риса и т. д. во время прохождения по области армии и *utsaṅga* (по Бхаттасвамину, сбор с населения в особо торжественных случаях, например в связи с рождением царевича)<sup>28</sup>.

Некоторые сведения о налогообложении в рассматриваемую эпоху можно почерпнуть и из буддийских сочинений. Так, Буддхагхоша сообщал, что Ашока ежедневно получал с городских ворот столицы 400 тыс. каршапан, а его совет — сабха еще 100 тыс. каршапан<sup>29</sup>. Возможность такого рода взиманий подтверждается «Артхашастрой», в которой упоминается налог за вход через ворота (II.6).

Особый интерес представляют данные Патанджали, сообщающего, что Маурьи, желая получить золото, установили изображения<sup>30</sup>. К сожалению, мы точно не знаем, в чем заключался смысл этого мероприятия, но логично предположить, что финансовые затруднения заставили их выставить в общественных местах изображения богов. Поступления с лиц, приходивших сюда, направлялись, очевидно, в царскую казну. Это свидетельство Патанджали допустимо соотнести с мнением Каутилья о том, что в особых случаях царю разрешается присваивать имущество общин еретиков, а также подношения богам в храмах. «Устраивая святилища, храмы, места паломничества или чудесных явлений, надсмотрщик по делам святилищ



должен извлекать выгоду из паломничества и религиозных сходов» (Арх. V.2).

Материалы античных авторов позволяют предположить, что при Маурьях существовала практика освобождения некоторых групп населения, прежде всего брахманов, от налогов. В надписях Ашоки прямые указания на это отсутствуют. Согласно Арриану (Инд. XI.2), «членам первого разряда — мудрецам нет надобности вносить в государственную казну что-либо из своих доходов». К Мегасфену восходит и свидетельство, переданное Страбоном (XV.1.39): «Кто из мудрецов говорит правду — освобождается от податей и налогов».

Этот вопрос нашел освещение в индийских источниках. Уже в поздневедийской литературе имеются свидетельства об освобождении брахманов от налогов<sup>31</sup>. Более четкое оформление данная идея получила в дхармасутрах и шастрах<sup>32</sup>. Составители их — брахманы старались узаконить следующее правило: «Царь, даже погибая, пусть не взимает налог со знатока вед» (Ману, VII.133). За нарушение правила налагался штраф. Каутилья (V.2) не рекомендовал царю облагать то, что принадлежит ученым брахманам, даже в случае финансовых затруднений.

В «Законах Ману» дается объяснение, почему брахман должен находиться в особом положении. Он своими религиозными деяниями и заслугами продлевает жизнь царя, умножает его богатство и обеспечивает процветание государства (VII.136). Речь, таким образом, идет о вкладе не материальными, а духовными ценностями. Недаром в некоторых источниках говорится, что брахманы уплачивают налоги в виде шестой доли религиозных добродетельных заслуг<sup>33</sup>. Относительно того, следует ли делать такое исключение вообще для брахманского сословия или только для отдельных категорий, мнения авторов «законов» различны. Некоторые из них, например Апастамба (II.10.26), выделял ученых-шротриев, знатоков вед, пурохиту, Васиштха же (I.42—43) считал необходимым распространить привилегии на всех.

Однако если брахман не выполнял своей прямой обязанности — изучение вед, а занимался, скажем, земледелием, он как человек, накапливающий богатство<sup>34</sup>, должен был платить установленный налог<sup>35</sup>.

Кроме брахманов, в список лиц, освобожденных от налогов, включались дети, студенты, женщины (иногда лишь определенные группы их), слепые, глухие и тяжелобольные. Кое-где упоминаются и «люди царя», т. е. состоящие на царской службе<sup>36</sup>. Апастамба (II.10.26) называет также шудр, живущих мытьем ног представителей других разрядов населения<sup>37</sup>. Судя по эпической литературе, налоги не взимались с царских воинов, поскольку правитель не выступал в роли их защитника и охранителя. О практике освобождения воинов-кшатриев на службе



у царя сообщает Мегасфен: «Они содержатся на царские деньги» (Страбон, XV.1.47). Жалованье, получаемое ими от государства, настолько значительно, что они, по словам Арриана, «на него без труда могут прокормить и других» (Инд. XII.4).

Вероятно, в данном случае имеются в виду профессиональные воины, занимавшие довольно высокое положение. Воины вообще составляли особый разряд населения, пользовались наибольшей свободой и занимались исключительно военным делом, ибо, как сказано в источнике, «оружие для них делают другие, лошадей им доставляют другие; в лагере служат им другие, которые ухаживают за их лошадьми, чистят оружие, водят слонов, приводят в порядок колесницы и служат возницами» (Инд. XII.3).

Освобождение от налогов одних слоев общества, преимущественно брахманов и кшатриев, приводило к усилению обложения трудящихся — земледельцев и ремесленников — и обостряло противоречия между варнами и классами.

У Мегасфена сохранились некоторые данные и о чиновниках, ведавших взиманием податей. К таковым он относит агораномов, которые, по его словам, собирают налоги (*φορολογῶσι*) и наблюдают за способами земледелия (Страбон, XV.1.50). Агораномы селевкидского посла, очевидно, соответствуют раджукам надписей Ашоки<sup>38</sup>, стоявшим во главе джананад и имевшим широкий круг обязанностей (в том числе связанных со сбором налогов). Перечисляя доходы со страны (*gāṣṭra*), Каутилья (II.6) упоминает *gaḷḷu* и *soḡa-gaḷḷu*, что также может указывать на связь раджуков с налоговым ведомством.

Арриан среди высших государственных чиновников называет хранителей сокровищ и казначеев (Инд. XII.8). Это свидетельство находит параллели в материалах «Артхашастры». Там (II.5) определяются обязанности для хранителя казны (соответствует, очевидно, «хранителю сокровищ»), который был связан с системой обложения налогами, хотя участия в их сборе не принимал. Судя по «Артхашастре», непосредственно вопросами налогообложения занимались кварталные сельские чиновники (*гора*), контролировавшие поступления с пяти или десяти деревень, а также окружные, подчиненные главному сборщику налогов (II.35). Последний устанавливал размеры обложения, следил за точностью регистрации селений и жителей.

Надпись Ашоки из Румминдеи позволяет рассматривать деревню в качестве фискальной единицы. Письменные источники тоже говорят о граме как о низшей единице административного управления. Таковы данные и буддийской литературы, и «Артхашастры», и более поздних шастр (например, Ману, VII.115—116), эпиграфики кушанского и гуптского времени<sup>39</sup>.

В целом анализ источников свидетельствует о том, что Маурьи строго следили за работой всех звеньев системы на-



логообложения и на практике осуществляли многие из тех принципов, которые разрабатывал Каутилья в своем трактате о политике<sup>40</sup>.

#### 4. Городское управление

Рассматриваемый период был отмечен быстрым ростом городов, и не удивительно, что индийские источники уделяют такое большое внимание статусу и вопросам регулирования всех сторон жизни города. Его управлению посвящена специальная глава «Артхашастры» (II.36) — «Обязанность градоначальника» — и другие части трактата. Довольно подробное описание городского устройства сохранилось у античных авторов, следовавших за Мегасфеном. Его свидетельства касались преимущественно столицы империи Паталипутры, где он жил в качестве посла. Определенные сведения можно извлечь из надписей Ашоки, которые не только упоминают города (Паталипутра, Таксила, Уджаяни, Исила, Суварнагири, Тосали, Самапа, Каушамби), но и дают материал об их положении.

Некоторые интересные данные содержатся в джатаках, сообщающих о чиновниках, стоявших во главе города и наблюдавших за порядком, о городской охране, о чиновниках, собирающих налоги<sup>1</sup>.

В эдиктах Ашоки имеется указание, что города подразделялись на внутренние (*hida*), расположенные, очевидно, на территории виджиты, и на внешние (*bahira*). Первые — к ним принадлежала Паталипутра — управлялись чиновниками центрального аппарата, вторые попадали в сферу влияния провинциальных властей. Главные города провинций пользовались известной автономией. Таксила, например, даже обладала правом чеканить монету, что подтверждается материалами археологических исследований<sup>2</sup>, письменных источников<sup>3</sup> и нумизматики<sup>4</sup>.

По всей вероятности, к Мегасфену восходит сообщение о том, что блюстителями порядка в городе выступали астиномы, группировавшиеся в шесть комитетов по пяти человек (Страбон, XV.1.54). По его словам, «одни из них наблюдают за ремеслами, другие ведают приемом чужеземцев: устраивают последним гостиницы и наблюдают за поведением через приставленных спутников; они сопровождают самих чужестранцев и в случае смерти отправляют на родину их имущество, заботятся о больных и погребают покойников. Третьи занимаются расследованием случаев рождений и смертей, когда и при каких обстоятельствах они произошли, как ради обложения налогами, так и для того, чтобы рождения и смерти, будь то лучших или худших, не оставались неизвестными. Четвертые заведуют мелочной торговлей и товарообменом. Они наблюдают за мерами и за плодами сезонного урожая, чтобы последние продавались



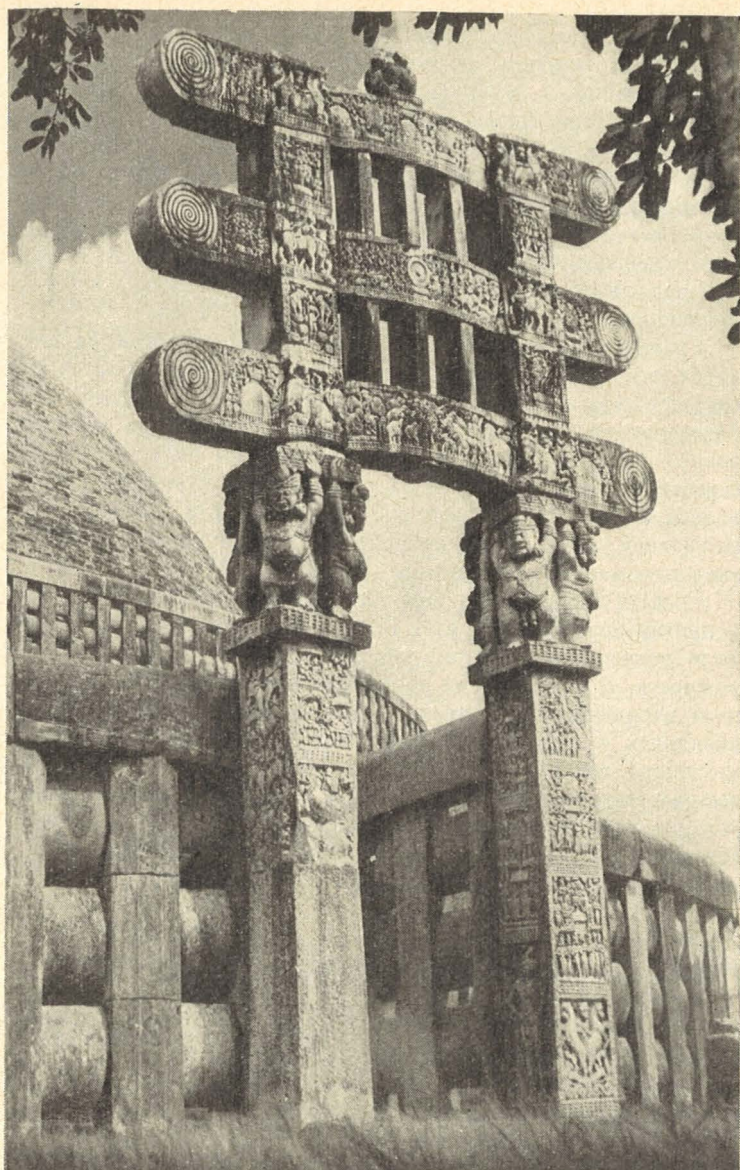
с клейменными мерами. Один и тот же человек не может продавать больше одного предмета без уплаты двойного налога. Пятые приставлены наблюдать за изделиями ремесленников, чтобы эти изделия продавались клейменными и новые отдельно от старых. Тому, кто смешивает новые изделия со старыми, полагается штраф. Шестые и последние собирают десятину с продаваемых товаров. Укрывателю товара от налога полагается в наказание смерть. Эти обязанности поручены каждой группе блюстителей порядка в отдельности, а все вместе они наблюдают за частными и государственными делами, за ремонтом общественных зданий, за ценами на товары, за рынками, гаванями и святилищами».

Это сообщение о существовании коллективных органов управления, ответственных за жизнь города, хотя и не находит точных аналогий в древнеиндийских источниках, подкрепляется все же данными «Артхашастры». Там говорится о делении города на четыре части, каждая из которых возглавлялась чиновниками-стханиками, подчинявшимися главному городскому чиновнику-нагараке. От стхаников зависели гопы, следившие за 10, 20 или 40 семействами города. Не исключено, что комитеты Мегасфена в какой-то степени связаны с системой городского управления, описанной в «Артхашастре» (II.36). Селевкидский посол мог за комитет принять четырех чиновников, управляющих одной частью города, и их главу<sup>5</sup>. Б. Тиммер высказала предположение, что он увидел комитет из пяти человек в группе чиновников различного ранга, но работавших в одном ведомстве<sup>6</sup>.

Как и у Мегасфена, в трактате Каутильи сообщается о строгом контроле за перемещениями жителей, за лицами, прибывающими в город (II.36). На домохозяина налагался штраф, если он не докладывал о приехавших к нему людях. (По свидетельству Буддхагхоши, в древней столице Магадхи—Раджагрихе был специальный зал, где останавливались путешественники.<sup>7</sup>) Городские власти с помощью своих агентов проводили обыски и задерживали неизвестных, устраивали облавы в мастерских, кабаках, игорных домах, в пустовавших зданиях. Жизнь города регламентировалась строгими правилами. Каждый вечер ворота закрывались и никто не мог войти в него<sup>8</sup>. Запрещалось ходить по улицам ночью, оставаться после сигнала у царского жилища. В четырехкратном размере брался штраф с тех, кто задерживался за чертой города. Только обладатель специальных документов мог передвигаться в любое время суток.

Подобно чиновникам третьей группы у Мегасфена, квартальные инспекторы, о которых говорится в «Артхашастре», обязаны были знать жителей своего квартала, их имена, занятия, кастовую принадлежность, число членов их семей, наконец, доходы.





Ворота ступы Санчи



Сведениям селевкидского посла о чиновниках шестой группы собиравших десятину, возможно, соответствуют данные трактата Каутильи о стханиках, следивших за сбором налогов. В «Артхашастре» есть немало указаний на контроль городских властей за ремесленниками (IV.4), купцами, за торговлей. По Мегасфену, укрывателя товаров от обложения ждала смертная казнь. Наказание, которое устанавливал Каутилья, было более мягкое. Если кто-нибудь контрабандой провозил товар мимо таможи, с него взыскивали высший штраф (II.21). Купцам надлежало доносить о тех, кто продавал товары в неустановленном месте и в неположенное время (II.36).

Градоначальник обязан был постоянно заботиться об охране дорог, площадей, крепостных стен, что также увязывается со свидетельствами Мегасфена. В функции властей входило наблюдение за чистотой города. «Постоянными при каждом доме, — говорит Каутилья (III.8), — должны быть место для сгребания нечистот и сток». За выбрасывание мусора на улицу налагался штраф, он увеличивался вдвое, если это делалось на главной улице. Штраф взимался также в случае осквернения мест паломничества и храмов (II.36).

Трактат содержит ряд дополнительных сведений, в частности о противопожарной защите. Большинство построек в городе было деревянными, поэтому власти принимали меры предосторожности. В летнее время запрещалось днем разводить огонь, и за нарушение этого правила брался штраф. Домохозяевам вменялось в обязанность иметь противопожарные средства: «лестницы, топоры, веревки, кадки с водой, кувшины и причем всегда наготове» (II.36). На улицах и вблизи каждого дома должны были быть расставлены тысячи сосудов. «То же относится и к перекресткам, воротам и царским постройкам».

Несовпадения некоторых свидетельств Мегасфена и «Артхашастры», очевидно, определялись характером обоих источников. Хотя впечатления селевкидского посла часто оказывались неточными, к его сведениям о городском управлении можно относиться с доверием, поскольку он лично наблюдал жизнь Паталипутры. Как послу ему, вероятно, приходилось иметь дело с городскими властями.

Несмотря на то что Мегасфен описывал преимущественно столицу, сходство его данных с материалами «Артхашастры» позволяет привлекать первые и для изучения всей системы городского устройства. Его данные о городском совете, состоявшем из шести комитетов по пяти человек в каждом, можно рассматривать как свидетельство самоуправления городов. Фактически то был их высший орган, но, конечно, во времена Чандрагупты члены совета уже не выбирались, а назначались.

В эпоху Маурьев, отмеченную усилением централизации, роль органов самоуправления резко уменьшается. Государство стремится лишить их прежних прав и привилегий и поставить



под свой контроль. Тем не менее некоторая автономия городов и отдельные элементы старой политической организации в них сохраняются. На это указывает и четырехчленное деление города (Арх. II.36) — видимо, пережитки древней племенной структуры — и расселение представителей четырех варн в разных его частях (II.4) <sup>9</sup>.

Устанавливая правила наблюдения за горожанами, Каутилья (I.13) советует тайным агентам провоцировать конфликты в залах собраний. О специальных зданиях для собрания учителей говорит и Апастамба (II.10.25). Нам, к сожалению, неизвестна функция этих городских институтов в рассматриваемый период, но, судя по материалам эпиграфики эпохи ранних Сатаваханов, они и тогда не утратили своего значения.

Можно сослаться, в частности, на надпись Ушавадатты из Насика <sup>10</sup>, где сообщается, что о даре Ушавадатты должно быть объявлено (*srāvita*) в городском совете (*nigamasabhā*) <sup>11</sup>. Там же этот дар надлежало зарегистрировать (*nibaddha*).

Об определенной самостоятельности некоторых городов свидетельствуют также археологические находки. Дж. Маршалл открыл близ Аллахабада терракотовую печатку примерно III в. до н. э. с надписью «*Sahijitiye nigamasa*» (города Сахиджития). Она была обнаружена в остатках строения маурийской эпохи <sup>12</sup>. В ряде других областей были найдены вышущенные от имени города или городского объединения (*nigama*) печати кушанской и гуптской эпох <sup>13</sup>. На монетах из Таксилы, датируемых приблизительно III в. до н. э., стояли слово *nigama* на реверсе и имена — очевидно, главы города и правителя — на обратной стороне <sup>14</sup>.

Интерес в этой связи представляют сведения поздней буддийской литературы о политической роли жителей Таксилы <sup>15</sup>. Трудно сказать, можно ли данные материалы увязать с эпохой Маурьев. Как отмечалось, к тому времени горожане уже не принимали широкого участия в обсуждении важных вопросов. Вместе с тем допустимо предположить, что некоторая самостоятельность отдельных городских организаций сохранилась. В эпоху Гуптов значительное место в политической жизни города принадлежало шрени — ремесленным и торговым корпорациям. Материалы сатаваханской эпиграфики и данные письменных источников (прежде всего дхармасутр и «Артхашастры») позволяют думать, что сходное положение шрени занимали в политической жизни города во второй половине I тысячелетия до н. э.

В дхармашастрах не раз говорится о собственных «законах» (дхарма) шрени. Это, очевидно, означало, что они были довольно независимы и сами решали некоторые внутренние вопросы <sup>16</sup>. Городским властям приходилось считаться с этими корпорациями. Недаром Каутилья указывал на необходимость посылать тайных агентов в ремесленные и торговые объединения.



Следовательно, даже в маурийскую эпоху, когда укреплялся государственный аппарат империи, продолжала сохраняться и некоторая самостоятельность отдельных городских организаций.

## 5. Провинциальное управление и его особенности

Образование империи, включавшей разнородные по своему составу и уровню общественного развития области, обусловило организацию стройного аппарата провинциального управления<sup>1</sup>. Главная трудность заключалась в соединении множества различных по языку, религии, социальному строю племен и народов, следовавших тысячелетней традиции своих предков. Создание единого для всей империи централизованного аппарата, ломка местной системы администрации и замена ее новыми институтами могли вызвать резкие противоречия между старой, местной, и новой, центральной, государственной властью. Маурьи получили бы в лице местной аристократии сильного противника. Поэтому они старались организовать такой аппарат управления, который сочетал бы существующие институты с вновь созданными. Сохранение в областях форм управления, уже сложившихся в процессе развития индийской государственности, приспособление их к новым условиям, сочетание традиционных форм с новыми ни в коей мере не противоречило стремлению Маурьев создать всеиндийское государство. Наоборот, именно благодаря гибкой политике и были воссоединены разрозненные в прошлом территории.

Эдикты Ашоки содержат материалы преимущественно об управлении в областях, включенных в виджиту<sup>2</sup>. Естественно предположить, что в них система администрации должна была отличаться от аналогичной системы в других районах империи. Эпиграфические документы ясно показывают, что маурийская провинциальная система управления строилась с учетом особенностей отдельных провинций (их положения, прежнего статуса, традиций и т. д.).

Судя по эдиктам, особую территориально-административную группу империи составляли главные провинции с центрами в Таксиле, Уджаяни, Тосали и Суварнагири. Надпись Рудрадамана из Джунагадха сообщает и об особом статусе Саураштры. Система главных провинций во главе с царевичами (кумāга) не была нововведением Маурьев. Они использовали старую форму политической организации.

Древнеиндийская история знает немало примеров посылки царем своих сыновей, и в первую очередь наследника престола, правителями наиболее важных провинций государства. Этот обычай существовал уже в эпоху магадхского царя Бимбисары. Согласно ряду источников, при нем наследник престола Аджаташатру был правителем страны Анги<sup>3</sup>, а правителем Аванти



(Уджаяни) при Биндусаре был царевич Ашока. Многочисленные материалы (преимущественно позднебуддийских сочинений) говорят о сохранении этого обычая в послеашокский период.

В «Артхашастре» подробно разбирается вопрос о взаимоотношениях царя с сыновьями и приводятся мнения представителей различных политических школ. Многие древние авторитеты советовали правителю установить строжайший контроль за царевичами, которые, по словам Бхарадваджи, «подобны ракам: пожирают своего родителя» (Артх.1.17). Каутилья, подходивший к вопросу с практических позиций, советует царю выбрать среди сыновей самого умного и назначить его наследником престола.

Надписи Ашоки упоминают Северо-Западную провинцию со столицей в Таксиле. Сообщения об этом городе встречаются в различных древнеиндийских текстах: грамматике Панини, эпосе, джатаках, шастрах, пуранах <sup>4</sup> и т. д. Индийские и иноземные авторы рисуют Таксилу цветущим городом, крупным центром культуры. Это же подтверждают и археологические материалы. Город имел большое торговое значение и находился на скрещении торговых путей из Западной Азии, Кашмира, Восточной Индии, связывающих внутренние области страны друг с другом и Северо-Западную Индию с внешним миром <sup>5</sup>. Таксила представляла собой как бы ворота в Индию, что определяло ее немалое стратегическое значение.

По свидетельству древнеиндийских и античных источников, ко времени похода Александра она управлялась местным царем и играла большую роль. Биографы Александра отмечают, что правитель по имени Таксил радушно встретил македонцев и весьма щедро одарил их. Очень дружелюбно был настроен к пришельцам и сын Таксила Омфис, оставленный греками в качестве главы города. Он сохранил власть и после ухода Александра, хотя формально и зависел от сатрапа Филиппа.

При Чандрагупте, освободившем Северо-Западную Индию от последних греческих гарнизонов, Таксила вошла в государство Маурьев. Отношения между ее населением и правящей династией оставались напряженными в течение длительного времени. Включение северо-западных районов в империю было связано, по-видимому, с ликвидацией верховной власти местных правителей, что не могло не повлечь за собой недовольства с их стороны. Чандрагупта, борясь против македонских войск, вряд ли признал власть таксильского правителя, тесно связанного с греками и принявшего верховенство Александра. Материалы «Дивья-аваданы» и «Ашока-аваданамалы» свидетельствуют о том, что во главе провинциальной администрации стояли маурийские чиновники — аматы, вызывавшие своими действиями возмущение жителей в период правления и Биндусары и Ашоки <sup>6</sup>. Столкновения между царской администрацией



и таксильским населением, о которых сообщают позднебуддийские индийские сочинения и тибетский историк Тараната <sup>7</sup>, объяснялись, вероятно, более глубокими причинами. Таксила не желала, видимо, примириться с потерей былой самостоятельности, а центральная власть не сумела создать достаточно гибкую систему управления новой провинцией. (Впрочем, имеются данные, позволяющие предположить, что местные элементы все же пользовались определенным влиянием <sup>8</sup>.) Маурьям удалось включить эту часть Индии в свою империю, но присоединение области, почти не связанной экономически с долиной Ганга и отличающейся от других территорий обычаями, политической организацией и традициями, не могло покоиться на прочной основе.

Центром Западной Индии, также составлявшей главную провинцию государства, являлся Уджаяни. По преданию, он считался одним из семи священных городов страны, и упоминания о нем мы находим во многих древнеиндийских литературных и эпиграфических памятниках. В раннебуддийских сочинениях Аванти со столицей в Уджаяни называется среди шестнадцати «великих государств» — махаджанатад. Со временем оно, как известно, превратилось в одно из ведущих государств и вело борьбу с Магадхой за гегемонию в Северной Индии. При Нандах Аванти входило в состав их государства. Можно думать, что особая роль, которую оно играло в истории борьбы махаджанатад, и определила его положение в системе управления империи Маурьев. Победа над Аванти еще не означала полного уничтожения его мощи: будучи провинцией империи, оно сохраняло, по-видимому, и известную самостоятельность. Эдикты показывают, что наряду с другими главнейшими провинциями она управлялась царевичем. Цейлонские хроники и комментарии Буддхагхоши говорят о пребывании здесь Ашоки <sup>9</sup>. Данные «Махавамсы» о том, что Биндусара пожертвовал ему Аванти, также могут свидетельствовать в пользу некоторой независимости царевича как правителя этой провинции <sup>10</sup>.

Аванти и его столица имели не только политическое, но и большое торговое значение. Через город проходили торговые пути, соединявшие Западную, Центральную и Восточную Индию. Он был одним из перевалочных пунктов на так называемой Южной дороге, идущей из Раджагрихи к устью р. Годавари, к г. Пратиштхане (совр. Пайтхан). Это подтверждается результатами археологических исследований, проводившихся в последние годы <sup>11</sup>.

Столицей провинции Калинги был город Тосали, где помещалась резиденция царевича. Упоминание об этом во II специальном эдикте подчеркивает важность провинции. Через ее порты велась торговля с югом Индии и даже со странами Юго-Восточной Азии и Цейлоном.



Анализ надписей Ашоки позволяет определить статус указанных территориально-административных единиц в рамках империи <sup>12</sup>.

В этих эпиграфических документах царевичи—правители главных провинций называются *kumāra* (*kumāla*). Согласно III большому наскальному эдикту, они находились в Таксиле, Уджаяни и Тосали. Южные (майсурские) копии I малого наскального эдикта говорят о правителе в Суварнагири, но называют его не *kumāra*, а *ayaputa* (*āyaputra*) <sup>13</sup>. Возможно, Ашока, именуя правителя юга *ayaputa*, старался тем самым подчеркнуть, что последний по своему положению был выше *kumāra* <sup>14</sup>.

В большом наскальном эдикте император требует организации в виджете инспекторских поездок для проверки действий местных чиновников. В I специальном эдикте из Дхаули и Джаугады он заявляет, что сам будет высылать в объезд (*anusaṁyāna*) чиновника-махаматра. Специальные эдикты, как известно, были выбиты на территории вновь завоеванной Калинги. Обращаясь к махаматрам Тосали, Ашока говорит о посылке чиновника не местным царевичем — *kumāra*, а центральной властью. В других провинциях — северо-западных и западных с центрами в Таксиле и Уджаяни — чиновника того же ранга отправляли в инспекторскую поездку царевичи — правители этих областей: «А из Уджаяни царевич будет посылать для этой цели такое же лицо (т. е. чиновника того же ранга. — Г. Б.-Л.) через каждые три года (досл. — «не пройдет и трех лет». — Г. Б.-Л.). Точно так же и из Таксилы» <sup>15</sup>.

Приведенный текст, как мы видим, свидетельствует о большей самостоятельности правителей Таксилы и Уджаяни по сравнению с царевичем Тосали (Калинги). Еще яснее это вырисовывается при анализе данных II специального эдикта. В нем император лично адресуется к царевичу и махаматрам Тосали. Видимо, высшие органы управления провинцией находились под строгим контролем центральной власти и самого Ашоки. Кроме того, можно думать, что упоминание царевича вкупе с махаматрами и обращение к ним императора отражают некоторое ограничение власти калингского правителя. В этой связи большой интерес представляют сведения I специального эдикта из Дхаули, в котором Ашока отдает приказание махаматрам и городским судебным чиновникам Тосали непосредственно, а не через царевича. О внимании императора к Калинге свидетельствует и его специальная инструкция для чиновников Самапы, областного города провинции <sup>16</sup>. Если в Тосали — столице Калинги — были царевич и махаматры, то в Самапе, естественно, — лишь местные чиновники. Но и к ним Ашока обращался прямо и называл их *mahāmātā lājavacanikā*, т. е. «махаматры, исполняющие приказы царя». Специфика положения калингских властей обнаруживается при сравнении материалов специальных эдиктов и I малого наскального эдикта. Здесь



царский указ адресован царевичу и махаматрам Суварнагири, хотя речь идет о поручении чиновникам г. Исилы. В этом случае император отдает распоряжение провинциальным чиновникам не непосредственно, а через царевича и махаматров.

Особый статус Калинги, как нам представляется, был связан с ее захватом (незадолго перед тем) и присоединением к маурийской империи. Обстановка в данном районе оставалась весьма напряженной и после преобразования Калинги в государственную провинцию. Император не оставлял своим вниманием эту важную в политическом и стратегическом отношении область и даже включил ее в виджиту. Это обстоятельство определило значительно бóльшую зависимость ее от центральной власти.

Говоря о положении Калинги, Д. Бхандаркар видел основное ее отличие от других главных провинций в том, что она управлялась царевичем и махаматрами, тогда как в Уджаяни и Таксиле царевичи будто бы обладали единоличной властью и были «практически независимы»<sup>17</sup>.

Однако противопоставление последних провинций Калинге, контролировавшейся непосредственно самим императором, кажется нам неправомерным. Материалы, хотя и демонстрируют особенности управления ею, все же не дают оснований для деления главных провинций на две группы (одна — провинции, находившиеся под властью царевича, другая — под объединенной властью царевича и махаматров). Против этого свидетельствуют данные I малого наскального эдикта, который сообщает о царевиче и махаматрах Суварнагири. Вряд ли можно говорить о большей зависимости правителя юга от центральной власти по сравнению с царевичами Таксилы и Уджаяни. Скорее наоборот: некоторые сведения (на них мы уже ссылались) подтверждают мысль, что *ayaputa* (*āryaputra*) занимал более высокое положение, чем *kumāra*. Умалчивание эдиктов о махаматрах в Уджаяни и Таксиле еще не доказывает, что их не было (из других источников известно о крупных чиновниках-аматях в этих центрах).

Изучение надписей Ашоки позволяет выявить лишь разные формы и различную степень зависимости главных провинций от центра. И как бы ни велика была их самостоятельность, они, вопреки мнению Д. Бхандаркара, никогда не обладали «практически неограниченной властью». Существование в Суварнагири *ayaputa*, занимавшего особое положение среди царских сыновей, объяснялось, видимо, важностью южного вопроса при Ашоке. Допустимо предположить, что именно это определило посылку в качестве правителя южных провинций царевича более высокого ранга.

Выяснение статуса *kumāra*, возглавлявших три крупные провинции государства, связано и с установлением точного смысла термина *anusaṃyāna*, который лишь дважды встречается



в надписях (в III большом наскальном и I специальном эдиктах)<sup>18</sup>. Слово восходит к санскритскому глаголу уā, имеющему с приставками апу- и сап- значения «отправляться», «двигаться», «посещать», «навещать», «опускаться». Контекст надписи не дает возможности окончательно установить основное значение термина в рассматриваемых документах. Поэтому приходится привлекать и некоторые другие материалы.

В трактовке этого слова среди исследователей не было единодушия уже со времен Принсепа. Сам Принсеп, ошибочно читая вместо *anusamūñam anuśayanaṃ* («раскаяние», «покаяние»), неверно понимал и содержание надписи в целом<sup>19</sup>. Однако и правильное прочтение не привело к единству мнений. Достаточно сказать, что Э. Сенар, например, переводил его как «собрание»<sup>20</sup>, а К. Джаясвал подразумевал под *anusamūñā* передачу должностей, которая осуществлялась для борьбы с концентрацией власти в одних руках<sup>21</sup>. Другой точки зрения придерживались Х. Керн<sup>22</sup>, Р. Мукерджи<sup>23</sup> и Е. Хультш<sup>24</sup>, считавшие, что в надписях Ашоки изучаемый термин употребляется в смысле «поездка», «объезд для осмотра». Толкование Э. Сенара трудно согласовать с текстом надписи, в которой *anusamūñā* употребляется наряду с глаголом «идти», «совершать» (*niyātu, nikramātu*). Противоречит общему содержанию III большого наскального и I специального эдиктов и интерпретации К. Джаясвала<sup>25</sup>.

Наиболее приемлемым представляется толкование Х. Керна, Е. Хультша, Р. Мукерджи. Доказательством могут служить данные надписей. I специальный эдикт, в котором упоминается *anusamūñā*, сообщает о посылке императором махаматров для проверки действий местных властей. Эдикт гласил: «Махаматры и судебные чиновники пускай ей [надписи] всегда следуют, чтобы не было несправедливого заключения в тюрьму городских жителей и неоправданного [причинения] им страданий. И для этой же цели и ради дхармы (или в соответствии с дхармой. — Г. Б.-Л.) каждые пять лет буду высылать в объезд для осмотра того махаматра, который не жесток и действия которого мягкие. Пусть знают это и поступают, как мною предписано. А из Уджаяни царевич для той же цели [пусть] будет посылать такое же лицо (т. е. чиновника такого же ранга. — Г. Б.-Л.) через каждые три года. Таким же образом и из Таксилы. Когда же махаматры выедут в объезд, то, не пренебрегая своими обязанностями, [пусть] будут знать именно это (т. е. следовать этому эдикту. — Г. Б.-Л.). Они совершают (они должны совершить. — Г. Б.-Л.) объезд (*anusamūñā*) в соответствии с предписанием царя». Приведенный отрывок свидетельствует в пользу толкования *anusamūñā* как «объезд для осмотра» и т. д.

Определение содержания термина «*anusamūñā*» в I специальном эдикте позволяет предположить, что и в III большом наскальном эдикте он употребляется в том же значении. Некоторое



сомнение может вызвать лишь список лиц, которые, согласно III большому наскальному эдикту, должны были совершать инспекторские поездки. В надписи говорится о трех разрядах государственных чиновников: *yuta*, *rajuka*, *pradeṣika* (юты — юкты, раджуки, прадешики). Сравнение двух названных надписей показывает, что в обоих случаях речь идет об одном и том же, а именно: о посылке чиновников для инспекторского осмотра через каждые пять лет. Различие заключается в том, что в первом случае в объезд направляется махаматра.

Чем же могло быть вызвано такое различие? По-видимому, возможны два объяснения: либо перечисленные чиновники входили в разряд махаматров, под которыми понимались высшие чиновники вообще, либо во втором случае слово *anusamyāna* имеет иное значение. Более убедительным представляется первое предположение, но и оно влечет за собой ряд вопросов. Почему, например, прадешики — провинциальные и областные чиновники — высылались наряду с *yuta*, *rajuka* через каждые пять лет, а не через три года, как требует того от провинциальных правителей I специальный эдикт из Дхаули и Джаугады? Очевидно, это было связано с тем, что имелось несколько разрядов чиновников, которые выполняли одинаковые функции, но осуществляли их в областях, либо непосредственно подчиненных центральной власти, либо находившихся под властью царевичей. В виджете инспекторские поездки совершались через пять лет, а в главных провинциях — через три года.

По мнению Б. Баруа, *anusamyāna* вначале устраивались каждые пять лет и в центральных (*home provinces*), и в отдаленных провинциях (*outlying provinces*). Затем этот срок остался лишь для центральных, а для вторых сократился до трех лет <sup>26</sup>. Никаких аргументов в защиту своей точки зрения Б. Баруа не приводит. Его вывод не подтверждается имеющимися материалами <sup>27</sup>. Ведь, как мы старались показать, различие сроков зависело от статуса той или иной провинции: если она входила в виджиту, то, согласно III и I специальному эдиктам, поездки совершались каждые пять лет. Сошлемся, например, на свидетельство I специального эдикта о посылке махаматра в объезд по Калинге. Можно было ожидать, что в ней, как и в Таксиле и Уджаяни, инспекторская поездка должна проводиться через каждые три года. Однако, по данным этого эдикта, император посылал махаматра по провинции через пять лет. На Калингу, входившую в виджиту Ашоки, распространялось, очевидно, правило: «Пусть повсюду в моей виджете чиновники юкты, раджуки, прадешики через каждые пять лет совершают объезд — *anusamyāna*».

Организации инспекторских поездок в главных провинциях придавалось большое значение. Согласно I специальному эдикту, правителям Уджаяни и Таксилы надлежало посылать



по провинции чиновника того же разряда (*hēdisaṃ eva vaṅgaṃ*), какого центральная власть отправляла по виджете <sup>28</sup>.

Дополнительные сведения о правах царевичей может дать и рассмотрение функций инспектирующих чиновников, получавших инструкцию от глав провинций. Изучение этого вопроса представляет интерес и для выяснения общей структуры государственного управления, в первую очередь провинциального. В I специальном эдикте Ашока сообщает о посылке чиновников в инспекторскую поездку, причем в версии из Джаугады они названы *lājavasaṇika* («исполняющие приказы царя»). Поскольку в параллельной версии из Дхаули описание функций махаматров почти идентично описанию в Джаугаде, то вряд ли правильно мнение ряда ученых о том, что *lājavasaṇikas* были особым разрядом махаматров <sup>29</sup>. Отсутствие этого термина в Дхаули можно объяснить лишь особенностями эдиктов. Составители Джаугадской копии более подробно охарактеризовали инспектирующих чиновников: последние должны были совершать объезд в соответствии с предписанием царя. И определение махаматров как «исполняющих приказы царя» вполне соответствовало этому требованию.

Участие в объездах не было постоянной функцией махаматров. И даже тогда, когда они совершали их, то, согласно эдикту, не имели права забывать о своих прямых обязанностях. Им надлежало контролировать городских чиновников, чтобы «не было несправедливого заключения в тюрьму городских жителей и неоправданного [причинения] им страданий». Ашока стремился к централизации государства, и периодические проверки действий местных чиновников способствовали решению этой задачи.

Можно думать, что перечисленные в специальном эдикте функции инспектирующих чиновников касаются и тех, кто совершал объезды по виджете, и тех, кто проводил осмотры в главных провинциях. Об этом свидетельствует указанный эдикт, подчеркивающий, что из Уджаяни и Таксилы чиновники посылались в объезд таким же образом, как и в виджете. Тот факт, что инспектирующие чиновники наряду с основными функциями выполняли обязанности и по распространению принципов дхармы, еще не дает основания для отождествления их с дхармамахаматрами (точка зрения Д. Бхандаркара) <sup>30</sup>.

Раннепалийские сочинения помогают более точно очертить круг обязанностей инспектирующих чиновников и позволяют окончательно убедиться в правильности толкования термина «*anusatṭhāna*» в качестве «объезд», «поездка» <sup>31</sup>.

Данные «Ангуттара-никаи» ясно свидетельствуют о систематических инспекторских проверках в джананапах страны <sup>32</sup>. Только действия разбойников могли затруднить их организацию в пограничных районах. В эдиктах Ашоки сообщается, как известно, о поездках исключительно по виджете и главным



провинциям, однако материалы «Ангуттара-никаи» подтверждают высказанное нами предположение, что они совершались по всей империи. Анализ надписей об āhāle («округ») и изучение его места в системе провинциального управления<sup>33</sup> указывают, что по воле императора местные чиновники (махаматры) должны были объезжать округ с царским приказом, а также посылать специальных чиновников в самые отдаленные районы (koṭavisavesu).

Поездки по округу, о которых сообщают нам сарнатхская и рупнатхская надписи, напоминают anusamyāna, но если раджуки, прадешики и юкты периодически (через пять лет в виджете и через три года в провинциях, возглавляемых царевичами) обязаны были проверять действия местных чиновников, то окружным махаматрам надлежало постоянно распространять царские указы. Существовало, видимо, и еще одно различие — участие в anusamyāna было для первых дополнительной нагрузкой: они должны были совершать объезд, не пренебрегая, как гласит эдикт, своими основными функциями, для вторых же объезд был составной частью их повседневной работы по управлению округом (āhāle). И anusamyāna, и поездки по округам способствовали укреплению единства империи. Центральная власть зорко следила за тем, чтобы до всех доходили царские распоряжения. Впрочем, преследовались и другие очень важные цели: держать под контролем аппарата управления все области и округа империи, даже укрепленные пункты, расположенные в отдаленных районах.

В комментарии Буддхагхоши к «Маджхима-никае» дается пояснение к фразе в уже разобранном отрывке из «Ангуттара-никаи»: «Инспектирующие поездки в пограничные области (rassantime janapade anusaññātum) устраиваются для сооружения домов в деревнях, для [строительства] плотин [и мостов], рытья водоемов, постройки помещений и производства других подобных работ, а также чтобы инструктировать»<sup>34</sup>. Эти пояснения дополняют наши знания как об обязанностях инспектирующих чиновников, так и о целях инспекторских поездок вообще. Можно предположить, что задачи, сформулированные впоследствии Буддхагхошей, стояли перед инспектирующими чиновниками и в эпоху Маурьев.

Каковы же данные, которые позволяют соотнести сведения Буддхагхоши с материалами надписей?

III большой наскальный эдикт помещает среди инспектирующих чиновников раджуков, функции которых подробно перечислены в колонных эдиктах. Анализ этих материалов свидетельствует о том, что раджуки принимали участие в организации общественных работ, рытье колодцев и водоемов, строительстве дорог. Сопоставление сведений эдиктов и надписи из Джунагадха показывает, что в компетенцию раджуков входило наблюдение за ирригационными работами. Наибольшее



совпадение с материалами Буддхагхоши выявляется при отождествлении раджуков с агораномами Мегасфена. Правильность сообщений автора комментариев подтверждается и указанием I специального эдикта, по которому инспектирующие чиновники даже во время поездок должны были выполнять свои основные обязанности<sup>35</sup>. Таким образом, сведения Буддхагхоши согласуются с данными надписей о раджуках, составлявших один из разрядов инспектирующих чиновников.

Кроме четырех главных провинций империя, судя по эдиктам, включала различные территориально-административные единицы: джананады, прадеши, ахале. Сведения о них весьма неоднородны: данные о джананадах отрывочны, материалы же об ахале более подробны.

Под джананадой (*janapada*) обычно понималась сельская местность (в отличие от города), а в более широком смысле — провинция государства. В обоих значениях этот термин употребляется в надписях Ашоки. Согласно Панини, под джананадой могла подразумеваться как область государства, так и территория всей страны. В грамматике отразился тот древний период, когда джананада получала свое название от народа (племени), жившего в конкретной области<sup>36</sup>. В пуранах данный термин обозначает страну<sup>37</sup>, в раннебуддийских источниках — область, объединявшую такие единицы, как *gāma*, *piḡāma*, *pa-gaḡa*<sup>38</sup>, а иногда район, страну.

Каутилья (Артх. II.1) подразделяет джананаду (сельскую область) на четыре части: стханию, дронамукху, кхарватику, сангхрахану. Первая охватывала 800 деревень, вторая — 400, третья — 200 и четвертая — 10. Трудно сказать, существовала ли такая система в империи Маурьев: в эдиктах встречаются иные термины, но, как и в «Артхашастре», низшей административно-территориальной единицей считалась грама. Сопоставление данных трактата с датированными материалами изучаемой эпохи показывает, что Маурьи на практике провели многие установки Каутильи, и в частности подразделили административные единицы на сельские и городские<sup>39</sup>. Это вытекает из свидетельств эдиктов и Мегасфена<sup>40</sup>.

Сведения Панини<sup>41</sup>, буддийских сочинений<sup>42</sup> и даже более поздней литературы шастр показывают, что джананада являлась порой не только территориальной, но и культурной единицей. Это было связано как с характерным для древней Индии стремлением к замкнутости отдельных районов и социальных институтов, так и с сохранением племенных пережитков. В период образования крупных государств замкнутость нарушалась, но некоторая изолированность, специфичность традиций и норм оставались<sup>43</sup>.

Хорошо известна мысль Ману (VIII.41), что царю надлежит знать дхарму джати, джананад, шрени и кул и устанавливать ту дхарму, которой они следуют. Эта же идея повторяется



в «Законах Яджнавалкьи» (I.361). Можно сослаться и на «Маджхима-никаю» (II. 134—135), где Будда призывает монахов придерживаться языка своих областей (janapada), так как в каждой джананапе буддийские термины и слова произносятся по-разному<sup>44</sup>. Очевидно, и в эпоху Маурьев области сохраняли какие-то культурные традиции и известную самостоятельность. В этой связи особый интерес представляет сообщение XIV большого наскального эдикта: император упоминает о различных версиях своих указов, поскольку каждая область имеет особенности (очевидно, в языке).

Ученые располагают свидетельствами о выпуске джананапами монет и печатей, преимущественно в гуптскую эпоху, но эта практика существовала и в более ранний период<sup>45</sup>.

Во главе джананап стояли раджуки, функции которых довольно подробно освещены в эдиктах. Страбон<sup>46</sup>, опираясь на Мегасфена, подразделяет чиновников на три основных разряда: сельские (ἀγρονόμοι)<sup>47</sup>, городские (ἀστυνόμοι) и военные (οἱ ἐπὶ τῶν στρατιωτῶν), что сходно со схемой, которую приводит Каутилья (XIII.3) — *durga-rāṣṭra-daṇḍa-mukhyas*.

Раджуки, как и агораномы, были связаны с сельской местностью (джананападой), о чем свидетельствуют надписи<sup>48</sup>. Совпадают и многие их функции. Одна из обязанностей первых состояла в обмере земли (ἀναμετροῦσι τὴν γῆν), то же древнеиндийские источники говорят об обязанностях раджуков<sup>49</sup>. Согласно Мегасфену, агораномы собирают налоги<sup>50</sup> (φορολογοῦσι), наблюдают за каналами (τὰς... διωρύγας ἐπισκοποῦσι), строят дороги (ὁδοποιοῦσι) и через каждые 10 «стадий» воздвигают столб, указывающий на «отклонения» (τὰς ἐκτροπὰς) и расстояния. Судя по надписям, раджуки также принимали участие в организации общественных работ, рытье водоемов, строительстве дорог<sup>51</sup> и т. д.

Мегасфен сообщает, что агораномы — хозяева (κύριοι) награждения (τιμῆς) и наказания (κολάσεως) «тех, кто этого заслуживает», т. е. что они обладали правом поощрения и наказания. Аналогичное свидетельство содержится и в надписях Ашоки: «Мною назначены раджуки с тем, чтобы они выполняли свои обязанности без страха и корысти. . . Поэтому я предоставил раджукам право награждения (поощрения) — (*abhihāle*) и наказания (*daṇḍa*)<sup>52</sup>. В других эдиктах Ашоки тоже отмечены судебные функции раджуков<sup>53</sup>, хотя они не были специально судебными чиновниками. Показательно, что и Мегасфен отличал от них агораномов<sup>54</sup>.

Разнообразие функций, выполняемых последними, приводило ученых (например, Нилаканту Шастри) к мысли, что селевкидский посол рассказывает о нескольких разрядах чиновников, однако материалы древнеиндийских источников, касающиеся раджуков, подтверждают правильность его сообщений. Согласно эдиктам, раджуки обладали довольно значительной властью:



они должны были, как сообщает версия эдикта из Еррагуди, инструктировать погонщиков слонов, писцов, колесничих и брахманов, знакомить население джананапады и *gaṭhikas*, очевидно окружных чиновников, находившихся в подчинении у раджуков, с указами царя.

Более мелкой по сравнению с джананападой территориально-административной единицей был ахале (скр. *āhāga*). Сведения о нем имеются в I большом наскальном эдикте из Рупнатха и малой колонной надписи из Сарнатха <sup>55</sup>. Эти сведения позволяют в общих чертах восстановить особенности системы окружного управления. Поэтому вряд ли можно согласиться с Р. Дикшитаром, что исследователь маурийской истории лишен возможности представить себе ее организацию <sup>56</sup>.

Употребление термина «ахале» в эдиктах, составленных в разное время и предназначенных для разных районов государства, показывает, что он являлся общим для всей системы управления <sup>57</sup>.

Возглавлялись округа махаматрами <sup>58</sup>, призванными распространять царские распоряжения на вверенной им территории и посылать чиновников более низкого ранга во все, даже самые отдаленные, места (*visava*, скр. *viṣaya*) и укрепленные лагеря <sup>59</sup>. Штат переписчиков трудился, очевидно, над изготовлением копий этих указов. Тексты их, как явствует из заключительных отрывков рупнатхской и сарнатхской надписей, выставлялись в канцелярии (*samsalana*), где окружные чиновники могли знакомиться с ними <sup>60</sup>.

Эдикты Ашоки, к сожалению, не сохранили данных о статусе и месте в системе провинциального управления низшей административной единицы — деревни-грамы, но материалы других источников (буддийских и джайнских сочинений, «Артхашастры» и др.) позволяют в какой-то мере восполнить этот пробел. Нам известно о главе деревни, который постепенно становился представителем государственного аппарата, о чиновниках, выполнявших различные функции (судебные, финансовые), об органах местного самоуправления, которые со временем теряли свою самостоятельность и силу <sup>61</sup>. В буддийских источниках сообщается, что царь Бимбисара собрал глав деревень (*grāmika*) для обсуждения ряда вопросов <sup>62</sup>.

В надписях Ашоки мы встречаем названия и других чиновников: *pradeśika*, *vracabhumika*, *antamahāmāta*.

Прадешики были, очевидно, областными чиновниками с широким кругом обязанностей. Они вместе с раджуками совершали инспектирующие поездки <sup>63</sup>, возможно, выполняли судебные и налоговые функции. Согласно «Артхашастре», прадештры вели уголовные дела, осуществляли надзор за ворами и отвечали за сбор налогов. Вознаграждение их составляло 8 тыс. пан.

Амта-махаматры (*antamahāmāta*), которых допустимо сопоставить с *antapāla* трактата Каутильи, были чиновниками,



ведавшими управлением и охраной границ. Судя по тому, что жалование antarāla равнялось жалованью члена паришада, царевича и городского чиновника, статус их был, очевидно, высоким <sup>64</sup>.

Таким образом, надписи Ашоки позволяют определить некоторые общие принципы государственной политики. Специальный интерес в этом смысле представляют калингские эдикты. Император требовал от чиновников максимальной популяризации лозунга «царь для нас, как отец для детей» (об «отцовском отношении» говорит и Каутилья), предостерегал их от излишней поспешности при решении государственных вопросов и рекомендовал действовать беспристрастно. Несдержанность, лень, зависть назывались в числе качеств, от которых должны быть свободны государственные чиновники.

Им надлежало беспрекословно исполнять приказы и распоряжения царя. «Вы многим располагаете, — говорил Ашока, обращаясь к махаматрам в Калинге, — но не делаете всего того, что можно было бы сделать» <sup>65</sup>.

Одну из отличительных черт государственного управления империи Маурьев составлял строгий контроль центральной власти за всеми сторонами жизни государства. Она старалась подчинить себе многие провинциальные институты. В то же время не нужно преувеличивать степень централизации и бюрократизации государственного аппарата <sup>66</sup>. Об этом в какой-то степени уместно говорить применительно только к территории виджиты. В провинциях страны, особенно в отдаленных, были весьма сильны сепаратистские тенденции.

Как уже отмечалось, Маурьи не пошли по пути ломки местных институтов, а старались приспособить их к новым условиям. Это проявилось в политике по отношению к немонархическим объединениям и провинциям. Государство учитывало их прежний статус и традиции. Правящая династия взяла от своих предшественников отдельные формы организации судебного и налогового ведомств. Система государственного управления, созданная ею, с некоторыми изменениями продолжала существовать и в последующие периоды <sup>67</sup>, в том числе при Гуптах.

## 6. Ганы и сангхи в эпоху Маурьев

### *Источники и проблематика*

Работы последних лет позволили пересмотреть ранее господствовавшую точку зрения о деспотии как специфической форме государства на древнем Востоке. В настоящее время можно утверждать, что во многих странах (Двуречье, Хеттское царство, Нубия, Китай) ей предшествовали иные, более демократические, формы правления <sup>1</sup>. При исследовании этих вопросов



данные по истории Индии привлекались, к сожалению, весьма недостаточно, вместе с тем именно они чрезвычайно важны для понимания проблемы в целом, ибо здесь наряду с монархиями существовали немонархические (республиканские) объединения — ганы (gana) и сангхи (saṅgha). Роль этих образований в истории древней Индии чрезвычайно велика, и, естественно, игнорирование документальных сведений о внутренней их организации искажает правильное понимание особенностей государственной власти в древней Индии, в том числе в эпоху Маурьев.

В индологической литературе вопрос о ганах и сангхах поднимался уже не раз, но до сих пор ученые не пришли к сколько-нибудь определенному решению. Единое мнение отсутствует даже по поводу перевода самих терминов. Не проведен и четкий анализ данных о политическом и социальном статусе этих образований, хотя за последнее время интерес к проблеме республик заметно усилился <sup>2</sup>.

Известный английский индолог Т. Рис-Дэвидс первый обратил должное внимание на древнеиндийские сангхи и ганы, но в своем труде «Буддийская Индия» он их охарактеризовал как «кланы» (clans), не указав на значительные различия в уровне их развития <sup>3</sup>. Долгое время все ганы и сангхи считались племенами <sup>4</sup>. Затем модной стала теория индийского ученого К. Джаясвала, который, впадая в другую крайность, объявлял их республиками <sup>5</sup>. По справедливому замечанию С. Данге, работа К. Джаясвала «была написана с целью опровергнуть утверждение представителей британского правящего класса, что парламентские демократические учреждения не подходят для Индии, и показать, что уже в древней Индии имелись и республики и „самоуправляющаяся демократия“» <sup>6</sup>. Тенденция подвести политические образования, обозначаемые терминами «гана» и «сангха» <sup>7</sup>, под единое определение, проявляется и в ряде современных исследований <sup>8</sup>.

Существенны разногласия, касающиеся и общей оценки ган и сангх, а также трактовки сведений о них отдельных источников <sup>9</sup>. Понятно, что систематизированное рассмотрение особенностей внутренней структуры ган и сангх, их политической и социальной организации имеет несомненный интерес.

Изучение свидетельств памятников, которые можно условно соотнести с эпохой сложения государств в долине Ганга, показывает, что в VI—III вв. до н. э. некоторые ганы и сангхи представляли собой государства с немонархической (республиканской) формой правления <sup>10</sup>. Вместе с тем надо быть весьма осторожным при определении всех этих политических образований в качестве государств: названными терминами могли обозначаться и первобытные общности людей.

Уже в сочинениях ведийской литературы и даже в «Ригведе» встречаются упоминания о ганах, являвшихся в тот период



племенными коллективами<sup>11</sup>. Тут же обычно указывается на военный характер их организации, когда каждый взрослый мог носить оружие. Из этих коллективов вырастали классовые общества, а затем и государства, причем в зависимости от ряда обстоятельств они становились как монархиями, так и республиками. Источники позволяют наметить два пути образования последних: первый, наиболее обычный — развитие их из обществ «периода военной демократии». Хотя говорить о прямом генетическом родстве ведийских ган с республиками магадхско-маурийской эпохи было бы преждевременно, сходство в их политической организации нельзя не заметить<sup>12</sup>. Второй путь — переход от монархического правления к республиканскому, появление ган в результате падения монархии. (Такова, например, история Вайшали, где первоначально было монархическое правление, а потом установилась республиканская власть.)

О существовании ган и сангх хорошо известно и из более поздних источников. В эпосе (прежде всего в «Махабхарате»), отразившем события довольно длительного исторического периода, рассказывается о разных политических образованиях: о таких, которые, очевидно, позволительно рассматривать как немонархические (республиканские) государства, и о таких, которые не вышли еще за рамки родо-племенной организации<sup>13</sup>.

Наиболее важные сведения по интересующему нас вопросу сохранились в сочинениях буддийского палийского канона, что допустимо объяснить рядом обстоятельств. Будда, по традиции, происходил из ганы шакьев и здесь, а также в сангхах и ганах долины Ганга, особенно среди личчавов, маллов, быстро нашел себе последователей<sup>14</sup>. Структура этих образований повлияла на внутреннюю структуру буддийской общины — сангхи<sup>15</sup>. Не случайно в «Махапариниббана-сутте» сравниваются принципы их организации. Наконец, ганы и сангхи были весьма распространены в тот период и играли важную роль в политической жизни Северной Индии.

Специального внимания заслуживают грамматический труд Панини — «Аштадхьяи»<sup>16</sup> и работы его более поздних комментаторов — Катьяяны, Патанджали, Кашики, а также «Артхашастра».

У Панини сангхи, которые он и его комментаторы рассматривали как форму политической власти, отличную от монархии, подразделялись на группы. К одной относились «сангхи, живущие оружием» (*āuydhajivī saṅghas*), по-видимому, являвшиеся в своем большинстве объединениями периода военной демократии. Из них, в свою очередь, выделялись *vrāta* и *rūga*, представлявшие собой территориальные общины, которые сохраняли черты разных стадий родо-племенного строя. Вместе с тем у Панини и его комментаторов содержатся данные и о политически развитых сангхах (республиках).



Материалы «Артхашастры» о сангхах важны прежде всего тем, что они раскрывают политику монархий по отношению к этим политическим образованиям, имевшим, по всей вероятности, значительный военный потенциал. Недаром Каутилья напоминал единодержавным правителям, что привлечение на свою сторону сангх (saṅgha-lābha) более существенно, чем приобретение войск или союзников, поскольку «в силу своей сплоченности сангхи неодолимы для других» (XI.1).

В источниках явно различаются джананады под властью одного правителя (ека-гāја) и под властью ганы или сангхи<sup>17</sup>. Подобное разграничение проводится, в частности, в буддийских сочинениях. В «Авадана-шатаке», например, рассказывается, что торговцы из Срединной Индии (Madhyadeśa), посетившие юг, на вопрос местного царя о том, кто правит в их странах (kas tatra rājeti), ответили: «Некоторые страны (deśa) находятся под властью царей (gāја-adhīna), а некоторые — под властью ган (gaṇa-adhīna)»<sup>18</sup>.

В «Чиваравасту» повествуется о главном сановнике (agrāmātya) царя Магадхи, который, будучи оклеветан и боясь сурового наказания, решает уехать. «Но куда мне идти, — размышляет он. — В Шравастии правит царь. Такое же устройство в Варанаси, Раджагрихе, Чампе. Это значит, что там власть в руках одного (ekādhīnatva), в Вайшали же — власть ганы (gaṇādhīna), и то, что принято десятью, [может быть] отвергнуто двадцатью»<sup>19</sup>.

В джайнском сочинении «Ачаранга-сутра» (I.3.160) кроме монархий перечисляются страны, где нет царя (agāyaṇi), где правит юный царевич (yuvagāyaṇi), где царствуют два враждующих друг с другом монарха (doraṇi), наконец, где власть принадлежит гане (gaṇagāyaṇi)<sup>20</sup>. Для древних индийцев существование стран с немонархической властью — властью ганы и сангхи — не было необычным или очень редким явлением.

Весьма примечательно, что индийские источники рассматривают ганы и сангхи не как государства, в которых временно отсутствует единодержавный правитель, а как особый тип государства, вполне естественный и законный, но с иной, чем в монархии, формой правления. Правда, в брахманских сочинениях, доказывающих неизбежность деления на дважды- и однокорожденных и неприкосновенность царя в качестве главного защитника «чистоты варн», страны, не подчинявшиеся единодержавной власти (agājaka-gāṣṭra), нередко подвергаются осуждению. У ортодоксальных брахманов вызывала негодование отличная от их идеалов социальная структура ган и сангх. Авторы подобных сочинений подчеркивали отступление от праведного образа жизни, внутреннюю слабость этих, находящихся в состоянии анархии, образований, где сильный пожирает слабого, свободные становятся рабами (adāsaḥ kriyato dāsa), никто не



имеет возможности наслаждаться собственностью, торговля и экономика приходят в упадок <sup>21</sup>. (Но не все страны, зависимые от власти ганы, описываются в эпосе таким образом. Противоречивые оценки даже внутри одного источника можно объяснить рядом обстоятельств, в частности влиянием отдельных образований на политическую жизнь. Ведь в течение продолжительного времени они являлись серьезным конкурентом монархических государств в борьбе за гегемонию в Северной Индии.) Совершенно иначе изображаются ганы и сангхи в буддийской и джайнской традиции: их рисуют процветающими, внутренне сплоченными.

Греки — участники похода Александра, на сообщениях которых о народах Индии (прежде всего Северо-Западной) основаны данные античных писателей, тоже различали области под властью царя (например, государства Пора, Амбхи, Таксила, Абисара) и так называемые автономные (*αὐτόνομοι*), самостоятельные страны и полисы. Это особенно отчетливо выражено у Диодора (I.39): «Большинство полисов стали демократическими (получили демократическое правление), а у некоторых народов царская власть сохранялась вплоть до похода Александра». Деление территорий по формам правления на две категории — с монархической и немонархической властью — отмечено и Мегасфеном, посетившим Индию в самом конце IV в. до н. э. Говоря о шестом классе населения — наблюдателях, он писал: «Они (*ἑφοροί*). . . обо всем доносят царю, а если город (*πόλις*) не имеет царской власти (*ἄβασιλευτος*), то — властям». Мегасфену принадлежит замечание, что в Индии земледельцы платят налоги царям (*τοῖσι βασιλεῦσι*) или самоуправляющимся полисам (*τῇ οἱ πόλιν ὄσαι αὐτόνομοι*, Инд. XI.9). Весьма показательно, что многие образования Северо-Западной и Западной Индии, которые относились греками к «автономным» полисам и областям, в индийских источниках называются сангхами и ганами.

И писателям — участникам похода и селевкидскому послу автономные индийцы казались не отсталыми варварскими племенами, а преуспевающими народами, многие из которых имели развитую политическую организацию, производившую, по словам Диодора (XVII.91), «сильное впечатление».

Анализ сообщений античных авторов об «автономных» полисах и областях, которые в целом соответствуют древнеиндийским сангхам и ганам, позволяет выделить ряд особенностей их политической организации: отсутствие единого державного наследственного правителя, выборность предводителей и главы, наличие разных форм правления (демократические и олигархические), сохранение в некоторых заметной роли совета знатных и значительного влияния совета старейшин.

Большинство сведений индийских источников касается самых крупных и политически высокоорганизованных государственных





Каменный рельеф из Бхархута



образований: личхавов, шакьев, маллов, колиев, малавов, кшудраков<sup>22</sup>. Поэтому сделанные на основании названных материалов заключения допустимо распространить лишь на ганы и сангхи, представлявшие собой государства (условно аристократические республики), хотя почти всем им были свойственны и какие-то общие черты социальной структуры.

И еще одно замечание. Поскольку из-за характера источников и трудности их точной датировки приходится рассматривать свидетельства памятников, примерно соотносимых с VI—III вв. до н. э., в совокупности, без четкого хронологического среза, нужно обязательно учитывать внутренние сдвиги в общественном и политическом устройстве ган и сангх. Так, если в VI—V вв. до н. э. некоторые из них являлись родо-племенными образованиями, то в первые века нашей эры они же были уже вполне развитыми государствами, даже чеканившими монеты от имени ганы<sup>23</sup>.

Ученым предстоит специально изучить историю конкретных объединений, хотя надо сказать, что начало этой работе положено современными исследованиями Й. Мишры, Дж. Шармы, Р. Маджумдара.

### *Экономическое развитие и социальная структура*

Источники описывают республики как страны с крупными городами, развитым ремеслом и торговлей. Согласно «Махавагге» (VIII.1.1), Вайшали «изобиловал продовольствием». Аналогичную картину рисует и «Лалитавистара»<sup>24</sup>. Богатым густонаселенным был Капилавасту. В столицах ган проживали различные разряды ремесленников. Они, очевидно, объединялись в специальные организации — шрени во главе со старейшинами — шрештхинами. Такие же корпорации были и у купцов<sup>25</sup>. Торговля, вероятно, приносила большие доходы, если ею, судя по утверждению Буддхагхоши, занимались не только вайшьи, но и кшатрии<sup>26</sup>, снаряжавшие караваны. Торговые пути связывали столицы отдельных республик — Кушинару и Паву<sup>27</sup>, Вайшали и Капилавасту<sup>28</sup>.

К сожалению, мы почти ничего не знаем относительно взаимоотношений центральной власти с ремесленниками и торговцами, однако логично предположить, что они подчинялись гане и должны были выполнять ее распоряжения. Видимо, они платили налоги. О существовании определенных поборов нам известно из «Сумангалавиласини» Буддхагхоши (I.338). С путников, проходивших через ворота в Вайшали, бралась пошлина. Показателем относительно высокого уровня экономического развития ряда ган может служить наличие у них монетного обращения. Сведения такого рода особенно многочисленны применительно к первым векам нашей эры.





Обращение в буддизм кшатриев из ганы шакьев.  
Нагарджунаконда

Основным занятием населения было земледелие. Некоторые земли, вероятно, являлись собственностью ганы. Любопытно, что, когда между шакьями и их соседями колиями (тоже республиканским объединением) вспыхнул спор из-за распределения воды для орошения, рабы и кармакары обоих государств обратились к должностным лицам и кшатриям-раджам, стоявшим во главе республик. Речь тут идет, видимо, не о частных хозяйствах, а о государственных полях. К тому же выводу позволяют прийти данные комментария Буддхагхоши к «Дигханикае».

В ганах существовало и частное землевладение. Крупными собственниками выступала прежде всего военная аристократия и, возможно, зажиточные вайшьи.

В джайнском сочинении «Увасагадасао» повествуется о домохозяине (*gahapati*) из ганы личчхавов, который, став последователем Махавиры, решил отказаться от своих богатств (*khetta-vathu*) и сохранил для себя только 500 плугов и на каждый плуг 100 нияттанов (скр. *nivartana*) земли, а также всего четыре стада (каждое по 10 тыс. голов скота)<sup>29</sup>. Цифры, приведенные в тексте, разумеется, сильно завышены (традиционное описание богатства), однако знаменателен сам факт такого описания,



указывающий на сосредоточение в руках отдельных лиц значительных земельных площадей.

Несомненно, частное хозяйство кшатрия имеется в виду в том месте «Махавасту» (III.176—178), где домохозяину предлагается следить за рабами, рабынями, работниками, слугами, за тем, чтобы земли в деревне и имущество хорошо охранялись, а работа регулярно проверялась, чтобы злаки различных сортов были посеяны, огорожены, собраны и осмотрены. Аналогичные сведения содержатся в палийской «Винае» (II.180). Кшатрий из шакьев, перечисляя обязанности мирянина, заявляет: «Нужно отдать приказ обработать землю и провести ее орошение. Во время орошения уровень воды должен быть везде одинаков. . . Когда урожай созреет, нужно приказать его собрать и отвезти мякину от зерна» <sup>30</sup>.

В комментарии Буддхагхоши к «Ангуттара-никае» сообщается, что на полях кшатриев <sup>31</sup> работали *kassaka-purisa* и даже обмерщики земли. Д. Чанана приводит рассказ из буддийского сочинения о молодых кшатриях, которые в день начала пахоты берут плуги и открывают торжественную церемонию <sup>32</sup>.

В отличие от монахий, где кроме значительного царского фонда имелись частные владения брахманов <sup>33</sup>, в ганах земли принадлежали преимущественно кшатриям, что делало их более независимыми и составляло основу их могущества.

Как отмечалось, источники свидетельствуют о классовых различиях и имущественном неравенстве в немонархических государственных образованиях. В джатаках неоднократно упоминаются богатые кшатрии и вайшьи и бедное население, причем положение отдельных лиц внутри сословий тоже было неодинаковым. Так, в «Махавасту» (III.179), повествующей о вступлении кшатриев-шакьев в буддийскую общину, говорится, что покинувшие свои дома в зависимости от достатка (богатства — *svakasvakehi vibhavehi*) ехали одни — на слонах, другие — на колесницах, третьи — на лошадях.

В том же сочинении (III.112—113) рассказывается о встрече Будды с шакьями — жителями Капилавасту. Перечислив представителей самых разных слоев общества — от чиновников, военачальников, брахманов до ремесленников, — автор заключает, что они принадлежали к высшей, средней и низшей группе (*ete cānye sa ussāvaca janatā hinotkr̥ṣṭamadhyamā*). По данным источников, в первой (высшей) части города было 7 тыс. домов с золотыми башнями, в средней — 14 тыс. домов с серебряными башнями и в низшей — 21 тыс. домов с медными башнями <sup>34</sup>. Цифры эти, конечно, очень условны, но их соотношение свидетельствует о имущественном расслоении в республиках. Допустимо, однако, предположить, что отнесение к одному из трех таких разрядов определялось не только материальным положением человека, но и его варновой принадлежностью.



Хотя данные о классовой структуре в развитых ганах немногочисленны, они все же позволяют установить существование здесь двух основных категорий — свободных и рабов. Комментарий Патанджали (II.269) к одной из сутр Панини (IV.168) демонстрирует, что последние не являлись полноправными членами этих обществ и были резко отграничены от остального населения, в первую очередь, конечно, от правящего сословия — кшатриев. Во вводной части «Бхаддасала-джатаки» говорится о том, что сын царя Пасенади и женщины — дочери рабыни не был принят кшатриями с должным почетом из-за своего низкого происхождения<sup>35</sup>.

Приводившееся выше сообщение о столкновении шакьев с колиями из-за воды намечает сферу применения рабского труда<sup>36</sup>. Спор, согласно тексту «Кунала-джатаки», был начат рабынями и рабами, занятыми на ирригационных работах. Материалы других источников (в том числе «Махавасту» и «Винаи») дают возможность установить факты использования рабов в земледелии и домашнем хозяйстве<sup>37</sup>. Свидетельство джатак о рабынях, выполнявших работу в сантхагаре — специальном зале заседаний, указывает на наличие и государственных рабов (считавшихся, очевидно, собственностью ганы)<sup>38</sup>.

Материалы источников, касающиеся сословной организации в древнеиндийских республиках, довольно скупы, но все же удается проследить здесь деление на четыре варны: кшатриев, брахманов, вайшьев и шудр. Высшую привилегированную группу полноправных жителей составляли кшатрии. Влияние их было настолько велико, а принадлежность к этой варне, отделившейся от всего остального населения, настолько определяющей, что во многих источниках (и брахманских и буддийских) некоторые сангхи и ганы обозначаются как кшатрийские. Сословный принцип в олигархических республиках являлся, очевидно, основным<sup>39</sup>. Бедный кшатрий имел в них, вероятно, более высокий статус, чем богатый вайшья.

Особое положение в сангхах, как отмечалось ранее, занимали кшатрии с титулом гāја, получаемым после обряда посвящения. У личчхавов был водоем для совершения этого обряда<sup>40</sup>. Наибольшим влиянием в республиках, прежде всего аристократических, обладали «главные», которые, судя по данным Буддхагхоши, были кшатриями-раджами<sup>41</sup>. Ведущая роль их здесь отмечена и в «Артхашастре», где сказано, что правом осуждать или отвергать (возможно, изгонять) пользовались лишь те, кто имел титул гāја<sup>42</sup>.

Кроме варнового в ганах существовало и гораздо более широкое деление — на внутренних (*antara*, *abhyantara*) и внешних жителей. «Махавасту» (I.271), повествуя о прибытии Будды в Вайшали, сообщает, что его встречало население собственно столицы (*abhyantara vaiśālaka*), а также пригородов (*bāhira vaiśālaka*). Несмотря на ограниченность данных, можно гово-



рить о различии в положении этих групп и о преимущественном статусе «жителей собственно Вайшали».

В этой связи интересно указать на мнение исследователей о появлении в ряде ган и сангх понятия гражданства. К такому выводу на основании анализа свидетельств Панини и его комментаторов пришли К. Джаясвал<sup>43</sup>, а затем и В. Агравала<sup>44</sup>.

Вместе с тем в социальной структуре республиканских государств прослеживались значительные пережитки родо-племенных отношений, что выражалось в сохранении готр (родов). Они, как известно, бытовали, например, у шакьев<sup>45</sup>. Будда, по традиции, происходил из готры Готама (Gautama). Согласно «Чуласаччака-сутте» «Маджхима-никаи» (I.229), некоторые личчхавы, придя к Будде, сообщили не только свои имена, но и названия готр (nāmagottam). Как поясняет Буддхагхоша, пришедшие были разорившимися потомками старых родов. Иногда в текстах по имени готры, очевидно главенствующей, названа вся гана. Так, в «Махапариниббана-сутте» (V.19) маллов величают васиштхами.

В целом, однако, в развитых немонархических объединениях роль готр падала. Большинство источников основным подразделением уже считает кулу (семью). Первоначально она была частью готр, из которых, в свою очередь, составлялась гана. На подобную иерархичность этих институтов указывает «Махабхарата» (XII.107.27): «Если ссоры возникают в семьях (kuleṣu) и старейшие в них остаются безучастными, то разрушается готра и наступает разлад в гане». Развитие государственности вело к ослаблению родовых связей и укреплению семьи «в противовес роду» (Ф. Энгельс). Вирамитродая, поздний комментатор «Митакшары», приводит слова Катьяяны, что гана представляет собой собрание кул<sup>46</sup>. «Артхашастра» тоже говорит о делении сангхи на кулы, под которыми следует, очевидно, понимать большую патриархальную семью.

### *Основные черты политической организации*

Уже отмечалось, что важнейшей особенностью политической организации ган и сангх являлось отсутствие наследственного правителя, обладавшего единодержавной властью. Глава, носивший обычно титул gāja, senāpati, pramukha, назначался (выбирался) ганой и мог быть при определенных обстоятельствах смещен<sup>47</sup>. В «Чиваравасту» рассказывается о том, как после смерти сенапати личчхавов на этот пост был выбран Кханда — бывший сановник магадхского царя Бимбисары, проживавший в Вайшали. Когда же скончался и он, то гана опять собралась, чтобы обсудить новую кандидатуру<sup>48</sup>. Было внесено предложение назначить главой сына Кханды, причем это мотивировалось не обычаем наследования, а заслугами умер-



шего: «Поскольку Кханда защищал гану, то поставим [на должность сенапати] его сына» (khaṇḍena... gaṇaḥ paripālitaḥ tasyaiva putraṃ sthāpayāma iti).

После обсуждения<sup>49</sup> было принято решение назначить Синху, младшего сына Кханды. Он стал отказываться в пользу старшего брата. Однако посланцы ганы твердо заявили: «Должность сенапати не переходит от твоих предков по наследству (на уṣṣmakam kulakramāgataṃ senāpatyaṃ), и только тот будет сенапати, кто понравится гане (yo gaṇasyābhirucitaḥ sa senāpatirbhavati)». Кстати, сообщение «Чиваравасту» несколько отличается от сведений других источников, в частности «Чуллавагги» (VII.1.4), где говорится, что глава шакьев Бхаддия, задумавший оставить мирскую жизнь, просит своего друга подождать семь дней, пока он передаст управление страной своим сыновьям и братьям (putte sa bhātare sa raḥjaṃ niyādeṃi). В этом отрывке допустимо усматривать свидетельство о некоторых элементах обычая наследования.

Показательно, что при обсуждении вопроса о правителе гана выступала в качестве активной силы. Судя по тексту «Чиваравасту», она могла решить этот вопрос в отсутствие кандидата, лишь известив его о своем решении. В «Махабхарате» подчеркивается, что глава ганы являлся ее слугой<sup>50</sup>, обязанным, согласно Каутилье, действовать в соответствии с интересами и намерениями всех других членов объединения<sup>51</sup>. Видимо, он обладал лишь исполнительной властью.

Законодательная власть принадлежала исключительно гане как высшему органу (этим термином обозначалось не только объединение с особой формой правления)<sup>52</sup>. Она, по «Маджхи-ма-никае» (I.230—234), так могущественна, что по ее приказу любой человек может быть наказан, изгнан, убит. От лица ганы, хотя и с упоминанием имени ее главы, сообщает «Чиваравасту», издавались государственные постановления (например: «Гана, возглавляемая Кхандой, приказывает следующее...»). За невыполнение ее распоряжений виновный подвергался штрафу или даже приговаривался к смертной казни. Из текста «Винаи» известно, что за несоблюдение какого-то постановления гана маллов определила штраф в размере 60 каршапан. В «Махавасту» (III.256) сообщается, что у шакьев нарушителя приказа, по которому нельзя было говорить Рахуле о его родственной связи с Буддой, ждала смертная казнь. Интересно, что наказания ганы боится важный сановник (malamaḥāmātra) по имени Роча и домохозяин Дварака из Вайшали. Более того, глава личчавов Синха не может без согласия ганы выдать свою дочь за магадхского царя Бимбисару, ибо существовало положение (установленное ганой), запрещавшее брак с женщиной из другого города.

В компетенцию ганы входило обсуждение вопросов, связанных с выбором правителя, отношением к вражескому госу-



дарству, соблюдением порядка в стране, а также рассмотрение дел граждан. По сообщению палийской «Винаи», один из личчавов обратился к гане с просьбой подыскать ему подходящую жену вместо изменившей ему супруги. Гана назначала специальных лиц для выполнения отдельных поручений. В «Махавасту» (I.254) повествуется, что когда на территории расселения личчавов распространилась эпидемия, к Будде был направлен их представитель Томара, уполномоченный пригласить его в Вайшали. Будда выразил желание удовлетворить их просьбу, но предложил раньше добиться согласия Бимбисары, гостем которого он был. Бимбисара поставил ряд условий, однако Томара смог их принять лишь после того, как получил разрешение ганы. Таким образом, имеющиеся материалы показывают, что гана ведала административными, судебными и, очевидно, финансовыми делами.

Весьма существенным является вопрос о том, кто обладал действительной властью в республиканских объединениях, кого представлял их высший орган — народ или небольшую группу избранных. Источники, которыми мы располагаем, позволяют предположить, что в одних государствах власть принадлежала народному собранию, в других — аристократическому совету. У личчавов, например, собрание считалось высшим законодательным органом. Правда, и здесь господствующее положение начинали приобретать кшатрии-раджи, составившие свой совет. Такую форму правления с известными оговорками можно охарактеризовать как переходную от демократической к аристократической. Государства же, в которых народные собрания во многом утратили свою роль и которые фактически управлялись привилегированной прослойкой кшатриев, правильнее всего называть аристократическими республиками.

На собрании ганы личчавов, вероятно, присутствовало все полноправное население. В гильгитских текстах «Винаи» повествуется о том, что жители Вайшали — брахманы и вайшьи, подойдя к жилищу домохозяина, который не выполнил какое-то распоряжение ганы, заявили, что пришла вайшалийская гана (*vaiśālako gaṇaḥ*). Относительно вхождения в ее состав брахманов и вайшьев<sup>53</sup> свидетельствуют данные «Чиваравасту». Узнав о желании Маханама выдать дочь замуж, гана приняла решение посмотреть невесту и с этой целью собрала своих членов. Маханама обратился к ним со словами: «О почтенные брахманы и домохозяева, дочь находится в моем саду!».

В том же сочинении рассказывается, что, когда Кханда сбежал от Бимбисары и поселился у личчавов, жители столицы пригласили его на собрание ганы<sup>54</sup>. В тексте несколько раз как взаимозаменяемые употреблены термины, обозначающие гану и жителей Вайшали — личчавов. С такой же тождественностью терминов мы встречаемся при описании истории





Царевич Сиддхартха, сопровождаемый кшатриями, покидает Капилавасту. Нагарджунаконда

Гопы, который, услышав о назначении своего младшего брата на должность сенапати, пришел в гану и перед лицом вайшаллийцев защищал свои притязания на этот пост. Упомянувшийся ранее Томара тоже действовал от имени ганы личчхавов или от имени вайшаллийцев-личчхавов (оба выражения использованы в тексте как равнозначные).

В «Дигха-никае» (XVI.1.4), где перечисляются условия непобедимости ганы личчхавов, приводятся слова Будды, сказанные им своему ученику Ананде: «Пока Вадджи (т. е. личчхавы. — Г. Б.-Л.) будут регулярно (*abhiñhā*) созывать полные многолюдные (*bahulā*) собрания (*sannipātā*), до тех пор у них будет процветание (*vuddhi*), а не запустение (*parihāni*); пока они будут единодушно собираться (*samaggā sannipatissanti*), единодушно действовать (*samaggā vuṭṭhahisanti*) и единодушно решать свои дела (*samaggā vajjikaraṇīyani karissanti*), до тех пор у них будет процветание, а не запустение». Буддхагхоша помогает понять содержание некоторых терминов. Поясняя *samaggā sannipatanti*, он отмечает, что «все собираются, услышав звук барабана».

В «Сумангалавиласини» дается такое толкование слов *abhiñhā* и *bahulā*: «Собирались три раза день за днем и в про-



межутках — такие [собрания] называются регулярными; вчера собирались по какому-нибудь делу и в предыдущий день собирались, и сегодня снова собирались и не прекращаются [заседания] — [такие] собрания являются многолюдными». «Если же постоянно не собираются и расходятся по разным районам и не слушают приказа, — пишет Буддхагхоша, — то не знают, что нарушены границы деревень и городов и что разбойники захватили такое-то место».

В числе семи условий непобедимости личчхавов называют «почтение и уважение к старейшим» (*mahallaka*). Хотя в «Дигханикае» оно выражено лишь как пожелание, можно допустить, что в этом проявилась определенная роль совета старейшин в первый период истории республик, политической структуре которых были присущи значительные черты родовой организации.

Знаменательно вместе с тем, что в других текстах термин «*mahallaka*» в связи с политической организацией сангх применяется крайне редко, и большинство свидетельств касается уже раджей. Не исключено, что с течением времени совет, включавший первоначально представителей старейших родов, аристократизируется. Этот процесс, характерный для периода становления государства, получил отражение, как нам кажется, в комментарии Буддхагхоши. Если в «Дигханикае» говорится просто о старейших, то в «Сумангалавиласини» под ними уже понимаются старейшие раджи — *mahallakarājānas*, которые, основываясь на знании древних традиций, указывают пути (*upāya*) действий<sup>55</sup>. Следует иметь в виду, что Буддхагхоше вообще свойственна тенденция к известной «аристократизации» политического устройства республик.

На собрании ганы шакьев тоже могло присутствовать все свободное полноправное население<sup>56</sup>. В тибетской «Дулве», например, сообщается о процедуре рассмотрения там некоторых вопросов. Когда царь Кошалы осадил Капилавасту и потребовал сдать город, то шакьи собрались, чтобы решить, открывать ли ворота вражеской армии. Мнения разделились: одни предлагали сдаться, другие были против. В конце концов постановили прибегнуть к голосованию и положиться на мнение большинства<sup>57</sup>. Показательно, что на обсуждение выносились вопросы первостепенной важности. Тем не менее на руководящие посты, видимо, избирались только кшатрии-раджи<sup>58</sup>. И именно они, на что указывают источники, заседали в сантхагаре<sup>59</sup>.

В «Махавасту» (I.354) сохранился рассказ о том, как одна знатная дама, бывшая жительница Капилавасту, отправила туда своих сыновей, поскольку главные из шакьев (*śakya mahātarakā*) являлись, по ее словам, родичами (*jñātikā*). В городе юношей встретили местные жители и проводили в сантхагару, где, судя по тексту, заседали кшатрии-раджи, которые



очень обрадовались, увидев благородных юношей, а не людей низкого происхождения (na prakṛtena puruṣena).

В вводной части «Вессантара-джатаки» (№ 547) говорится о собрании раджей шакьев, рассматривавших вопрос о встрече Будды. «Бхаддасала-джатака» (№ 465) излагает историю царевича Видудабхи и причины его похода против шакьев. Когда царь Кошалы Пасенади обратился к последним с просьбой отдать одну из девушек Капилавасту ему в жены, те (как видно из контекста, раджи) собрались в сантхагаре посовещаться.

В своем толковании термина *santhāgāra* Буддхагхоша отмечал, что раджи, заседавшие там, обсуждали «артху»<sup>60</sup>. Под этим словом, очевидно, подразумевались практические вопросы внутренней жизни и управления. Комментатор специально поясняет характер дел (*kicca*), решаемых в шакийской сантхагаре: он называет их *gharāvāsa*, т. е. дела, связанные с ведением хозяйства (установление наиболее удобного времени для обработки полей, посадки семян и т. д.)<sup>61</sup>.

Источники повествуют о собрании раджей не только у шакьев, но и в других ганах, например у маллов. Согласно Буддхагхоше (II.604—605), их раджи (*mallā-gājāna*) украсили сантхагару, чтобы поместить там тело Будды. Тот же комментатор пояснял *santhāgāra* как зал, где представители кшатрийских семей (*rāja-kula*) обсуждали вопросы управления страной<sup>62</sup>.

В палийском каноне сохранились некоторые подробности, помогающие в известной мере воссоздать картину заседания. Присутствовавшие — их, по имеющимся данным, обычно насчитывалось 500 — располагались на «восточных» и «западных» местах<sup>63</sup>. Эта цифра, встречающаяся во многих источниках, скорее традиционна и не воспроизводит, видимо, действительного числа членов аристократического совета. В него, наверно, входили не все раджи, а лишь незначительная их часть — самые знатные и влиятельные<sup>64</sup>. Не исключено, что внутри аристократического совета существовал узкий комитет, своего рода «тайный совет», в руках которого сосредоточивалась большая власть. Это, возможно, подтверждается сообщением джайнских сочинений о «совете девяти».

Итак, сказанное дает основание различать собрание ганы, на котором могли, вероятно, присутствовать все полноправные жители, и собрание кшатриев-раджей, представлявшее собой аристократический совет. К сожалению, мы не располагаем материалом, чтобы соотнести их друг с другом. Допустимо думать, что вначале вопросы обсуждались в гане, а окончательное решение принимал совет раджей.

Недостаточность и отрывочность сведений не позволяют нам в полной мере судить о системе управления в республиках, однако факт наличия штата должностных лиц не вызывает сомнений. Известно, например, о махаматрах и аматях у личчха-



вов и маллов. Согласно гильгитским документам, первые, несмотря на свое высокое положение, должны были подчиняться гане. Вторая группа чиновников, которых Буддхагхоша (II.673) называл *niyutta amassa* — «назначенные аматьи», занимала более низкие ступени на иерархической лестнице. Джатаки (I.316) содержат свидетельство о многочисленной группе должностных лиц, ведавших казной и запасами товаров (*bhaṇḍagarika*).

Благодаря комментарию Буддхагхоши до нас дошли некоторые материалы, касающиеся системы судопроизводства у личчхавов. Обвиняемый сперва направлялся к специальным чиновникам — *vinicchayaamahāmatṭa*, призванным решать вопрос о его виновности. В случае признания таковой дело его передавалось на рассмотрение к чиновникам более высокого ранга — *voḥārika*. Если и они не выносили оправдательного приговора, то к разбирательству привлекались *suttadhāras*. Та же процедура повторялась и в следующих инстанциях: *aṭṭha-kulaka* (очевидно, совет восьми), сенапати, упараджа и раджа. Коль скоро и раджа (по-видимому, глава ганы) находил обвиняемого виновным, последнего наказывали в соответствии с *raṇe-piṭṭhaka* «книгой традиций» (т. е. книгой прецедентов)<sup>65</sup>. Трудно сказать, насколько точно описывал комментатор практику судебного дела у личчхавов, но общий демократизм хорошо согласуется со структурой политической организации республики. Напомним, что именно здесь сохранялась важная роль народного собрания и были живучи демократические порядки. Сообщение Буддхагхоши о «книге традиций» указывает на довольно развитую систему судопроизводства и управления в целом.

Особенности политической организации ган и сангх, в том числе и таких, которые вовлекали в политическую жизнь относительно широкие слои свободного населения, делали эти общества более прочными и создавали у современников представление о внутренней гармонии и равенстве. Однако республиканские образования были классовыми обществами, источники сохранили данные о значительных внутренних противоречиях в них. В «Артхашастре» (отдел XI) приводятся свидетельства о столкновении в сангхах между «главными», т. е. кшатриями, и членами других варн. Разногласия в ганах, судя по «Махабхарате» (XI.107.29), были «врагом даже более страшным, чем нападение извне».

По сравнению с монархиями в республиках сложились несколько иные взаимоотношения между сословиями, что, хотя и смещало акцент внутренних противоречий, не делало их менее острыми. В государствах, где кшатрии противопоставили себя остальному населению, где брахманы лишь при особых обстоятельствах могли добиться равного с ними положения, где вайшьи стремились к участию в политической жизни, где



было четкое деление на свободных и рабов, борьба могла достигать большого накала. В «Винае», например, содержится сообщение об открытом выступлении рабов, напавших на жен полноправных шакьев (*sakiyadāsakā avaruddhā honti*) <sup>66</sup>.

Материалы эпоса и Панини ясно свидетельствуют о наличии враждовавших между собой группировок. Термины *dvandva* и *vyutkramaṇa*, встречавшиеся у Панини, Кашика (VIII.1.15) пояснял как деление людей на две партии, действовавшие отдельно <sup>67</sup>. У грамматиков упоминаются и названия партий, полученные по имени лидера: *Vāsudeva-vargya*, *Arjuna-vargya*. Кашика (IV.2.34) указывает на партии в сангхе *Andhaka-Vṛṣṇi*, а Патанджали (IV.2.104.11) — на партии *Vāsudeva* и *Akrūra*. В «Махабхарате» рассказывается о том, как глава сангхи Кришна сетует по поводу нападков, которым он подвергается со стороны соперничавших партий: «Я не могу отдать предпочтение ни одной из них, как мать двух сыновей — игроков в кости не способна желать ни победы одного, ни поражения другого» (XII.81).

Республиканские ганы просуществовали до эпохи Гуптов. Они играли весьма заметную роль в истории древней Индии, особенно в периоды борьбы за гегемонию в северной части страны в V—IV вв. до н. э. Даже будучи побеждены монархиями, они не потеряли окончательно своей самостоятельности и в государстве Маурьев, как мы видели, находились на положении полуавтономных единиц. После крушения империи некоторым из них удалось вернуть былую независимость. Вместе с развитием древнеиндийского общества шло внутреннее развитие политической и социальной организации республиканских ган и сангх.



## НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИДЕОЛОГИИ. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ТЕЧЕНИЯ

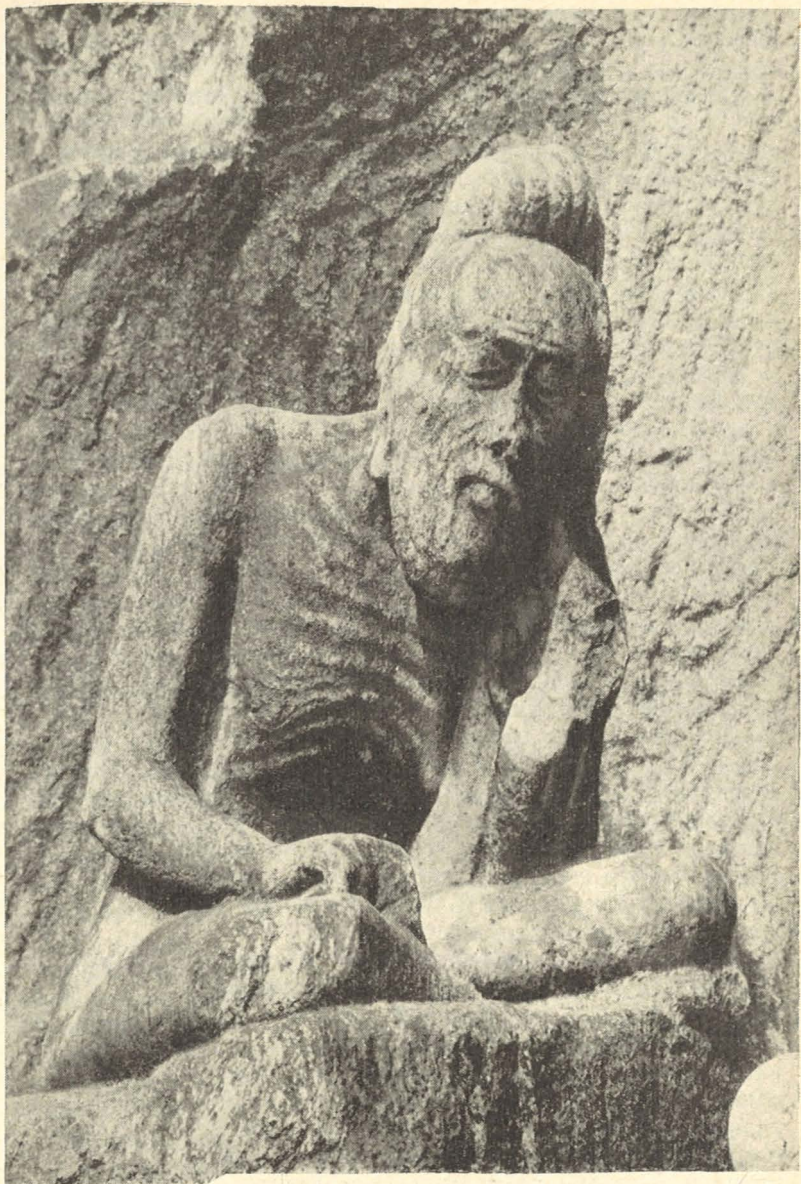
---

### 1. Появление реформаторских учений. Буддизм и религиозная политика Ашоки

Середина I тысячелетия до н. э. явилась для Индии эпохой значительных поисков и реформ в религиозно-философской сфере (две эти области не были еще четко разграничены). Ведизм как религия в известной мере утратил свой авторитет. Примитивный характер его мифологических представлений, запутанный и архаичный ритуал, грубоматериальные притязания жрецов — все это совершенно не соответствовало духу новой эпохи. Первой по времени попыткой преодолеть выявившийся кризис было учение, зафиксированное в упанишадах, но оно имело только частичный успех. Распространяемое в качестве «тайного учения» среди узкого круга адептов, оно оставалось фактически малоизвестным даже образованному слою индийцев. К тому же в глазах большинства населения упанишады были частью брахманистской традиции, их особое место в ней оставалось по существу незамеченным. В целом они не отвергали ведизм, а только стремились возродить его на новой, теоретически более совершенной основе. В конечном итоге эта ветвь индийской культуры одержала решительную победу над всеми иными направлениями, но ей понадобилась тысяча лет соперничества с системами, выражавшими реформаторский принцип более решительно и последовательно.

Традиция называла такие системы неортодоксальными (т. е. не признававшими авторитета вед) и включала в их число две новые религии — джайнизм и буддизм, а также все школы, представлявшие материалистическую тенденцию в индийской философской мысли. Несколько неожиданное объединение материалистов с религиозными реформаторами (которое наблюдается в более поздней традиции) объяснялось тем, что и те





Аскет. Махабалипурам



и другие поставили под сомнение непреложную ценность ведийских текстов и высший авторитет традиционных представлений.

Вообще-то подобное объединение было не лишено смысла: VI—V вв. до н. э. не случайно называют переломным моментом во всем духовном развитии древнеиндийского общества. Именно тогда впервые были серьезно поколеблены существовавшие авторитеты и сделаны попытки создать новые оригинальные концепции. Правда, реформаторские религиозные школы, отказываясь от буквы традиционного брахманизма, приняли многие его положения в качестве исходных. Лишь материализм знаменовал собой доведенный до конца отказ от тирании брахманистского мышления.

Между временем ранних упанишад и эпохой появления принципиально не зависимых от брахманизма философских и религиозно-философских систем лежал важный период, заполненный интенсивными духовными исканиями. Носителями новых идей явились люди, ушедшие от мира и порвавшие со старыми традициями. Их называли «паривраджаками» (букв. «странник», «бродяга») и «шраманами» (позднее к ним начали относить представителей неортодоксальных течений и сект)<sup>1</sup>. Постепенно вокруг наиболее известных «скитальцев» стали складываться группы верных последователей, затем возникли разнообразные течения и школы. Многие их положения были позже восприняты и разработаны творцами крупнейших реформаторских учений.

Все шраманские школы отрицали авторитет вед и покоящиеся на нем идеологические и социальные нормы. Отсюда, естественно, вытекало их категорическое несогласие с притязаниями брахманов на роль единственных выразителей высшей истины, а также отрицание социальных привилегий жречества (тем более что шраманы, как правило, принадлежали к иным, нежели брахманы, варнам<sup>2</sup>). На практике это выразилось в организации аскетических общин.

Выдвигавшиеся шраманами доктрины отличала глубина постановки в них проблем этики. Отвергая традиционный варновое уклад жизни, освященный ведами и детализированный в ведийской литературе, они должны были по-другому трактовать вопрос о назначении человека, о его месте в природе и обществе. Интенсивность теоретических усилий в этом направлении была неодинаковой в различных школах, но несомненно, что пристальное внимание к этической проблематике в джайнизме и буддизме не являлось исключительно их специфической чертой, хотя именно в этих учениях вопросы нравственности и праведного поведения были поставлены с особой остротой.

Все эти новые проблемы широко обсуждались: раннебуддийские тексты многократно описывают диспуты даже при дворе



того или иного правителя. От каждого из участников требовалась солидная аргументация в защиту своей точки зрения и последовательность доказательств. Не случайно распространение реформаторских учений совпало со значительным прогрессом в области науки.

Шраманы-учителя не провозглашали какой-либо социальной программы, но многие их идеи, и в особенности «чуждость» «брахманской Индии», делали их потенциальными союзниками правителей древнеиндийских государств в борьбе с племенной раздробленностью, поддерживаемой идеологией брахманизма. Любопытно, что процесс политической централизации шел одновременно с объединительными тенденциями в духовной жизни: из множества отдельных течений выделяется несколько школ, которые получили общеиндийское признание и оказали немалое влияние на развитие идей и представлений той эпохи.

Буддийская традиция называет имена шести «еретических» учителей<sup>3</sup> и среди них создателей реформаторских доктрин — джайнизма и адживикизма.

Возникновение реформаторских религиозных течений вызвало к жизни вопрос о связи их с ортодоксальной традицией. Адепты новых вероучений, разумеется, полагали, что их учение единственное в своем роде и обязано своим появлением лишь озарению учителя. Подобная позиция не была сколько-нибудь неожиданной: последователи «авторских религий» как в Индии, так и в других частях света неизменно абсолютизировали оригинальность исповедуемой ими веры. В Индии, правда, картина представляется несколько более сложной: джайнизм, например, отвергая традиционную религию, ведет свое начало от особой традиции, связанной с именами и мифологическими биографиями 24 тиртханкаров. В этом отношении он занимает промежуточное положение между крайне «традиционным» брахманизмом и буддизмом, отрицавшим всякий традиционализм.

Впрочем, такая характеристика исходит от самих буддистов. При анализе же их учения многие претензии на особую новизну оказываются не столь убедительными. В целом вопрос о соотношении буддийских представлений с ведийско-брахманистскими идеями весьма сложен<sup>4</sup>. Постановка данной проблемы в научной литературе выявила все три логически возможных ее решения. Буддизм объявляли и совершенно самостоятельным учением, никак не связанным с традиционными течениями, и сектантской разновидностью брахманизма; высказывался также компромиссный взгляд. Новаторство буддизма в решении ряда концептуальных вопросов религии и философии выявлено в буддологических работах с предельной определенностью. Значительно менее ясны точки соприкосновения его с основным (традиционным) руслом индийской религиозной



культуры и преемственность, которая несомненно существовала.

Сходство буддизма и брахманизма проявилось в двух плоскостях. Устойчивая сфера бытовой религии индийцев не могла кардинально измениться с возникновением реформаторских систем. Буддизм (и джайнизм тоже) воспринял ее обрядовую сторону и санкционированные брахманизмом традиционные ритуалы; он не предал анафеме божества ведийской религии. Кроме того, в Индии в отличие, например, от Средиземноморья периода появления христианства отсутствовали сколько-нибудь выраженная религиозная нетерпимость и стремление к ниспровержению прежних культов.

Буддизм не отменил традиционных индийских божеств, но он отвел им в своей системе столь незначительное место, что они должны были в конце концов как бы исчезнуть сами. Конечно, такой путь заключал в себе и известную опасность: божества прежней религии, принятые в пантеон новой, подспудно разлагали ее. Их включение в буддизм значительно увеличило его популярность, но он рисковал сам раствориться в них. В полной мере тенденция постепенного сближения с ортодоксальной религией выявилась в тех школах буддизма, которые получили обобщающее название «махаяны».

Особенностью буддизма (как, впрочем, и идеологии упанишад) было безразличие к конкретным формам культа: в них видели отправную точку процесса духовного восхождения. Таким образом, моменты сходства в бытовом ритуале и отчасти мифологии не свидетельствовали о коренной близости двух систем, однако общее в обеих традициях — восприятие этих аспектов в качестве чего-то элементарного и второстепенного — наводит на мысль о более глубоком родстве между ними. Здесь мы подходим ко второй группе параллелей — к параллелям, затрагивающим кардинальные вопросы доктрины.

Буддизм явился, по сути, оригинальным учением. Его отличие от других индийских систем настолько велико, что его неоднократно пытались сближать даже с религиями, зародившимися за пределами Индии, например с христианством или даосизмом. Между тем многие из выдвигаемых им положений могут быть вписаны в рамки традиционных идей: буддизм давал им более тонкое и нередко вполне самостоятельное толкование, но никогда полностью не отвергал их. Он, подобно христианству, старался «не нарушать, а исполнять» традиционный завет.

Не случайно прослеживается явная связь буддизма с учением упанишад. Это отнюдь не означает, что совпадали все принципы учений. Скорее можно предположить, что упанишады сами по себе отобразили в наиболее ясной форме новые представления, возникавшие в ходе естественного развития ведийской культуры в различных районах Индии, представле-





Поклонение дхармачакре.  
Амаравати



ния, о которых можно сказать, что они являлись идеями, «носившимися в воздухе» и наложившими отпечаток на все религиозно-философские учения того периода. Упанишады были старейшими, и им, очевидно, принадлежит известного рода приоритет в формулировании данных принципов. Моменты сходства с буддизмом прослеживаются при этом так отчетливо, что нет оснований думать об одновременном и независимом открытии одних и тех же положений. Подобную возможность теоретически не следует отвергать, но дело в том, что самый язык, которым сформулированы эти положения, поразительно схож в обеих традициях.

Буддизм, как и упанишады, признает перерождение и закон кармы. Отрицая душу в качестве нерушимой целостности, он с категоричностью утверждает неуничтожаемость потока духовного существования. Ни одно его проявление не может обратиться в ничто: оно — лишь отдельно выхваченный момент непрерывного процесса трансформации. Вечность духовного порождает закон кармы. Раз действие не исчезает, оно рано или поздно выразится в своих неизбежных последствиях; будучи же духовным актом по своей природе, оно не сковано жизнью тела: новое рождение предопределяется, таким образом, прежними деяниями или, во всяком случае, испытывает на себе их сильнейшее влияние. Примечательно, что буддийская литература полностью отразила принцип кармы, а в более поздних своих сочинениях (и даже уже в джатаках) использовала традиционный брахманистский образ существа, проходящего через целый ряд рождений. В данном случае речь идет не о какой-либо случайной уступке брахманистской системе взглядов: карма — одно из основных положений буддийской мысли во всех ее разветвлениях. Буддисты не видели здесь преемственности идей общего культурного прошлого, но именно неспособность заметить эту зависимость яснее всего показывает, насколько всеобъемлющей она была. Буддизм не выступал против подобных брахманистских идей, потому что они не казались ему чисто брахманистскими.

Вторым важным моментом служит представление о цели любого бытия и понятие освобождения. Необходимо отметить, что раскрытие содержания нирваны в буддизме подчеркивает ее сходство с мокшей упанишад (кстати, слово «нирвана» тоже встречается в упанишадах и, возможно, заимствовано оттуда). Определение идеала идентично в обеих традициях и включает два взаимосвязанных элемента: освобождение от цепи перерождений и преодоление дуальности во всех ее видах.

Подобно упанишадам, буддизм отрицает крайности аскетизма. Впрочем, степень негативного отношения к данной практике в двух традициях неодинакова. Ранний буддизм отвергал аскезу в основе, упанишады же указывали на недостаточ-



ность аскетических упражнений «для достижения освобождения».

Приведенными положениями проблема связи буддизма с наследием упанишад отнюдь не исчерпывается. Но и сказанного достаточно, чтобы подчеркнуть: буддизм, хотя и представлял собой качественно новую религиозно-философскую систему, вовсе не стоял в стороне от процессов развития общиндийской духовной культуры; более того, он был теснейшим образом с ними связан.

Как и другие реформаторские течения, он получил наибольшее распространение в долине Ганга, и прежде всего в Магадхе, которая считалась центром неортодоксальных учений, страной, с трудом поддававшейся брахманизации. Ортодоксальная традиция соотносила с Магадхой племена неарийского происхождения и племена вратьев, которые не были или были лишь частично арианизированы<sup>5</sup>. В этом, очевидно, кроется причина неприязни к ее жителям, выраженной во многих ведийских и поздневедийских текстах.

Брахманы считали Магадху неподходящим местом для проживания ортодоксальных учителей, и не случайно именно здесь, судя по буддийским и джайнским сочинениям, рано распространились антибрахманские идеи и появились еретические школы<sup>6</sup>. В «Маджхима-никае» (II.1—2) сообщается, что в Магадхе на диспуты собирались представители разных сект. «Сиханада-сутта» повествует о 300 аскетах (*paribbājaka*), живших около Раджагрихи и шумно обсуждавших в специальном зале многочисленные вопросы: о войне, государственных чиновниках, деятельности царя, о повседневной жизни, местах обитания и, наконец, вопросы, касающиеся ортодоксальных учений и своих доктрин.

В «Дигха-никае» (I.47) главы еретических школ представлены как руководители больших групп (*gaṇasāgha*) и как люди, пользовавшиеся особым уважением. Буддисты не принимали основные положения этих учений (прежде всего за невнимание к проблемам этики), но не могли не признать их влияния. «Саманнапхала-сутта» повествует о том, как Будда, окруженный 1250 учениками, в присутствии магадхского царя Аджа-ташатру отстаивает свои взгляды в споре с шестью министрами царя, каждый из которых защищал доктрину одного из «еретических» учителей. В источнике, разумеется, сказано, что Будда одерживает полную победу над оппонентами, но из контекста видно, что в этот период доктрины «учителей» отнюдь не были забыты. Более того, последние пользовались поддержкой государственной власти, раз с изложением их взглядов выступали высшие государственные чиновники. Буддизм, таким образом, вначале не располагал прочными позициями и конкурировал с другими неортодоксальными течениями, добиваясь покровительства магадхских царей.



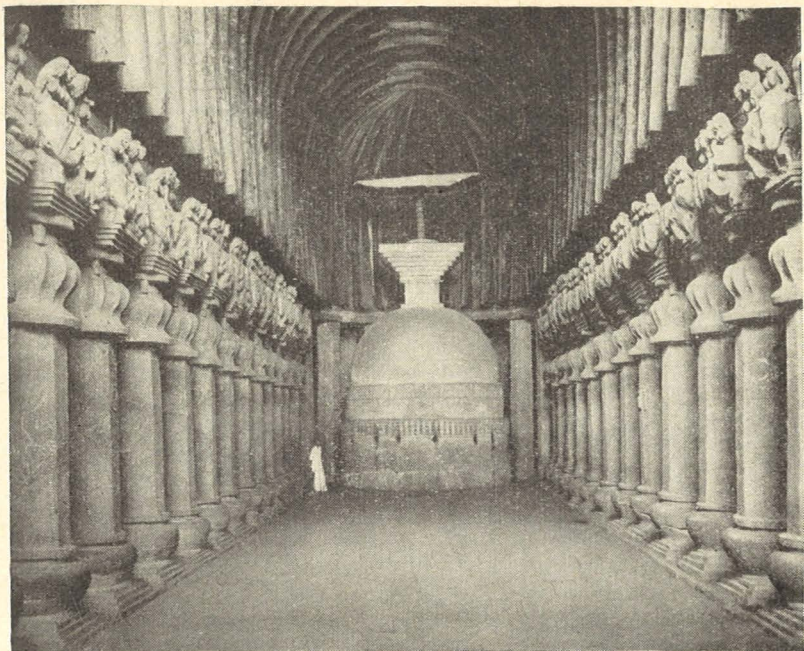
Основными его конкурентами в V—III вв. до н. э. были адживики. Значительная популярность их определялась радикальной и последовательной критикой брахманизма и освященного этой религией социального порядка. Осуждение кастовой системы и отрицание брахманского толкования кармы вызывало симпатии и низов общества и разбогатевших, но безродных выходцев из торговых и ремесленных прослоек. Госала с самого начала обращался со своей проповедью к «миру мирян». Внешняя простота доктрины (сведение всех философских категорий к всеохватывающему предопределению — «нияти» и вытекающему из этого фатализму) также привлекала широкие слои населения, продолжавшего и после обращения вести прежний образ жизни, выполнять привычные обряды и т. д.

На первом этапе (V в. до н. э.) адживикизм имел, по-видимому, даже больше приверженцев, чем буддизм, что было связано с явно выраженной тенденцией к социальной реформе. Недаром, как сообщает «Вайю-пурана» (источник, сложившийся в III—VI вв., но восходящий к более ранней традиции), последователями адживиков были шудры, люди смешанных каст и даже неприкасаемые<sup>7</sup>. Обе секты активно соперничали друг с другом, желая привлечь новых адептов. Не удивительно поэтому, что буддийские сутры необычайно резко отзываются о Госале и его учениках. Теоретические споры переходили иногда в открытые столкновения. Буддхагхоша рассказывает, что когда ростовщик Мигара из Шравасты, долгое время покровительствовавший адживикам и делавший их общине богатые подношения<sup>8</sup>, решил перейти в буддизм, то ранее облагодетельствованные им адживики буквально «осадили» его дом. Они опасались, очевидно, не столько потери одного из своих последователей, сколько утраты материальной поддержки, которую он неизменно им оказывал.

В сочинениях палийского канона Госала сравнивается с рыбаком, забросившим сеть в устье реки и погубившим множество рыб<sup>9</sup> (т. е. увлекшим своими взглядами многих из тех, кто мог бы пополнить ряды буддистов, — ясное указание не только на соперничество двух учений, но и на значительную в эту эпоху популярность адживикизма). Его приверженцы упоминались среди аскетов у Панини (VI.1.154)<sup>10</sup>.

И все же соперничество двух школ, как известно, закончилось победой буддизма. Одной из причин этого являлась, вероятно, определенная односторонность учения адживиков: отрицая традиционную брахманскую систему взглядов, они не противопоставляли ей свою. Назначение человека, его место в мире и обществе, ценность индивидуального усилия и принципы, на которых должно основываться «правильное поведение», — проблемы, так много занимавшие джайнов и буддистов, по существу не получили какого-либо решения в учении Госалы. Если адживики и джайны еще долго сохраняли свои





Буддийская чатья. Карле

позиции, то другие «еретические учителя», вероятно, так и не добились широкого признания, хотя по-новому трактовали некоторые важные философские вопросы. Полное невнимание их к вопросам этики служило постоянным поводом для буддистов резко выступать против них. Кассапа, например, осуждался за теорию «всеобщей обусловленности» и «неэффективности человеческих деяний» (*akriya-vāda*).

Антибрахманская позиция еретических учений соответствовала общей тенденции развития реформаторских течений, но буддизм с его ярко выраженной этической направленностью резко порвал с недавними союзниками по общей борьбе с ортодоксальной традицией. Однако и представители последней вовсе не собирались сдавать своих позиций. Раннебуддийские сочинения полны рассказов об острых диспутах Будды и его ближайших учеников с брахманскими аскетами, которые рисуются очень влиятельными и авторитетными. «Махавагга» (I.23.1) упоминает о брахмане, имевшем 250 учеников, «Маджхима-никая» (II.22—29) сообщает о 700 последователях, джатаки называют аскетов, у которых было по 500 и более учеников.

Если в Магадхе и Видехе брахманские организации были относительно слабы, то в других районах (прежде всего запад-



ных) они насчитывали много сторонников. Даже в долине Ганга (а именно здесь города считались наиболее подходящими для нирваны Будды), согласно буддийским каноническим сочинениям, около пятидесяти брахманов — современников Будды — стояли во главе значительных групп аскетов. В этих сочинениях говорится о брахманах, главным богатством которых были знание и моральная чистота, которые вели праведный образ жизни и приносили в жертву не священных коров, а только зерно, фрукты и масла. Они, по признанию буддистов, пользовались немалым влиянием, особенно те из них, кто отправлял культ, приносил богатые жертвы, находился при дворах правителей в качестве советников и духовных наставников.

Выступая против брахманов и их притязаний на исключительность по рождению и положению, буддизм отстаивал мысль о том, что все варны имеют сходное происхождение и их различие первоначально было лишь чисто профессиональным<sup>11</sup>. При этом новые брахманы противопоставлялись древним, якобы носителям старых и хороших традиций. Такой прием, когда осуждались не вообще брахманы, а только «испорченные», разрушавшие старые добрые традиции, был одним из средств выражения оппозиции раннего буддизма ортодоксальному брахманизму. Будда давал ортодоксам возможность исправить свои ошибки, приобрести новые заслуги — для этого надо было стать его приверженцами. То была своего рода попытка приблизить брахманов к шраманам и даже как бы растворить их в последних. Возможно, что подобная позиция оказала определенное влияние на религиозную политику Ашоки, призывавшего к уважению брахманов и шраманов.

Буддийские тексты многократно подчеркивают стремление Будды обратить в «свою веру» инакомыслящих. Согласно «Махавагге» (I.20.17—24), в общину вступила тысяча брахманских аскетов.

Обращение, очевидно, далеко не всегда проходило мирным путем. В том же сочинении имеется рассказ о том, что некоторые знатные жители Раджагрихи протестовали против широкого вступления в сангху членов их семей (I.24.5). Брахманы решительно осуждали тех, кто встречался с Буддой и вел с ним беседы. В «Дигха-никае» (I. 111—112) повествуется о богатом и влиятельном брахмане Сонаданде из Чампы, который, несмотря на протесты своих единоверцев, посетил Будду и даже пригласил его вместе с монахами на трапезу. Он извинился перед ним, что не может в присутствии других брахманов по достоинству его почитать.

Стремясь к созданию политически сильных объединений, цари и военная аристократия поддерживали «еретических учителей», ибо видели в них союзников против брахманской варны. Особенно популярным буддизм был в городах<sup>12</sup>. В Магадхе основную поддержку Будде и его ближайшим ученикам



оказали богатые вайшьи, которые стали упасакми — светскими последователями Будды. Здесь он нашел массу приверженцев среди брахманистов и сторонников других реформаторских учений. По сообщению «Махавагги», в Раджагрихе к Будде присоединились 250 сторонников Санджайи Беллатхапутты, одного из шести главных «еретических учителей»<sup>13</sup>.

Об особой роли Магадхи в истории раннего буддизма может, очевидно, свидетельствовать и тот факт, что значительная часть буддийского канона была написана на языке магадхи. Отсюда в основном происходила «буддийская элита»<sup>14</sup>.

Новое учение, имевшее выраженную практическую направленность, делавшее упор на человека и связывавшее его судьбу с собственными деяниями, выступавшее против резких кастовых перегородок, ратовавшее за равенство людей по рождению, привлекало широкие слои населения, и в том числе кшатриев, которые сосредоточивали в своих руках все большую власть, но чувствовали сильное идеологическое давление брахманов.

Призыв к стиранию варновых различий, несмотря на значительные изменения в социально-экономическом развитии тогдашней Индии, что приводило к возрастанию роли имущественного положения в противовес родовитости, был, конечно, утопичен. К тому же он мог вызвать решительный протест со стороны не только брахманов и кшатриев, но, очевидно, и вайшьев. Будда не был и не мог быть социальным реформатором, а его учение не вело к социальным изменениям. И не случайно принцип равенства варн провозглашался лишь для вступающих в сангху. Даже буддийские монахи различались по их прошлой принадлежности к варне. В общине была своя элита.

В буддийских сочинениях многократно говорится о преимуществах республиканской формы правления, но не отрицается монархическое устройство. Буддизм выступал в защиту сильной власти. Считался он и с новыми экономическими условиями: в своих проповедях Будда советовал праведным царям снабжать земледельцев зерном, скотоводов — кормом для скота, помогать торговцам деньгами, а также обратить внимание на тех, кто находится на царской службе.

Для бедных слоев вступление в буддийскую общину было связано с некоторым улучшением их положения. Монахи всегда имели пищу и жилье. Согласно «Винае» (I.77), «они едят хорошую пищу и лежат в постелях, спрятанных от ветра». В «Саманнапхала-сутте» «Дигха-никаи» (I.51—61) рассказывается о беседе магадхского царя Аджаташатру с Буддой. Первый спрашивал, изменится ли жизнь наездников, поваров, бродяг, слуг и других представителей низших сословий после того, как они станут монахами. Будда отвечал, что эти люди начнут жить подобно царю. Разумеется, он руководствовался желанием подчеркнуть преимущества монашеской жизни и увеличить число своих последователей, но одновременно при-



знавал, что стремление улучшить условия существования являлось одной из причин ухода от мира наемных работников, разорившихся земледельцев, обедневших общинников и т. д.

Буддизм уделял внимание экономическому положению и светских своих последователей. Будда с осуждением говорил о тех, кто из-за лени терял собственность, и специально останавливался на случаях, которые чаще всего приводят к потере имущества и богатства<sup>15</sup>. Такая позиция объяснялась, очевидно, и желанием иметь богатых приверженцев, могущих щедро одаривать сангху.

Значительно расширяло сферу влияния нового учения и то, что в буддийскую общину допускались свободные представители всех варн. Для тех же, кто не вступал или не мог вступить в сангху, была надежда достичь «следующего благого рождения» — это был тот идеал, который рисовал для мирян Будда.

Основной упор в раннем буддизме делался на этическую сторону; сложные метафизические вопросы в проповедях, обращенных к мирянам, не разбирались.

Успех буддизма в период его становления определялся в немалой степени тем, что он не призывал к уничтожению традиций и обычаев, прочно утвердившихся в общественной и духовной жизни, а давал свое объяснение многим установившимся и хорошо известным нормам. Даже в эпоху Маурьев он, по сути, оставался явлением чисто индийским и даже североиндийским. Многое в его учении основывалось на сложившихся традициях. Недаром Т. Рис-Дэвидс писал, что Будда Гаутама родился, был воспитан, жил и умер индусом.

Терпимость буддизма проявлялась, например, в том, что он признавал целесообразность даяний достойным представителям других религиозных сект<sup>16</sup>.

В течение многих веков древние индийцы постоянно зависели от брахманов, «знающих тайны магической силы» и совершающих различные церемонии. Буддизм фактически выступал против этой брахманской незаменимости, против всемогущества священных мантр, заявляя о стремлении сделать жизнь индийцев более раскованной и простой.

Большое значение в распространении нового вероучения сыграло и то, что оно не связывалось с конкретным языком и тем самым с конкретной областью. Об этом ясно свидетельствует «Маджхима-никая» (III.235), где говорится о необходимости употреблять слова, понятные в каждом районе, т. е. допускалась возможность пропаганды доктрины на различных диалектах, вместо применения священных санскритских формул, мало доступных широким слоям населения. Будда отстаивал, таким образом, и своего рода языковую толерантность.

Отличительной чертой буддийской религиозно-философской системы являлось отсутствие в ней претензий на ортодоксаль-



ность и «высшую истинность». Повторяем, древнеиндийские учения в сравнении с движениями Средиземноморья поражают своей терпимостью. Тем не менее и в данной общей тенденции можно выявить некоторые оттенки. Господствующая традиция опиралась на многовековой авторитет вед и уже потому не могла не претендовать на особую истинность. Характер упанишад исключал посягательство на единственность откровения, однако практические наследники их — носители брахманистской традиции — обращали даже и этот тезис в основание для сектантского высокомерия. Универсализм брахманистских философских текстов превращался, таким образом, в доказательство принципиального превосходства освященной веками истины над системами, обязанными своим возникновением изменчивым обстоятельствам позднейших эпох (так оценивали брахманисты того времени джайнизм и буддизм).

Раннебуддийские тексты свидетельствуют о полном отсутствии подобной тенденции, хотя позиции буддизма укреплялись, как известно, в соперничестве с другими течениями. Отчасти это связано с эзотеризмом самого учения. «Высказанное» в нем — лишь небольшая и наиболее доступная adeptам часть подлинной истины, глубину которой якобы нельзя постигнуть словом. Но и положения, зафиксированные в текстах, не выдавались за единственно правильные для достижения религиозной цели. Будда призывал своих учеников выполнять предписания, но его призыв не являлся категорическим, другие пути не подвергались запрету. Буддисты впоследствии отчасти отошли от этого отправного принципа, тем не менее и поздний буддизм не случайно известен как одно из наиболее толерантных религиозных движений в индийской культуре. Эта сторона нового учения обеспечила ему быстрое распространение в различных слоях индийского населения, однако она же в дальнейшем обусловила его слабость, что привело к «растворению» собственно буддийских элементов «в океане» разнообразных верований, которые на пороге средневековья были объединены под эгидой трансформированного брахманизма.

Для изучения духовной (в том числе религиозной) жизни Индии в раннемаурийскую эпоху важный материал дают фрагменты Мегасфена, позволяющие к тому же проверить свидетельства местных источников. Селевкидский посол и опиравшиеся на него античные писатели сумели уловить некоторые черты идеологического развития страны — существование двух основных направлений: ортодоксального течения и реформаторского движения, подразделив древнеиндийских философов на брахманов и шраманов (*Брахмаṇвай*, *Шармаṇвай*)<sup>17</sup>. Согласно более поздней традиции, те и другие составляют *аїресис* — «направление, секта, учение» («философы делятся на два направления») <sup>18</sup>. Здесь же сохранилось весьма интересное объяснение оппозиции «брахманы — шраманы». Если первые связаны



общим происхождением и наследуют профессию жрецов одного и того же религиозного учения, то вторые образуют другую группу (γένος) и включают представителей самых разных племен (разрядов, сословий ἔθνος)<sup>19</sup>. Это свидетельство, в котором довольно точно подмечены принципы формирования ортодоксальных и шраманских сект, находит аналогии в индийских источниках. Близкие параллели обнаруживают сведения Страбона (XV. 1. 60) о шраманах. Он подчеркивает, что к ним обращаются цари, когда желают уяснить причины происходящих событий (ср. индийские данные о шраманах при царях). В сообщении, приписываемом монаху Бардесану (II в.), который будто бы встретился с индийцами, едущими к римскому императору, и узнал от них об их религиях<sup>20</sup>, говорится, что обители и священные места шраманов созданы для них царем<sup>21</sup> и что последние проводят весь день в рассуждениях о богах<sup>22</sup> (ср. материал относительно дарений различным неортодоксальным сектам и т. д.). Страбон рассказывает об особой группе шраманов — прорицателях и заклинателях, странствующих по селениям и городам и выпрашивающих подаяние<sup>23</sup> (ср. данные о странствующих аскетах — адживиках, пользовавшихся большой популярностью в качестве прорицателей).

Очевидно, с шраманами связано и повествование Страбона (XV.1.70) о прамнах: «Писатели противопоставляют брахманам прамнов как некий особый вид философов, склонных к диспутам и опровержениям. Эти философы осмеивают брахманов, занимающихся изучением явлений природы и астрономией, как кичливых и неразумных»<sup>24</sup>. Здесь с удивительной точностью передана обстановка в период появления шраманских школ. «Еретики» действительно противопоставляли себя брахманам, осмеивали их, боролись с представлениями об их исключительности, божественных заслугах и достоинствах. Они выступали против кичливости брахманов, против их уверенности в праве поучать общество, наставлять всех на истинный путь. В буддийских текстах, в частности в «Дигх-никае» (III.84), эти притязания называются необоснованными, вводящими в заблуждение, лживыми (musa). В «Тевиджа-сутте» (XIII.15) Будда сравнивает брахманов со слепцами, которые проповедуют то, чего не видят и не знают: «Слова этих брахманов нелепы (hassaka), пусты (бессмысленны, rittaka) и никчемны (tuschaka), становятся болтовней (pāṃtaka)».

Античные авторы донесли до нас упоминание, восходящее, очевидно, к Мегасфену, о существовании у шраманов группы голых аскетов (ср. сведения о дигамбарах — джайнских аскетах, которые ходили нагими).

Во фрагментах, надежно соотносимых с селевкидским послом, нет прямых данных о буддистах, хотя в число шраманов, по всей вероятности, включались и последователи этого вероучения. Наверно, в период пребывания Мегасфена в Индии брахманизм



сохранял большое влияние и выступавшие против него секты еще воспринимались как нечто целое: ни одно из неортодоксальных течений не было столь сильным, чтобы заслужить особое внимание чужестранца. Знаменательно, однако, что Клемент Александрийский (150—220 г. н. э.), пересказывая более древние свидетельства, касающиеся философов, писал о «тех индийцах, которые следуют наставлениям Будды и почитают его, бога, из-за исключительного благочестия»<sup>25</sup>.

Приверженцы Будды выделены не случайно. Буддизм, как мы знаем из индийских источников, к эпохе Маурьев составлял важнейшее течение в духовной жизни древнеиндийского общества. К тому времени была создана буддийская община — сангха, проходило оформление канонических сочинений в единое собрание, созывались уже, согласно традиции, два собора, обсуждавшие вопросы учения и организации сангхи.

Постепенно буддизм получает все большее распространение. Этому способствовали как политика Ашоки, так и прежде всего объективные условия социально-экономического и политического развития: объединение империи, оживление торговли и ремесла, рост городов, повышение роли средних слоев населения — вайшьев. Буддизм, выступавший против исключительности людей по рождению, против узкокастовых и территориальных ограничений за единую империю во главе с «правителем земли», явился наиболее подходящей идеологической основой в период сложения централизованной империи<sup>26</sup>; брахманизм же, освящавший племенную раздробленность, уже не соответствовал новой эпохе.

Показательно, что буддийская концепция чакравартина — добродетельного монарха — в целом совпадала с теорией Каутилы об укреплении единодержавной власти царя, стоящего во главе мощного государства. По-видимому, новое вероучение впитало многие популярные тогда идеи и потому отражало ряд особенностей идеологической, политической и социальной сфер.

Согласно раннебуддийским сочинениям, чакравартину надлежало править праведно, обеспечивать порядок, защищать своих подданных, быть удачливым во внешней политике, распространять свою власть во все четыре страны света. В его обязанности входило сохранять традиционную варновую структуру, поддерживать представителей различных групп свободных, но прежде всего кшатриев. Это, безусловно, демонстрировало отношение буддизма к кастовой системе в целом и изменение политических и социальных условий, приведших к возвышению военного сословия. Вместе с тем праведный монарх должен был защищать также брахманов и, наконец, непременно наблюдать за моралью и всемерно укреплять ее. Подобное установление, отличаясь от брахманских предписаний добродетельному царю, ибо понятие «дхармы» в буддизме и брахманизме имело разный смысловой акцент, тем не менее тоже соответствовало



общим традициям того времени и не было прямо направлено против других религиозных течений. Концепция чакравартина нашла отражение и в эдиктах Ашоки. Можно говорить о ее влиянии на политические идеи маурийской эпохи <sup>27</sup>.

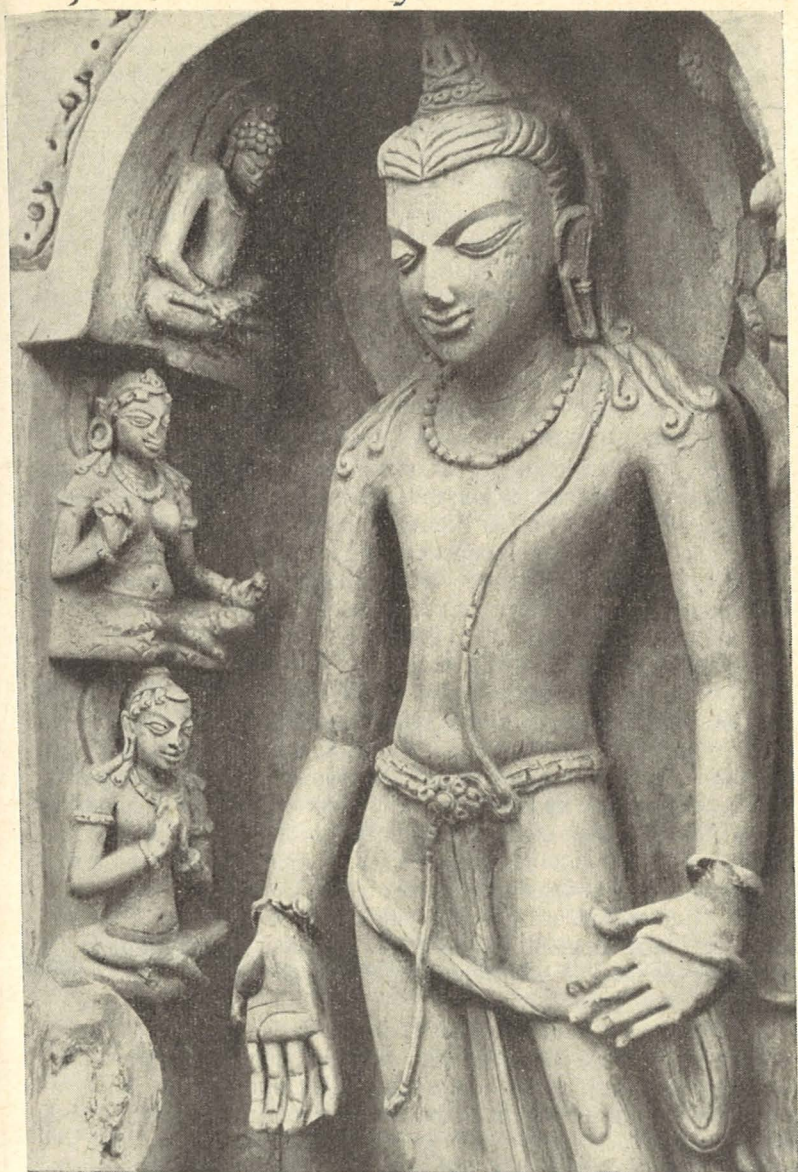
С именем Ашоки предание связывает усиление буддизма не только в Индии, но и за ее пределами. Свидетельства буддийских сочинений подтвердились и данными эпиграфики, в том числе недавно открытыми на территории современного Афганистана надписями. Однако, несмотря на обилие данных в источниках, ученые отнюдь не единодушны в трактовке ряда основных вопросов, касающихся религиозной принадлежности Ашоки, его политики, дхармы эдиктов и т. д. Материалы, имеющиеся в распоряжении исследователей, с определенностью говорят о принятии императором буддизма, хотя и расходятся в описании самого факта, его причин и датировки <sup>28</sup>.

Наибольший интерес представляют надписи Ашоки, позволяющие проследить определенную эволюцию в его отношении к буддизму и буддийской общине. В малом наскальном эдикте он заявляет: «Вот свыше двух с половиной лет, как я упасака, но не очень старался [на поприще буддизма]. Вот уже больше года, как я посетил сангху и очень стараюсь» <sup>29</sup>. Некоторые ученые относили малые наскальные эдикты к числу наиболее поздних эдиктов Ашоки и, трактуя *sanghe upeti* (*sangham upagate*) как указание на вступление императора в общину, считали, что он в конце правления отрекся от престола и стал монахом <sup>30</sup>. Такая интерпретация встретила серьезные возражения. По мнению Е. Хультша, эти эдикты были изданы в первый период царствования <sup>31</sup>. Ту же точку зрения высказал П. Эггермонт, датировавший малые наскальные эдикты десятым годом правления или еще более ранним временем <sup>32</sup>. Судя по их содержанию, они были составлены до больших наскальных эдиктов, появившихся, согласно тексту, по истечении одиннадцати лет со дня коронации <sup>33</sup>. Все это позволяет сделать вывод, что статус упасаки Ашока принял в первый период царствования; это находит соответствие в письменных памятниках северного и южного буддизма.

Кроме того, исследователи предложили новое толкование *sanghe upeti* — «посещение общины» <sup>34</sup>, что согласуется с общим содержанием надписей и буддийской традицией об Ашоке.

Цейлонские хроники и Буддхагхоша сообщают, что Биндусара поддерживал представителей ортодоксального брахманизма. Комментатор говорит, что вначале «Ашока, подобно своему отцу, тоже был приверженцем брахманизма» (*brāhmaṇa-bhatto*) <sup>35</sup>. Судя по «Самантапасадике», в течение трех лет после коронации он покровительствовал не только брахманским, но и различным еретическим (с точки зрения Буддхагхоши) сектам <sup>36</sup>. Ознакомление с жизнью и поведением адживиков, джайнов <sup>37</sup>, бродячих аскетов убедило Ашоку в несовершенстве их





Будда. Наланда



учений и неправильности образа действий <sup>38</sup>. В это время он, согласно индийским источникам, встретился с буддийским монахом Нигродхой, под влиянием которого стал приверженцем Будды <sup>39</sup> и начал оказывать буддистам особое покровительство. Цейлонские хроники и «Самантапасадика» рассказывают, что Ашока посетил сангху <sup>40</sup> и старался понять основы учения Будды <sup>41</sup>. О том же сообщает «Дипавамса» (VI.58). Ашока сказал Нигродхе: «Я хочу видеть общину, и я стану почитать столько бхикшу, сколько соберется, и я послушаю об учении Будды» (*ichchhāmi saṃgharatanassa dassanaṃ samāgamaṃ sanipatanti yāvataṃ abhivādayāni suṇāmi dhammaṃ*). По буддийским сочинениям, посещение Ашокой общины произошло в тот же год, что и принятие нового вероучения, судя по его надписям — через год <sup>42</sup>. Источники повествуют также о постепенном усилении интереса императора к буддизму и вопросам положения сангхи, об основании монастыря «Ашока-арама» и строительстве 84 тыс. вихар. Показательно, что и южная и северная традиции единодушны в том, что строительство началось после посещения Ашокой местной общины (монастыря) <sup>43</sup>. Из больших наскальных эдиктов мы узнаем о поклонении им дереву Бодхи <sup>44</sup>, из малых наскальных эдиктов — о его поездке по святым местам буддизма <sup>45</sup> и по прошествии двадцати лет с момента коронации — о посещении деревни, где родился Будда, и т. д.

Многие исследователи считают, что причиной перехода Ашоки в буддизм послужили ужасы кровопролитной войны с Калингой <sup>46</sup>, поскольку в XIII наскальном эдикте содержатся слова раскаяния императора. По данным «Самантапасадики», он стал последователем Будды на четвертом году своего правления; цейлонские хроники относят данное событие к восьмому году (по истечении семи лет). Они же сообщают, что Нигродха, родившийся в год коронации Ашоки, принял монашество в возрасте семи лет и обратился в буддизм царя. Согласно XIII эдикту, калингская война началась по прошествии восьми лет со дня восшествия на престол императора. Это дало П. Эггермонту основание полагать, что обращение в новую веру совершилось до калингской войны <sup>47</sup>.

Северная традиция, как и южная, не связывает между собой названные факты. В «Дивья-авадане», например, рассказывается, что однажды в построенную Ашокой тюрьму в Паталипутре, где применялись страшные пытки, попал буддийский монах Самудра, который исключительно стойко выдержал все мучения. Царь был так потрясен его мужеством, что стал приверженцем буддизма <sup>48</sup>. О войне в источнике даже не упоминается.

Следует учесть также, что XIII большой наскальный эдикт был составлен через несколько лет после войны, т. е. между нею и официальным сообщением о раскаянии имеется значительный временной разрыв. Любопытно, что в малых наскальных эдиктах о войне и раскаянии ничего не говорится. Если вслед



за Е. Хультшем датировать их даже десятым годом с момента коронации, то можно думать, что Ашока стал упасакой на восьмом году царствования, а значит, опять-таки до военных действий в Калинге <sup>49</sup>. Они начались, видимо, в период, когда Ашока «не очень старался». Второй же этап, связанный с посещением сангхи, возможно, наступил под влиянием войны, но последователем Будды он стал, по всей вероятности, до нее <sup>50</sup>. В том же XIII эдикте отсутствуют данные о резком переломе в мировоззрении императора после калингских событий: он не сообщает о принятии новой религии, а лишь подчеркивает необходимость развития уже изложенных ранее основных принципов дхармы. Таким образом, заявление царя о раскаянии можно трактовать как стремление усилить идеологический эффект его обращения в буддизм. Поэтому вызывает возражение точка зрения Д. Бхандаркара, согласно которой Ашока занимал промежуточное положение между упасакой и монахом-бхикшу (*bhikkhugātika*). К этому выводу ученый пришел, интерпретируя свидетельство о посещении сангхи как указание на временное пребывание Ашоки в общине в качестве монаха <sup>51</sup>. Между тем во всех своих эдиктах, даже буддийских по характеру, он выступает только правителем, и «нигде нет даже слабого намека на его отказ от мирской жизни» <sup>52</sup>.

Неправильно толкуя надписи императора, смешивая личные его взгляды с принципами политики Маурьев в целом, ряд исследователей считали Ашоку не буддистом, а брахманистом <sup>53</sup>. Высказывалось и мнение о приверженности его к джайнизму <sup>54</sup>. Действительно, в эдиктах нет подробного изложения буддийской доктрины, ни разу не упоминаются такие важнейшие понятия, как нирвана, четыре благородные истины, восьмиричный путь, и, наоборот, встречаются положения, характерные и для брахманизма (в частности, понятие о сварге — небе, концепция «рины» — долга). Следует иметь в виду, что главное в надписях — не изложение основ буддизма, а дхарма и методы ее распространения. Вполне естественно, что, намечая принципы добродетельного поведения, Ашока мог использовать некоторые известные и традиционные идеи брахманизма, который еще сохранял в тот период довольно сильное влияние. Однако все это не опровергает мнения о приверженности императора к буддизму <sup>55</sup>.

Представляется справедливой мысль Т. Бюлера о важности брахманской литературы для анализа эдиктов, вместе с тем нельзя признать правильным его негативное отношение к интерпретации с позиций буддизма отдельных слов и терминов <sup>56</sup>.

Наличие или отсутствие тех или иных буддийских терминов не может являться решающим аргументом при толковании надписей. Поэтому вряд ли целесообразно исходить из предпосылки, что эдикты отражают такую раннюю стадию в разви-



тии буддизма, когда еще не были разработаны многие важные положения буддийского учения<sup>57</sup>.

Буддийские источники, на которые мы вынуждены опираться, особо подчеркивают, что обращение Ашоки произошло не сразу: лишь разобравшись в учениях многих школ, он отверг их как «не имеющих внутреннего смысла, содержания» (*n'atthi tesam anto sāro*). Разумеется, буддисты, заинтересованные в том, чтобы утвердить превосходство своей системы над другими течениями, в том числе и реформаторскими, наверно, намеренно противопоставляли их друг другу и акцентировали внимание на победе своего вероучения. Но те же сообщения могут указывать и на острое соперничество различных неортодоксальных школ в годы правления Ашоки и на их стремление заручиться поддержкой государственной власти. Вряд ли положение коренным образом изменилось после того, как царь стал праведным упасакой. Конечно, позиции буддизма значительно укрепились, однако и другие «еретические» школы не утратили своего влияния.

Данные VII колонного эдикта содержат важные сведения о религиозных течениях периода Ашоки. Здесь отдельно выделяются буддисты (буддийская община), затем идут те, кто как бы противостоит буддизму: брахманы, адживики и джайны, причем брахманы и адживики названы вместе<sup>58</sup>, а джайны — с другими сектами (имена их не обозначены). Можно предположить, что порядок перечисления отражал положение упомянутых религиозных течений в период Ашоки и степень их соперничества с буддизмом. И брахманы<sup>59</sup>, и адживики действительно продолжали играть в это время значительную роль. В «Махавамсе» (X.101—102) содержится интересное сообщение о появлении последних на Цейлоне. Царь Пандукабхая — внук Деванампия Тиссы, друга Ашоки, — даже построил для них специальную обитель (*ājivikānaṃ gehaṃ*) в столице острова. Свидетельства буддийского сочинения «Петаваттху» (IV.3.57) указывают на значительную популярность адживиков в Саураштре. По данным «Дивья-аваданы», в правление Ашоки их было очень много в Пундравардхане. Очевидно, не случайно этот царь, а затем его внук Дашаратха дарили им пещеры.

Если судить по надписям императора, взаимоотношения между различными сектами были вполне мирными и дружескими. Но это ведь были царские послания, имевшие целью создать у населения представление об эффективности государственной политики. В действительности же положение было совсем не таким, каким оно рисуется в эдиктах.

Понимая, что борьба между сектами и религиозными направлениями, вражда приверженцев одной веры с последователями иной способны только ослабить прочность империи и сузить социальную базу Маурьев, Ашока проводил политику религиозной терпимости, продолжая политическую линию своих



предшественников. Маурьи всегда проявляли интерес к различным идеологическим течениям. Согласно джайнской традиции, Чандрагупта, в последние годы жизни стал джайнским аскетом, хотя он, безусловно, был знаком с положениями и других религиозных течений. Афиней утверждал, что Чандрагупта скрепил союз с Селевком, женившись на его дочери. Эти данные едва ли соответствовали действительности, но, бесспорно, тесные контакты индийского царя с эллинистическими правителями должны были воздействовать на общую атмосферу при дворе. Из источников известно об особом положении представителя секты адживиков при Биндусаре, о покровительстве последнего брахманам, о его желании получить от Антиоха софиста и т. д.

Р. Тхапар верно отмечает большую роль Таксилы. В этой провинции, где сталкивались восточные и западные элементы, долгое время находился царевич Ашока <sup>60</sup>, что тоже не могло не сказаться на формировании взглядов маурийского императора. В XII большом наскальном эдикте четко изложены принципы религиозной политики Ашоки: «Царь Пиядаси, милый богам, почитает все секты странствующих отшельников, мирских людей даяниями и другими способами. Но милый богам не так ценит подаяния и поклонения, как [видит главное] в развитии основных принципов (*sāra*) учений всех сект» (*savvaṇṇasamphānam*) <sup>61</sup>. Ашока стремился к примирению сект, а не к обострению их взаимоотношений. «Пусть почитается и чужая секта при каждом случае. Если делают так, то развивают свою секту и помогают также чужой. Если поступают наоборот, то разрушают свою секту и вредят чужой» <sup>62</sup>.

Возможность диспутов, споров и даже критики не отвергалась, но при этом подчеркивалось, что «порицание чужой секты не должно быть без причины, и даже в случае необходимости оно должно быть умеренным».

Если в самом начале правления Ашока, по сообщению Буддхагхоши, отвергал учения адживиков, джайнов и бродячих аскетов как лишенных внутреннего содержания (*sāra*), то в эдиктах он выступил за развитие основных принципов (*sāra*) этих же учений. Такой поворот, очевидно, объясняется изменением его религиозной принадлежности: став личным приверженцем учения Будды и понимая важность мирных контактов с представителями других неортодоксальных течений, которые были и в то время еще весьма влиятельными, Ашока перешел к политике веротерпимости. Будучи прежде всего государственным деятелем, понимавшим важность контроля над жизнью и деятельностью сект, он уделял им значительное внимание. «Мною назначены, — сообщается в VII большом колонном эдикте, — дхармамахаматры по делам [буддийской] общины, а также для брахманов и адживиков. Они назначены и для джайнов и разных [других] сект (*nāna pāsamedesu*).



Согласно с особенностями каждой из них — отдельные махаматры»<sup>63</sup>.

Свидетельства цитированных эдиктов интересны во многих отношениях. Нетрудно заметить, что для характеристики течений и сект, отличных от буддизма, в них употреблен термин *pāsaṃḍa* (в отношении буддизма использован термин *saṃgha*).

Под этим словом (пал. *pāsaṃḍa*, скр. *pāṣaṇḍa*) ортодоксальная традиция подразумевала представителей реформаторских школ. Вообще данным термином обозначались еретики. Буддисты так именовали своих соперников. В надписях же *pāsaṃḍa* не имел отрицательного смысла, а получил нейтральный оттенок, что свидетельствовало о стремлении Ашоки к установлению мирных отношений с различными религиозными течениями. Это подтверждается греческой версией заключительной части XII и начала XIII больших наскальных эдиктов (надпись из Кандагара), в которых слову *pāsaṃḍa* соответствует греческое *διὰ τριβή*, имевшее в числе прочих и значение «секта, философская школа»<sup>64</sup>.

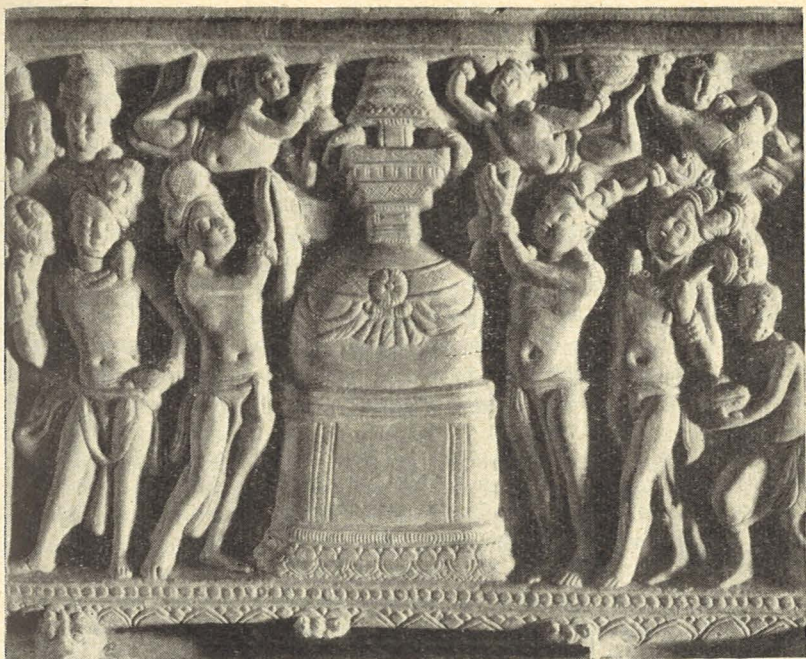
Конечно, терпимость Ашоки распространялась в первую очередь на секты, имевшие антибрахманскую направленность. Хотя буддисты и вели весьма резкую полемику с другими «реформаторами» против ортодоксального вероучения, они практически выступали совместно. Тем не менее, отдавая дань традиции, император включал в число неперемennых условий «праведного поведения и образа жизни» «уважение к брахманам», что, впрочем, ни в коей мере не свидетельствовало об ущемлении прав реформаторских сект<sup>65</sup>.

В VIII большом наскальном эдикте упоминаются встречи царя с брахманами и шраманами<sup>66</sup> во время поездок по стране. Приводимое в надписях сочетание «брахманы и шраматы» не являлось нововведением Ашоки. Это была обычная формула многих древнеиндийских текстов (в том числе и буддийских)<sup>67</sup>. К почитанию брахманов и шраманов призывали еще магадхский царь Аджаташатру — известный покровитель сангхи — и другие древнеиндийские правители. Так что Ашока и в этом следовал установившимся нормам, подчеркивая свою верность «древнему правилу» (*porāṇa pakiti*).

Политика терпимости при умелом контроле над деятельностью различных религиозных сект позволила императору избежать открытого конфликта между ними и вместе с тем усилить буддизм, который, однако, не стал в тот период государственной религией.

При наличии в Индии рассматриваемого периода большого числа сект, превращение буддизма в государственную религию и уничтожение всех других и даже враждебных течений привело бы к резким столкновениям, и прежде всего вызвало бы оппозицию со стороны адживиков и брахманской прослойки,





Поклонение буддийской ступе.  
Нагарджунаконда

еще весьма сильной в политическом отношении и оказывавшей немалое влияние на духовную жизнь древнеиндийского общества.

И все же к концу своего царствования, как показывают источники, Ашока отступил от политики веротерпимости, что имело серьезные последствия <sup>68</sup>. Возможно, такой поворот был в определенной степени вынужденным и обусловливался обострением борьбы буддистов с представителями других течений. Император начал все больше покровительствовать буддизму и активно вмешиваться в дела сангхи, переживавшей в то время внутренние разногласия. В этой связи значительный интерес приобретают «эдикт о расколе» <sup>69</sup> и Бхабру эдикт.

«Эдикт о расколе», или «о сохранении единства общины», содержит указ царя, предлагающий монахов или монахинь, подрывающих единство сангхи, обрядить в белые одежды и изгнать из общины <sup>70</sup>. «Я желаю, чтобы община и ее путь были долговечны». Этому эдикту придавалось особое значение: три его версии были найдены в разных частях страны (в Аллахабаде-Каушамби, Сарнатхе и Санчи). Император требует (версия Сарнатха), чтобы об указе были широко оповещены не только



монахи и монахини, но и миряне — приверженцы буддизма (упасаки) и чиновники.<sup>71</sup> Более того, последним надлежало ознакомить с этим постановлением население округа и самых отдаленных пунктов. Царь здесь открыто выступает в качестве охранителя целостности буддийской сангхи, причем данный вопрос получает общегосударственное звучание<sup>72</sup>: на важность указа обращено внимание государственных чиновников. Некоторые ученые, в частности Р. Базак, полагают, что чиновники сами должны были изгонять раскольников из общин всех округов империи<sup>73</sup>. С этим предположением, однако, нельзя согласиться. Контроль за деятельностью и жизнью сангхи еще не давал права непосредственно решать ее дела. Таким правом обладала сама община, хотя император и стремился к усилению своего влияния на сангху и выступал в этот период уже не как веротерпимый, а явно пробуддийски настроенный правитель.

По своей направленности «эдикт о расколе» резко отличается от остальных надписей Ашоки, но отмеченные особенности получают убедительное объяснение, если датировать его последним периодом правления Ашоки<sup>74</sup>, когда религиозная политика царя претерпела серьезные изменения.

К концу царствования нужно относить и Бхабру эдикт, несмотря на то что текст надписи не содержит указаний на время его составления<sup>75</sup>. Открыто заявляя о своей преданности Будде, дхарме и сангхе (*budhassi dhammassi samghassi ti gālave sa prasāde sa*), Ашока подкрепляет свое признание основной тройственной формулой буддизма<sup>76</sup>.

По мнению Д. Бхандаркара, копии эдикта были разосланы по всем крупным монастырям, хотя сохранилась лишь одна<sup>77</sup> (насколько это мнение верно, сказать трудно, но что эдикту придавалось особое значение — факт, не вызывающий сомнений). Император адресуется к сангхе с приветствием, которое очень близко к более пространной буддийской формуле: «Царь Магадхи Приядарши обращается с приветствием к общине и желает счастья и доброго здоровья»<sup>78</sup>. Он напоминает далее, что все сказанное Буддой истинно, перечисляет ряд сочинений, которые были изложены «для преодоления ложного учения», и призывает к их изучению монахов и монахинь, а также мирян-буддистов<sup>79</sup>.

Здесь Ашока выступает как ревностный покровитель сангхи, заинтересованный в процветании буддийского учения и благополучии его приверженцев.

Упоминание в Бхабру эдикте названий буддийских сутр позволяет говорить о существовании в ту эпоху буддийских канонических текстов, выявить их характер, а отсюда и попытаться объяснить, чем вызывался выбор того или иного сочинения. Последний вопрос чрезвычайно сложен, но он непосредственно связан с трактовкой религиозной политики царя.



Прежде всего следует подчеркнуть, что Ашока рекомендует слушать сутры не только монахам, но и мирянам — последователям учения Будды. Кроме того, тексты, о которых сказано в эдикте, касаются не чисто философских и метафизических вопросов, а преимущественно практико-этических (в том числе дисциплинарных и организационных) <sup>80</sup>.

Первой в списке названа *Vinayasamukkasē*, являющаяся частью «Ангуттара-никаи» (I.98—100) <sup>81</sup> и служащая как бы восхвалением «Пратимокши», т. е. посвященная дисциплинарным вопросам. Можно вспомнить, что они же были предметом рассмотрения на I и II буддийских соборах. По словам Буддхагхоши, на I соборе монахи пришли к выводу о первостепенной важности Винаи: «жизнь учения Будды покоится на Винае, так как прочность Дхармы зависит от прочности Винаи» <sup>82</sup>.

Следом идет *Alīyavasāṇī* (часть «Дигха-никаи», III.269. 291), которая содержит десять правил практической жизни монаха и касается путей духовного совершенствования, затем *Upatis-sapāsine*, повествующая об условиях праведной жизни монаха, и *Lāghulovāde* (наставление Рахуле), говорящая о греховности лжи. В *Anāgatabhayaṇī* вновь подчеркивается важность строгого выполнения правил «Винаи» («О монахи, из-за загрязнения Винаи происходит загрязнение Дхаммы» <sup>83</sup>). Текст предостерегает против появления таких монахов, которые не стремятся слушать «глубокие и полные смысла слова Будды», и предлагает бороться с этой «опасностью». Судя по цейлонским хроникам, подобная опасность в последние годы правления Ашоки действительно существовала <sup>84</sup>.

В сочинениях, перечисленных в Бхабру эдикте, указывается на недобродетельные поступки и на средства преодоления их. Естественно думать, что император выбрал из большого числа канонических текстов те, которые могли помочь разрешению возникших трудностей.

Сопоставление ранних и поздних надписей наглядно демонстрирует изменение взаимоотношений царя с буддийской сангхой. В малых наскальных эдиктах Ашока специально подчеркивает факт посещения им общины и говорит о своем усердии в качестве упасаки. В больших наскальных эдиктах он сообщает о посылке дхармамахаматров к буддистам, брахманам, адживикам и т. д. В надписях, относящихся к концу царствования, перед нами предстает прежде всего правитель, уже непосредственно вмешивающийся в дела общины (при этом Ашока не превратился в царя-монаха, как полагали некоторые ученые <sup>85</sup>).

Свидетельства эдиктов можно сравнить с сообщениями письменных источников, и прежде всего цейлонских хроник. Согласно им, при Ашоке в буддийской общине возникли серьезные внутренние разногласия. Популярность буддизма, рост числа его последователей привели к увеличению доходов сангхи, что не могло не отразиться на положении других религиозных те-



чений и сект. Еретики (досл. «имеющие иные, ошибочные взгляды»), говоря словами авторов сочинений, лишились своего богатства и влияния (*paḥīnalābhasakārā tittḥiṇiṇā puthuladdhikā*)<sup>86</sup> и, чтобы поправить дела, надели как сторонники Шакьямуни желтые одеяния, вступили в сангху и стали жить вместе с бхикшу. «Свои доктрины они объявили учением Будды и исполняли обряды так, как они того желали»<sup>87</sup>. «Дипавамса» (VII.38) повествует также об адживиках и других иноверцах (*ājīvaka āññaladdhikā*), подрывавших учение Будды и осквернявших его ношением желтых одеяний. Праведные бхикшу не могли совершать обряды, связанные с упасатхой и павара-ной, в течение семи лет. Даже в Ашока-араме (*Asokāgāma*) — царском монастыре прекратились церемонии патимокхи (пра-тимокши).

Когда об этом стало известно царю, он отправил в Ашока-араму сановника с приказом уладить внутренние разногласия в общине и приступить к исполнению обрядов. Однако, несмотря на строгий приказ, буддийские монахи отказались совершать церемонии упасатхи вместе с еретиками. Возмущенный их неповиновением, сановник пришел в ярость и отрубил головы некоторым праведным монахам. Лишь увидев среди бхикшу брата императора, он прекратил расправу, вернулся к Ашоке и доложил о случившемся. Опечаленный император спешно отправился в сангху, чтобы выяснить, кто же явился действительным виновником событий.

Ясного ответа на свой вопрос он не получил: мнения бхикшу разделились. Одни считали виновником его самого, другие — его и сановника, третьи искали причину совсем в ином. «Только Тисса, сын Моггали, может разрешить сомнения», — решили они.

Тисса Моггалипутта, как повествует «Махавамса», вместе со своими многочисленными учениками находился в это время на горе Ахоганга, куда он ушел после вступления еретиков в сангху. Императору удалось уговорить Тиссу вернуться в Паталипутру. Неделью тот разъяснял Ашоке сущность учения Будды (*sikkhāpese mahīpālaṃ sambuddhasamayam*)<sup>88</sup>, после чего царь прибыл в свою арам и созвал собрание (*saṃnipāta*) всех бхикшу общины<sup>89</sup>. Согласно «Дипавамсе» (VII.50), на нем присутствовало 60 тыс. верных приверженцев Будды (досл. «сыновей победителя»). Вместе с Тиссой император спрашивал о сущности учения Будды (*kiṃ vādī sugato*). Разобравшись в смысле доктрин еретиков, царь изгнал их из сангхи, а затем обратился к праведным монахам с вопросом: «Что же проповедовал Будда?» И в ответ услышал: «Он проповедовал учение вибхаджа» (*vibhajjavāda*)<sup>90</sup>. Старейшина Тисса подтвердил правильность их слов, и обрадованный царь, решив, что сангха очищена от ереси (*saṅgho visodhito*), оставил Тиссу в качестве охранителя единства общины (*therassa bhūpati saṅghassa rak-*



kham datvāna) <sup>91</sup>, а сам вернулся в столицу. Теперь бхикшу смогли совершать церемонии упасатхи. Тисса, как это делали раньше Махакассапа и Яса <sup>92</sup>, приступил к подготовке собора (saṅgīti). Он отобрал тысячу ученых бхикшу, хорошо знавших три питаки, чтобы вместе с ними восстановить истинное учение («благой закон»). На соборе Тисса выступил с «Катхаваттху», в которой обличал проповедников враждебных учений (paṇa-vādapparamaḍaṃ).

Так рассказывают цейлонские хроники. Многие здесь выглядят надуманным, неправдоподобным. Однако ряд сообщений, несмотря на явную тенденциозность их авторов и истолкователей — последователей южной школы вибхаджавадинов, — заслуживают самого пристального внимания. Показательно, что их свидетельства находят прямые аналогии в данных эпиграфики.

Материалы различных источников позволяют утверждать, что в эпоху Маурьев противоречия существовали не только между буддистами и приверженцами других течений, но и внутри буддийской сангхи. Она уже не была единой, а представляла собой сложную организацию, в которой возникали столкновения между отдельными группами монахов и разногласия по вопросам структуры сангхи и самого учения. Такое заключение, хотя оно не совпадало с мнением многих исследователей, рассматривающих буддийскую общину в ранний период ее истории как нечто цельное, не покажется неожиданным и странным, если мы обратимся к некоторым фактам из истории буддизма. Традиция передает, что еще при жизни Будды произошли события, свидетельствовавшие о появлении в общине внутренних разногласий. В «Махаваттхе», «Маджжима-никае» и других источниках сообщается о столкновении в Каушамби двух групп буддистов.

Убедительным примером распрей в сангхе может служить выступление против Будды его брата Девадатты, который склонил на свою сторону 500 монахов и отправился с ними в Гайясису. Более того, он вынашивал планы убийства Будды и даже предпринял, по сообщению ряда буддийских памятников, несколько безуспешных попыток. Все это допустимо расценивать как своего рода раскол в общине — saṅghabheda, несмотря на то что «Виная» не квалифицирует события таким образом <sup>93</sup>. То, что в ранних буддийских сочинениях <sup>94</sup> обсуждаются вопросы о расколе в общине, также указывает на его реальность. Еще больше обострились противоречия в конце 80-х годов V в. до н. э. <sup>95</sup>. На I буддийском соборе Пурана, по данным источников, не поддержал решения остальных старейшин и отказался признать принадлежащие Будде (Buddhavaśana) тексты, на которые ссылались Махакассапа и его сторонники <sup>96</sup>. Споры не прекратились и после собора в Раджагрихе <sup>97</sup>, но особого накала страсти достигли на соборе в Вайшали, созванном для обсуждения



некоторых антивайшалейских действий группы вайшалейских монахов<sup>98</sup>. Они выдвинули десять пунктов, которые казались им законными, несмотря на несоответствие уставу сангхи<sup>99</sup>. Специально выбранный совет, а затем и все присутствовавшие на соборе осудили доктрину вайшалейских монахов. Тогда последние, согласно цейлонским хроникам, созвали свой собор и на нем решили вопросы в соответствии с собственными взглядами. Это собрание получило название Mahāsaṅgha, или Mahāsaṅgiti.

Итак, еще задолго до маурийской эпохи, в период правления магадхских царей династии Шайшунагов, в буддийской сангхе возникли разногласия по вопросам организации и статуса общины, прежде всего по правилам «Винаи». Вскоре эти разногласия привели к расколу на две группы — стхавиров и махасангхиков, а споры по правилам «Винаи» перешли в область, касающуюся самого учения. Это традиция связывает с именем Махадевы — монаха из Матхуры, выступившего с пятью пунктами о сущности архата<sup>100</sup>.

Именно ересь Махадевы знаменовала окончательное разделение сангхи и дала толчок к дальнейшему отпочкованию новых сект внутри буддизма. Вскоре, как известно, их насчитывалось уже 18. Они предложили свои доктрины и толкования первоначального учения<sup>101</sup>.

Если история вайшалейского собора и события, связанные с его организацией, изложены в источниках довольно подробно, то свидетельства о деятельности Махадевы сохранились только в северной традиции, подобно тому как данные о III буддийском соборе при Ашоке донесли лишь палийские сочинения Цейлона. Источники по-разному датируют выступление Махадевы и разделение сангхи на стхавиров и махасангхиков, тем не менее его можно с определенностью отнести ко времени, непосредственно предшествовавшему маурийской эпохе.

Постепенная демократизация буддийской общины, ослабление строгих организационных норм, возникновение различных школ и сект, предлагавших свои трактовки первоначального учения и правил «Винаи», расселение последователей этих школ и сект по разным областям Индии вели к нарушению целостности прежде единой сангхи, смешению в буддийских монастырях приверженцев различных школ. Вполне возможно, что в Ашока-араму стали принимать представителей других, с точки зрения наиболее ортодоксального буддийского учения тхеравадинов, еретических сект. Это препятствовало совместному отправлению религиозных обрядов, в том числе и упасатхи, как об этом пишут цейлонские хроники.

Весьма знаменательно также, что уже в период до правления Ашоки царская власть не оставалась безучастной к процессам, происходящим в общине. Отмеченные факты позволяют с большей степенью доверия отнести к сообщениям южной традиции





Будда и донаторы. Нагарджунаконда

о существовании при Ашоке острых разногласий в буддийской общине, о столкновениях между буддистами и иноверцами, борьбе царской власти за сохранение единства сангхи, тем более что эти свидетельства подкрепляются данными северной традиции и — самое показательное — материалами эпиграфики.

В «Ашока-авадане» «Дивья-аваданы» содержатся сведения об открытых выступлениях против буддистов в Пундравардхане и Паталипутре. Адживики — зачинщики выступлений — были наряду с другими противниками учения Будды убиты. Согласно источнику, брата императора Виташоку, верного адепта буддизма, по ошибке обезглавили. Это обстоятельство побудило императора вмешаться и положить конец кровопролитию. По китайской версии текста, вместо адживиков зачинщиками являлись ниргрантхи. Многие из них также были убиты. И здесь отмечена особая роль брата царя, который был принят за последователя ниргрантхов и погиб. Вслед за тем царь издал специальный указ, запрещающий убийства шраманов. По-видимому, северная традиция, рассказывая о кровавых столкновениях между буддистами и небуддистами, отражала реальные противоречия в духовной сфере.

Хотя А. Бэшем склонен рассматривать свидетельства северобуддийской традиции как совершенно неправдоподоб-



ные <sup>102</sup>, сообщения «Дивья-аваданы» о столкновении Ашоки с представителями небуддийских сект, как отмечалось, можно увязать с изменением религиозной политики царя в последние годы его правления. В обоих случаях источник указывает и на вмешательство царской власти, стремившейся урегулировать конфликты (интересно, что брат императора фигурирует и в южной, и в северной традициях). Существует, однако, и важное различие между южной палийской и северной традицией <sup>103</sup>: в южной — повествование о столкновениях между ортодоксальными буддистами и их противниками служит как бы введением к дальнейшим событиям (очищение сангхи и III буддийский собор); в северной — упоминания о соборе отсутствуют. Это, безусловно, не случайное различие необходимо учитывать при решении вопроса об историчности III буддийского собора в Паталипутре.

В целом представляется возможным проследить ряд совпадений между нарративными и эпиграфическими материалами: 1) Сообщение эдикта о необходимости изгонять из общины раскольников (надев на них предварительно белые одежды) согласуется с данными не только цейлонских <sup>104</sup>, но и бирманских источников <sup>105</sup>. У Буддхагхоши также имеется прямая параллель <sup>106</sup>.

2) Свидетельство «Махавамсы» (V.274) и Буддхагхоши (Sam. I.64) об очищении общины и восстановлении ее единства (*saṅgho samaggo hutvāna*) точно соотносится с данными эдикта: *saṃghe samagge kaṭe* (у Буддхагхоши — *samaggo saṅgho*).

Версия из Санчи позволяет предположить, что эдикт был опубликован уже после раскола внутри сангхи, когда единство общины было восстановлено, а еретики и раскольники изгнаны из нее. «Община монахов и монахинь сделана единой (*samagge kaṭe*), и пусть это единство сохраняется при моих сыновьях и внуках, пока светит солнце и месяц».

3) Хроники («Махавамса») и Буддхагхоша связывают проведение упосатхи с восстановлением единства общины (V.274 — *saṅgho samaggo hutvāna tadākasi uposatham*); у Буддхагхоши (I.62) — *samaggo saṅgho sannipatitvā uposatham akāsi*.

В «эдикте о расколе» тоже говорится об упосатхе: «И в дни упосатхи упасаки пусть приходят и знакомятся с эдиктом. И пусть каждый махаматра в дни упосатхи прибывает, чтобы ознакомиться с этим приказом и понять его содержание» — версия из Сарнатха. Г. Бехерт, разбирая терминологию «Винаи» в связи с анализом «эдикта о расколе», пришел к заключению, что выражение *saṃghe samagge kaṭe* в упомянутом эдикте Ашоки свидетельствует о том, что сангха (каждая конкретная община) могла следовать предписаниям «Винаи» в полном объеме и совершать различные церемонии (в том числе и упосатху).

4) Показательно, что и по «Дипавамсе» (VII.53), и по эдикту инициатором сохранения единства выступает Ашока.



Отмеченные случаи совпадения хроникальных материалов с эпиграфическими весьма важны для установления реальности событий маурийской эпохи. Схематически некоторые совпадения можно изобразить таким образом:

Южная традиция («Махавамса»)	Северная традиция («Ашока-авадана»)	Тараната	Эдикты
Столкновения буддистов и «иноверцев», трудности в сангхе	Столкновения буддистов и адживиков	—	Трудности в сангхе
Вмешательство царской власти, расправа с раскольниками	Вмешательство царской власти; расправа с раскольниками	—	Вмешательство царской власти
	Разрушение и возрождение дерева Бодхи		
Собрание монахов общины	Панчаварша	Панчаварша	Собрание общины
Очищение общины и восстановление ее единства (изгнание монахов, одетых в белые одежды, по Буддхагхоше)	—	—	Очищение и восстановление единства общины. Необходимость изгнания монахов, одетых в белые одежды
Собор под главенством Моггалипутты Тиссы	—	—	—

Схема показывает, что основные события, явившиеся, по мнению авторов цейлонских хроник, причиной созыва собора, получили отражение в источниках различных традиций и даже разных типов. Это позволяет предполагать реальность этих событий.

Но как же при этом следует отнестись к сообщению цейлонской традиции о III буддийском соборе в Паталипутре? Ведь реальность предшествовавших ему событий не может служить аргументом в пользу его историчности. При решении этого вопроса нужно, как нам кажется, обратить особое внимание на два момента, отраженных хрониками: собрание общины при Ашоке и собор, созданный Моггалипуттой Тиссой и проходивший под его руководством.

Согласно, например, «Махавамсе», на седьмой день после убийства царским сановником буддийских монахов император направился в свой монастырь и созвал полное собрание общины бхикшу. На этом очень многочисленном собрании (bhikkhusaṅghassa saṃnipāta) Ашока уяснил, каково истинное учение Будды. Здесь были выявлены еретические доктрины, приверженцы



которых подверглись изгнанию из общины. После очищения общины (*saṅgho visodhito*) Ашока назначил Тиссу защитником сангхи, а сам вернулся в столицу. Некоторое время спустя Тисса отобрал тысячу образованных монахов и созвал собор, где был принят «благый закон». Следовательно, даже хроники (прежде всего наиболее древняя «Дипавамса») — источники, сообщающие о соборе в Паталипутре (на эту традицию опирались Буддхагхоша и более поздние сочинения южного цикла), ясно различают два события: собрание буддийской общины при Ашоке, на котором обсуждались вопросы о сущности учения Будды и сохранении единства общины, и собор под руководством Моггалипутты Тиссы, где последний выступил с «Катхаваттху»<sup>107</sup>.

Это получило отражение и в терминологии: собрание общины при Ашоке называется *saṅghassa saṃnipāta*, а собор, созванный Тиссой, — *saṅgīti*. Таким же термином южная традиция определяет I и II соборы<sup>108</sup>. Сравнение источников показывает, что свидетельствам хроник о собрании общины соответствуют данные северной традиции о *raṭṭasavaṇṇa* при Ашоке, что позволяет связать сведения южной традиции о *saṅghassa saṃnipāta* с материалами «Ашока-аваданы», «Ашока-аваданамалы» и Таранаты о *raṭṭasavaṇṇa* (*raṭṭasavaṇṇika*). Согласно тексту «Ашока-аваданы», император созвал торжественное пятигодичное собрание общины (*raṭṭasavaṇṇikaṃ vṛitaṃ*) и щедро одарил сангху, пожертвовав ей огромную сумму. Созыв панчаваршики был вызван завершением путешествия царя по святым местам буддизма и возрождением дерева Бодхи, погубленного царицей Тишьяракшитой — ярой противницей буддийского учения. Сообщение аваданы о возрождении вечно цветущего дерева Бодхи — символа развития учения — соблазнительно трактовать как указание на освобождение общины от раскольников и установление единства, к которому стремился император, что явствует из его эдикта.

Тараната повествует о трех таких торжественных приемах, устроенных в буддийской общине в период правления Ашоки (никаких намеков на собор здесь не содержится). Последний из них был приурочен к окончанию путешествия («трехмесячное угощение царем всех бхикшу по случаю освящения монументов») <sup>109</sup>, причем это событие Тараната увязывает с желанием Ашоки стать буддой («...царь усиленно молился, чтобы посредством корня [вследствие] этих его добрых дел он [со временем] сделался буддой»). Нельзя ли это сообщение Таранаты трактовать в свете имеющихся материалов о пробуддийской политике, проводившейся Ашокой в последние годы правления, когда он выступил ревностным защитником буддийской доктрины? Ведь у Таранаты рассказ о третьем приеме соотносится именно с этим периодом царствования Ашоки, предшествуя повествованию о фактическом лишении его власти и кончине.



Чрезвычайно интересное указание сохранилось в китайском переводе Нагарджуны (у Кумарадживы): там рассказывается, что Ашока созвал большое пятигодичное собрание (райсаваг-*śaraṇiṣad*), на котором обсуждались вопросы доктрины. Разногласия на нем привели, по мнению автора, к образованию новых сект. В других источниках эти события соотносятся с собором, что дает возможность наметить определенную связь между более древней и опиравшейся на факты традицией о райсаваг-*śika* в годы правления Ашоки и сообщением, которое было представителями цейлонской школы вибхаджа трансформировано в рассказ о соборе, проходившем будто бы при непосредственном участии императора.

Таким образом, источники и цейлонской школы вибхаджавадинов, и отличной от нее и далеко не дружелюбной к ней северобуддийской школы, и поздний тибетский историк Тараната — все повествуют о созыве собрания буддийской сангхи (или о торжественном приеме Ашокой сангхи) для решения организационных вопросов и сохранения единства общины. И лишь приверженцы школы вибхаджа, а вслед за ними Буддхагхоша включили эпизод о соборе, о котором не упоминают ни северная традиция, ни эдикты Ашоки <sup>110</sup>. Школа вибхаджавадинов, по-видимому, уже при Ашоке отделенная от сарвастивадинов <sup>111</sup>, желая «удревнить» себя, придать особую весомость своей доктрине, как непосредственно связанной с истинным учением Будды, включила в хронику сообщение о соборе, на котором Тисса будто бы «собрал воедино благой закон» Будды и огласил «Катхаваттху» <sup>112</sup>.

Вполне вероятно, что авторство «Катхаваттху» тоже было приписано Тиссе поздними редакторами данной школы, ибо это разноплановое сочинение в целом датируется, несмотря на его древнее ядро, значительно более поздним, чем эпоха Маурьев, периодом. По словам И. П. Минаева, «едва ли может быть какое-либо сомнение в очень позднем происхождении этой книги. И ее история, рассказанная самими буддистами, и само содержание убеждают в полной невозможности приурочить появление этого памятника не только к эпохе III собора, но и к ближайшей последующей» <sup>113</sup>.

Исследования П. Эггермонта показали, что сведения цейлонских хроник о соборе — результат более поздней редакции; в «Ашока-сутре», служившей основой для создания легенд об Ашоке <sup>114</sup>, они первоначально отсутствовали.

Весьма показательно, что в наиболее ранней цейлонской хронике «Дипавамсе» два события (собрание общины и так называемый собор под председательством Тиссы) разграничиваются, а в «Махавамсе» оба рассказа принимают форму единого повествования о соборе, причем именно здесь особо подчеркивается роль Ашоки в его проведении. Материалы о собрании общины при императоре (*saṅghassa saṃnipāta*) или приеме, устроенном



им для сангхи (paṭisaṅgasa), историчность которых доказывается многочисленными свидетельствами, были для авторов цейлонских хроник своего рода отправным моментом и моделью для создания картины III буддийского собора, где Тисса выступил с «Катхаваттху», осуждавшей еретические с точки зрения вибхаджавадинов направления. А. Баро<sup>115</sup>, вслед за Л. де ла Валле-Пуссэном<sup>116</sup>, считал, что главными противниками вибхаджавадинов являлись сарвастивадины. Возможно, этой антисарвастивадинской направленностью в определенной мере и объясняется включение в хроники данных о соборе и тенденциозное освещение его истории и характера.

Следовательно, сообщения о III буддийском соборе, которыми мы обязаны лишь цейлонской традиции, объясняются прежде всего тенденциозной трансформацией представителями школы вибхаджавадинов реального события маурийской истории — собрания общины («панчаварша» северной традиции<sup>117</sup>), устроенного царем в связи с трудностями в буддийской сангхе и изменением его религиозной политики. Предыстория же этих событий, изложенная наиболее подробно в хрониках и подтвержденная материалами не только северных источников, но и маурийской эпиграфики, в действительности отражала напряженную обстановку последнего периода царствования Ашоки<sup>118</sup>.

Это был первый правитель древней Индии, осознавший важность буддизма для укрепления империи. Интересно сопоставить отношение к сангхе Бимбисары, Аджаташатру и Ашоки. Именно в период царствования первых правителей Магадхи буддизм приобретал организационное оформление, расширялось его влияние, община получала поддержку государственной власти. По традиции, Бимбисара и Аджаташатру были знакомы с Буддой и стали его последователями. Аджаташатру спрашивал его советов по поводу своей борьбы с личчхавами. Источники сохранили много рассказов о помощи Бимбисары буддийским монахам, о пожертвовании Будде и его сторонникам парка Велуваны (около Раджагрихи). Однако магадхские цари были связаны прежде всего с сангхой, буддийскими монахами, которые жили весьма изолированно<sup>119</sup>. Ранний буддизм не уделял специального внимания мирянам.

Ашока же, напротив, искал опору и у мирян-буддистов, правильно оценив их роль в духовной и общественной жизни. Недаром даже в чисто буддийских по характеру эдиктах он обращался ко всем сторонникам этого вероучения. Его эдикты были хорошо понятны им. Здесь не было ни сложных философских категорий, ни даже изложения основ буддийской религии. Такие же понятия, как «достижение неба» и «получение заслуг в другом мире», были им вполне доступны<sup>120</sup>. Столь же близки были мирянам и положения буддийской этики. Можно обнаружить явное сходство между принципами дхармы эдиктов Ашоки и нормами поведения домохозяина — последователя



учения Будды (по материалам палийского канона): те и другие опирались на этические, а не на философские идеи и определялись потребностями жизни <sup>121</sup>.

О внимании центральной власти к последователям буддизма свидетельствует уже упоминавшийся «эдикт о расколе». В версии из Сарнатха содержится приказ, чтобы одна копия передавалась мирянам округа, которые должны для знакомства с ней собираться каждый день упасатхи <sup>122</sup>. В эти дни миряне-буддисты направлялись в храмы; вместо обычных пяти основных заповедей им надлежало выполнять восемь правил морального поведения (*aṭṭha-sīla*), слушать сутры канона и различные религиозные тексты <sup>123</sup>. Миряне приближались к настоящим монахам — членам сангхи. Восемь правил морального поведения как бы приравнивались к десяти правилам, которым следовали монахи <sup>124</sup>.

С периодом правления Ашоки можно связать появление секты махасангхиков (предшественников махаянистов), которые выступили за более свободную трактовку правил «Винаи» и стали уделять мирянам особое внимание. Возможно, что корни махаяны надо искать в ранней эпохе, когда община поддерживала тесные контакты с мирянами.

Если до Ашоки буддизм был в значительной степени региональной религией <sup>125</sup>, имевшей распространение лишь в областях долины Ганга и охватывавшей преимущественно монахов, то при нем сфера влияния этого вероучения заметно расширилась и взаимоотношения сангхи с обществом приобрели иной характер, что определило превращение буддизма из узкомонашеского движения в религию огромного размаха и влияния.

Буддизм, как известно, перешел границы Индии.

Южная традиция связывала широкое распространение доктрины Будды с миссиями, которые были отправлены в разные страны после III буддийского собора в Паталипутре <sup>126</sup>. Хроники рассказывают о миссиях в Кашмир и Гандхару, в страну йонов, в районы Гималаев, в Суварнабхуми <sup>127</sup>, на Цейлон. Эти свидетельства получили подтверждение в эпиграфических материалах: были обнаружены надписи, в которых имена буддийских монахов совпадали с именами глав миссий. Деятельность последних привела к появлению различных буддийских школ и сект в разных районах Индии и прилегающих областях <sup>128</sup>.

Многочисленные сочинения относят к эпохе Ашоки проникновение буддизма на Цейлон. И вновь данные эпиграфики рассеяли сомнения в правильности сообщений письменных источников <sup>129</sup>. Некоторые материалы позволяют предположить, что в период Маурьев учение Будды распространилось в южные районы Средней Азии <sup>130</sup>, возможно, достигло Хотана <sup>131</sup>; с ним познакомились и эллинистические государства.



## 2. Дхарма эдиктов Ашоки и политика дхармавиджайи

Свои эдикты император Ашока называл *dhammalipi*, или *dhammasāvana* (ск. *dharmasāvana*) — «надписи о дхарме», или «прокламации о дхарме». И действительно, в царских указах изложению ее принципов отведено очень большое место. По справедливому замечанию Радхаговинды Базака, «сказать что-нибудь о дхарме Ашоки — значит, сказать о сущности всех его эдиктов»<sup>1</sup>. Сам термин этот весьма труден для перевода. В памятниках разных эпох он употребляется во многих значениях<sup>2</sup>. Ряд положений дхармы, аналогичных тем, которые даны в материалах маурийской эпиграфики, встречается в брахманских и буддийских сочинениях. Очевидно, они были известны и в предшествующий период. В отдельных древнеиндийских источниках получила разработку теория раджадхармы — принципов управления страной<sup>3</sup>. Под «дхармой» понимались мировой и социальный порядок, «законы» отдельных варн и каст<sup>4</sup>, нормы праведного поведения, кодекс обязанностей человека, свод религиозных правил (Будда называл так свое учение).

Исследователи не избежали разногласий при трактовке данного термина в эдиктах. Была высказана точка зрения о чисто буддийском его содержании; некоторые даже отождествляли дхарму Ашоки с буддизмом<sup>5</sup>. В. Смит и вслед за ним Р. Мукерджи видели в ней своего рода универсальную религию<sup>6</sup>. Неодинаково решали ученые и вопрос о корнях дхармы: одни связывали ее непосредственно с раджадхармой<sup>7</sup>, другие считали нововведением маурийского императора<sup>8</sup>.

Анализ надписей позволяет установить, что она включала правила праведного образа жизни и поведения, которые сводились к послушанию родителям, уважению учителей и старших, шраманов и брахманов, хорошему отношению к рабам и слугам, друзьям и родственникам, щедрости в подаяниях, воздержанию от мотовства и скупости и т. д.<sup>9</sup> Ашока призывал к состраданию (*daya*, *dāya* — II и VII КЭ), правдивости (*sacca* — II МНЭ, II и VII КЭ), мягкости (*māda* — XIII НЭ), самоконтролю (*sayame* — VII и IX НЭ, IV КЭ), а также к неубиению живых существ, незлобивости, независтливости и т. д.<sup>10</sup>.

В XII наскальном эдикте он заявлял о необходимости почитать свою и чужую секту, развивать основы (*sāra*) их учений, результатом чего должно быть процветание каждой школы и прославление дхармы (*iyam sa etisa phale yam atvapaśaḍavadhi sa bhoti dharmasa sa dipana* — версия Мансехра). Та же идея выражена и в греческом переводе надписи. Здесь дхарма поставлена над религиозными системами и главными принципами доктрин. Более того, она как бы отвечает сущности разных вероучений<sup>11</sup>, поскольку касается общих этических норм и имеет выраженную практическую направленность<sup>12</sup>. В пользу такого вывода свидетельствуют тексты греко-арамейской билингвы<sup>13</sup>.



и греческой надписи из Кандагара, являющейся переводом XII и XIII больших наскальных эдиктов<sup>14</sup>. Индийскому термину dhamma (dharma) соответствует греческое *eusebeia*, имеющее значение «благочестие», «благоговение», «почтение»<sup>15</sup>, но не «религия» или «вера».

Данные VII колонного эдикта о назначении чиновников-дхармамахаматров во все общины и секты — буддистов, джайнов (ниргрантхов), адживиков и др. — указывают на различия между дхармой как комплексом этических норм и любой религиозной доктриной<sup>16</sup>. Если по брахманским «законам» царю надлежало определять дхарму отдельно для каждой варны, группы населения, для конкретных организаций (*svadharma*), то принципы поведения, изложенные в надписях, должны были стать общими для всей империи.

Вместе с тем нетрудно увидеть, что они несут на себе следы явного влияния буддизма. Это объяснялось личной приверженностью императора к буддийскому учению и особой ролью последнего в тот период. Ашока начал пропагандировать нормы дхармы, очевидно, после обращения в буддизм<sup>17</sup>. Мы не можем пока решить данный вопрос окончательно, поскольку самые ранние из обнаруженных эдиктов — малые наскальные — датируются примерно десятым годом с момента коронации. В них описание этих норм следует за признанием факта принятия буддизма и посещения общины — событий, которые, по словам императора, произошли раньше<sup>18</sup>. В кандагарской билингве говорится, что по прошествии десяти лет (очевидно, с момента коронации) царь Пиядаси «возвестил людям [принципы] дхармы (*eusebeia*).

Свое личное отношение к новому вероучению Ашока, интересуясь религиозной и философской стороной его, проявлял в «уважении к Будде, сангхе и доктрине»; в практической же политике он опирался на этическое учение буддизма и использовал его положение при выработке норм дхармы. Она, по мнению некоторых ученых, во многом соответствует моральным принципам, зафиксированным в «Дхаммападае»<sup>19</sup>. Так, правило неубиения живых существ было связано скорее всего с одной из главных заповедей буддизма. В том же плане можно трактовать и требование произносить только правду (*saccaṃ vatthaviyaṃ*)<sup>20</sup>. Приведем в качестве примера несколько сходных положений из обоих источников<sup>21</sup>:

«Что такое дхарма? Это отсутствие греха, много добрых деяний, милосердие, даяние, правдивость, чистота» (II БКЭ).

«Да победит он гнев отсутствием гнева, недоброе — добрым. Да победит он скупость щедростью, правдой — лжеца». «Говори правду, не поддавайся гневу; если тебя просят — пусть о не-многом, — дай». «Неделание всех грехов, достижение добра, очищение своего ума — вот учение просветленных» («Дхаммапада», 223. 224. 183)<sup>22</sup>.



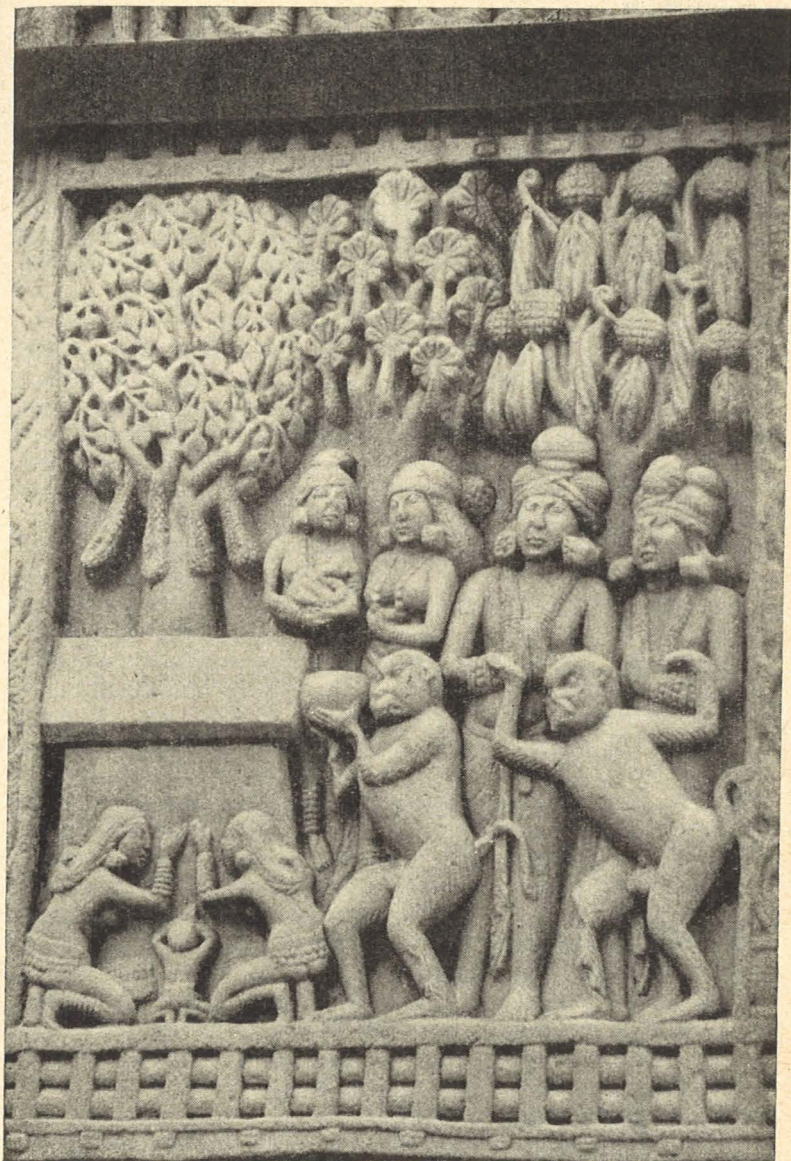
Определенная аналогия прослеживается и в терминах (скажем, обозначающих такие существенные категории, как «усилие», «рвение») <sup>23</sup>. Подобного рода совпадения свидетельствуют, по всей вероятности, о том, что и в эдиктах и в «Дхаммападе» получили отражение те общие этические идеи, которые были распространены в эпоху составления древних канонических сочинений.

Влияние буддийской этики заметно и при сравнении надписей Ашоки с текстами, содержащими правила поведения для мирян-буддистов. Здесь мы находим те же требования: уважать учителей, родителей, друзей, шраманов и брахманов, а также предостережение от поступков, ведущих к свершению тяжкого греха <sup>24</sup>. С учением Будды о равенстве людей по рождению и о прямой зависимости человека и его будущего от собственных поступков и деяний перекликается положение эдиктов относительно того, что люди обладают равными возможностями, чтобы «достигнуть неба» (svage) <sup>25</sup>. «Даже малый [человек] способен достигнуть великого неба, если усердно следует принципам дхармы» (I КЭ). О приобретении благополучия в этом и том мире говорится в III колонном эдикте <sup>26</sup>.

Такую же конечную цель намечал для своих приверженцев-мирян Будда <sup>27</sup>. Согласно «Дигха-никае», монахам надлежит указывать им «путь к достижению неба» <sup>28</sup>. В раннебуддийских источниках встречается описание «идеального общества», которое Будда рисовал в своих проповедях. Осуждая брахманов за нарушение многих принципов морали и отмечая общий упадок нравственности в предшествовавший период в результате появления низменных желаний, он предрекал восстановление морали и справедливости с помощью своего учения и призывал воздерживаться от лжи и мотовства, почитать старших, не причинять насилия и т. д. Для мирян-буддистов аналогичные правила, представленные в надписях, были не просто нормами праведного образа жизни, а, по-видимому, и напоминанием о буддийских проповедях. Эти призывы приобретали для них особый смысл. И вряд ли можно сомневаться в том, что эдикты о дхарме были близки упасакам и упасикам, принадлежавшим к разным слоям населения.

Воздействие буддийского учения проявилось также в отношении Ашоки к брахманским традициям, обычаям, отдельным положениям ортодоксального учения. Выступая за укрепление государства и проводя с этой целью политику религиозной терпимости, маурийский император, естественно, не допускал в своих указах прямых выпадов против брахманства, однако косвенные свидетельства антибрахманской позиции в них нельзя не увидеть. В IX большом наскальном эдикте резко осуждаются всякого рода торжественные церемонии. «Люди, — говорится там, — отмечают разнообразные праздники: по случаю выздоровления, женитьбы сына, выдачи дочери замуж, рождения ре-





У дерева Бодхи. Санчи



бенка, отправления в путешествие. . . однако это имеет мало смысла»<sup>29</sup>. И далее вводимые царем моральные предписания противопоставляются брахманским нормам. В IV большом наскальном эдикте Ашока, так же как и Будда, сравнивает период своего правления с прошлым, когда не соблюдалась дхарма, когда на протяжении многих сот лет убивалось огромное число живых существ<sup>30</sup>.

В связи с этим можно вспомнить приписываемые Будде проповеди о смысле жертвоприношений. Он отвергал дорогостоящие и жестокие обряды принесения в жертву живых существ, что рассматривалось им как «низкое занятие», и призывал вместо этого к щедрости, добрым поступкам и т. д.<sup>31</sup>. Те же самые принципы были зафиксированы в эдиктах; они выражали не религиозный прагматизм, а практицизм действия: упор делался не на обрядовую сторону, а на поступки и деяния человека.

В свете сказанного особого внимания заслуживает следующее сообщение малого наскального эдикта: «Боги, которые в то время (т. е. раньше. — Г. Б.-Л.) не были смешаны с людьми в Джамбудвипе, теперь смешаны [с людьми]»<sup>32</sup>. Толкование этого отрывка вызвало острые споры<sup>33</sup>. В нем, по нашему мнению, отразилась антибрахманская направленность взглядов царя-упасаки. Надо отметить, что в ряде версий основным объектом выступают люди, которые ранее не смешивались с богами, а затем смешались. Неидентичность версий показывает, что для передачи смысла текста «смешение богов и людей» не имело значения, кто именно — боги или люди изменили свое прежнее состояние. Главным представлялся факт стирания резких различий между земными существами и небожителями или, возможно, напоминание о том золотом веке, когда они были вместе<sup>34</sup>. Если боги смешались<sup>35</sup> с людьми, то от последних уже не требовалось подчинения их власти. «И ничтожные, и благородные, — говорится в эдикте, — могут достичь неба». Все зависит от личного усердия и неукоснительности следования принципам дхармы. Таким образом, даже достижение высшей цели определяется не волей богов, а исключительно усилием самих верующих. Благодаря своим действиям они могут оказаться на великом небе (*vipule svagge*), где мирянин «пожинает плоды земных поступков» (*bahu kallāṇaṃ, sādhaṇāni* — V и VII КЭ)<sup>36</sup>. Усердие и праведное поведение важнее жертвоприношений для умиловливания богов, деятельность человека ощущает божественной помощи<sup>37</sup>.

Это был удар по ортодоксальному брахманизму, согласно которому боги определяют судьбу человека при его жизни и после смерти. Буддизм не выступал против богов, более того, был «даже заинтересован в брахманских божествах, прославлявших его героев»<sup>38</sup>, но он отвергал обязательность божественного творца, порождающего все в мире. Для людей, верящих в него, «не существует ни желания, ни усилия, им нет необходимости



делать что-либо или воздерживаться от дела»<sup>39</sup>. По буддийскому учению, благополучие человека зависит от собственной деятельности. Ему следует полагаться только на себя, ибо «сам человек совершает зло и сам оскверняет себя. . . и сам он очищает себя. Чистота и скверна связаны с самим собой. Одному другого не очистить»<sup>40</sup>. В «Махапариниббана-сутте» подчеркивается: «Не ищи защиты у других, будь сам защитой себе»<sup>41</sup>.

Отправляясь от этих положений, можно, на наш взгляд, толковать приведенный выше отрывок о смещении богов и людей в плане отношения буддистов к богам, которые уже рассматривались не как высшие создания, а как существа, подчиненные, подобно людям, «законам мирового развития»<sup>42</sup>.

Однако было бы неправильным на основании сказанного прийти к заключению, что нормы дхармы эдиктов являются изложением буддийской доктрины. Напротив, по справедливому замечанию крупного современного буддолога Э. Ламотта, «дхарма надписей Ашоки решительно отличается от буддийской доктрины — саддхармы: она передает в традиционных индийских формулах принципы «естественного закона» (*les principes de la loi naturelle*)»<sup>43</sup>. Эта связь с традицией отражена и в самих эдиктах, где дхарма названа «древним правилом» (*esā porāṇā pakiti*), которое «должно быть долговечным и которому надлежит следовать»<sup>44</sup>. Понятие о сварге было известно уже в ведийскую эпоху<sup>45</sup>, и именно это традиционное представление заимствовал буддизм, хотя и подверг его изменению. Показательно, что в эдиктах имеется общее положение о достижении неба, не содержащее никаких намеков на идею перевоплощения, т. е. акцент на религиозно-философскую сторону не делался<sup>46</sup>.

Многие принципы дхармы получили распространение в предмаурийскую и маурийскую эпохи и воспринимались как хорошо известные приверженцами различных религиозных течений и представителями разных социальных слоев. Близость к традиционным идеям способствовала более быстрому усвоению дхармы широкими массами и тем содействовала успеху политики Ашоки. Выполнение дхармы не считалось обязанностью лишь ограниченного круга лиц. «Я обращаю внимание, — подчеркивал император, — на все разряды людей»<sup>47</sup>. «И ничтожные и благородные пусть подвизаются»<sup>48</sup>.

В надписях ясно прослеживается практическая направленность принципов дхармы. В I большом колонном эдикте говорится: «Вот правило — управление с помощью дхармы, принятие счастья с помощью дхармы и защита [империи] с помощью дхармы»<sup>49</sup>. Утверждение ее в немалой степени диктовалось политическими соображениями: необходимостью укрепления государства. Политика дхармавиджайи (досл. «завоевание с помощью дхармы») <sup>50</sup> соответствовала новым условиям, связанным с образованием огромной империи, которая включала мно-



гие народы и племена, находившиеся на неодинаковом уровне политического, социально-экономического и культурного развития. Известно, что в нее вошли районы, не принадлежавшие к собственно индийским областям: на западе территории, где обитали неиндийские племена, на юге области с населением другого этнолингвистического круга. Принципы дхармы были обязательны для всех. В V наскальном эдикте сообщается о посылке дхармамахаматров к камбоджцам и грекам (йонам) <sup>51</sup>. Свой надписи Ашока адресовал и жителям Арахосии. Нормы праведного поведения «должны были служить основой идеологического единства для пестрого состава его огромного государства, в котором каждое племя, каждый народ, каждая община или профессиональная группа жили своими законами, освященными временем» <sup>52</sup>.

Политика дхармавиджайи, кроме того, позволяла держать под надзором самые различные группы населения не только в центре, но и на ее отдаленных окраинах. Эти функции были возложены на дхармамахаматров. «Они назначены, — отмечается в V большом наскальном эдикте, — для блага и счастья наемных людей, брахманов и вайшьев, сирот и старых, для успеха в распространении дхармы» <sup>53</sup>. В версии из Еррагуди малого наскального эдикта упоминаются брахманы, погонщики слонов, писцы, которым надо разъяснять положение дхармы <sup>54</sup>. Чиновники посылались даже в семьи царских родственников <sup>55</sup>.

Вопросами дхармы занимались и другие категории чиновников. VII большой колонный эдикт говорит об агентах, направлявшихся в народ для ее разъяснения <sup>56</sup>. Одной из обязанностей чиновников, осуществлявших регулярные инспектирующие проверки, был контроль за выполнением норм дхармы. Политике дхармавиджайи придавалось исключительное значение. Эти вопросы рассматривал совет царских сановников — парিশад <sup>57</sup>, даже сам император предпринимал специальные поездки по стране, во время которых встречался с населением джананад и инструктировал его в дхарме (VIII НЭ) <sup>58</sup>.

Ашока видел в дхармавиджайи не временную меру, а один из главных путей к решению задач маурийской политики в целом. Некоторые принципы праведного поведения прямо вытекали из потребностей жизни, из особенностей конкретной обстановки. Император, например, считал ненужными пышные церемонии. Это требование вызывалось, очевидно, не только религиозным, но и экономическим соображением <sup>59</sup>. Р. Тхапар объясняет запрещение различных сборищ в связи с политикой строгой централизации.

Односторонней будет оценка призыва хорошо относиться к рабам и слугам лишь в свете традиционных представлений или религиозных норм. Безусловно, в основе его лежало и социальное содержание. Вероятно, данное требование было порождено усилением эксплуатации рабского и зависимого труда,



что приводило к недовольству эксплуатируемых групп. Центральная власть, стремясь к укреплению империи, хотела как-то ослабить подобные конфликты. Иными словами, нормы дхармы, хотя и касались праведного образа жизни и поведения, отвечали основным политическим, экономическим и социальным установкам Маурьев.

В конце своего правления Ашока, как отмечалось, начал проводить явно пробуддийскую политику, что привело к нарушению главных принципов дхармавиджайи. В так называемых буддийских эдиктах, выпущенных в последние годы его царствования, уже не излагаются нормы нравственного поведения. Здесь под дхармой понимается буддийское учение. Ашока заявляет о верности дхарме, Будде и сангхе, т. е. «триратне» (Байратский эдикт). Буддийские канонические тексты теперь называются сочинениями доктрины — *dhammapaliyāyāni*, которые, как гласит эдикт, «были составлены Буддой для преодоления ложного учения».

В целом приведенные сообщения еще раз опровергают мнение о тождестве дхармы эдиктов и буддийской доктрины.

### **3. Ортодоксальные учения и культы в маурийскую эпоху. Зарождение индийского материализма**

Общая картина идеологического развития Индии эпохи Маурьев будет односторонней, обедненной и явно искаженной, если не упомянуть о явлениях брахманистско-индуистской традиции. Конкретный их анализ наталкивается, однако, на значительные трудности, вызванные сектантской замкнутостью отдельных религиозных течений и школ, вообще характерной для Индии. Речь идет не только о неприятии одним учением представлений и идей другого, но и о последовательном стремлении игнорировать течения, «еретические» с точки зрения данного религиозного направления, и тем самым отрицать их существование. Нелегко сказать, насколько этот путь был результативным в конкретную эпоху индийской древности, одно несомненно — он многократно осложнил задачу выявления специфики духовной жизни исследуемого периода. Как буддийская, так и джайнская традиции представлены множеством текстов, подробно иллюстрирующих и кардинальные, и частные повороты в собственном концептуальном развитии, но информация их о каком-либо другом течении поистине ничтожна. Крайне мало в позитивном плане сообщают они и о современных им явлениях «ортодоксальной» религии, вышедшей некогда из вед, религии, от ряда положений которой они отталкивались при своем зарождении и от которой в дальнейшем отделились.



Между тем «стволовое» движение индийской религиозной мысли ни в коей мере не было прервано возникновением реформаторских учений. Оно продолжалось и в конечном итоге уже в измененном виде вновь стало основным в развитии духовной культуры страны. Разумеется, анализ этого процесса, завершившегося через много веков после Маурьев, не входит в задачу данной работы. Но изучение маурийского периода невозможно без обзора фактов, связанных с непосредственным наследием традиционной ведийско-брахманистской религии, отошедшей временно на второй план, но сохранившей принципиальное влияние на общий ход индийской религиозной жизни. О значительности этого влияния свидетельствуют источники маурийской эпохи, в том числе данные Мегасфена и эдикты Ашоки.

Античные писатели рисуют брахманов ведущей сектой. По словам Страбона (XV.1.59), они по сравнению со шраманами окружены особым почетом. Их отличает и большее единство взглядов. Согласно Порфирию<sup>1</sup>, опиравшемуся на древнюю традицию, брахманы составляют разряд жрецов одного и того же религиозного толка (ἀλλ' οἱ μὲν βραχμῶνες ἐκ γένους διαδέχονται ὡς περ ἱερατεῖαν τὴν τοιαύτην θεοσοφίαν). Они связаны с одним родом и ведут свое происхождение от одной матери и одного отца. Из античных сочинений известно и о брахманских аскетах, которые соблюдали нормы поведения, предписанные для брахмачарьи. (Страбон, например, сообщает, что брахманы на 37 лет становились аскетами, проводившими время в изучении священных текстов; по «Законам Ману» — III.1, — самый длительный срок для брахмачарьи также был равен 37 годам.)

Брахманские аскеты имели немало сторонников. Это объяснялось тем, что, несмотря на появление реформаторских течений, основная масса населения продолжала придерживаться древних обрядов и в своей повседневной жизни постоянно обращалась к брахманам, сохранявшим свою власть над культом. Даже в буддийских текстах рассказывается о поклонении различных групп населения ведийским и послеведийским богам.

Данные Панини указывают на то, что роль брахманов в ритуале была весьма заметной. В надписях Ашоки они именуются «прочно утвердившимися» (suvihitā), очевидно, в вере; во время своих поездок по священным местам буддизма царь, как явствует из IX большого наскального эдикта, посещал брахманов и одаривал их подарками.

В период Маурьев и в дальнейшем основным течением, наиболее полно воплотившим в себе элементы ведийско-брахманистской традиции, был вишнуизм. Своеобразный синтез различных мифологических традиций, он составил затем ядро той комплексной и разнородной религии, которая получила название индуизма. В собственно мифологической (а также



и культовой) сфере вишнуизм опирался на множество древних и относительно новых религиозных верований, вышедших непосредственно из народной среды. Он вобрал в себя также сложные и подлинно новаторские религиозно-философские идеи. Более того, без этого идеологического фундамента отдельные, зачастую совершенно не связанные между собой культы не могли бы слиться в единую систему, и она лишилась бы своего объединяющего стержня. Поэтому прежде чем говорить о культовой специфике вишнуизма, следует вкратце упомянуть о теоретических послылках, определивших его формирование, и о наиболее существенных и плодотворных по своему влиянию на индийскую культуру явлениях, зародившихся в рамках самого ведийско-брахманистского течения.

На протяжении своего многовекового развития вишнуизм почти не соприкасался с реформаторскими учениями <sup>2</sup> (мы не говорим здесь о поздних и проблематичных взаимосвязях некоторых аватар Вишну и мифологических образов махаяны, а также южноиндийского вишнуизма и адживикизма <sup>3</sup>). В своей основе вишнуитские представления не нарушали «законов» ортодоксальной традиции, они сохраняли ей верность и тогда, когда с исчезновением собственно ведийских культов вишнуизм стал главным наследником этой архаической системы. В его формировании решающую роль сыграли два радикальных момента: создание упанишад и возникновение нового (во многом расходящегося с духом ведизма) философского учения — санкхьи. Вишнуизм своеобразно интегрировал элементы обеих доктрин, в первоначальном своем выражении существенно отличавшихся друг от друга.

При определении отношения упанишад к более ранней традиции вед и брахман принято в первую очередь упоминать о том, что, будучи выражением первой в истории Индии идеологической реформы, они вместе с тем отразили и тот кризис, к которому пришел ортодоксальный брахманизм. Неоправданный диктат жречества во всех областях жизни, его консерватизм, стремление сохранить отживший ритуал стимулировали реформаторский дух не только в рамках центральной (ортодоксальной) традиции, но — что несомненно важнее — в течениях, развивавшихся в сторону радикального разрыва с ней. Надо обратить внимание на собственно идеологический аспект кризиса, постигшего ведийскую Индию, чтобы объяснить те конкретные формы, которые недовольство старым приняло в упанишадах. Социальные противоречия, конечно, остаются здесь базой и неизменным фоном, но не следует забывать, что упанишады переводят их понятия на «язык идей».

Это сложное и многоплановое учение может быть сведено к трем главным положениям. Каждое из них свидетельствует об определенном разрыве с традицией вед или скорее о попытке вернуться к их исходным принципам уже на другой основе.



Несколько веков, отделявшие окончательную редакцию «Ригведы» от «Брихадараньяки», знаменовали собой не только частные эволюционные перемены, но и принципиальный сдвиг в мировоззрении. Комплекс представлений, уходящих своими корнями в первобытное общество, в значительной степени утратил смысл в новых условиях. Не исключено, что процессы эти начались значительно раньше, чем принято было предполагать, и воплощение прежнего этапа духовного развития в «Ригведе» стало осуществимым только потому, что эпоха, которую она стремилась отобразить, фактически уже закончилась. Оттого оказалось возможным представить ее целиком, описать ее характерные черты и предельные грани ее идей — задача, которую удастся решить нередко лишь сторонним наблюдателям. Так или иначе, но в «Ригведе» этот прежний строй мироощущения остается гармонически слитым, в то время как последующие произведения ведийской традиции недвусмысленно говорят о его распаде на составляющие элементы.

Литературу брахман считают обычно естественным продолжением «Ригведы», в действительности же она примыкает к ней чисто формально, в принципе противореча ей и даже отрицая ее. Механическая сумма частных никогда не бывает способна заменить собой органическое целое. Мир, воспроизведенный в «Ригведе», не поддавался членению иному, чем то, которое было предусмотрено в самом памятнике; всякое распространение вширь без соответствующего углубления системы грозило разрушить всю постройку. В этом смысле литература упанишад — единственный подлинный наследник ранневедийской традиции: дух целостности воссоздается здесь заново, и при всех отступлениях в деталях непосредственно объединяющие их принципиальные моменты не могут не броситься в глаза.

Религию «Ригведы» принято определять как культ сил природы или некоторый первобытный пантеизм. С этим, на наш взгляд, связана первая из трех главных философских установок упанишад. Человек в «Ригведе» преклоняется перед природой как перед высшим синтезом сущего, он не противопоставляет себя ей, но видит в ней некое естественное обоснование закономерности собственного бытия. Упанишады возвращаются к той же теме. Но и человек, и природа рисуются в них иначе. Модель мира, воспроизведенная здесь, динамична в противоположность статичному мироощущению «Ригведы». Не человек действителен сам по себе, но тот внутренний жизненный импульс, который им управляет. Природа — это не горы и облака, а начало, порождающее и закономерные смены времен года, эпох и циклов, и неожиданные «взрывные» изменения в казалось бы устоявшихся процессах. Видимая вещь сама по себе лишена всякого значения: она только омертвевший продукт некогда породившей ее силы, собственно она нереальна или скорее антиреальна, так как заслоняет собой ту подлин-



ную жизнь, о которой должна была свидетельствовать. Отсюда обращение к «внутреннему существу» бытия, которое в принципе невыразимо, так как всякое конкретное воплощение его всеобъемлемости означало бы уже его ограничение. В этом смысле центральная идея упанишад — Атман = Брахман — знаменует собой принципиально новый вариант, как бы параллельный брахманской философии, основанной на ведах.

Второй принцип упанишад по своей сути также сопоставим с представлениями «Ригведы». Он касается вопроса о преемственности между конкретными формами жизни. Человек смертен, природа бессмертна — общее положение. Но не менее важен и момент, связывающий эти два полюса: как непостоянный в основе организм способен участвовать в коллективной неуничтожимости вселенского целого? «Ригведа» решала вопрос элементарно: всякое живое существо бессмертно через соприкосновение с неуничтожимостью вида. Упанишады ставят проблему иначе: бессмертен не вид, а индивид, способный оставить после себя сумму своих действий и стремлений. Как бы ни пытались сводить эту впервые выдвинутую упанишадами идею к элементарным, анимистическим представлениям, она встает как принципиально новое положение, выявляющее глубину философских поисков всей той эпохи. Развитие этой идеи в упанишадах знаменует новую постановку вопроса об отношении отдельного существа к бытию вида, замкнутой в своем ограниченном существовании личности к бессмертию природы. Ответ, данный упанишадами, был признан не только ортодоксальной традицией, но и воспринят реформаторскими течениями.

Третий принцип учения упанишад в еще большей мере, чем первые два, демонстрирует разрыв в мироощущении, совершившийся за немногие века развития ведийской традиции. Речь идет о сути религиозного процесса, т. е. о сознательно достигаемой сопричастности человека к миру, стоящему над ним. Только некоторые тексты «Ригведы» могут быть отнесены к собственно религиозной литературе. Их тематика проста, а цели, ради которой они сочинялись и произносились, отмечены еще большей примитивностью. Боги были могущественнее людей и потому нуждались в умиловлении, они воплощали в себе все то, к чему человек способен был лишь стремиться: безграничную силу, красоту, бессмертие, вечную юность. Они не нуждались в сближении с природой, ибо были ею. Поклоняясь им, человек не только обеспечивал себе успех, но и приобщался к идеальному бытию, воспроизвести которое в непосредственной жизни он не был способен. Сам процесс культа заключал в себе при этом нечто особенно значительное и притягательное: в нем было соприкосновение с иной, воображаемо прекрасной жизнью. В ней каждый верный своей религии индеец надеялся раствориться, когда после смерти в награду



за правильное поведение поднимется на небо, в сваргу — «обитель богов».

В поздневедийскую эпоху многие из этих представлений потеряли свою традиционную значимость. Упанишады осуществляли попытку «возврата» к прошлому двумя путями. Были переистолкованы многие старые мифы, введены новые; мифологический материал подвергся своеобразному пересмотру и иной интерпретации. Кроме того, и что более важно, соединение человека с «миром божественной вечности» стало трактоваться совершенно иначе. Понятие рая сохранилось и в упанишадах: «путь предков» завершался вхождением праведника в мир бессмертных. Однако возник и совершенно отличный от этого образ — «путь богов», ведущий к свободе от перерождений и к растворению человеческого «я» в нерасчленимой целостности вселенной. Вся последующая традиция индийского мистицизма, как ортодоксального, так и реформаторского, исходила из этой идеи. Нам здесь важнее подчеркнуть, что создатели упанишад рассматривали этот тезис не как нововведение, а как восстановление прежнего гармонического восприятия жизни, которое они находили в мышлении ранневедийской эпохи.

Все три названных выше положения сыграли непосредственную роль в дальнейшем изменении мифологического содержания основной индийской религии. Ведийские божества утратили прежнее значение ко времени «Брихадараньяки». К тому же распространение брахманизма по индийскому субконтиненту всерьез поставило вопрос об отношении к многочисленным местным культам: их нужно было либо вытеснить, либо тем или иным способом ассимилировать. Реформаторский дух впервые проявился в рамках собственно ортодоксальной традиции. Можно сослаться, например, на одного из творцов «Чхандогьи Упанишады» Уддалаку<sup>4</sup>. Ему приписываются взгляды, которые не только отличались от установленных, но и противоречили ряду важных положений традиционного брахманизма. Уддалака выражал материалистическую тенденцию философии упанишад, ставил под сомнение вопрос о возникновении бытия из ничего, обращался к эксперименту и т. д. Эти «еретические» с точки зрения ортодоксального учения идеи были выдвинуты задолго до рождения реформаторских сект и, возможно, оказали на воззрения их основателей определенное влияние.

Учение упанишад не препятствовало появлению новых моментов в культовой сфере. Единство всей природы, выступающей как результат действия первоначального импульса жизни, общего всем существам, служило аргументом для включения в брахманизм различных новых божеств и замещения ими некогда почитаемых, но ныне устаревших мифологических образов ведизма-брахманизма. Индивидуальность божества превращалась в нечто расплывчатое или во всяком случае относитель-





Вишну. Наланда



ное: сложный процесс обожествления, наблюдаемый в других религиях (скажем, в античных), необыкновенно упрощался в индийском мире, где один и тот же бог мог выступать во множестве ипостасей. Безличность центрального образа религии упанишад — Брахмана (верующий не просто растворяется в нем, но и отождествляет себя с ним) также способствовало омоложению брахманистского пантеона: практический культ превращался лишь во вспомогательный инструмент религии. Все это проявилось полнее всего при формировании вишнуизма как ядра нового этапа в истории ортодоксальной традиции. На него помимо упанишад значительное влияние оказало учение санкхьи.

Реформы в религиозно-философской сфере, о которых шла речь, относились к периоду, предшествовавшему эпохе Маурьев, но хронологический разрыв был весьма невелик. «Брихадараньяка» была создана, по-видимому, не ранее VII—VI вв. до н. э., развитие традиции упанишад продолжалось еще в III в. до н. э., а возможно и позже. Зарождение санкхьи, судя по всему, хронологически совпадает с появлением старших упанишад; формирование этой системы заняло еще ряд веков. Однако представления санкхьи вошли в конкретный вишнуизм, уже будучи пропущенными через призму другого философского текста, завершившего работу по религиозному осмыслению ее доктрины, — «Бхагавадгиты».

Время составления этой небольшой поэмы остается, к сожалению, до сих пор не установленным. Все же необходимо подчеркнуть, что авторы последних работ придерживаются довольно ранней даты. Попытки науки первой трети века рассматривать ее включение в «Махабхарату» как позднейшую философскую интерполяцию не получают уже солидной поддержки. Текстуальное оформление «Гиты» вполне могло послужить началом объединения отдельных сюжетов «великой поэмы» вокруг найденного для нее центрального ядра<sup>5</sup>. Точная датировка, разумеется, невозможна, но все же наиболее приемлемым временем ее создания является IV—III вв. до н. э.<sup>6</sup>. Представляется крайне необычным, что в эпоху Маурьев в одной и той же стране и почти в одних и тех же районах («Гита», вне всякого сомнения, сложилась на Севере) происходило интенсивнейшее духовное творчество, не нашедшее, однако, в маурийских памятниках прямого отображения. Можно только удивляться замкнутости каждой из существовавших тогда традиций, что делает восстановление синхронного разреза эпохи в высшей степени трудным. Вместе с тем нельзя отрицать влияния идей «Гиты» на развитие духовной культуры Индии во второй половине I тысячелетия до н. э. Вишнуизм формировался под ее непосредственным взаимодействием.

Учение, изложенное в «Бхагавадгите», вполне подпадает под определение «реформаторского брахманизма». Ортодок-



сальная традиция, как уже говорилось, не являлась чем-то статичным, но коренное отличие от собственно реформаторских систем состояло даже не столько в признании авторитета вед (во многих случаях чисто формального), сколько в стремлении привести запросы новой эпохи в соответствии с тем «духом гармонии», который индийцы приписывали «Ригведе». Ничто из прежних ценностей не должно было разрушиться или исчезнуть — эта своеобразная «ахимса» по отношению к своему духовному прошлому характеризует всю историю брахманизма в тот бурный период.

Концепция «Гиты» исходит из введенного санкхьей понятия «трех гун», однако оно в соответствии со свойственным ей духом практической религиозности подвергается собственной интерпретации. Раджас отождествляется с интеллектуальным знанием (джняной), в то время как высшая цель движения, виджняна, — с саттвой; достигается она лишь через внутреннюю трансформацию самого адепта. Задача «Гиты» — указать пути, приводящие к этому состоянию. В данном ее аспекте перебрасывается мост к следующему (в хронологическом плане) этапу развития индийского философского мышления — йоге. (Сутры Патанджали, вне всяких сомнений, появились позднее «Гиты».)

Поэма представляет собой гимн энергии и страсти, отчетливо противореча в этом большинству индийских этических систем, где именно бесстрастие оказывается своего рода идеалом. Но ее позиция здесь особого рода: когда эмоциональный порыв направлен на достижение религиозной цели, он теряет свою страстность, теряет, не отвергая, а внутренне преодолевая ее. Вершина этики «Гиты» — положение о предельной активности индивида, но активности, лишенной обычных житейских атрибутов. Здесь нет места мечте о воздаянии, это — страсть, принципиально не имеющая цели, чистое желание, направленное в конце концов на самое себя; только таким путем верующий подходит к состоянию, в котором он достигает высшей цели.

Один из трех путей «Гиты» — путь любви. Текст говорит о нем не так подробно, однако же именно в нем существо поэмы раскрывается наиболее полно. В своем внешнем выражении путь этот как будто бы легче других, он не требует непосредственных волевых или познавательных усилий, открыт каждому, отрицает всякую предварительную подготовку, обещая награду любому адепту. Вместе с тем он и самый сложный из всех. Представлением о религиозной любви-бхакти «Гита» совершает реформу в традиционных взглядах брахманизма. Богопочитание в самхитах мыслилось как обряд, потом оно перешло в мистически окрашенное озарение — идеал упанишад. «Гита» утверждала принципиально иное его понимание. Некоторый намек на подобное развитие можно усмотреть уже в упасане упанишад — в почитании божества, основанном на внутреннем, а не внешнем преклонении перед ним. И все же упасана —



это отнюдь не то, что бхакти в «Гите». Потребовались века, чтобы само представление о религиозном долге подверглось коренной перемене. Спасение через любовь знаменует собой новую концепцию религиозной цели. Не отвергая другие пути, «Гита» настаивает на сохранении их духовного первоначала, так как и действия, и идея лишаются смысла, когда им не сопутствует вера, т. е., по терминологии «Гиты», любовь.

Признание, что даже грешник не отрешен от спасения, не было в этом случае выражением идеи всепрощения или терпимости. Речь шла о приоритете духовного аспекта религии над внешним и материальным. Богопочитание должно было превратиться в самоцель в религиозной системе, которая на фоне новшеств реформаторских концепций продолжала утверждать ценность прежней мифологии и ритуализма. Философское осмысление их, данное в упанишадах, представлялось слишком абстрактным и безжизненным. Новое, найденное в это время брахманизмом в идее бхакти, оказалось в определенном плане более сильным, чем идеи неортодоксальных учений. Бхакти превратилось в основной принцип разнообразных религиозных течений последующего индуизма, принцип которого сплачивал их и воскрешал на протяжении длительного периода — от времен культовой поэзии тамильских альваров до движения сторонников Рамакришны.

На развитие религиозной жизни Индии в маурийскую эпоху нововведения «Гиты» должны были оказать значительное влияние. Они открыли дорогу включению в брахманистский пантеон местных мифологических явлений. Упанишады подготовили этот процесс в умозрительном плане, «Гита» нашла для него особое и легко понятное религиозное воплощение. Сам по себе Бхагават — бог главной секты индуизма — едва ли имел что-либо общее с героем «Махабхараты», а позднейший Кришна — объект поклонения вишнуитского культа — был связан со своим эпическим прототипом лишь созвучием имени. И все же вишнуизм был бы немислим без «Гиты». Эмоциональное богопочитание, провозглашенное в ней, примиряло конкретную мифологию с многими серьезными религиозно-философскими проблемами, выдвигаемыми в ту эпоху. Упадок реформаторских систем и их почти полное исчезновение в дальнейшем могли быть объяснены самыми разными причинами, но, нам кажется, не последнюю роль в этом сыграло и введение идеи бхакти в ортодоксальный брахманизм. Новая идея появилась в результате синтеза религиозной философии упанишад, канонизированного, предписанного брахманами ритуала и того принципа ненарушения старой мифологии, который был так характерен для традиционной линии в религиозной истории Индии. Реформаторские течения так и не нашли ничего равного. Позднейшие попытки того же плана в буддизме махаяны были отмечены печатью заимствования и духом искусственно-



сти (к тому же элементы ее мифологии были связаны с периферийными областями и даже районами за пределами страны. Последнее обстоятельство и объясняет относительную быстроту, с какой буддизм был «изгнан» из Индии, и легкостью одержанной им победы над местными культами соседних и далеких территорий). Так или иначе Индия оказалась «завоеванной» другими религиозными течениями, господствующее место среди которых занял вишнуизм.

Происхождение имени его основного божества до сих пор остается предметом споров. Центральным образом наиболее раннего пласта этой религии является Нараяна. Его прославляют уже брахманы, ставя порой даже выше Праджапати. Стремление объяснить этимологию данного слова до сих пор не увенчалось успехом. Интерпретация его с точки зрения законов санскрита приводит к значению «прибежище (или путь) людей»; по «дравидийской теории», оно идет от старотамильского *niṅ* — «вода». Нараяна — божество неведийского происхождения, связанное с архаической стадией аборигенной религии индийского Севера. Ритуалы, вошедшие вместе с его именем в ведизм, хранят на себе следы первобытного коллективизма, когда жертва (саттра) осуществлялась всеми членами рода без специального жреца. Уже в ранний период Нараяна, получивший эпитет «бхагават» («властитель», «господин»), был отождествлен с ригведийским Вишну — одним из вариантов солярного божества. Образ этот восходит к местной традиции, но усвоенной ведийской религией в первые века ее развития уже на индийской территории. Попытки ряда исследователей отвести ему особо значительное место в раннюю эпоху, несомненно, навеяны его дальнейшей ролью в собственно бхагаватистском (данный термин лучше определяет суть явления, именуемого обычно «ранним вишнуизмом») пантеоне.

История вишнуизма представляет собой по существу процесс постепенного вовлечения местных божеств в легализованный брахманизмом культ путем отождествления их с Нараяной-Вишну, который рассматривался как брахманский бог. Аналогичным образом развивался и шиваизм. В результате к послегуптской эпохе большинство локальных религиозных сект оказались включенными в одну из двух основных систем, а иногда в ту и другую одновременно.

Материалы о становлении вишнуизма в маурийский и непосредственно следующие за ним периоды могут быть почерпнуты преимущественно из литературных источников. Они показывают, что мифологический образ Нараяны-Вишну (окончательное отождествление двух этих божеств произошло, очевидно, еще в домаурийскую эпоху) заметно увеличил свою популярность после слияния с образом Санкаршаны-Баладевы, почитаемого многими племенами Севера<sup>7</sup>. Этот брахманизированный культ уже в раннюю эпоху впитал в себя ряд аборигенных



представлений, на что указывает прежде всего роль Санкаршаны как божества змей. Его ассоциируют в дальнейшем с «вселенским драконом» — Шешей, поддерживающим земную твердь. Огромный удельный вес культа змей в религии индийских аборигенов общеизвестен. Санкаршана стал тем посредствующим звеном, с помощью которого этот элемент местной религии смог войти в вишнуизм.

Санкаршана является и земледельческим божеством. Эта вторая черта его мифологического образа не противоречит первой, ибо змея обычно — символ земных вод. Атрибутами его служат плуг и пестик для обработки риса. Поклонение этому божеству считалось необходимым для получения хорошего урожая. В данном случае мы опять сталкиваемся с результатом длительного процесса ассимиляции отдельных мифологических представлений, полностью проследить который невозможно. По происхождению образ Санкаршаны никак не связан ни с культом змей, ни с земледелием. Он выступает как один из обожествленных легендарных предков кшатрийского клана вришниеи (из племени ядавов), знаменитых мужеством и воинскими подвигами, однако еще до столкновения с вишнуитской средой подвергается значительной трансформации, становясь более многоплановым и культово-значимым. На этот момент указывает и его двойное имя. Баладева — сначала наименование покровителя вришниеи, Санкаршана (букв. «проведение борозды») — новое имя, выражающее иное содержание. Характерно, что первое из них отходит постепенно на второй план, поскольку кшатрийская и брахманизированная традиции все более растворяются здесь в стихии местных культов. Это особенно ясно дает себя чувствовать в других отличительных чертах Санкаршаны: он — божество экстаза, он — выдающийся аскет и учитель йоги, он — мастер магии и заклинаний. Последующая тантристская традиция, несомненно, использовала практику почитателей Санкаршаны.

Включение этого божества в вишнуизм в источниках выглядит как уже свершившийся факт, хотя первоначально оно, несомненно, было враждебно брахманизму: Санкаршана — единственное божество индуистского пантеона, которому приписывается самый страшный с точки зрения ортодоксального брахманизма грех — убийство брахмана. Более поздняя литература многочисленными толкованиями пыталась смягчить подлинный смысл этого эпизода, но совсем замолчать его не смогла. Включение Санкаршаны в вишнуизм явилось, очевидно, результатом компромисса между господствующей брахманской традицией и популярным местным культом.

Процесс, о котором идет здесь речь, завершился, судя по всему, еще до маурийской эпохи. Культовые сооружения показывают, что Санкаршана пользовался особой популярностью и превосходил в этом своего будущего двойника и соперника



Васудеву. В «Махабхашье» Патанджали (II.2.34) сообщается о храмах в честь Рамы и Кешавы (можно предположить, что имеются в виду Санкаршана-Баларама и Васудева-Кришна), где устраивались праздничные церемонии, во время которых играли на специальных музыкальных инструментах и т. д. (Называются и женские божества вишнуитского пантеона, например богиня Лакшми.)<sup>8</sup>.

В другом месте своей работы (II.2.23) Патанджали прямо ассоциирует Санкаршану с Васудевой. Распространение этого культа в позднемаурийский и шунгский периоды подтверждается данными эпиграфики. Надпись на брахми I в. до н. э. из Гхасунди (район Удайпура) рассказывает о воздвижении каменной ограды около места поклонения Бхагавату Санкаршане-Васудеве внутри большого храма Нараяны<sup>9</sup>. О приверженцах культа Санкаршаны говорится и в «Артхашастре» (XIII.3).

Упоминание божеств вишнуитского пантеона в столь раннем эпиграфическом памятнике весьма знаменательно. Как известно, кроме серии эдиктов Ашоки, эпиграфические документы этого времени крайне малочисленны, по сути единичны. И тот факт, что вишнуитская тематика богато представлена в них, едва ли можно считать случайным. Скорее он наводит на мысль, что распространенная точка зрения о весьма небольшом значении «позднебрахманистских» сект (вишнуизм, шиваизм) в религиозной жизни данной эпохи должна быть пересмотрена. Не исключено, что жители областей, слабо охваченные реформаторскими течениями, находились под влиянием религиозных систем, связанных с ортодоксальным направлением. Более того, как свидетельствуют материалы буддийских памятников, даже в центрах буддийской культуры роль традиционных верований продолжала оставаться значительной<sup>10</sup>.

Принятый взгляд, что первоначально преобладающее положение в ряду четырех обликов Нараяны-Вишну занимал Васудева, отражает позднейшую стадию развития вишнуизма. В период IV—I в. до н. э. ведущим оставался культ Санкаршаны-Баларама. (Данную точку зрения убедительно обосновывает С. Джайсвал.) Но в дальнейшем роль этого божества падает, оно не только уступает место Васудеве, но и копирует его образ.

Почитание Васудевы-Кришны также идет из Северной Индии. Двойное имя его, как и в предыдущем случае, связано с двумя различными племенными традициями: Васудева — божество того же рода вришниеи, что и Баладева<sup>11</sup>. Культ Кришны возник, по-видимому, у североиндийской пастушеской народности абхиров. Совмещение двух течений произошло уже в первые века нашей эры. Вместе с тем культ Васудевы засвидетельствован и в ранний период. У Панини, например, о нем говорится как об объекте поклонения (bhakti)<sup>12</sup>.



Ценнейший материал об ортодоксальных и народных культах в маурийскую эпоху сохранился в сочинениях античных авторов, и в первую очередь у Мегасфена. Он упоминает, например, о поклонении в Индии Гераклу<sup>13</sup>, под которым, несомненно, понимается местное божество, хотя текст не дает его подлинного имени<sup>14</sup>. Вопрос о том, какой именно мифологический образ скрывался здесь, представляет значительный интерес. Большинство исследователей считают, что описание относится к Кришне<sup>15</sup>. Любопытно, однако, что основной особенностью божества, названного античными писателями, оказывается его сверхъестественная физическая сила и поистине безграничная воинственность (Диодор, II.39). Это мало соответствует традиционному образу Кришны, связанному с темой любви и пастушеских игр (лишь много позднее, уже в пуранах, он приобрел и другие черты). Вероятнее всего, Мегасфен отразил тот этап формирования вишнуизма, когда одним из центральных его божеств (во всяком случае для северо-запада страны) был Васудева, наделенный чертами воинственного и бесстрашного кшатрия<sup>16</sup>.

На правомерность такого объяснения указывают данные Панини и эпиграфический материал, содержащий сведения о почитании Васудевы в этой части Индии по крайней мере во II в. до н. э. (Как отмечалось, слияние двух мифологических традиций привело к совмещению образов Васудевы и Кришны, причем черты последнего постепенно становятся преобладающими.) Поэтому Геракл Мегасфена, очевидно, не кто иной, как североиндийский Васудева, еще независимый от собственно кришнаитской традиции<sup>17</sup>.

У Мегасфена (Инд. VIII.4) имеется весьма важное сообщение о том, что Геракл особым почетом пользовался у индийского племени *Σουρασήνοι* (*Śūrasena*), главными городами которого были *Μέθορα* (*Mathurā*) и *Κλεισόβορα* (очевидно, *Kṛṣṇapura*). Свидетельство Мегасфена о Матхуре как центре почитания Геракла-Васудевы соответствует материалам древнеиндийских источников.

В целом данные селевкидского посла о народных культах, которые он отделяет от брахманизированной религии, являются иногда единственным источником для изучения этого течения в духовной жизни индийцев в маурийскую эпоху. (Правда, некоторые античные авторы считали рассказы о Геракле и Дионисе вымышленными<sup>18</sup>.)

Собственно о Васудеве и его первоначальной роли известно немного. Выходец из кшатриев, он стал во главе религиозной секты и затем был обожествлен. Позднее за ним закрепилось имя Бхагават<sup>19</sup>. Точно датировать отождествление Васудевы с другими вишнуитскими богами пока не представляется возможным. С. Чаттопадхьяя думает, что уже «ко времени первого маурийского царя идентификация Нараяны, Вишну и Васу-





Гаруда. Музей в Бхубанешваре



девы была совершившимся фактом, по крайней мере для какой-то части страны»<sup>20</sup>.

Любопытно, что в «Бхагавадгите» не упоминается Нараяна, но под Бхагаватом, очевидно, подразумевается именно это древнее божество, черты которого автор поэмы переносит на Васудеву-Кришну. По мнению С. Джайсвал, одна из главных целей «Бхагавадгиты» состояла в том, чтобы слить воедино старые представления о Нараяне с новыми о Васудеве-Кришне<sup>21</sup>. Отнесение этого явления именно к маурийскому периоду не бесспорно, но уже во II в. до н. э. оно зафиксировано. Исследователи располагают ценнейшим и на сей раз неоспоримым свидетельством — знаменитой Беснагарской надписью Гелиодора<sup>22</sup>, являющейся самой ранней из известных эпиграфических документов о вишнуизме. Текст ее гласит: «Эта колонна Гаруды (*garuḍadhvaḥ*), [принадлежавшая] Васудеве, богу богов (*devadeva*), была воздвигнута Гелиодором Бхагаватой (*Bhāgavata*)<sup>23</sup>, сыном Диона и жителем Таксилы, прибывшим в качестве посла от великого греческого царя Антиалкида к царю Каушипутре Бхагабхад্রে Избавителю, находящемуся в благоденствии на четырнадцатом году его царствования»<sup>24</sup>.

Другая надпись из Бхилсы сообщает о Гаутамипутре, который соорудил колонну с Гарудой в храме Бхагавата (*bhagavataḥ prāsāda*).

Данные эпиграфики позволяют сделать некоторые общие выводы о развитии вишнуизма. Они демонстрируют, во-первых, связь Гаруды с бхагаватистской традицией. Культ птиц имеет несомненно доведийские корни. Включение Гаруды в вишнуитский пантеон было облегчено тем, что Вишну в «Ригведе» иногда принимал образ птицы. Позднее связь эта стала неразрывной и эпитет «гарудахваджа» являлся едва ли не самым частым определением Нараяны-Вишну.

Во-вторых, имя Бхагават (Вишну) здесь употребляется как синоним Васудевы, что указывает на слияние двух традиций (по крайней мере для северо-запада страны) — брахманизированной и местной.

В-третьих, и это самое существенное, текст указывает на широкое распространение васудевизма в ту эпоху, причем ему следуют не только индийцы, но и греки. Колонны, воздвигнутые в честь Гаруды, находились, очевидно, у вишнуитских храмов. Можно также предположить, что тогда создавались уже скульптурные изображения Вишну-Васудевы.

Исключительный интерес представляет сообщение Патанджали (V.3.99) о том, что маурийские правители, жаждавшие золота, установили статуи божеств. Его соблазнительно увязать с данными Каутильи о сооружении святилищ в честь Шивы и Вайшраваны.

О значительном влиянии вишнуизма в шунгский период и во время правления Канвов свидетельствуют имена некото-



рых царей этих династий: девятого из Шунгов звали Bhāgavata, первого из Канвов — Vasudeva, а третьего — Nārāyaṇa<sup>25</sup>.

Последующая интенсивная деятельность вишнуитов в сфере религиозного синкретизма, развитие представления о вьюхах, концепция аватар как могущественный инструмент вовлечения в вишнуизм новых и новых местных культов — все это хронологически выходит за пределы исследуемой нами темы. Мы остановились лишь на тех явлениях, которые предшествовали маурийской и шунгской эпохам или совпадали по времени с ними. Религиозно-философские идеи данного периода во многом определили постепенное превращение этой вначале локальной системы в общеиндийское течение, в наиболее популярную ветвь средневекового индуизма.

Как уже отмечалось, важную роль сыграло теоретическое обоснование всего движения, намеченное в упанишадах и конкретно разработанное в «Гите». «Религия любви», провозглашенная в ней устами Кришны, уничтожала сектантские различия и позволяла совместить наиболее рафинированное понимание духовного идеала с практическим богопочитанием той эпохи. Вишну-Бхагават стал признанным объектом религиозной любви, символизируя одновременно (как это разъясняет религиозно-философская литература более поздних столетий) безличный абсолют упанишад — вселенского и нерасчленимого Брахмана. Характерная для реформированного брахманизма связь философского умозрения с живым местным культом получила здесь наиболее полное выражение.

Необходимо сказать также несколько слов о шиваизме. Включение этого течения в брахманизированный пантеон относится к более позднему периоду, точнее к первым векам нашей эры. Тем не менее нет никаких оснований ставить под сомнение существование культа Шивы уже в глубокой древности. В нем можно предполагать исконное дравидийское божество<sup>26</sup>. Вообще же надо всегда иметь в виду, что почти все известное нам о древнейшей стадии религии индийцев идет из самой брахманистской литературы, что заставляет нас вносить существенные коррективы в традиционные представления о развитии культов и религиозных систем. Момент присоединения какого-либо аборигенного верования к брахманизму, его легализация господствующим направлением предстает в этом случае как подлинное рождение данного явления, хотя на самом деле оно может оказаться не только давно сформировавшимся, но берущим свое начало еще в доведийскую эпоху. Разумеется, раскрыть объективную суть процесса при совершенном недостатке исторических свидетельств оказывается крайне сложным, однако нередко косвенные указания позволяют восполнить пробелы, обусловленные односторонним характером источников. И тут мы опять обращаемся к сочинениям греческих авторов.



К Мегасфену восходит традиция о том, что индийцы, живущие в горах, поклонялись Дионису<sup>27</sup>. Это сообщение указывает, по мнению ряда ученых, на шиваитские культы<sup>28</sup>, поскольку Шива почитался многими из горных племен и получил даже эпитет *giriśa* — «повелитель гор». Экстатические обряды его поклонников могли быть истолкованы как дионисийские культы. Процессии «дионисийцев» в Северо-Западной Индии, описанные Аррианом (Инд. V.4) и Страбоном (XV.1.8.), тоже, возможно, связаны с шиваизмом. Античные свидетельства об индийском Дионисе во многом совпадают с местной традицией о Шиве (Рудре-Шиве)<sup>29</sup>. Дионис рисуется длинноволосым и длиннобородым и называется потому *καταπύγων* (Диодор, III.63); в «Ригведе» и «Ваджасанейи-самхите» Рудра носит эпитет *kapardin*, т. е. имеющий спутанные волосы (любопытно и фонетическое сходство обоих терминов)<sup>30</sup>. Отправляющие культ Диониса умащивают себя благовониями (Страбон, XV.1.58; Инд. VII.9), о том же говорится в «Ваджасанейи-самхите» (III.61, 58) применительно к Шиве. Поклонники Диониса, согласно Страбону (XV.1.58), носят митру, при описании Рудры упоминается особый головной убор типа тюрбана<sup>31</sup>. Во время дионисийских празднеств употребляются барабаны и колокольчики (Страбон, XV.1.58); индийская традиция сообщает, что Шива любил музыку, в том числе звон колокольчиков<sup>32</sup>.

Греческие авторы особенно подчеркивают связь Диониса с танцами: по утверждению Арриана, он научил индийцев пляскам сатиров (Инд. VII.8), обряды в честь Шивы также сопровождаются танцами. Сам он поет и танцует в своем обиталище на горе Кайласа. Образ танцующего бога (Шива-натараджа) — один из наиболее популярных. После танца он нередко впадает в экстаз. (Шиву называют даже главой безумных, т. е. находящихся в состоянии аффекта, — *Unmattavināyaka*.)

Придя в Индию, Дионис дал индийцам вино, научил выращивать виноградную лозу (Страбон, XV.1.8; Инд. VII.5) и считался богом виноделия (*ληναῖος*) — Шива тоже имеет отношение к опьяняющим напиткам. Дионис познакомил индийцев с различными растениями — лавром, плющом, миртом, буком, с фиговым деревом (*σῖχον*; Диодор, III.63); в древнеиндийских источниках Рудра выступает властелином деревьев (*vrkṣapati*, *pādapeśvara*), ему придавали имена различных деревьев и особо связывали с деревом ашваттха — *Ficus religiosa*<sup>33</sup>, священным фиговым деревом; Шива иногда изображается в форме баньяна.

Античные писатели приписывают Дионису заслугу знакомства индийцев с земледелием (Дионис дал им семена, Инд. VII.5), в индийской традиции Шива и Рудра являлись богами плодородия (судя по некоторым текстам, Рудра — господин полей, Шива — владелец семян)<sup>34</sup>. Дионис впервые впряг



быков в плуг (Инд. VII.7), Шива восседает на быке <sup>35</sup>, носит эмблему — изображение быка <sup>36</sup>, его величают «владыкой скота» (paśupati).

Диодор сообщает, что Дионис вылечил заболевших воинов, Шива еще в «Ригведе» (I.114.5) рисуется исцелителем, Рудра-Шива нередко называется защитником от всех болезней. Дионис, согласно Арриану (Инд. VII.7), дал индийцам оружие, Шива снабдил особым оружием Арджуну и научил его пользоваться им <sup>37</sup>. Таким образом, большинство античных свидетельств о Дионисе соответствуют материалам индийских памятников (особенно ведийских и эпоса) о Шиве.

Разумеется, Мегасфен и опиравшиеся на него писатели не случайно придали индийским богам черты и атрибуты наиболее популярных античных божеств — Геракла и Диониса. Поражает, однако, значительное число совпадений двух традиций, что еще раз доказывает достоверность сведений селевкидского посла и необходимость более глубокого их изучения.

Данные источников заставляют думать, что преобладающей шиваитской сектой в ту эпоху была секта, получившая позднее название «пашупата». Центральное божество ее изображается одетым в звериную шкуру и вооруженным железной палицей, рядом помещаются бык и другие животные (ср. аналогичные сведения Страбона, XV.1.8) <sup>38</sup>. Первые два атрибута упоминаются в трактате Панини. Патанджали в «Махабхашье» в свою очередь связывает с Шивой железный кол (āyaḥ śūlika). Он говорит о секте Шива-бхагавата (обозначение «бхагават» применялось тогда и шиваитами, лишь позднее оно окончательно закрепилось за вишнуитами), в которой нетрудно узнать секту пашупата. Члены ее, согласно Патанджали (V.2.76), носили железный посох как символ своего божества. В поздневедийской литературе Рудра приобретает черты Шивы-Пашупати: он также покрыт звериной шкурой, держит дубину, обитает в горах и царствует над животными. Экстатические обряды входят составной частью в его культ. Впрочем, здесь он совсем теряет свою ведийскую природу, превращаясь в двойника Шивы, сохранившего имя ведийского прототипа в качестве одного из эпитетов. Богатейшую информацию о раннем шиваизме дает «Махабхарата», однако полнейшая неопределенность датировки отдельных частей поэмы вынуждает с крайней осторожностью пользоваться ее сведениями.

Период Маурьев не оставил конкретных эпиграфических данных о шиваизме. Лишь к I в. до н. э. относят изображение линги, увенчанной пятиликой головой божества, которая воспроизводит, по мнению Гопинатха Рао <sup>39</sup>, пять ипостасей единого Шивы — Ишану, Татпурушу, Агхару, Вамадеву и Садойджату. Посвятительная надпись называет имя Нагасири, демонстрируя связь божества с культом нагов, постепенно поглощаемым шиваизмом <sup>40</sup>.



Мы уже ссылались на сообщение Патанджали, из которого явствует, что Маурьи, желая получить выгоду, установили в храмах статуи божеств. Это сообщение приведено им, чтобы подчеркнуть факт нарушения общего положения: фигуры божеств могут устанавливаться в храмах только для поклонения, а не для продажи. Перечисление имен богов — Шива, Сканды и Вишакха <sup>41</sup> — свидетельствует не только о популярности шиваизма, но и о существовании во II в. до н. э. скульптурных изображений Шивы и, не исключено, храмов в честь него.

Следовательно, сведения античных авторов и индийских научных текстов («Аштадхьяи» Панини, «Махабхашья» Патанджали) позволяют сделать вывод, что шиваизм — по крайней мере в виде течения пашупата — был распространен в тот период и быстро усиливал свое влияние на брахманистскую традицию.

Ряд материалов ясно указывает на бытование и других народных верований и культов (поклонение нагам, якшам, пережитки анимизма и т. д.). Эпиграфика эпохи Шунгов сохранила данные о совершении ведийских церемоний (ашвамедхи) правителями династии <sup>42</sup>. Многие ведийские божества упоминаются у Панини и Патанджали.

Большой интерес и вместе с тем значительную сложность представляет вопрос о взаимоотношениях буддизма с необрахманистскими течениями в маурийско-шунгский период (материал о более позднем времени в источниках довольно обилен; к тому же индуизм гуптской эпохи фактически уже одержал победу над буддизмом, несмотря на большую роль буддизма в форме махаяны при Кушанах). Брахманизм путем вовлечения в свой пантеон местных божеств старался восстановить свое былое положение, заметно пошатнувшееся после появления реформаторских школ. Это определяло рост его популярности в низших сословиях и кастах и увеличивало число приверженцев из иного этно-культурного круга (дравидийские и мундские племена Восточной Индии и Декана). «Гита» была сочинением, чрезвычайно емким по содержанию, и допускала сосуществование различных верований и культов, но при одном непрременном условии — преданности Бхагавату. Поклонение этому единому божеству служило гарантией прощения человеческих проступков и неблагоприятных деяний. «„Гита“... с поразительной противоречивостью позволяет читателю находить оправдание любому поступку, не задумываясь о его последствиях» <sup>43</sup>. Во многом, очевидно, правы те ученые, которые рассматривают поэму в качестве некой реакции на буддизм с его выраженной антибрахманской направленностью. Идеи бхакти призваны были защитить многие традиционные представления.

Конечно, бхагаватизм-вишнуизм утверждал старинные обычаи на иной основе, с учетом изменившейся обстановки. Но





Шива. Храм в Пушпагири



вместе с тем это нередко воспринималось как привычное возвращение к прежним традициям и нормам.

Вовлечение местных божеств в брахманизированный пантеон не означало признание за их культами равноправного положения в новой религиозной системе и фактически вело к их поглощению, к возрождению значения брахманов и брахманского сословия, хотя на раннем этапе отдельные местные верования сыграли немалую роль в становлении индуизма как единого целого. В период формирования необрахманизма это учение пользовалось, очевидно, поддержкой вайшьев и шудр (особенно вне ареалов буддийской культуры). Судя по «Законам Ману» (X.23), сатваты, у которых был особенно популярен культ Васудевы-Кришны, считались потомками вайшьев-вратьев, т. е. тех представителей этой варны, которые находились вне ортодоксального брахманизма. Культ богини Шри Лакшми (по традиции, супруги Вишну) получил распространение среди земледельцев и торговцев, принадлежавших обычно к вайшьям.

Усиление бхагаватизма привело к тому, что правители ряда североиндийских государств во II—I вв. до н. э. — Шунги и Канвы, т. е. прямые наследники Маурьев, покровительствовавших буддизму, стали активными сторонниками нового религиозного течения. Согласно местной традиции, Канвы были представителями брахманского (а не кшатрийского, как Маурьи) сословия. Это свидетельствует о возрастающем значении брахманов в послемаурийскую эпоху, связанном с важными сдвигами в духовной жизни древней Индии того периода. Любопытна в этом смысле позиция, закрепленная в «Бхагавадгите». Здесь в целом выражена идея религиозной терпимости (правда, подчиненная обоснованию наивысшего приоритета Бхагавата, см. IX.23.32)<sup>44</sup>. Вместе с тем подчеркивается необходимость строгого соблюдения «законов» именно своей варны (III.35; XVIII.47) и специально говорится о долге и обязанностях представителей каждой из четырех варн, создание которых приписывается Бхагавату (IV.13). Эта тенденция получила дальнейшее развитие в более поздних источниках вишнуитской традиции.

Материалы гуптской эпохи<sup>45</sup> демонстрируют особенно заметный рост влияния брахманского сословия и падение роли двух низших варн. Тем не менее индуизм в форме вишнуизма и шиваизма, хотя и старался возвратиться к традиционной системе варнового приоритета (крайне показательны в этом отношении данные пуран), не мог полностью изменить результаты (в том числе и социального порядка), к которым привело вовлечение в необрахманскую систему местных культов. По словам С. Джайсвал, эта новая религия «держала открытыми двери для представителей всех четырех варн»<sup>46</sup>. Эпиграфические и археологические материалы гуптского и послегуптского периодов свидетельствуют, что вишнуизм и шиваизм находили своих





Якша. Санчи



адептов в различных социальных слоях, включая вайшьев и шудр.

Наряду с ортодоксальными учениями и культами в маурийскую эпоху продолжалось развитие материалистической традиции<sup>47</sup>. Источники донесли до нас названия отдельных школ. Самыми крупными из них были чарваки и локаятики. О существовании последних нам известно из грамматики Панини (IV.2.60), «Махабхашьи» Патанджали (VII.3.45), «Артхашастры», джатак, раннебуддийских канонических сочинений, что ясно указывает на распространение материалистических идей и их значительное место в духовной жизни Индии во второй половине I тысячелетия до н. э.

Влияние материалистических школ прослеживается вплоть до позднего средневековья. В послегуπτскую эпоху оно обнаруживается в основном на юге страны.

К сожалению, изучение древнеиндийского материализма связано с большими трудностями, поскольку мы не располагаем текстами, непосредственно относящимися к его школам. Развитие идеалистической тенденции, очевидно, имело следствием то, что материалистические трактаты если не уничтожались, то не переписывались (в Индии с ее влажным климатом это было равносильно уничтожению). Наличие текстов подтверждается подробными «опровержениями» материалистических систем, которые сохранились в ранних буддийских и позднейших индуистских памятниках.

Почву для материализма создавала сама древнеиндийская мысль, тяготевшая во многом к естественнонаучному объяснению явлений природы. Эта сторона первобытного мировоззрения четко представлена в упанишадах, не знавших противопоставления материального и духовного и неизменно провозглашавших первооснову, которая составлена из элементов всех форм бытия, в том числе и безличного духовного принципа — Атмана, присутствующего в каждом существе (этот материалистический аспект доктрины упанишад игнорировался позднейшими интерпретаторами). Конечно, натурфилософский пласт в древнейшем слое индийской мысли нельзя отождествлять с материализмом в современном значении слова, нельзя хотя бы уже потому, что идеализм, как таковой, тоже еще не сложился в ту эпоху. Скорее можно говорить о некотором стихийном реалистическом восприятии мира, которое в дальнейшем (не без насильственных искажений) было введено в русло вполне идеалистических толкований. Впрочем, последовательному философскому идеализму хронологически предшествовал мистицизм: не случайно упанишады, включавшие в себя так много наивно материалистических положений, были одновременно и мистическим учением.

Это своеобразие индийской мысли необходимо иметь в виду всякий раз, как мы сопоставляем ее с западными системами



древности, где непосредственный конфликт материалистической и идеалистической традиций был выражен значительно яснее. Естественно, что определенный набор положений, допускающих материалистическую трактовку (мир не создан божеством, его круговорот вечен и неизменен, духовное — только более сложная форма материального бытия, душа не порождена никем, но так или иначе обусловлена — пусть посредством закона кармы — только собственными деяниями человека и т. п.), не вступает здесь в прямое противоречие с тем практическим мистицизмом, который оказал столь существенное влияние на многие стороны древнеиндийской духовной культуры. Однако отмеченное сосуществование двух тенденций характерно в основном для периода архаики, когда философия не стала еще самостоятельной формой знания. Последующий этап привел к разграничению этих двух направлений. Материализм, черпавший свое вдохновение в наиболее выраженных чертах архаического мировоззрения, имел в этом соперничестве некоторое принципиальное преимущество перед идеализмом, вынужденным с откровенной тенденциозностью интерпретировать древнейшие тексты.

Различия в центральных идеях двух традиций — материалистической и идеалистической — были так значительны, что каждый из оппонентов не только не пытался затушевать положения своих идейных противников, а скорее утрировал их, чтобы подчеркнуть их неприемлемость для себя. Поэтому мы отчетливо прослеживаем разрыв материалистов с брахманистской традицией, разрыв, намного более глубокий, чем тот, который обозначился между нею и реформаторскими системами. Материалисты отвергали авторитет вед (в данную эпоху это не было чем-то новым), отказывались от идеала религиозного (точнее, мистического) спасения, представлений о переселении душ и от закона кармы. Радикализм такого подхода яснее всего виден из того, что ни джайнизм, ни буддизм при всем их негативном отношении к ортодоксальной брахманистской идеологии не решались подвергнуть сомнению ни один из этих принципов. Отсюда вытекало отрицание любого ритуала и богопочитания (не только ведийского), причем эти внешние формы религиозности не критиковались уже с точки зрения их «примитивности» по отношению к более высокому истолкованию истины, но отвергались вообще, поскольку идея мокши (т. е. мистическое освобождение от мира) также теряла смысл.

Сказанное выше касается исключительно тех моментов, которые отрицались материалистами в господствующей идеалистической традиции. Позитивные аспекты их древнейшего учения известны лишь в самых общих чертах. Все материалистические школы признавали «природное», непосредственное развитие любых явлений и вещей из первоначальных элементов. В конкретном их перечне наметились, однако, различия.



Воздух, огонь, вода и земля не вызывали сомнений, пятый же элемент — невоспринимаемый чувственно эфир — представлялся многим данью идеализму. Споры по этому вопросу послужили основанием для раскола внутри собственно материалистических течений.

Итак, памятники эпохи Маурьев сохранили для нас значительный материал об отношениях этой династии с реформаторскими системами, и прежде всего с буддизмом, но ряд приведенных здесь свидетельств ясно указывает на интенсивное развитие и других религиозных направлений в то время. Изучение этих явлений важно как для воссоздания общей картины жизни Индии во второй половине I тысячелетия до н. э., так и для понимания тех сдвигов в идеологии и духовной культуре, которыми были отмечены последующие столетия истории страны.



## ПРИМЕЧАНИЯ

### Введение

<sup>1</sup> См.: S. N. Mukherjee, Sir William Jones: A Study in Eighteenth-Century British Attitudes to India, Cambridge, 1968, стр. 7.

<sup>2</sup> См.: S. N. Mukherjee, Sir William Jones. . ., стр. 106.

<sup>3</sup> В частности, драму Банешвары Бхаттачарьи «Чандрабхишека» (XVIII в.), в которой рассказывалось о попытках Чанакьи и Шакатары сбросить с престола царя Нанду и посадить на трон Чандрагупту Маурью. Драма основывалась на древней традиции, восходящей, очевидно, еще к пракритскому сочинению Гунадхьи «Брихаткатха».

<sup>4</sup> См.: W. Jones, On Asiatic History, Civil and Natural, — «Asiatic Researches», 1793, vol. IV, стр. 1—17.

<sup>5</sup> J. de Guignes, Réflexions sur un livre indien intitulé Bagavadam, — «Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres, avec les Mémoires de Littérature», t. 38, Paris, 1772, стр. 312—336. Ж. де Гинь основывался на французском переводе «Бхагавата-пураны», сделанном тамильским ученым М. Пиллаи в 1769 г., который многие санскритские слова передавал в тамильском произношении. Имя Sandragupta приняло форму Sandragouten, что помогло де Гиню сопоставить его с Σανδρόκοττος античных авторов.

<sup>6</sup> Предпринимавшиеся до того попытки идентификации упоминаемого в античных источниках Сандрокотта с конкретным индийским правителем были неудачными. А. Дау, например, отождествлял его с поздним царем Канауджа (см.: A. Dow, The History of Hindostan, vol. I, London, 1768, стр. 10).

<sup>7</sup> См.: W. Jones, On Asiatic History. . ., стр. 10—11.

<sup>8</sup> Показательно, что он в своей работе ссылается на мнение У. Джонса. О возможности такой идентификации подробнее см.: S. N. Mukherjee, Sir William Jones. . ., стр. 106.

<sup>9</sup> См.: И. Д. Серебряков, Очерки древнеиндийской литературы, М., 1971; G. Beardslee, British Attitudes towards India 1784—1858, Oxford, 1961.

<sup>10</sup> W. Robertson, An Historical Disquisition concerning the Knowledge Ancients had of India and the Progress of Trade prior to the Discovery of the Passage to it by the Cape of Good Hope, London, 1791.

<sup>11</sup> R. Thapar, Interpretations of Ancient Indian History, — «History and Theory. Studies in the Philosophy of History», 1968, vol. VII, № 3.

<sup>12</sup> См.: D. Kopf, British Orientalism and the Bengal Renaissance (The Dynamics of Indian Modernization 1773—1835), Calcutta, 1969, стр. 3.

<sup>13</sup> Подробнее см.: E. Windisch, Geschichte der Sanscrit-Philologie und Indische Altertumskunde, Bd I, Strassburg, 1917; Bd II, Berlin—Leipzig, 1920.



- <sup>14</sup> См.: S. N. Mukherjee, Sir William Jones. . . , стр. 109—111.
- <sup>15</sup> A. Sen, *Aśoka's Edicts*, Calcutta, 1956, стр. 7.
- <sup>16</sup> J. Prinsep, Discovery of Name of Antiochus the Great, in Two of the Edicts of Aśoka, king of India, — JASB, vol. VII, 1838, стр. 156 — 157.
- <sup>17</sup> J. Prinsep, On the Edicts of Piyadasi, or Aśoka, the Buddhist Monarch of India, Preserved on the Girnār Rock in the Gujarat Peninsula, and on the Dhauli Rock in Cuttack; with the Discovery of Ptolemy's Name therein, — JASB, vol. VII, 1838, стр. 219—282.
- <sup>18</sup> См.: A. K. Basham, *Historians of India, Pakistan and Ceylon*, Oxford, 1961.
- <sup>19</sup> СII.
- <sup>20</sup> E. Senart, *Les inscriptions de Piyadasi*, t. I—II, Paris, 1881 и 1886. Г. Грирсон перевел эти работы Сенара на английский, дополнив их примечаниями и необходимыми уточнениями.
- <sup>21</sup> Статьи Г. Бюлера были опубликованы в *Ind. Ant.* (1877—1891), *EI* (1892—1899) и *ZDMG* (1883—1894).
- <sup>22</sup> Подробная библиография по надписям Ашоки, составленная М. Мехендале, избавляет нас от необходимости приводить здесь ссылки на работы, посвященные отдельным эдиктам и интерпретации терминов и слов (М. А. Mehendale, *Aśokan Inscriptions in India*, Bombay, 1948).
- <sup>23</sup> L. A. Waddell, Discovery of the Exact Site of Aśoka's Classic Capital of Pāṭaliputra, Calcutta, 1892; его же, Report on the Excavations at Pāṭaliputra, Calcutta, 1903.
- <sup>24</sup> D. B. Spooner, Mr. Ratan Tata's Excavations at Pāṭaliputra, — «Annual Report of the Archaeological Survey of India», Delhi, 1912—1913.
- <sup>25</sup> H. Kern, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, Leipzig, 1882 (Bd I) и 1884 (Bd II).
- <sup>26</sup> Выгодно отличался в этом смысле труд Р. Фика (*Die sociale Gliederung in nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit*, Kiel, 1897), в котором на основе данных буддийской литературы, и прежде всего джатак, рассматривались вопросы общественных отношений, кастового строя и экономического развития древней Индии.
- <sup>27</sup> А. К. Basham, *Historians of India*. . . , стр. 261—256.
- <sup>28</sup> Chr. Lassen, *Indische Altertumskunde*, Bd I—IV, Leipzig—London, 1847—1861.
- <sup>29</sup> V. Smith, *Aśoka: The Buddhist Emperor of India*, London, 1901. В 1902 г. была издана книга Е. Харди, но она представляла собой популярный очерк (E. Hardy, *König Aśoka*, Mainz, 1902).
- <sup>30</sup> V. Smith, *The Early History of India. From 600 B. C. to the Muhammadan Conquest including the Invasion of Alexander the Great*, Oxford, 1904.
- <sup>31</sup> Подробнее см.: А. К. Basham, *Historians of India*. . .
- <sup>32</sup> Woolner, *ATG*, I—II.
- <sup>33</sup> СII, I.
- <sup>34</sup> Они публиковались в *JAOS* за 1909—1920 гг.
- <sup>35</sup> J. Przyluski, *La Légende de l'empereur Aśoka (Aśoka-avadana) dans les textes indien et chinois*, Paris, 1923.
- <sup>36</sup> L. de la Vallée-Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas*, Paris, 1930.
- <sup>37</sup> N. A. Nica and Richard McKeon, *The Edicts of Aśoka*, Chicago, 1959.
- <sup>38</sup> E. Sluczkiewicz, *Oredzia króla Asioki*, Warszawa, 1964.
- <sup>39</sup> J. Filipicky, J. Vacek, *Aśoka*, Praha, 1970.
- <sup>40</sup> См., например: Bh. Indrajī, *The Inscriptions of Aśoka*, — *Ind. Ant.*, 1881, vol. X, стр. 105—109; его же, *Antiquarian Remains at Sopārā and Padārā*, — *J. Bom. BRAS*, 1882, vol. XV, стр. 282—288.



<sup>41</sup> См., например: Rajendralālā M i t r a, The Sanscrit Buddhist Literature of Nepal, Calcutta, 1882.

<sup>42</sup> R. G. B h a n d a r k a r, A Peep into the Early History of India from the Foundation of the Maurya Dynasty to the Fall of the Imperial Gupta Dynasty, — J. Bom. BRAS, 1900, vol. XX (отдельное издание вышло в Бомбее в 1920 г.).

<sup>43</sup> K. P. J a y a s w a l, Hindu Polity, Patna, 1924 (3 ed, Bangalore, 1955; ссылки даются по последнему изданию); R. K. M o o k e r j i, Local Government in Ancient India, Oxford, 1919. Р. Мукерджи пытался опровергнуть тезис англичан, по которому Индия не доросла до демократического управления (подробнее см.: А. М. О с и п о в, Об индийской национальной историографии по древней и средневековой Индии, — «Историография стран Востока», М., 1969).

<sup>44</sup> Charuchandra B a s u, Lalimohan K a r, Aśoka-Anuśāsana, Bengali translation, Calcutta, 1915; Ramavatar S a r m a, Priyadarśi-Praśastayah, in Devanagari, with Sanscrit and English Renderings, Calcutta, 1917; Janardan B h a t t a, Aśokake Dharmalekha, in Devanagari, with Sanscrit and Hindi Renderings, Delhi, 1923.

<sup>45</sup> D. R. B h a n d a r k a r, S. N. M a j u m d a r, The Inscriptions of Aśoka, Calcutta, 1920. Бхандаркару принадлежит ряд статей по маурийской эпиграфике.

<sup>46</sup> См.: M. A. M e h e n d a l e, Aśokan Inscriptions. . .

<sup>47</sup> Purushottam Lal B h a r g a v a, Chandragupta Maurya, Lucknow, 1935; см. также: R. K. M o o k e r j i, Chandragupta Maurya and his Times, Delhi, 1943 (4 ed, 1966). Ссылки на эту работу Р. Мукерджи даются по последнему изданию.

<sup>48</sup> G. S r i n i v a s a M u r t i, A. N. K r i s h n a A i y a n g a r, Edicts of Aśoka, 2 ed, 1951; R. B a s a k, Aśokan Inscriptions, Delhi, 1957; D. C. S i r c a r, Inscriptions of Aśoka, Delhi, 1957; S. B h a t t a c h a r y a, Select Aśokan Epigraphs, Calcutta, 1960.

<sup>49</sup> Подробнее см.: Г. М. Б о н г а р д - Л е в и н. О. Ф. В о л к о в а, И. П. Минаев как буддолог, — «Иван Павлович Минаев», М., 1967.

<sup>50</sup> См.: И. П. М и н а е в, Буддизм. Исследования и материалы, т. 1, вып. 1—2, СПб., 1887. Минаев считал, что надписи Ашоки «представляют для разысканий о развитии буддийской доктрины и для истории буддийского канона несколько не оцененных данных» (стр. 77). Вскоре после указанной работы появился русский перевод эдиктов Ашоки, выполненный В. В. Лесевичем по изданию Сенара. «В эдиктах Асоки, — писал В. В. Лесевич, — мы имеем исторический источник большой важности». (См.: В. В. Л е с е в и ч, Религиозная свобода по эдиктам царя Асоки Великого, — «Вопросы философии и психологии», кн. 1, М., 1889.)

<sup>51</sup> С. Ф. О л ь д е н б у р г, Индийская литература, — «Литература Востока», вып. 1, Пг., 1916, стр. 13.

<sup>52</sup> См.: Upendra Nath B a l l, Ancient India, Calcutta, 1941, стр. 123.

<sup>53</sup> В настоящей работе нет специального раздела по вопросам культурного развития. Некоторые его аспекты рассматриваются в отдельных главах. Читатель может обратиться также к главе «Культура магадско-маурийской эпохи» в книге Г. М. Бонгард-Левина и Г. Ф. Ильина «Древняя Индия». М., 1969. Следует указать, кроме того, на работу Н. Рейя (N. R a y, Maurya and Sunga Art, Calcutta, 1965) и на соответствующие разделы в «The Age of Imperial Unity» (Bombay, 1951) и «A Comprehensive History of India» (vol. II, Calcutta, 1957).

## Глава 1

<sup>1</sup> Подробнее см.: D. C. S i r c a r, Indian Epigraphy, Delhi, 1965; его же, Древние индийские надписи, — ВДИ, 1962, № 3; см. также: Г. М. Б о н г а р д - Л е в и н, Г. Ф. И л ь и н, Древняя Индия, М., 1969, стр. 32—36.



<sup>2</sup> Китайские пилигримы Фа-сянь и Сюань-цзан, путешествовавшие по Индии соответственно в IV и VII вв., приводят в своих дневниках чтение эдиктов, которое основывалось только на устной информации местных жителей.

<sup>3</sup> N a n d a l a l C h a t t e r j i, Firuz Tughluq and Aśokan Pillars. — JIH, 1956, vol. 34, № 1, стр. 33—37.

<sup>4</sup> Европейские путешественники, посещавшие Индию в XVII в., полагали, что колонны с надписями являлись мемориальными столбами, установленными Александром Македонским в честь его побед над индийским царем Пором. По мнению Т. Кориата (1615—1616), даже знаменитая гуптская надпись на железной колонне в Дели выполнена на греческом языке. (См.: W. F o s t e r, Early Travels in India 1583—1619, Oxford, 1921, стр. 248; S. N. M u k h e r j e e, Sir William Jones. . . , стр. 8.)

<sup>5</sup> Подробная библиография см.: M. A. M e h e n d a l e, Aśokan Inscriptions. . . За последние годы филологический анализ эдиктов был сделан Л. Альсдорфом (см., например: L. A l s d o r f, Contribution to the Study of Aśoka's Inscriptions, — «Sushi Kumar De Felicitation Volume», Poona, 1960, стр. 249—275; ег о ж е, Zu den Aśokas Inschriften, Indologen-Tagung, 1959, Göttingen, 1960. См. также: K. L. J a n e r t, Studien zu den Aśokas Inschriften, Göttingen, Bd I—II, 1959; Bd III, 1961.

<sup>6</sup> D. S c h l u m b e r g e r, L. R o b e r t, A. D u p o n t - S o m m e r, É. B e n v e n i s t e, Une bilingue gréco-araméenne d'Aśoka, — JA, 1958, vol. 254, стр. 1—48. Эта надпись затем многократно интерпретировалась различными учеными.

<sup>7</sup> D. S c h l u m b e r g e r, Une nouvelle inscription grecque d'Aśoka, Paris, 1964; É. B e n v e n i s t e, Edicts d'Asoka en traduction grecque, — JA, 1964, t. 252, стр. 137—157; J. H a r m a t t a, Zu den griechischen Inschriften des Aśoka, — «Acta Antiqua», 1966, t. XIV, f. 1—2, стр. 77—85.

<sup>8</sup> É. B e n v e n i s t e, A. D u p o n t - S o m m e r, C. C a i l l a t, Une inscription indo-araméenne d'Aśoka provenant de Kandahar (Afghanistan), — JA, 1966, t. 254, стр. 437—470.

<sup>9</sup> A. G h o s h, The Pillars of Aśoka — their purpose, — EW, 1967, vol. 17, № 3—4, стр. 273—275.

<sup>10</sup> Большинство исследователей считали, что обнаруженная в Таксиле в 1915 г. арамейская надпись с именем Приядарши относится ко времени пребывания Ашоки в Таксиле в качестве царевича-правителя и может датироваться временем до его коронации. [J. M a r s c h a l l, Taxila, vol. I, Cambridge, 1951; Г. М. Бонгард-Левин, Таксильская надпись Ашоки, — СВ, 1956, № 1, стр. 126—128; R. C h o u d h a r y, Aśoka and the Taxila Inscription, — ABORI, 1958, vol. XXXIX, стр. 127—132 (автор поддерживает выводы Г. М. Бонгарда-Левина)]. После находки кандагарских надписей Ашоки была выдвинута точка зрения, по которой надпись из Таксилы — это перевод IV большого наскального эдикта Ашоки, что, естественно, меняет старую датировку. См.: H. H u m b a c h, Die aramäische Inschrift von Taxila, Mainz, 1969 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur).

<sup>11</sup> CII, I, стр. XLIV. Правда, по мнению Х. Сетха, малые наскальные эдикты — самые поздние из надписей Ашоки (H. C. S e t h, Chronology of Aśokan Inscriptions, — JIH, 1938, vol. XVII, стр. 279—292).

<sup>12</sup> P. H. L. E g g e r m o n t, The Chronology of the Reign of Asoka Moriya, Leiden, 1956, стр. 68.

<sup>13</sup> Ch. S. U p a s a k. The History and Palaeography of Mauryan Brāhmī Script, Nalanda, 1960.

<sup>14</sup> Одна фигурка находится в Национальном музее Индии (Дели). Другую мы имели возможность видеть в личной коллекции Ачарьи Бхавана Дэва (Индия).

<sup>15</sup> Исследователи до сих пор обращаются к работе Е. Шванбека, в которой собраны все отрывки, приписываемые Мегасфену (E. A. S c h w a n b e k).



beck, Megasthenes Indica, Bonnae, 1846; книга переиздана в 1966 г.). См. также: J. W. M'Crindle, Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian, Calcutta, 1926 (2 изд. с очень небольшими уточнениями, 1960). B. C. J. Timmer, Megasthenes en de Indische Maatschappij, Amsterdam, 1930; R. C. Majumdar, Classical Accounts of India, Calcutta, 1961.

<sup>16</sup> Климент Александрийский писал, что Мегасфен жил при (συμβεβιωώς) Селевке Никаторе (см.: E. A. Schwanbeck, Megasthenes Indica, стр. 137, фрагмент 42).

<sup>17</sup> Арриан в «Анабасисе» (V.6.2) сообщает, что Мегасфен многократно прибывал (приходил лично) к Чандрагупте — царю индийцев (πολλὰκις δὲ λέγει ἀφικέσθαι παρὰ Σανδράκοττον τὸν Ἰνδῶν βασιλέα). На этом основании некоторые ученые полагали, что Мегасфен не однажды бывал в Индии (Chr. Lassen, Indische Altertumskunde, Bd I, стр. 668; СНІ, стр. 398). В тексте, однако, речь, возможно, идет о визитах посла к индийскому царю в период его пребывания в Паталипутре (см. перевод Мак-Криндла: During his embassy he had frequent interviews with him, — J. W. Mc. Crindle, The Invasion of India by Alexander the Great, Westminster, 1893, стр. 88). Вряд ли можно считать правильной точку зрения Б. Салетора, согласно которой Мегасфен, еще находясь при сатрапе Арахосии, предпринял поездку в Индию между 320 и 316 гг. до н. э., а затем вторично прибыл в Паталипутру в конце 303—начале 302 г. до н. э. (B. A. Salatore, India's Diplomatic Relations with the West, Bombay, 1948, стр. 116—118).

<sup>18</sup> Страбон (II. 1.9) считал Мегасфена лжецом, хотя широко использовал записки селевкидского посла. С другой стороны, Арриан, Плиний, Солин рассматривали сведения Мегасфена как правдивые. Арриан называл Мегасфена и Эратосфена проверенными людьми (δωκίμω ἀνδρε, Анаб. V.5).

<sup>19</sup> В сочинениях Афиней, Климента Александрийского и др. имеются указания на вторую, третью и четвертую книги «Индики» Мегасфена.

<sup>20</sup> Подробнее см.: R. C. Majumdar, The Indica of Megasthenes, — JAOS, 1958, vol. 78, № 4, стр. 273—276.

<sup>21</sup> Против Р. Маджумдара выступил К. Сетхна, старавшийся защитить правильность многих свидетельств Мегасфена (K. D. Sethna, Rejoinder to R. C. Majumdar, — JAOS, 1960, vol. 80, № 3, стр. 243—248. См. также: J. D. Derrett, Two Notes on Megasthenes Indika, — JAOS, 1968, vol. 88, № 4, стр. 776—781; T. S. Brown, The Reliability of Megasthenes, — «American Journal of Philology», 1955, vol. 76, стр. 18—33).

<sup>22</sup> Р. Дикшитар отвергал такое предположение (R. Dikshitara, The Mauryan Polity, Madras, 1932). Ссылки даются по этому изданию.

<sup>23</sup> Подробнее см.: Г. М. Бонгард-Левин, Древнеиндийские rāja-sabhā и pariṣad в «Индики» Мегасфена, — ПВ, 1959, № 2, стр. 158—161.

<sup>24</sup> Страбон (XV.1.66) сообщает, что у индийцев законы не записаны. Возможно, он имел в виду дхармасутры — древние «законы», которые местная традиция относилась к смрити, т. е. запомненному. Не исключено что Мегасфен был знаком с отдельными частями эпической литературы, распространенной в маурийскую эпоху. Допустимо предположить, что к нему восходит утверждение Элиана, по которому жители Индии переложили поэмы Гомера на свой язык и поют их («Пестрые рассказы», XII.48). Аналогичное свидетельство встречается у Диона (I в. н. э.), прозванного Хризостомом (Златоустом) [LIII. 6].

<sup>25</sup> См., например: S. K. Dikshit, Was the Bhagavad-Gītā known to Megasthenes, — ABORI, 1950, vol. 31, стр. 298—315; A. Dahlquist, Megasthenes and Indian Religions. A Study in Motives and Types, Stockholm, 1962.

<sup>26</sup> По мнению Т. Брауна, мы должны с сомнением воспринимать тот материал Мегасфена, который он почерпнул из письменных источников; лишь то, что он видел сам при дворе Чандрагупты, заслуживает доверия



(T. Brown, A Megasthenes Fragment on Alexander and Mandanis, — JAOS, 1960, vol. 80, № 2, стр. 133—135).

<sup>27</sup> Анаб. V.43.

<sup>28</sup> O. Stein, Megasthenes and Kautilya, Wien, 1921.

<sup>29</sup> J. Jolly, Introduction (The Arthaśāstra of Kautilya, a New Edition, J. Jolly and R. Schmidt, vol. I, Text, Lahore, 1923).

<sup>30</sup> A. B. Keith, A History of Sanscrit Literature, London, 1932.

<sup>31</sup> R. Dikshitar, The Mauryan Polity.

<sup>32</sup> Kangle, III, стр. 69—70.

<sup>33</sup> J. Jolly, Introduction. . ., стр. 34—35.

<sup>34</sup> Там же, стр. 35; Kangle, III, стр. 73.

<sup>35</sup> R. Dikshitar, The Mauryan Polity, стр. 373.

<sup>36</sup> Там же, стр. 32.

<sup>37</sup> B. Breloer, Kautiliya Studien, Bd I — Das Grundeigentum in Indien, Bonn, 1927; Bd II — Altindisches Privatrecht bei Megasthenes und Kautiliya, Bonn, 1928; Bd III — Finanzverwaltung und Wirtschaftsführung, Leipzig, 1934.

<sup>38</sup> См.: B. Breloer, Megasthenes über die indische Staatsverwaltung, — ZDMG, 1935, Neue Folge, Bd 14 (89), стр. 80.

<sup>39</sup> Подробнее см.: Г. М. Бонгард-Левин, Древнеиндийские rāja-sabha. . .

<sup>40</sup> Подробнее см.: Г. М. Бонгард-Левин, «Инди́ка» Мегасфена и надписи Ашоки, М., 1960.

<sup>41</sup> R. Dikshitar, The Mauryan Polity, стр. 28.

<sup>42</sup> J. Jolly, Introduction. . ., стр. 41.

<sup>43</sup> J. D. Derret, Two Notes. . ., стр. 776—777. При этом можно, например, сослаться на книгу Пури (B. Puri, India in Classical Greek Writings, Ahmedabad, 1963). В защиту Мегасфена выступил и Т. Браун (T. S. Brown, The Reliability of Megasthenes, стр. 18—33).

<sup>44</sup> Интересные сведения об Индии сохранились в сочинениях «Пестрые рассказы» и «О природе животных» Элиана (II в.), «Географии» Птолемея (II в.), «Перипле Эритрейского моря» (I в.). Некоторые данные определенно указывают на знакомство Помпея Трога с индийской традицией и индийскими сочинениями, в том числе с теми, где рассказывается о правлении Нандов и Маурьев (подробнее см.: M. Bussagli, Indian Events in Trogus Pompeius, — EW, 1956, vol. VII, № 3). В. Тарн считает, что Трог опирался на свидетельство человека, жившего в Индии и хорошо знавшего местную традицию, в частности эпос (W. W. Tarn, The Greeks in Bactriya and India, Cambridge, 1938, стр. 97, 511—512).

<sup>45</sup> Перу Каллисфена принадлежало несколько сочинений (и среди них «Персидская история»), которые сохранились только во фрагментах и более позднем изложении. Каллисфен был одним из участников заговора против Александра и, несмотря на близость к царю и родственные связи с Аристотелем, был казнен. См.: С. И. Ковалев, Заговор пажей, — ВДИ, 1948, № 1.

<sup>46</sup> Е. Э. Бертельс, Роман об Александре и его главные версии на Востоке, М.—Л., 1948; Е. А. Костюхин, Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции, М., 1972.

<sup>47</sup> Определенный интерес для изучения событий индийского похода Александра представляют данные, сохранившиеся в «Шах-наме» Фирдоуси, хотя это литературное сочинение было создано в XI в. н. э. (литература по этому вопросу дана в разделе о Чандрагупте).

<sup>48</sup> Основные вопросы об авторстве, датировке, содержании трактата подробно излагаются в новом капитальном исследовании Р. Кангле (Kangle, III).

<sup>49</sup> Исследователи трактата издавна ведут споры и о звучании имени автора — Каутилья или Кауталья? В последние годы многие разделяют мнение, выдвинутое еще Ганапати Шастри, который считал правильным называть его Кауталья (см.: R. Thapar, Aśoka and the Decline of the Mauryas, Oxford, 1961, стр. 218; D. D. Kosambi, The Text of Artha-



śāstra, — JAOS, 1958, vol. 78, № 3, стр. 169—173; H. B e r g e r, Kauṭilya ist alter als Kauṭilya, — «Münchener Studien zur Sprachwissenschaft», München, 1955). Действительно, ряд данных (например, комментарий Jayamaṅgalā) определенно указывает на связь имени Kauṭilya с именем готры Kuṭala (см.: Г. М. Б о н г а р д - Л е в и н, К выходу в свет русского перевода «Артхашастры», — ПВ, 1960, № 3, стр. 256). Мы оставляем, однако, традиционное и принятое в нашей историографии чтение — Каутилья.

<sup>50</sup> «Kauṭīliyam Arthaśāstram», ed. by R. Shama Shastri, Mysore, 1909.

<sup>51</sup> «Age of the Nandas and Mauryas», ed. by K. A. Nilakanta Sastri, Banaras, 1952, стр. 191.

<sup>52</sup> «Kauṭīliyam Arthaśāstram». The Arthaśāstra of Kauṭilya, with the commentary of T. Ganapati Śastri, pt I—III, Trivandrum, 1924—1925.

<sup>53</sup> «Das Altindische Buch von Welt und Staatsleben; Das Arthaśāstra des Kauṭilya», aus dem Sanscrit übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von J. I. Meyer, Leipzig, 1926.

<sup>54</sup> Sten Konow, Kauṭilya Studies, Oslo, 1945.

<sup>55</sup> O. Stein, Megasthenes und Kauṭilya.

<sup>56</sup> B. Breloer, Kauṭilya Studien.

<sup>57</sup> «A Comprehensive History of India», vol. II (The Mauryas and Satavahanas, 325 B. C. — A. D. 300), Calcutta, 1957.

<sup>58</sup> R. Dikshitar, The Mauryan Polity.

<sup>59</sup> M. S. Krishna Rao, Studies in Kauṭilya, Mysore, 1953.

<sup>60</sup> Подробнее см. предисловие Шамашастри к изданию и переводу «Артхашастры», а также: В. И. К а л ь я н о в, «Артхашастра» — важнейший памятник индийской культуры, — «Артхашастра» или Наука политики, М.—Л., 1959; К. Р. J a y a s w a l, Hindu Polity, стр. 374—377. Нилаканта Шастри выступает против аргументов защитников поздней датировки и соотносит источник с маурийской эпохой («Age of the Nandas and Mauryas», стр. 191—201; стр. 367—373).

<sup>61</sup> Kangle, III, стр. 81.

<sup>62</sup> H. Jacobi, Über die Echtheit des Kauṭilya, — SKPAW, 1912, Bd XXXVIII, стр. 832—849.

<sup>63</sup> A. B. Keith, A History of Sanscrit Literature, Oxford, 1961.

<sup>64</sup> «The Age of the Imperial Unity», стр. 285—287.

<sup>65</sup> А. М. О с и п о в, Краткий очерк истории Индии до X в., М., 1948; В. И. К а л ь я н о в, «Артхашастра». .: его же, О времени составления «Артхашастры», — XXIII МРВ, А., 1954, стр. 23—39.

<sup>66</sup> H. Schärfe, Untersuchungen zur Staatsrechtslehre des Kauṭilya, Wiesbaden, 1968. См. также А. А. В и г а с и н, Источниковедческие проблемы изучения «Артхашастры», ВДИ, 1972, № 1, стр. 218—233.

<sup>67</sup> См. T. Trautmann, Kauṭilya and the Arthaśāstra (A Statistical Investigation of the Authorship and Evolution of the Text), Leiden, 1971.

<sup>68</sup> O. Stein, Arthaśāstra and Śilpaśāstra, — AO, vol. VII, стр. 473—487; vol. VIII, стр. 69—90; 334—356; vol. X, стр. 163—209, а также Kangle, III, стр. 84—85.

<sup>69</sup> M. Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur, Bd III, Leipzig, 1920, стр. 519.

<sup>70</sup> S. Levi, Alexander and Alexandria in Indian Literature, — IHQ, 1936, vol. XII, стр. 120—133; см. также: T. Trautmann, Kauṭilya..., стр. 177.

<sup>71</sup> Это свидетельство было одним из главных доказательств защитников поздней датировки «Артхашастры», однако, по мнению Р. Тхапар, в тексте могла идти речь о шелке из другого района, а упоминание о Китае является поздней интерполяцией (R. Thapar, Aśoka..., стр. 219; см. также: D. D. Kosambi, Introduction., стр. 202; T. Trautmann, Kauṭilya., стр. 177).



<sup>72</sup> O. Stein, Συρίγξ und Suruṅgā, — ZII, Bd III, 1935, стр. 280—318; см. также: Kangle, III, стр. 76—77. Слово suruṅgā («рудник», «подземный ход») некоторые ученые связывали с греч. συρίγξ, но Ф. Кюпер предложил и неиндоарийскую этимологию (АО, 1939, vol. XVII, стр. 30—34). См. также: H. Scharfe, Untersuchungen..., стр. 322.

<sup>73</sup> T. Trautmann, Kauṭilya..., стр. 178—183.

<sup>74</sup> «The Age of Imperial Unity», стр. 285—287; критику этой точки зрения см. «Age of the Nandas and Mauryas», стр. 192—193; R. Thapar, Aśoka..., стр. 221. О. Штейн отмечал, что Каутилья предписывает составление царских эдиктов на санскрите, а санскритские надписи получили широкое распространение в Северной Индии лишь в гуптский период (O. Stein, Versuch einer Analyse des Śāsanādhikāra, ZII, 1928, Bd VI). Надписи на санскрите, датируемые более ранним временем, встречаются крайне редко.

<sup>75</sup> Еще Е. Слушкевич указывал на отсутствие архаизмов в языке Арх. (см. E. Sluszkiewicz, Przyczynki do bactan nad Kauṭilya, Lwow, 1929). Его мнение поддержал недавно Шарфе (H. Scharfe, Untersuchungen..., стр. 88—112).

<sup>76</sup> O. Stein, Megasthenes und Kauṭilya, Разбор аргументов О. Штейна см. в книге Р. Кангле (Kangle, III, стр. 66—67).

<sup>77</sup> T. Burrow, Cāṇakya and Kauṭilya, — ABORI, 1968, vol. XLVIII—XLIX, стр. 17—13.

<sup>78</sup> С. Ф. Ольденбург, О документе в феодальной Индии, — «Сообщение Государственной Академии истории материальной культуры», № 9—10, 1932, стр. 45.

<sup>79</sup> «Age of the Nandas and Mauryas», стр. 193; Г. М. Бонгард-Левин, К выходу..., стр. 242; его же, Некоторые особенности государственного устройства империи Маурьев (источники и проблематика), — ИКДИ, стр. 16—17; Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, стр. 47; R. Thapar, Aśoka..., стр. 218—225.

<sup>80</sup> R. S. Sharma, Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India, Delhi, 1968. Свидетельства (II.12) о монетах без легенд, но с символами связаны, очевидно, с клейменными монетами, имевшими хождение довольно рано — в домаурийскую эпоху.

<sup>81</sup> T. Trautmann, Kauṭilya..., стр. 173.

<sup>82</sup> Эту точку зрения продолжают поддерживать и многие современные исследователи (например, Р. Тхапар).

<sup>83</sup> См. предисловие Йолли к изданию текста, стр. 45; E. Johnston, Two Studies in the Arthaśāstra of Kauṭilya, — JRAS, 1929, стр. 77—89 (особенно стр. 88).

<sup>84</sup> T. Burrow, Cāṇakya, стр. 17—31.

<sup>85</sup> P. V. Kane, History of Dharmaśāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law), vol. I—V, Poona, 1930—1962.

<sup>86</sup> Там же, vol. I, стр. 93.

<sup>87</sup> См. F. Wilhelm, Politische Polemiken im Staatslehrbuch des Kauṭilya, Wiesbaden, 1960 (Münchener Indologische Studien, Bd II).

<sup>88</sup> A. Hillebrandt, Altindisches Politik, Jena, 1928.

<sup>89</sup> V. S. Agrawala, India as Known to Pāṇini, Lucknow, 1953. Совпадения прослеживаются и в терминологии, в сходном описании различных аспектов жизни. По мнению В. Агравалы, Панини жил примерно в то же время, что и Каутилья; на это указывают и нумизматические данные, которые содержатся в «Аштадхьяи» (стр. IX). Нумизматические материалы, как полагает В. Агравала, свидетельствуют в пользу отнесения «Архашастр» к эпохе Маурьев.

<sup>90</sup> E. H. Johnston. Two Studies..., стр. 77—89; J. Jolly, Arthaśāstra und Dharmaśāstra, — ZDMG, 1913, Bd 67, стр. 49—96; J. D. Derrett, A Newly-discovered Contact between Arthaśāstra and Dharmaśāstra; the Role of Bharucin, — ZDMG, 1965, Bd XV, Hf 1, стр. 134—152.



- <sup>91</sup> R. T h a r a r, Aśoka. ., стр. 225. По мнению Р. Шармы, источник полностью сложился в I в. н. э. (R. S. S h a r m a, Aspects. ., стр. 20).
- <sup>92</sup> T. T r a u t m a n n, Kauṭilya. ., стр. 186.
- <sup>93</sup> K. C. O j h a, On the Controversy about the Arthasāstra—IHQ, 1952, vol. XXVIII, стр. 265—272; R. T h a r a r, Aśoka. ., стр. 219—220. Р. Кангле выступает против мнения Оджи, что Вишнугупта был отличен от Каутильи и жил позднее его (Kangle, III, стр. 106). Как полагает Радхакришна Чаудхари, «Артхашастру» по стилю и форме можно отнести к началу нашей эры, содержание же отражает более раннюю эпоху — не позднее IV в. до н. э. [R. C h o u d h a r y, A Short Study in Kauṭilya's Arthasāstra, Patna, 1953, стр. 69].
- <sup>94</sup> T. T r a u t m a n n, Kauṭilya. ., стр. 174.
- <sup>95</sup> U. N. G h o s h a l, A History of Indian Political Ideas, Bombay, 1956, стр. 111—112.
- <sup>96</sup> T. B u r r o w, Cāṇakya. ., стр. 30—31.
- <sup>97</sup> R. S. S h a r m a, Aspects. ., стр. 19, 179—200.
- <sup>98</sup> J. S. N e g i, Some Indological Studies, vol. I, Allahabad, 1966, стр. 12—32.
- <sup>99</sup> Критику такого подхода см. также: A. W a r d e r, The Pali Canon and its Commentaries as an Historical Record, — «Historians of India».
- <sup>100</sup> По мнению Р. Кангле, принципы и внутренней и внешней политики, отраженные в «Артхашастре», связаны даже с домаурийским периодом, когда возникла и подробно изучалась «шастра» (Kangle, III, стр. 267).
- <sup>101</sup> Между «Артхашастрой» и надписями Ашоки прослеживается много совпадений (R. D i k s h i t a r, The Mauryan Polity, стр. 47—48).
- <sup>102</sup> «Age of the Nandas and Mauryas», стр. 191.
- <sup>103</sup> Например, R. K. M o o k e r j i, Chandragupta Maurya. .
- <sup>104</sup> Подробнее см.: V. M. A p t e, Social and Religious Life in the Grihyasūtras, Bombay, 1959.
- <sup>105</sup> S. C. B a n e r j e e, Dharma Sūtras. A Study in their Origin and Development, Calcutta, 1962.
- <sup>106</sup> См.: B. N. P u r i, India in the Time of Patañjali, Bombay, 1968.
- <sup>107</sup> См.: R. S. S h a r m a, Aspects. ., стр. 15. Шарма выступает против мнения Кане, что одной из самых древних дхармасутр является «Гаутама» (см.: P. V. K a n e, History of Dharmaśāstra, vol. I, pt 1, стр. 13).
- <sup>108</sup> P. V. K a n e, History of Dharmaśāstra, vol. I, стр. 8.
- <sup>109</sup> Там же, vol. I, pt I, стр. 9.
- <sup>110</sup> The Laws of Manu, transl. by G. Bühler, Oxford, 1886, стр. CVI—CXVII.
- <sup>111</sup> См., например, «The Age of Imperial Unity», стр. 256.
- <sup>112</sup> Подробнее см.: R. C. H a z r a, Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs, Calcutta, 1940.
- <sup>113</sup> Подробнее см.: U. N. G h o s h a l, A History of Indian Political Ideas, гл. XVIII и XXIV.
- <sup>114</sup> См., например: Purushottam Lal B h a r g a v a, Pre-Mauryan History according to the Purāṇas, — IHQ, 1952, vol. 28, № 3.
- <sup>115</sup> Х. Шастри считает, что наиболее точные сведения по маурийской хронологии сохранились в «Бхагавата-пуране» (H. C. S h a s t r i, The Purāṇic Chronology of the Mauryan Dynasty, — JOIB, 1960, vol. IX, № 4, стр. 387—392). Некоторые исследователи отдают предпочтение свидетельствам «Вайю-пураны».
- <sup>116</sup> См.: V. S m i t h, The Early History of India, 4 ed, Oxford, 1957, стр. 24. Далее ссылки даются по этому изданию.
- <sup>117</sup> Подробнее см.: R. P a t i l, Cultural History from the Vāyu-Purāṇa, Poona, 1946.
- <sup>118</sup> См. например: H. R a y c h a u d h u r i, Political History of Ancient India, Calcutta, 1953; «The Age of Imperial Unity»; A. K. W a r d e r, The Pali Canon, стр. 44—56.
- <sup>119</sup> См.: R. F i c k, Die sociale Gliederung; T. R h y s-D a v i d s, Budd-



hist India, Calcutta, 1959; B. Ch. Law, India as Described in Early Texts of Buddhism and Jainism, London, 1941.

<sup>120</sup> Работа Д. Р. Чананы, построенная на основе исследования палийских сочинений, — наглядное доказательство важности раннебуддийских источников для изучения общественной структуры древней Индии, в том числе маурийской эпохи [Дев Радж Ч а н а н а, Рабство в древней Индии (по палийским и санскритским источникам), М., 1964]. См. также СНІ, 1, стр. 198—219.

<sup>121</sup> J. J a i n, Life in Ancient India as Depicted in Jain Canons, Bombay, 1947.

<sup>122</sup> E. L a m o t t e, Histoire du bouddhisme indien, Louvain, 1958, стр. 256.

<sup>123</sup> V. B h a t t a c h a r y a, Buddhist Texts as Recommended by Asoka, Calcutta, 1948, стр. XI.

<sup>124</sup> Идентификация указанных текстов вызвала разногласия среди буддологов. Подробней о различных толкованиях см.: L. de la V a l l é e - P o u s s i n, L'Inde., стр. 126—133.

<sup>125</sup> E. F r a u w a l l n e r, The Earliest Vinaya and the Beginning of Buddhist Literature, Rome, 1956, стр. IX, 135.

<sup>126</sup> G. C. P a n d e, Studies in the Origins of Buddhism, Allahabad, 1957, стр. 15.

<sup>127</sup> S. L é v i, Observations sur une langue precanonique du bouddhisme, — JA, 1912, стр. 495—514.

<sup>128</sup> Поскольку по своей организации буддийская сангха восприняла многие черты республиканской политической системы, данные «Махавагги» и «Чуллавагги» о структуре сангхи важны и при анализе политической организации в раннебуддийскую эпоху (см. R. S. S h a r m a, Aspects. . .)

<sup>129</sup> G. P a n d e, Studies. . .

<sup>130</sup> См., например: W. R u b e n, Die Lage der Sklaven in der altindischen Gesellschaft, Berlin, 1957.

<sup>131</sup> Материалы Бхархута и Санчи, где воспроизведены сцены из джатак, свидетельствуют о том, что эти буддийские истории бытовали во II—I в. до н. э. Некоторые авторы ошибочно датировали джатаки эпохой Будды и даже предшествующим периодом (см., например: R. S. M e h t a, Pre-Buddhist India, Bombay, 1939).

<sup>132</sup> Изучение джатак, и прежде всего их данных об экономической и социальной структуре, торговле, привело Д. Джха к выводу, что в целом они отразили условия послемаурийской эпохи, эпохи Сатаваханов (D. N. J h a, Revenue System in Post-Maurya and Gupta Times, Calcutta, 1967, стр. 43).

<sup>133</sup> «Дивья-авадана» («Собрание божественных авада») создавалась и оформлялась в течение длительного времени, многократно подвергалась переработке и редактированию представителями различных школ и течений. Это подтверждается наличием ряда интерполяций в тексте. Как единое собрание, «Дивья-авадана» оформилась в I тысячелетии н. э., но отдельные ее части восходят к более раннему времени. (См.: Г. М. Б о н г а р д - Л е в и н, О. Ф. В о л к о в а, Об одной поздней интерполяции в тексте «Дивья-аваданы», — «Языки Индии, Пакистана, Непала и Цейлона», М., 1968, стр. 435—438; D i v y ā v a d ā n a, A Collection of Early Buddhist Legends. Now first edited from the Nepalese Sanscrit by E. Cowell and R. Neil, Cambridge, 1886; S. L é v i, Les éléments de formation du Divyāvādāna, — «T'ong Pao», 1905, vol. XIII, стр. 105—122.)

<sup>134</sup> Часто этот цикл носит название «Цикл об Ашоке и Упагупте», так как сказания построены в форме бесед Ашоки с Упагуптой.

<sup>135</sup> P. H. L. E g g e r m o n t, The Chronology, стр. 169. Эггермонт не соглашается с Шпылуски, что основу цикла составили санскритские хроники (Asokarājasūtra и Asokarājavadāna). По его мнению, санскритские версии появились не ранее I в. н. э., а до того существовала палийская хроника.



<sup>136</sup> C. D. Chatterjee, Evolution of Aśokan Legends in the Avadānas, — «Journal of Ancient Indian History», vol. I, pt 1—2 (1967—1968), 1968, стр. 112—130.

<sup>137</sup> См., например: R. Fazy, Note sur une éclipse du temps d'Aśoka (?), JA, 1930, t. 217, стр. 135—136; D. Sidersky, Une éclipse de soleil au temps d'Aśoka, — JA, 1932, t. 220, стр. 295—297.

<sup>138</sup> Подробнее см.: Г. М. Бонгард-Левин, О. Ф. Волкова, Легенда о Кунале (Kunālavadāna из неопубликованной рукописи Aśokāvadānamālā, М., 1963).

<sup>139</sup> E. Lamotte, Histoire. . ., стр. 271; Г. М. Бонгард-Левин, Исторические основы древнеиндийских авадан (легенда о лишении Ашоки власти и «дикт царицы»), — НАА, 1963, № 1, стр. 106—116. На длительность бытования буддийской традиции об Ашоке указывают дневники Сюань-цзана, посетившего Северную Индию в VII в. н. э. и передавшего отдельные свидетельства, которые встречаются и в индийских сочинениях (T. Watters, On Yung Chwang's Travels in India, vol. II, London, 1905).

<sup>140</sup> Aśvaghōṣa, Sūtrālamkāra, traduit en français sur la version chinoise de Kumārajīva, par E. Huber, Paris, 1908; A. Gawronski, Studies about the Sanscrit Buddhist Literature, Kracow, 1919.

<sup>141</sup> R. Mitra, The Sanscrit Buddhist Literature of Nepal, Calcutta, 1882, стр. 6—17.

<sup>142</sup> См. R. Mookerjee, Authenticity of Aśokan Legends, — «Buddhist Studies», 1931, стр. 547—558; P. H. L. Eggermont, The Chronology. . ., стр. 277—279.

<sup>143</sup> Подробнее см.: Г. М. Бонгард-Левин, О. Ф. Волкова, Легенда о Кунале. . .

<sup>144</sup> См.: T. Trautmann, Kauṭilya. . ., стр. 10—67, особенно 47—48.

<sup>145</sup> «The Dīpavaṃsa», an Ancient Buddhist Historical Record, ed. and transl. by H. Oldenberg, London, 1879.

<sup>146</sup> «The Mahāvamsa», or the Great Chronicle of Ceylon, ed. by W. Geiger, London, 1934; пер. см. «The Mahāvamsa», translated by W. Geiger, London, 1912.

<sup>147</sup> Подробнее см.: W. Rahula, History of Buddhism in Ceylon, Colombo, 1956.

<sup>148</sup> «History of Ceylon», vol. I, pt I, Colombo, 1959, стр. 47.

<sup>149</sup> Samantapāsādikā, vol. I, ed. by J. Takakusu, M. Nagai, London, 1924, стр. 43—44; B. Ch. Law, Buddhaghosa, Bombay, 1946.

<sup>150</sup> См. W. Geiger, Dīpavaṃsa und Mahāvamsa und die geschichtliche Überlieferung in Ceylon, Leipzig, 1905. См. также издание «Махавамсы» (вступительная статья В. Гайгера) и раздел «Источники» в книге В. Рахулы.

<sup>151</sup> W. Rahula, History. . ., стр. XXI.

<sup>152</sup> См.: G. C. Mendis, The Pali Chronicles of Ceylon, An Examination of the Opinions Expressed about them Since 1879, — UCR, 1946, vol. IV, стр. 18—19.

<sup>153</sup> Vamsatthappakāsinī, ed. by G. P. Malalasekera, vol. I, London, 1935, стр. 42; см. также: G. Mendis, The Pali Chronicles. . ., стр. 1—24.

<sup>154</sup> См.: W. Rahula, History. . ., стр. 254.

<sup>155</sup> Vam. II, London, 1936, стр. 687. Подробно об авторстве «Махавамсы» см.: S. Parānavatana, Mahānāma, The Author of Mahāvamsa, — UCR, 1962, vol. XX, № 2, стр. 269—286.

<sup>156</sup> См.: G. P. Malalasekera, The Pali Literature of Ceylon, Colombo, 1958, стр. 133.

<sup>157</sup> См.: L. S. Perera, The Pāli Chronicles of Ceylon, — «Historians of India. . .», стр. 29.

<sup>158</sup> Р. Франке выступал против исторической значимости материалов хроник (см. JPTS, 1908, стр. 1), отрицая наличие более древней основы.



- 159 В. Смит (Aśoka, стр. 57) не принимал данных хроник о хронологии до 168 г. до н. э.
- 160 E. Fra u w a l l n e r, The Earliest Vinaya. ., стр. 13—23.
- 161 R. M o o k e r j e e, The Authenticity. ., стр. 547—558.
- 162 См.: P. H. L. E g g e r m o n t, The Chronology. . .
- 163 См.: W. R a h u l a, History. ., стр. XXI.
- 164 Extended Mahāvamsa, ed. by G. P. M a l a l a s e k e r a, (Aluviḥāra series, vol. III), Colombo, 1937; см. также: E. H a r d y, Notes on the Enlarged Text of the Mahāvamsa, Extended in a Kambodjan Manuscript, — JPTS, 1902—1903, стр. 61—69.
- 165 «History of Ceylon», I, стр. 51.
- 166 Гайгер датировал более поздним временем — между 1000—1250 гг. н. э. (W. G e i g e r, Dīpaṃsa and Mahāvamsa, Colombo, 1934, стр. 34).
- 167 W. R a h u l a, History. ., стр. XLI. Автор хроники использовал «Самантапасадикку» Буддхагхоши и «Махавамсу». Вместе с тем некоторые данные о Нандах (имена царей) отличаются от сведений «Махавамсы» и «Махавамса-тики» и восходят к неизвестному источнику (см.: W. G e i g e r, Dīpaṃsa. . ., стр. 76).
- 168 Thūpaṃsa, by Vacissara Thera, ed. by B. C. L a w, London, 1935.
- 169 Содержит много общего с введением Буддхагхоши к «Самантапасадике». По мнению В. Гайгера, автор основывался на более древней палийской хронике.
- 170 Śāsanavaṃsa, ed. by M. B o d e, London, 1897.
- 171 The Nikāya Saṃgrahawa, being a History of Buddhism in India and Ceylon, transl. by C. M. F e r n a n d o, Colombo, 1908. Историческое сочинение XIV в., но автор опирался на ранние источники.
- 172 Pūjāvali, ed. by B. G u n a s e k a r a, Colombo, 1895. Содержит свидетельства по истории раннего буддизма в Индии вплоть до времени созыва собора в Паталипутре.
- 173 N. A. J a y a w i c k r a m a, The Inception of Discipline and the Vinaya-Nidāna, London, 1962, стр. XXXII.
- 174 Различные точки зрения подробно разбираются в фундаментальной работе В. Агравалы (V. S. A g r a w a l a, India as Known to Pāṇini, Lucknow, 1953).
- 175 P. T h i e m e, Pāṇini and the Pāṇinīyas, — JOAS, 1956, vol. 76, № 1, стр. 1—23.
- 176 По традиции, Панини родился в г. Шалатура в районе слияния Кабула и Инда.
- 177 См., например: Y. D. S h a r m a, Exploration of Historical Sites, — AI, 1953, № 9, стр. 117—169.
- 178 B. B. L a l, Excavations at Hastinapura and other Explorations in the Upper Ganga and Sutlej Basins, 1950—53, — AI, 1955, vol. 10—11.
- 179 J. M a r s h a l l, Taxila, vol. I—III, Cambridge, 1950; Г. Ф. И л ь и н, Древний индийский город Таксила, М., 1958.
- 180 Y. D. S h a r m a, Past Patterns in Living as unfolded by Excavations at Rupar, — «Lalit Kala», 1955—1956, № 1—2, стр. 121—129.
- 181 Ind. Arch., 1956—1957; A Review, New Delhi, 1957.
- 182 G. R. S h a r m a, The Excavations at Kauśāmbī, 1957—59, Allahabad, 1960.
- 183 A. S. A l t e k a r, V. M i s h r a, Report on Kumrahar Excavations 1951—1955, Patna, 1959; Ind. Arch., 1953—1954; A Review, New Delhi, 1954.
- 184 A. K. N a r a i n, Numismatists and Historical Writing, — «Historians of India. . .», стр. 94—101.
- 185 Ch. R o y c h a u d h u r y, Some Aspects of the Economic History of Ancient India from Coinage, — IHQ, 1962, vol. 38, № 1—2, стр. 111—130.



<sup>1</sup> Aṅg.-N. II. 213; IV. 252, 256.

<sup>2</sup> Принятая датировка — 563—483 гг. до н. э.

<sup>3</sup> В перечне «великих» самостоятельных государств называются Анга, захваченная магадхским царем Бимбисарой (545—493 гг. до н. э.) в первый период его правления, и Каши. Оно при царе Кошалы Махакосале (примерно VI в. до н. э.) вошло в состав его государства. Данный список с небольшими вариантами встречается в различных частях буддийского канона, что позволяет говорить о существовании махаджананада в период, предшествовавший оформлению палийских канонических сутр.

В джайнских сочинениях приводится другой список. Он содержит некоторые названия областей Южной Индии и датируется более поздним временем (H. Rauchsaudhuri, Political History..., стр. 96). В «Ниддесе» к списку 16 махаджананада добавляется еще Калинга, а вместо Гандхары упоминается страна Yona (Cūla-Niddesa, ed. by W. Stedde, 1918, стр. 37).

<sup>4</sup> D. C. Sircar, The Text of the Purāṇic List of Peoples, — IHQ, 1945, vol. XXX, стр. 297—314; его же, Studies in the Geography of Ancient and Medieval India, Delhi, 1960.

<sup>5</sup> Подробнее см.: B. Ch. Law, The Magadhas in Ancient India, London, 1946.

<sup>6</sup> См.: R. Choudhary, Vratyas in Ancient India, Varanasi, 1964.

<sup>7</sup> См.: Buddhaprakash, Studies in Indian History and Civilization, Agra, 1962, стр. 179.

<sup>8</sup> Например, Mahāvagga, VP, I. 287; Sam. V, 1127; Theragāthā, 208.

<sup>9</sup> B. Ch. Law, Rājagṛha in Ancient Literature, — MASI, № 58, Delhi, 1938.

<sup>10</sup> См.: A. Ghosh, Rājgir 1950, — AI, 1951, № 7.

<sup>11</sup> Подробнее см.: K. Chattopadhyaya, The Kings of Magadha from the Bhadrathas till the Mauryas, Proceedings of the Indian History Congress, Lahore, 1940, стр. 140—147; S. V. Venkateswara Aiyar, The Ancient History of Magadha, — Ind. Ant., 1915, vol. 173—185.

<sup>12</sup> Например, Dig.-N. IV. 1—2. Бимбисару величают иногда царем Анги—Магадхи (VP, I.27).

<sup>13</sup> St. G. Darian, The Economic History of the Ganges to the End of Gupta Times, — JESHO, 1970, vol. XIII, pt 1, стр. 63.

<sup>14</sup> Согласно комментариям, речь идет о предоставлении права сбора налогов с деревни в Каши (подробнее см.: V. Pathak, History of Kōśala up to the Rise of the Mauryas, Banaras, 1913, стр. 211—212).

<sup>15</sup> «The Age of the Imperial Unity», стр. 14, — DPPN, vol. II, стр. 214—216.

<sup>16</sup> Pap. I.979.

<sup>17</sup> Кошала была одним из сильнейших государств Северной Индии. К периоду правления Прасенаджита она после длительной борьбы одержала победу над Каши. В источниках Прасенаджит часто величается царем Каши—Кошалы (Aṅg.-N. V.59). Некоторые данные позволяют говорить о власти последней и над шакьями — сильным объединением Северо-Восточной Индии (DPPN, vol. I, стр. 696—697).

<sup>18</sup> Sam.-N. I.82, 86; Sār. I.154.

<sup>19</sup> Sum. II.522—526. По буддийской традиции, Бимбисара, когда Будда направился в Вайшали — столицу личчавов, велел построить дорогу от Раджагрихи до Ганга, а личчавы проложили дорогу от реки до Вайшали. В Div. (стр. 55) содержится сообщение о том, что монахи, шедшие из Шравати (столицы Кошалы) в Раджагриху, могли переправиться на судах, принадлежавших либо магадхскому царю Аджаташатру, либо личчавам. В «Суттавибханге» (IV.9.5) сохранилось повествование о столкновении Бимбисары с личчавами. Вначале побеждали личчавы,



но потом Бимбисара, собрав новую армию, разгромил их (см. также Sum. II.513).

<sup>20</sup> См. Dig.-N. II.72—73.

<sup>21</sup> Sum. II.522.

<sup>22</sup> H. C. R a y c h a u d h u r i, Notes on Kosala, Eighteen of Gaṇarājās of Kāśī—Kosala, — IC, II, стр. 806—809; R. D i k s h i t a r, A Note on Gaṇarājya, — ABORI, 1942, vol. 23, стр. 103—106.

<sup>23</sup> H. R a y c h a u d h u r i, Political History. . . , стр. 213.

<sup>24</sup> В ряде источников говорится, что война продолжалась 16 лет («The Age of Imperial Unity», стр. 25—26).

<sup>25</sup> Подробнее см.: A. L. B a s h a m, Ajatasattu's War with the Licchavis, — «Studies in Indian History and Culture», Calcutta, 1964.

<sup>26</sup> Sum. I.148. В источниках имеется сообщение, что в Магадхе в период царствования Бимбисары насчитывалось 80 тыс. деревень — gāma (Mahāvagga, V. 1).

<sup>27</sup> Согласно Maj.-N. (III. 7), Аджаташатру, ожидая нападения царя Аванти, укрепил свою столицу.

<sup>28</sup> Paṛiśiṣṭaparvan, VI. 34, 175—188.

<sup>29</sup> См.: «The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon», Colombo, 1960, стр. 6—7.

<sup>30</sup> Страбон (XV.1.6), ссылавшийся на Мегасфена, и Арриан — на Непарха (Инд. IX. 10; V. 1—7), отмечали, что Кир не вторгнулся в Индию и не завоевывал индийские области.

<sup>31</sup> Геродот, III.91—94.

<sup>32</sup> Среди ученых не прекращается спор об индийских владениях Ахеменидов (R. C. M a j u m d a r, Achaemenian Rule in India, — IHQ, 1949, vol. XXV, № 3, стр. 153—165).

<sup>33</sup> Например, «Age of the Nandas and Mauryas», стр. 173—174; A Comprehensive History of India; R. A. J a i r a z b h o y, Foreign Influence in Ancient India, London, 1963; Buddha Prakash, Political and Social Movements in Ancient Panjab, Delhi, 1964.

<sup>34</sup> Критику этой точки зрения см.: U. N. G h o s h a l, The Alleged Achaemenid and Hellenistic Influences upon the Administration of the Maurya Empire, — «J. N. Banerjee Volume», Calcutta, 1960, стр. 76—86.

<sup>35</sup> Свидетельства элламских и вавилонских документов были любезно предоставлены М. А. Дандамаевым, которому автор приносит свою искреннюю признательность. См. М. А. Д а н д а м а е в, Новые документы царского хозяйства в Иране (509—494 гг. до н. э.), ВДИ, 1972, № 1, стр. 25.

<sup>36</sup> См.: A. O l m s t e a d, History of the Persian Empire, Chicago, 1948, стр. 145.

<sup>37</sup> Подробнее см.: Г. М. Б о н г а р д - Л е в и н, Г. Ф. И л ь и н, Древняя Индия, стр. 231—235.

<sup>38</sup> СНІ, стр. 164.

<sup>39</sup> Укажем на предлагавшуюся в свое время явно ошибочную идентификацию Аграмеса с Чандрагуптой: Χανδράμες у Диодора-санскр. Candragamas (название лунного месяца, лунный месяц)=Candragupta (см. M c C r i n d l e, Invasion. . . , стр. 221; V e n t a t e s w a r a A i y a r, The Ancient History of Magadha, стр. 41—52).

<sup>40</sup> Sacra?(mes?) в «Enitome Mettensis» (107, 7—15); цит. по: O. Stein, The Coronation of Chandragupta Maurya, — АО, I, 1929, № 1, стр. 355—357; M. B u s s a g l i, Indian Events in Trogius Pompeius, — EW, VIII, 1956, № 3, стр. 237.

<sup>41</sup> Сошлемся лишь на некоторые последние общие и специальные работы: L. R e n o u, J. F i l l i o z a t, L'Inde classique, I, Paris, 1947, стр. 211; H. R a y c h a u d h u r i, Political History. . . , стр. 236; «The Age of Imperial Unity», стр. 31; R. C. M a j u m d a r, H. R. R a y c h a u d h u r i, K. D a t t a, An Advanced History of India, vol. I, Calcutta, 1953, стр. 63; N i l a k a n t a S a s t r i, History of India, vol. I, Madras, 1953, стр. 52; «Age of the Nandas and Mauryas», стр. 14; M. B u s s a g l i, Indian



Events. ., стр. 237; E. L a m o t t e, Histoire. ., стр. 107; S. N. P r a d h a n, Chronology of Ancient India, Calcutta, 1927, стр. 228.

<sup>42</sup> Mah. V. 17.

<sup>43</sup> Vam. I.181—183.

<sup>44</sup> Mahābodhivaṃsa, стр. 98.

<sup>45</sup> При этом защитники указанной идентификации ссылаются и на определенную близость имени Агрaмeс с испорченной формой санскр. Augrasaiṇya — сын (потомок) Уграсены [по «Махабодхивамсе» Ugrasena — первый из нандских правителей (см.: Н. R a y c h a u d h u r i, Political History. ., стр. 236)]. Однако возможность трансформации санскр. Augrasaiṇya в Агрaмeс (χαυδράμεες) представляется маловероятной. Показательно, что имя Augrasaiṇya почти не встречается в древнеиндийских источниках; ни разу не засвидетельствовано оно, например, в пуранах (см.: V. R. R. D i k s h i t a r, The Purāṇa Index, I, Madras, 1951).

<sup>46</sup> DKA, стр. 25.

<sup>47</sup> Sarva-kṣatr-āntako; kṣatra-vināśa-kṛt (DKA, стр. 25).

<sup>48</sup> См. DKA, стр. 24—25; 69, прим. 15; P. H. L. E g g e r m o n t, The Chronology. ., гл. VII. В одной из древнейших и авторитетнейших из пуран, «Вишну-пуране», употребляется Nanda.

<sup>49</sup> Mahāpādmārpati, например, означает «владелец огромного богатства». Таково мнение комментатора «Вишну-пураны» (см. Viṣṇu Purāṇa, ed. by H. W i l s o n, 1840, IX, стр. 184; Н. R a y c h a u d h u r i, Political History. ., стр. 231. Mahādeva — великое божество).

<sup>50</sup> Pariśiṣṭaparvan, VI. 231.

<sup>51</sup> См. Āryamañjuśrīmūlakalpa, стр. 15. Так же и в Div. (стр. 369).

<sup>52</sup> В джайнских источниках первый из царей нандской династии именуется Нандой (Nanda, или Nandārāja) — Vijayarājendra Bhāṭṭāraka, Abhidhāna Rājendra, I—VII, Ratlam, 1913—1925, IV, стр. 1750.

Пользуюсь случаем, чтобы выразить признательность проф. А. Бэ-шeмy, который любезно прислал мне фотокопии необходимых отрывков из вышеуказанной джайнской энциклопедии.

<sup>53</sup> Uggasenānanda; см. Mahābodhivaṃsa, стр. 98. Интересно отметить, что в «Бхагавата-пуране» (X. 84, 59) Уграсеной именуется Нанда (см. Purāṇa Index, I.210). См. R. R. P. B i g a n d e t, The Life or Legend of Gaudama, vol. II, London, 1914; K. P. J a y a s w a l, The Śāiśunaka and Maurya Chronology and the Date of Buddha's Nirvāṇa, — JBORS, I, 1915, стр. 6, 7—116.

<sup>54</sup> Pariśiṣṭaparvan, VI.231. Диодор (XVII.93): κουρέως διὸν νομιζόμενον εἶναι; Курций Руф: patrem eius tonsorem. Подобная традиция сохранилась и в более поздних античных источниках, но применительно не к Агрaмeсy, а к царю Пору, например у Фотия в его выписках из Гелладия, греческого грамматика IV в. (J. B e k k e r, Photii Bibliotheca, Berlin, 1824, стр. 530, а. 35). О том же заявлял в одной из своих речей греческий софист IV в. Либаний (Oratio, LVII.52). Пор был, видимо, наиболее известным индийским царем в античном мире. Его имя являлось как бы нарицательным для обозначения индийских правителей. На это указывает и сообщение Страбона (XV.1.4) о посольстве к Августу от индийского царя Пора.

<sup>55</sup> См. Abhidhāna Rājendra, IV.1750.

<sup>56</sup> DKA, стр. 25.

<sup>57</sup> Vam. I.179—180.

<sup>58</sup> DKA, стр. 21.

<sup>59</sup> nīcamukhyasamākhyātas, «называемый главой низких», или «низким предводителем» (см.: K. P. J a y a s w a l, An Imperial History of India, Lahore, 1933, стр. 14).

<sup>60</sup> Курций Руф (IX. 2) и Диодор (XVII. 93).

<sup>61</sup> K. P. J a y a s w a l, An Imperial History. ., стр. 14. Ugrasena досл. — «тот, кто обладает огромной армией». По-видимому, это было одно из наиболее распространенных прозвищ нандского царя, отражаю-



щее его реальное могущество. Согласно некоторым источникам, первый из нандских правителей имел огромную армию (например, в Āryamañjuś-rīmūlakalpa царь Nanda характеризуется как mahāsainyah, «имеющий огромную армию»).

<sup>62</sup> См. «Age of the Nandas and Mauryas», стр. 14—24; H. R a y c h a u d h u r i, Political History. ., стр. 231—236.

<sup>63</sup> Vam. I.179—181.

<sup>64</sup> P. H. L. E g g e r m o n t, The Chronology. . ., стр. 144—163.

<sup>65</sup> Подробнее см.: Г. М. Б о н г а р д - Л е в и н, Аграрес—Уграсена—Нанда и воцарение Чандрагупты, — ВДИ, 1962, № 4, стр. 11—12.

<sup>66</sup> ДКА, стр. 25.

<sup>67</sup> Vam. I. 180.

<sup>68</sup> «Age of the Nandas and Mauryas», стр. 26.

<sup>69</sup> «The Kathāsaritsāgara of Somadevabhaṭṭa», vol. I, Calcutta, 1880, стр. 21.

<sup>70</sup> K. A. N i l a k a n t a S a s t r i, A History of South India, Oxford, 1958, стр. 79.

## Глава II

### 2

<sup>1</sup> Подробнее см.: R. M o o k e r j e e, Chandragupta. . .

<sup>2</sup> В Paṇiṣṭaparvan [VIII.230] рассказывается, что Чандрагупта был рожден в семье главы деревни, жители которой занимались разведением павлинов (mauṇīgaroṣakagrāma). О связи имени Маурья с названием павлина (mauṇīra) сообщают и другие источники [Vam. I, 180; Ext. Mah. V.95—101]. По сведению Vam данные о происхождении Маурьев основываются на свидетельствах сингальского сочинения Uttaravihāra-atthakathā, датируемого примерно I в. н. э. В «Махапариниббана-сутте» упоминаются Маурьи (Moriya) из Пишхаливаны, принимавшие участие в разделе останков Будды. О разведении павлинов в эпоху Маурьев говорят материалы искусства и данные нумизматики. Фигура павлина воспроизведена, например, на колонне Ашоки из Нандигарха, на ступе в Санчи, в скульптурных сценах из жизни Ашоки (J. M a r s h a l l, A Guide to Sañchi, Calcutta, 1918, стр. 44, 62), на клейменных монетах, относящихся к маурийской эпохе (см.: D u r g a P r a s a d, Classification and Significance of the Symbols on the Silver Punch-marked Coins of Ancient India, — JPrASB, New Series, 1934, vol. XXX, № 3). На обнаруженной специальной форме для отливки печатей маурийского периода внизу изображен павлин (K. P. J a y a s w a l, Some Unpublished Seals, — JBORS; 1934, XX, pt 1, стр. 2—3). Элиан рассказывал о разведении павлинов в парках царского дворца в Паталипутре (XIII. 18).<sup>1</sup>

<sup>3</sup> C. D. C h a t t e r j i, Early Life of Candragupta Maurya, — «B. C. Law Volume», Calcutta, 1945. По мнению С. Чаттерджи, это отождествление комментатора ошибочно.

<sup>4</sup> Более того, пураны сообщают, что Каутилья (наставник Чандрагупты) уничтожил всех Нандов и лишь затем власть перешла к Маурьям (ДКА, стр. 25).

<sup>5</sup> mithyā-darśī brāhmaṇa eva vṛśalaśabdena grahītavya iti (см.: S. B o s e, Vṛśala, — IC, 1936, vol. II, № 3, стр. 597). О различных толкованиях термина «vṛśala» см.: A. G h o s h, The Caste of Candragupta Maurya, — IHQ, 1930, vol. VI, № 2, стр. 271—283; его же, Vṛśala, — IC, 1936, vol. II, № 4, стр. 811—813; M. S e t h, Vṛśala, The Greek kingly Title of Candragupta Maurya, — IHQ, 1937, vol. XIII, № 4, стр. 641—653; D a s h a r a t h a S h a r m a, The Ancestry and Caste of Candragupta Maurya according to the Mudrārākṣasa, — «The Poona Orientalist», 1940, vol. I, № 2—3, стр. 81—86; M. G o v i n d P a i, The Word Vṛśala in Mudrārākṣasa, — «P. K. Gode Commemoration Volume», Poona, 1960, стр. 141—150.



<sup>6</sup> Следует учесть, что «Мудраракшаса» не исторический источник, а пьеса, написанная несколько столетий после правления Чандрагупты, поэтому делать выводы лишь на основании ее свидетельств вряд ли правомерно.

<sup>7</sup> К кшатрийским этот род причисляет известное буддийское сочинение на пали «Махапариниббана-сутта» (Dig.-N. II.167). Var. (I.180) доказывает кшатрийское происхождение Маурьев их связью с шакьями, но эта легенда появилась на Цейлоне лишь в I в. и не имеет, очевидно, никакой исторической основы (B. Ch. Law, Kṣatriya Clans in Buddhist India, Calcutta, 1922, стр. 204).

<sup>8</sup> H. S e t h, Did Candragupta Maurya belong to North-Western India, — ABORI, 1957, vol. XVIII, стр. 52; е г о ж е, Śaśigupta and Candragupta, — IHQ, 1937, vol. XIII, pt 2.

<sup>9</sup> B. P r a k a s h, The Home of the Mauryas, — IHQ, 1955, vol. 31, № 2, стр. 165.

<sup>10</sup> См.: B. Ch. Law, Rājagrha... стр. 1. В бирманской традиции основание города Moriyānagara связывается с правителями Вайшали. См. Bigandet, II, стр. 126.

<sup>11</sup> Страбон, XV.1.35—36.

<sup>12</sup> См. Ext. Mah. V.102—103; DPPN, vol. I, стр. 673; R a j a n i K a n t a S e n, About the Origin of the Mauryas of Magadha and of Cāṇakya, — JPTSI, 1895, vol. II, pt 3, стр. 27.

<sup>13</sup> См. также Ext. Mah. V.72—74.

<sup>14</sup> Чтение Nandrum в тексте Юстина подтверждается данными большинства рукописей и логично исходя из общего смысла (A. von G u t s c h m i d, König Nanda von Magadha im XV. Buche der Historien des Pompejus Trogus, — «Kleine Schriften», III, Leipzig, 1892, стр. 568—576.) Предлагавшееся исправление Nandrum в Alexandrum неправомерно (H. R a u s c h a u d h u r i, Political History, стр. 265; «Age of the Nandas and Mauryas», стр. 12—13, 154).

<sup>15</sup> Подробнее см.: M. B u s s a g l i, Indian Events... Вопрос о знакомстве античных авторов с индийской традицией о Чандрагупте представляет особый интерес. Ни Мегасфен, ни Юстин не упоминают Чанакью (Каутилью), но есть основания полагать, что Помпей Трог (которому следовал Юстин) знал данные индийской традиции о Чандрагупте, и прежде всего, очевидно, Candragupta-kathā. Согласно традиции, Чандрагупта не имел прямых прав на престол, ибо не принадлежал к правящему роду, и лишь благодаря помощи Каутильи ему удалось захватить власть. Трог передает также рассказ о том, что Чандрагупта не являлся отпрыском царской семьи и «к царской власти был побужден силой богов», что только чудо — приход льва — натолкнуло его на мысль о захвате престола. В «Мудраракшасе» [1.5] Чанакья (Каутилья) сравнивает себя со львом, который, как с горной вершины, сбросил с трона царя Нанду.

Мы уже ссылались на близкое сходство индийских свидетельств и рассказа Юстина о столкновении Чанакьи (в индийских источниках) и Чандрагупты (у Юстина) с нандским царем. Видимо, Помпей Трог и Юстин связали с Чандрагуптой некоторые сведения, ставшие им известными из местной традиции о Чанакье.

<sup>16</sup> Ext. Mah. и Var. сообщают также о финансовой поддержке, оказанной Чанакьей Чандрагупте.

<sup>17</sup> Pariśiṣṭaparvan, VIII.253—254.

<sup>18</sup> Традиция подтверждает не только сообщение Плутарха о пребывании Чандрагупты в Пенджабе, но и данные Плутарха о юных годах будущего маурийского правителя.

<sup>19</sup> Материал античных авторов о взаимоотношениях (и встрече) Александра с местным индийским царем сохранился в средневековых сочинениях на различных восточных языках. В их основе лежал, вероятно, роман об Александре — «Псевдо-Каллисфен», дошедший во многих версиях (греческой, эфиопской, латинской и т. д.).

В «Шах-наме» Фирдоуси, например, повествуется о посылке письма



Искандером (Александром) индийскому царю Кейду. (У Масуди — Канд, в сирийской версии «Псевдо-Каллисфена» — Кандарос, может быть, искаженное «Чандра».) В версиях «Псевдо-Каллисфена» говорится, что царь Кандарос искал помощи у Александра, чтобы победить своего противника (ср. рассказ Плутарха). При царе Кейде находился мудрец Михран, который толковал ему сны. Михран — возможно, искаженная форма от «брахман». (Одна из пракритских форм от brāhmana — māhāna.) Ext. Mah. (V. 125—127) передает сон юного Чандрагупты и отгадку его брахманом Чанакей. Главный смысл снов совпадает: речь идет о захвате власти. Если эти совпадения не случайны, то допустимо предположить, что Фирдоуси или его предшественники кроме античной традиции имели какие-то данные, почерпнутые из индийских источников. (См.: B u d d h a P r a k a s h, Candragupta Maurya in the Shah-Nama of Firdausi, — ABORI, 1955, vol. 36, стр. 270—291; 1956, vol. 37, стр. 120—143; ег о ж е, Candragupta Maurya in Ethiopic Texts, «Bharatiya Vidya», 1959, vol. 19, № 1—2, стр. 32—34; ег о ж е, Studies. ., стр. 20—69; E. W. B u d g e, The Alexander Book in Ethiopia, London, 1933.)

<sup>20</sup> Арриан (Анаб. V.18.7) рассказывает, что после битвы с Пором Александр решил вступить с ним в союз и послал к нему старого друга Пора — индйца Мероя. Была высказана мысль о соотнесении Мероя с будущим маурийским царем Чандрагуптой (B u d d h a P r a k a s h, Studies. ., стр. 59—60). Если эта идентификация справедлива, то сведения Арриана можно сопоставить с сообщениями Плутарха о встрече Чандрагупты с Александром. В данной связи интересно отметить, что у Гесихия (конец IV в.) говорится о Μωρείς как о царях Индии (οἱ τῶν Ἰνδῶν βασιλεῖς) (Euphorio, фрагмент CLXVII; Hesychii Alexandrini Lexicon, стр. 1071).

<sup>21</sup> Vam. I, 185—186.

<sup>22</sup> По Vam. (I.184) и Ext. Mah. (V.123—129), Чанакея еще в период борьбы против Нандов привлек на свою сторону царевича Парвату (Pab-bata-kumāra). Parīśiṣṭaparvan [VIII.291—301] сообщает о союзе Чандрагупты с царем Parvataka.

<sup>23</sup> CHI, стр. 471; S. S e t h, Identification of Parvataka and Poros, — IHQ, 1941, vol. XVII, стр. 172—179; B u d d h a P r a k a s h, Poros, — ABORI, 1952, vol. XXXII, стр. 198—233; ег о ж е, History of Poros, Patiala, [б. г.].

<sup>24</sup> О восстании в Кандагаре рассказывает Курций Руф (VIII.13.3—4); Арриан (Анаб. V.20.7) сохранил данные, касающиеся восстания ассакенов. Очень упорным было антимакедонское выступление в низовьях Инда во главе с царем Мусиканом (Анаб. VI.15—17). Оно было организовано по совету брахманов, и Александр жестоко расправился с ними. Антимакедонские настроения брахманов проявились и в открытой борьбе, когда, по свидетельству Арриана (Анаб. VI.7.4), восстал город брахманов.

<sup>25</sup> Показательно, что новый сатрап так и не был назначен, поскольку греки уже не могли восстановить свои позиции в Пенджабе.

<sup>26</sup> По мнению Диодора, Эвдем оставил Индию, направившись на Запад помогать Эвмену в его борьбе с Антигоном (Диодор, XIX.14.8). Исключительно этим объясняют уход Эвдема и современные ученые. Нельзя, однако, не учитывать и подъема антигреческого движения в тот период. Очевидно, Эвдем уже не мог удержать свои позиции и был вынужден оставить Индию. Возможно, тогда против Эвдема выступили и местные индийские цари, в частности Пор.

<sup>27</sup> Этот момент следует специально учитывать при изучении хода борьбы Чандрагупты за престол. Не только военные гарнизоны Эвдема, но и весьма сильная власть местных индийских царей серьезно препятствовали Чандрагупте в его стремлении овладеть пенджабскими областями. Особенно мощным было государство Пора, который после ухода основных войск Александра стал самым могущественным правителем всей Западной и Северо-Западной Индии. Знаменательно, что Мегасфен, прибыв-



ший в Индию после мира Селевка с Чандрагуптой, указывал, что маурийский царь могущественнее даже самого Пора (Инд. V.3). Один из героев «Мудраракшасы» (V. 7) говорит о Парвате (Парватешваре) как о царе, более могучем, чем Чандрагупта.

<sup>28</sup> *dve api rāṇe tasya jāte.*

<sup>29</sup> Показательно, что после нового раздела сатрапий в 316 г. области Пенджаба больше уже не фигурируют.

<sup>30</sup> Многие исследователи придерживались мнения, что Чандрагупта сперва захватил магадхский престол, а затем начал войну с греками (H. R a y c h a u d h u r i, Political History. . .)

<sup>31</sup> Например, «Age of the Nandas and Mauryas», стр. 145.

<sup>32</sup> На сторону Чандрагупты, по-видимому, должны были перейти и те немонархические образования, которые Александр после своих побед в Пенджабе передал в управление индийскому царю Пору. Согласно сообщению Плутарха (LXII), Александр «не только позволил ему (Пору) управлять теми (народами), над которыми он раньше царствовал, дав ему титул сатрапа, но и, подчинив независимые (αὐτόνομοι) народы, прибавил ему (их) территорию».

<sup>33</sup> N. K. B h a t t a s a l i, Maurya Chronology and Connected Problems, — JRAS, 1932, стр. 276—284; «A Comprehensive History. . .», стр. 4—5.

<sup>34</sup> Подробнее см.: Г. М. Б о н г а р д - Л е в и н, Аграрес. . .

<sup>35</sup> За исключением неясного сообщения о борьбе с млеччхами-варварами в «Мудраракшасе».

<sup>36</sup> Milindapañha, стр. 292. Согласно Ext. Mah. (V.151), царь Дхана Нанда пал в сражении с Чандрагуптой. По комментарию Махадевы к «Мудраракшасе», последний сумел захватить Паталипутру только из-за измены военачальников царя Нанды. По «Паришиштапарвану» (V.301—317), Чандрагупта и Чанакья сохранили жизнь последнему из Нандов и разрешили ему покинуть столицу. Подробнее см.: W. R u b e n, Der Sinn des Dramas «Das Siegel und Rakshasa (Mudrārākṣasa)», Berlin, 1956, стр. 153—176.

<sup>37</sup> B. A. S a l e t o r e, India's Diplomatic Relations. . .; W. T a r n, The Greeks. . .; B. Ch. C h a b r a, War between Seleucus and Chandragupta in the Rāmāyaṇa, — «Woolner Commemoration Volume», Lahore, 1940. См. также: F. F. S c h w a r z, Mauryas und Seleukiden. Probleme ihrer gegenseitigen Beziehungen, — «Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde», Innsbruck, 1968, стр. 223—230.

<sup>38</sup> «Границы его царства в Азии достигли наибольших после Александра размеров» (Аппиан, XI.9.55); см. также Страбон (XV.2.9).

<sup>39</sup> Например: R. C. M a j u m d a r, Ancient India, Benares, 1952, стр. 108.

<sup>40</sup> Вопрос о территориальных приобретениях Чандрагупты остро дискутировался в научной литературе (см., например: V. S m i t h, The Early History. . ., стр. 159—160; W. T a r n, The Greeks. . ., стр. 100). По сведениям Плиния (VI.20.23), в Индию входят четыре сатрапии — Гедросия, Арахосия, Ария и Паропамисады. Интересно, что Мегасфен западной границей Индии считал Инд (Инд. II.5). Это несколько странное сообщение селевкидского посла, направленного в Индию после заключения мира, связано, по-видимому, с тем, что он еще не отразил изменения западных границ. Инд, как известно, был границей между Селевком и Чандрагуптой до начала «конфликта» (см.: Аппиан, Сирика, XI.9.55).

<sup>41</sup> Тарн ошибочно считал, что Паропамисады не входили в империю Чандрагупты (W. T a r n, The Greeks. . ., стр. 100).

<sup>42</sup> Некоторые ученые были склонны рассматривать сообщения Аппиана (он говорит о γάμος) как указание на действительный брак дочери Селевка с Чандрагуптой (подробнее см.: Д. С. S i r c a r, Indological Notes, — «Journal of Ancient Indian History», 1967—1968, I, pt 1—2, стр. 87—90). Таково же и мнение Тарна (The Greeks. . ., стр. 174, № 3). У Страбона



встречается термин *ἐπιγᾶμία*, который ряд исследователей тоже трактовал как разрешение на браки между греками и индийцами.

<sup>43</sup> Согласно Плинию (VI.21.22), у царя прасиев (т. е. Чандрагупты) было 9 тыс. боевых слонов, у Солина (52) — 8 тыс.

<sup>44</sup> См.: А. Б. Р а н о в и ч, Эллинизм и его историческая роль, М.—Л., 1950, стр. 92.

<sup>45</sup> Известно, например, что Патрокл, который был правителем в восточных областях при Селевке Никаторе, изыскивал средства для получения товаров из Индии. Страбон (II.1.2) очень ценил географические знания Патрокла и считал достоверными его сведения [II.1.10].

<sup>46</sup> См., например, A Comprehensive History. ., стр. 10.

<sup>47</sup> Athenaeus, Deipnosophistae, I, 18d. Имя, переданное Афинею, ближе к индийскому оригиналу, чем формы, которые встречаются у других античных писателей.

<sup>48</sup> В надписи II в. из Джунагадха говорится о строительстве плотины в период царствования Чандрагупты (EJ.VIII). Можно указать на данные о взаимоотношениях Чандрагупты с приверженцами различных религиозных вероучений. Кроме сообщения Хемачандры о поддержке царем еретических учений «Паришиштапарван» говорит о принятии Чандрагуптой джайнизма (VIII.415—435). Согласно этому источнику, царь умер как джайнский святой (VIII. 445). В комментарии на «Тхерагатху» (I, стр. 440) рассказывается о том, что Чандрагупта, подстрекаемый Чанакьей, отдал приказ о заточении в тюрьму отца одного из буддийских старейшин общины (DPPN, vol. I, стр. 846). На основании сведений этого позднего буддийского источника трудно говорить об антибуддийской политике Чандрагупты. Очевидно, здесь отразилось отношение буддистов к проджайнской политике царя. В средневековом сочинении «Rājāvalikathe» сообщается о последних годах жизни Чандрагупты. Царь был джайном, и, когда в Паталипутре начался голод, он будто бы отрекся от престола в пользу своего сына и ушел в Южную Индию, где и умер (H. R a u c h a u d h u r i, Political History. ., стр. 294—295). Интересно, что в двух южноиндийских надписях IX в. упоминается Чандрагупта как джайнский святой и Бхадрабаху, один из известнейших джайнских монахов, которому традиция приписывает создание «Кальпасутры» (см. L. R i c e, Mysore and Coorg from Inscriptions, Mysore, 1909, стр. 3—4).

<sup>49</sup> См. Dīp. VI.15. Интересно, что и Буддхагхоша датирует смерть цейлонского царя Пандукабхаи четырнадцатым годом царствования Чандрагупты.

<sup>50</sup> A e l i a n, Nat. Anim. XIII.18.

<sup>51</sup> См., например, данные бирманской традиции о Чандрагупте (Bigandet, II.12).

<sup>52</sup> Ch. L a s s e n, Indische Altertumskunde, II, стр. 222.

<sup>53</sup> Div., стр. 372—373; «История буддизма», стр. 29.

<sup>54</sup> Там же, стр. 29.

<sup>55</sup> Например: A. G a w r o n s k i, Bindusāra Maurya, — RO, 1925, стр. 21—25.

<sup>56</sup> Div. стр. 370.

<sup>57</sup> Yam. I.190, 192—193, а также Ext. Mah. V.216.

<sup>58</sup> Mah. V, 34, Sam. I, 44.

## Глава II

### 3

<sup>1</sup> Некоторые источники трактуют это имя как A-śoka («лишенный печали»). См. Sum. II.613—614; S. M i t r a, Identity of Piyadasi and Aśoka, — IC, vol. I, 1934, стр. 120—121.

<sup>2</sup> Piyadāso nāma kumāro chattam ussāpetvā Asoko nāma Dhammarāja hutvā (Sum. II.613).



<sup>3</sup> См.: É. Benveniste, *Édicts d'Asoka*...; М. С. Joshi, J. C. Joshi, *A Study of the Names of Asoka*, — JOIB, 1968, vol. XII, № 4, стр. 415—421.

<sup>4</sup> D. Sharma, *Devānāmpīya*, — IHQ, 1950, vol. XXVI, № 2, стр. 149—151.

<sup>5</sup> Mah. XIII, 8; Dip. V.39; Sam. I.45. Mahābodhivamsa называет Ашоку правителем Аванти и царем Уджаяни (Ujjenirāja). В Ext. Mah. (V.250—252) говорится о назначении его правителем провинции Аванти (Avantirātṭham tesam pi uparājjaṃ adāsi so). Vam. (I.198) сообщает, что Ашока получил в дар от Биндусары царство Аванти и этим объясняется его пребывание в Уджаяни.

<sup>6</sup> Div., стр. 371—372; J. Przyluski, *La Légende*..., стр. 232; S. N. Mitra, *Sanskrit Buddhist Literature*..., стр. 9.

<sup>7</sup> «История буддизма», стр. 29.

<sup>8</sup> Div., стр. 372. В южных палийских хрониках тоже сохранились сведения о борьбе с братьями за власть. В Ext. Mah. (V.262) рассказывается об убийстве 99 братьев; Mahābodhivamsa (стр. 98) называет ювараджей («наследником престола») Суману, который вместе с остальными братьями пошел против Ашоки.

<sup>9</sup> Р. Н. Л. Eggermont, *The Chronology*..., стр. 86, 180. Р. Тхапар выступила против этого вывода, в защиту традиционной точки зрения (R. Thapar, *Asoka*..., стр. 15, 39).

<sup>10</sup> Подробно этот вопрос рассматривается нами в статье «Калингская война и ее значение в истории правления Ашоки» (ВДИ, 1958, № 3).

<sup>11</sup> H. Raushaudhuri, K. Datta, *Advance History*..., стр. 107.

<sup>12</sup> H. Raushaudhuri, *Political History*..., стр. 307.

<sup>13</sup> J. Mascrail, *Asoka*, Calcutta, 1926, стр. 41. Таково же мнение и авторов Кембриджской истории Индии, — CHI, I, стр. 495.

<sup>14</sup> B. Ch. Law, *Magadhas*..., стр. 16—17.

<sup>15</sup> G. Dunbar, *A History of India*, London, 1936, стр. 48.

<sup>16</sup> CII, I, стр. XLI.

<sup>17</sup> Р. Н. Л. Eggermont, *The Chronology*..., стр. 68—72.

<sup>18</sup> Подробнее см. специальный раздел о дхарме и дхармавиджан.

<sup>19</sup> Подробнее см. «Age of the Nandas and Mauryas», стр. 249.

<sup>20</sup> Подробнее см.: E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya*..., стр. 13—23.

<sup>21</sup> A. L. Basham, *Mauryan Chronology, Studies*...; Р. Н. Л. Eggermont, *The Chronology*...

<sup>22</sup> См. IHQ, 1929, vol. V, стр. 6—14; JASB, vol. IX, стр. 317; JBORS, 1915, vol. I, стр. 67; Proceedings of the Indian History Congress, Delhi, 1939, стр. 371—376; JIH, 1940, vol. XIX, стр. 17—21.

<sup>23</sup> См. «Age of the Nandas and Mauryas», стр. 137; IHQ, 1935, vol. XI, № 2, стр. 211—222; E. Lamotte, *Histoire*..., стр. 236.

<sup>24</sup> См. CHI, стр. 471; Ind. Ant., 1920, vol. XLIX, стр. 49. К этой дате склоняется и Р. Тхапар (R. Thapar, *Asoka*..., стр. 16).

<sup>25</sup> См. JRAS, 1906, стр. 984; B. A. Salletore, *India's Diplomatic Relations*..., стр. 130.

<sup>26</sup> AO, 1929, vol. I, стр. 354—371.

<sup>27</sup> Р. Н. Л. Eggermont, *The Chronology*..., стр. 180.

<sup>28</sup> CHI, стр. 156, 164; P. Lal Bhargava, *Chandragupta Maurya*, Lucknow, 1935, стр. 8; JRAS, 1932, стр. 279; L'Inde classique, стр. 213.

<sup>29</sup> ДКА, стр. 25.

<sup>30</sup> См. Parīśiṣṭaparvan, VIII, 339; Bhāu Dājī, *Merutuṅga's Theravāli or Genealogical and Succession Tables*, J. Bom. BRAS, 1867, IX, стр. 147—157. Разбор джайнских хронологических схем, — см. IHQ, 1935, vol. IX, № 2. Sh. Shah, *The Traditional Chronology of the Jainas*, Stuttgart, 1933.

<sup>31</sup> Подробнее см.: Р. Н. Л. Eggermont, *The Chronology*...

<sup>32</sup> В Ext. Mah. (V. 262—265) говорится, что Ашока убил своих братьев и захватил власть по прошествии 218 лет со дня нирваны Будды. Затем



отмечается, что через четыре года, после того как добился единовластия, он короновался в Паталипутре (*patvā catūhivassehi ekarajjam mahāyaso*). Таково же и свидетельство *Mah. (V.22). Vam. (I.194)* поясняет наличие четырехлетнего перерыва как «достижение единоцарствия» (*ekarajjam*).

<sup>33</sup> J. Fleet, *The Origin of the Buddhavarsha, the Ceylonese Reckoning from the Death of the Buddha*, — *JRAS*, 1909, стр. 323—256; A. B. E. G. a. u., *La date du Nirvāṇa*, — *JA*, 1953, CCXLI, стр. 27—62.

<sup>34</sup> M. G. P. a. i., *Date of Buddha's Parinirvāṇa*, — *JOIB*, 1952, vol. I, № 4. Сингх склоняется к тому, чтобы принять 487—486 гг. до н. э. (см. *The Date of Buddha Nirvāṇa*, — *INQ*, 1961, vol. XXXIX, стр. 359—362). Этой дате следуют Р. Тхапар, П. Эггермонт, Р. Мукерджи.

<sup>35</sup> См., например: Р. Н. Л. Еггермонт, *The Date of Aśoka's Rock Edict XIII*, — *AcO*, 1940, vol. XVIII, pt II, стр. 103—123.

<sup>36</sup> См.: Р. Фазу, *Note.*, стр. 135—136; Д. Сидерский, *Une éclipse.*, стр. 295—297.

<sup>37</sup> Подробнее см.: Г. М. Бонгард-Левин, *Агамес.*

<sup>38</sup> Р. Н. Л. Еггермонт, *New Notes on Aśoka and his Successors*, — «*Persica*», vol. II, 1965—1966, стр. 27—45.

## Глава II

### 4

<sup>1</sup> См.: J. Przyluski, *La Légende.*... «Ашока-авадана» являлась вполне самостоятельным произведением и лишь много позднее была включена в общий сборник буддийских авадан (см.: S. L. é v i, *Les éléments.*..., стр. 105—122).

<sup>2</sup> См.: J. Przyluski, *La Légende.*...

<sup>3</sup> *Sūtrālamkāra*, traduit en français sur la version chinoise de Kumārajīva, par E. Huber, Paris, 1908.

<sup>4</sup> См.: H. Lüders, *Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā des Kumāralāta*, Leipzig, 1926.

<sup>5</sup> «*Samuṣṭa Āgama*», гл. 25; Tokyo edition of *Tripiṭaka*. Цит. по: U. N. G. h. o. s. h. a. l., *Studies in Indian History and Culture*, Calcutta, 1957, стр. 424—426.

<sup>6</sup> S. B. e. a. l., *Buddhist Records of the Western World*, vol. II, London, 1883.

<sup>7</sup> См. «*Avadāna Kalpalatā with its Tibetan version*», ed. by Saret Chandra Das and Paṇḍit Hari Mohar Vidyābhūṣaṇa, reprint edition, Calcutta, 1940 (*Bibliotheca Indica*), стр. 595—597.

<sup>8</sup> «История буддизма»; A. S. c. h. i. e. f. n. e. r., *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus*, St.-Pt., 1869.

<sup>9</sup> К сожалению, в палийских хрониках Цейлона «Дипавамсе» и «Махавамсе», сохранивших данные о жизни и деятельности императора Ашоки, сведения о лишении его власти отсутствуют, хотя имеются некоторые материалы о последних годах правления, во многом совпадающие с североиндийской традицией, например сведения о царце Тишьяракшите, разрушении ею дерева Будды и т. д. (см. *Mah. XX.3—6*). При сравнении североиндийских и южных (цейлонских) легенд об Ашоке предпочтение следует отдать первым как более древним и территориально связанным с империей Маурьев. Цейлонские хроники были составлены в IV—V вв., санскритский же текст «Ашока-аваданы» — значительно раньше. Это подтверждается существованием китайских переводов, сделанных уже в конце III—самом начале IV в. (см.: S. L. é v i, *Les éléments.*...). Ряд рассказов об Ашоке, сохранившихся в непальской рукописи «Ашока-аваданы», были обнаружены и в китайской версии «Сутра-аламкары» (перевод сделан Кумарадживой в 405 г. н. э.).

Авторство «Сутра-аламкары» обычно приписывается Ашвагхоше, жившему, по традиции, в период правления Канишки (S. L. é v i, *Aśvaghōṣa*,



Le Sūtrālaṃkāra et ses sources, — JA, 1908, t. XII, стр. 57—184). Если следовать этой традиции, то санскритский вариант «Сутра-аламкары» можно отнести приблизительно ко II в. н. э., а оригинальный текст «Ашока-аваданы», из которого автор «Сутра-аламкары», по-видимому, заимствовал отдельные сюжеты, — к еще более раннему времени. До нас, к сожалению, не дошел первоначальный текст «Ашока-аваданы», составленный, по мнению Пшылуски, примерно за столетие до правления Канишки монахом из Матхуры (J. P r z y l u s k i, La Légende. .). Эггермонт полагает, что источник должен датироваться I в. (P. H. L. E g g e r m o n t, The Chronology. ., стр. 180). Известный в наши дни текст «Ашока-аваданы» в целом, вероятно, совпадает с текстом оригинала, но он не раз подвергался переработке, вероятно, даже и после окончательного редактирования «Сутра-аламкары». Поскольку найденные санскритские фрагменты «Кальпана-мандитики» почти идентичны дошедшему до нас тексту рукописи «Ашока-аваданы», есть основания полагать, что именно «Кальпана-мандитика» представляет наиболее близкий к оригиналу вариант.

<sup>10</sup> В «Сутра-аламкаре»: «Но сановники не хотели больше ему давать [драгоценностей]» (Sūtrālaṃkāra, стр. 138). В китайской версии «Ашока-аваданы»: «После этого Сампади (Eul-mot-t'i) с согласия министров воспользовался болезнью царя, чтобы вернуть все то, что было царем послано [общине]» (см.: J. P r z y l u s k i, La Légende. ., стр. 298). В «Самюкта Агаме»: «Тогда царевич (San-po-ti) немедленно приказал, чтобы драгоценности не выдавались на нужды великого царя» (U. N. G h o s h a l, Studies. ., стр. 425). У Сюань-цзана: Министры (министр), осуществлявшие управление, «не хотели выполнять его желания» (S. B e a l, Buddhist Records. ., vol. II, стр. 95). У Кшемандры: «Его внук по имени Сампади, потерявший голову от алчности, отменил через хранителей казны приказ Ашоки, который совершал религиозные подаяния» (Avadāna Kalpalatā, 74.8).

<sup>11</sup> Kaḥ sāmpratim prthivyām īśvaraḥ, — Div., стр. 430.

<sup>12</sup> Div., стр. 430.

<sup>13</sup> См.: J. P r z y l u s k i, La Légende. ., стр. 298—299; Sūtrālaṃkāra, стр. 139—140.

<sup>14</sup> Div., стр. 432.

<sup>15</sup> J. P r z y l u s k i, La Légende. ., стр. 299.

<sup>16</sup> S. B e a l, Buddhist Records. ., vol. II, стр. 96.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> «История буддизма», стр. 40.

<sup>19</sup> R. T h a p a r a, Aśoka. ., стр. 54.

<sup>20</sup> Так понимает свидетельства «Дивья-аваданы» Б. М. Баруа (B. M. B a r u a, Aśoka. .). Буддийские хронисты старались особо подчеркнуть значение подношений и даров буддийской общине. Могущественный император Ашока как бы всем пожертвовал ради сангхи (Div., стр. 429).

<sup>21</sup> «Дивья-авадана» повествует о грозном восстании, которое вспыхнуло в Таксиле незадолго до смерти Ашоки (Div., стр. 407).

<sup>22</sup> Согласно буддийской традиции, император, узнав, что ниргрантха из Пундравардханы осквернил статую Будды, приказал уничтожить всех адживиков этой области. Когда же аналогичное сделал ниргрантха из Паталипутры, Ашока потребовал вознаграждения от глав каждого объединения ниргрантхов (под nirgrantha обычно понимали джайнов. В надписях Ашоки адживики и джайны ясно различаются, но в первом отрывке «Дивья-аваданы» эти названия употребляются, по-видимому, как синонимы). А. Бэшем склонен рассматривать эти сообщения буддийской традиции как совершенно неправдоподобные, однако они могут относиться к последним годам правления Ашоки, когда он стал отходить от политики религиозной терпимости (A. B a s h a m, History and Doctrines of Ājīvikas, London, 1951, стр. 148).

<sup>23</sup> См., например, Paṛiśiṣṭaparvan, IX, 54.



<sup>24</sup> Такую точку зрения впервые высказал Флит, считавший, что южные версии малого наскального эдикта Ашоки связаны с пребыванием императора в Суварнагири (его он ошибочно локализовал в Магадхе) после отречения от престола (см. JRAS, 1909, стр. 304). Этот вывод был поддержан и Р. Дикшитаром, который полагал, что Ашока отрекся от престола и проводил остаток дней в молитвах и умерщвлении плоти (penance and prayer). См.: R. D i k s h i t a r, The Mauryan Polity, стр. 90.

<sup>25</sup> Подробнее см.: Г. М. Б о н г а р д - Л е в и н, О. Ф. В о л к о в а, Легенда о Кунале, М., 1963.

<sup>26</sup> Devānampiyassā vacanenā savvatta mahāmattā vattaviyā, e hettā dutiyāye devīye dāne ambāvaḍikā vā ālame va dāna[ga]he va e vā pi amne kicchi ganīyati tāye devīye se nāni [he]vaṃ [vi]na[yana] dutiyāye devīye ti tīvalamātu kāluvākiye. Впервые эдикт был издан и переведен Дж. Принсепом еще в 1837 г., затем он многократно переиздавался и специально анализировался. Из последних публикаций и переводов можно указать на: J. Bloch, Les inscriptions d'Asoka, стр. 159; A. Sen, Asoka..., стр. 136—139; R. Basak, Asokan Inscriptions, стр. 151—152; C. D. Chatterjee, Studies in the Inscriptions of Asoka, Queen's Edict Reconsidered, — ABORI, vol. XXXIII, 1953, стр. 57—82; vol. XXXIV, 1954, стр. 30—50, vol. XXVII, 1957, стр. 208—233.

<sup>27</sup> Глагольная форма здесь отсутствует и дословный перевод звучит так: «которые здесь второй царицы дары».

<sup>28</sup> Представляется возможным чтение Vinayana(nt) как «распоряжение, инструкция». Такое восстановление хорошо сопоставляется с остальными материалами и согласуется с hevaṃ. Единственное возражение способно возникнуть, пожалуй, в связи с положением ряда ученых о трехсиллабности слова. Напомним, однако, что многие крупнейшие эпиграфисты считали слово четырехслоговым, а Сиркар предлагал даже пятислоговое чтение ganataviye (SI, стр. 72). Хульш был не единственным, кто в начале слова соединял v с гласным: еще Принсеп читал va (см. CII, стр. 186). Некоторые исследователи предлагали восстанавливать третий слог как ya, что также подтверждает наше чтение и толкование. В целом нам представляется, что в данной части эдикта надо видеть не глагольную форму, а существительное (ср. vinati у Хульша). Это показывает и Блох своим переводом: cela est... de la seconde reine (связанное с hevaṃ). Чаттерджи продемонстрировал, что чтение hevaṃ (а не savam, как у Сенара и Баруа) правильно. Выступая против толкования Хульша, он кроме ряда фонетических трудностей подчеркнул и возможность связать приказ даря махаметрам с просьбой регистрировать дары своей жены Каруваки (C. D. Chatterjee, Studies..., стр. 41). Если принять предлагаемое нами чтение (vinayana), затруднение устраняется.

<sup>29</sup> В тексте слово kāluvākiye может стоять и в родительном и в дательном падеже, однако, судя по содержанию, следует принять конструкцию с родительным падежом (A. Woolner, ATG, II, стр. 80) — for Kācuvāki. Между тем подобное толкование не соответствует смыслу эдикта в целом (CII, стр. 159—160).

<sup>30</sup> CII, стр. 158.

<sup>31</sup> S. Mitra, The Queen's Donation Edict, — IHQ, 1931, vol. VII, стр. 136.

<sup>32</sup> S. Sen, Asoka..., стр. 136.

<sup>33</sup> C. D. Chatterjee, Studies...

<sup>34</sup> См. CII, стр. VII; CII, стр. 38 и табл. XXII; R. Thapar, Asoka..., стр. 30; P. H. L. Eggermont, The Chronology..., стр. 187—188; H. Seth, Chronology..., стр. 279—292.

<sup>35</sup> См.: V. Smith, Asoka, стр. 220.

<sup>36</sup> См., например: D. R. Bhandarkar, Asoka, Calcutta, 1955.

<sup>37</sup> CII, I, стр. 177.

<sup>38</sup> См.: N. A. Mehenale, North-Western [and Western] Influence on the Mysore Edicts of Asoka, Sardha Satadbi Commemoration Volume, стр. 155—175; его же, North-Western [and Western] Influence on the



Versions of Aśoka's Minor Rock Edict, — BDCRI, 1955—1965, vol. XVII, стр. 81—97.

<sup>39</sup> По мнению Р. Тхапар, отсутствие эдиктов в самые последние годы правления Ашоки — весьма странный и плохо объяснимый факт (R. Thapar, *Aśoka.*., стр. 51).

<sup>40</sup> *Parīśiṣṭaparvan*, IX. 34.

<sup>41</sup> Р. Тхапар, *Aśoka.*., стр. 53.

<sup>42</sup> См. J. Przyluski, *La Légende.*., стр. 106—108.

<sup>43</sup> Эту точку зрения защищали Томас (CHI, стр. 512) и Тхапар (*Aśoka.*., стр. 194).

<sup>44</sup> Р. Н. Л. Eggermont, *New Notes.*., стр. 58—66.

<sup>45</sup> Будда Пракаш считает Сампади и Дашаратху братьями. По его мнению, Дашаратха правил после Сампади (В. Prakash, *Studies.*., стр. 147).

<sup>46</sup> По утверждению некоторых ученых, Суяшас и Кунала — одно и то же лицо (A Comprehensive History. . ., стр. 43; В. Prakash, *Studies.*., стр. 147).

<sup>47</sup> Показательно, что джайнские источники завершают историю Маурьев правлением Сампади.

<sup>48</sup> V. Smith, *The Early History.*., стр. 201.

<sup>49</sup> «*Rājatarāṅgiṇī*», I.115—117.

<sup>50</sup> «*The Age of Imperial Unity*», стр. 90.

<sup>51</sup> A. Naraṇ, *The Indo-Greeks*, Oxford, 1957, стр. 9.

<sup>52</sup> Эггермонт справедливо указывает, что *φίλια* надо толковать как «пакт, союз». У Аппиана этот термин употреблен при описании союза Чандрагупты с Селевком. У Юстина — *paction*.

<sup>53</sup> W. Tarn, *The Greeks.*., стр. 130, 154.

<sup>54</sup> Р. Н. Л. Eggermont, *New Notes.*., стр. 58—66.

<sup>55</sup> A. Naraṇ, *The Indo-Greeks*, стр. 9.

<sup>56</sup> DKA, стр. 30—31; Н. Р. Prasad, *The Family Name of Puṣya-mitra*, — JBRS, 1955, vol. 41, pt. 1, стр. 132—137.

<sup>57</sup> Н. Райчаудхури, *Political History.*., стр. 348.

<sup>58</sup> См.: Н. Sastri, *Causes of the Dismemberment of the Maurya Empire*, — JASB, 1910, vol. IV (New Series), стр. 259—262.

Аргументы Х. Шастри подробно разбирает Х. Райчаудхури (*Political History.*., стр. 354—366); Р. Тхапар, *Aśoka.*., стр. 197—203).

<sup>59</sup> D. R. Manikad, *Yugapurāṇam*, Vallabhvidyanagar, 1951, стр. 32.

<sup>60</sup> Р. Тхапар, *Aśoka.*., стр. 197.

### Глава III

#### 1

<sup>1</sup> См.: К. V. Rangaswami Aiyangar, *Aspect of Ancient Indian Economic Thought*, Varanasi, 1965, стр. 14.

<sup>2</sup> D. R. Channan, *The Spread of Agriculture in the Ganges Valley*, — «*Contribution to Indian Economic History*», Delhi, 1963, стр. 101—118.

<sup>3</sup> R. S. Sharma, *Light on Early Indian Society and Economy*, Bombay, 1966.

<sup>4</sup> B. Ch. Sen, *Economics in Kautilya*, Calcutta, 1967; U. N. Ghoshal, *A History of Indian Public Life*, vol. II (The Pre-Maurya and the Maurya Periods), Oxford, 1966.

<sup>5</sup> N. R. Banerjee, *The Iron Age in India*, Delhi, 1965, стр. 224.

<sup>6</sup> W. Wheeler, *Early India and Pakistan*, London, 1959, стр. 24, 163—164.

<sup>7</sup> Подробнее см.: S. D. Singh, *Iron in Ancient India*, — JESHO, 1962, vol. V, pt II, стр. 212—216; B. B. Lal, *Excavation at Hastinapura.*..



<sup>8</sup> См.: N. R. Banerjee, The Excavations at Ujjain, Indologentagung, стр. 78; Y. D. Sharma, Remains of Early Historical Cities, — «Archaeological Remains, Monuments and Museums», pt I, Delhi, 1964, стр. 69.

<sup>9</sup> См.: J. Marshall, Taxila, vol. I, стр. 106—107; vol. III, стр. 162—167. Г. Ф. Ильин, Древний индийский город Таксила, стр. 26.

<sup>10</sup> См. «Age of the Nandas and Mauryas», стр. 267.

<sup>11</sup> R. S. Sharma, La vie et l'organisation economiques dans l'Inde ancienne, — «Cahiers d'histoire mondiale», 1960, t. VI, № 2, стр. 243.

<sup>12</sup> Подробнее см.: D. D. Kosambi, The Beginning of the Iron Age in India, — JESHO, 1963, vol. IV, pt II, стр. 309—318. Р. Шарма обращает внимание на данные источников (Панини, джайнских сочинений) о существовании в тот период железных лемехов, считая это нововведение весьма важным (R. S. Sharma, Light., стр. 60).

<sup>13</sup> R. E. M. Wheeler, Brahmagiri and Chandravalli 1947; Megalithic and Other Cultures in the Chitaldrug District, Mysore State, — AI, 1948, № 4.

<sup>14</sup> N. Banerjee, The Iron Age.; W. A. Fairervis, The Roots of Ancient India. The Archaeology of Early Indian Civilization, New York, 1974.

<sup>15</sup> Подробнее см.: Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, гл. XII.

<sup>16</sup> J. M. Datta, When the Agriculture was introduced in India, — «Man in India», 1966, vol. 41, № 2, стр. 139—146; «Agriculture in Ancient India», New Delhi, 1964.

<sup>17</sup> Страбон, XV. 1. 20; XV.1.42.

<sup>18</sup> Панини, IV.3.45.46.

<sup>19</sup> M. M. Singh, Life in North-Eastern India in Pre-Mauryan Times, Delhi, 1967, стр. 198.

<sup>20</sup> V. S. Agrawala, India as Known to Pāṇini, стр. 195.

<sup>21</sup> VP. I, 287.

<sup>22</sup> Подробнее см.: R. Gangopadhyay, Some Materials for the Study of Agriculture and Agriculturists in Ancient India, Calcutta, 1932.

<sup>23</sup> Феофраст, IV.4.10.

<sup>24</sup> B. N. Puri, India in the Time of Patañjali, стр. 115—116.

<sup>25</sup> J. V.37.

<sup>26</sup> J. III.142; V.405.

<sup>27</sup> Подробнее см.: J. S. Haunett, Agricultural and Botanical Knowledge of Ancient India, — «Osiris», 1950, vol. IX, стр. 211—226; L. Gopal, Sugar-making in Ancient India, — JESHO, 1964, vol. VII, № 1, стр. 57—72.

<sup>28</sup> B. B. Lal, Indian Archaeology since Independence, Delhi, 1964, стр. 21.

<sup>29</sup> F. R. Allchin, Early Cultivated Plants in India and Pakistan, — «The Domestication and Exploration of Plants and Animals», London, 1969, стр. 327. Об открытии зерен риса в Западной Бенгалии в слое II тысячелетия до н. э. см.: Sri Paresh Chandra Das Gupta, The Excavations at Panda Rajar Dhibi, Calcutta, 1964. На широкое употребление риса в Северной Индии указывает весьма частое упоминание о нем во многих источниках, начиная с ведийской литературы. Супрута различал не менее 39 разновидностей риса (Om Prakash, Food and Drinks in Ancient India, Delhi, 1961, стр. 262—263).

<sup>30</sup> J. II.167; V.68; V. S. Agrawala, India as Known to Pāṇini, стр. 199.

<sup>31</sup> V. S. Agrawala, India as Known to Pāṇini, стр. 198.

<sup>32</sup> Там же, стр. 199; B. N. Puri, India in the Time of Patañjali, стр. 114; D. K. Kanjilal, The Picture of Ancient India as Revealed in Patañjali's Mahābhāṣya, — IHQ, 1955, vol. XXXI, № 4, стр. 375—382.

<sup>33</sup> Уже в «Ригведе» имеются сообщения о колодцах. Воду поднимали оттуда ведрами при помощи крепких канатов (X.101.6). По мнению



- А. Макдонелла и А. Кейса, в эпоху «Ригведы» уже существовали искусственные каналы для ирригации (А. А. Macdonell, A. B. Keith, *Vedic Index of Names and Subjects*, Varanasi, 1958, vol. I, стр. 214.
- <sup>34</sup> Вопросы, связанные с искусственным орошением, получили более подробное освещение в дхармашастрах. Особое внимание уделяется этому и в «Артхашастре» и в более поздних шастрах, в частности у Нарады (см.: L. Gopal, *Irrigation-tax in Ancient India*, — *IQ*, 1962, vol. 38, № 1, стр. 65—71).
- <sup>35</sup> «Дхаммапада», пер. В. Н. Топорова, М., 1960, стр. 72, 83.
- <sup>36</sup> V. S. Agrawala, *India as Known to Pāṇini*, стр. 204.
- <sup>37</sup> VP. I.287.
- <sup>38</sup> Sam. I.1127; В «Saptakumārika Avadāna» сообщается о большом водоеме в Марадхе (B. Ch. Law, *Geographical Data from Sanscrit Buddhist Literature*, — *ABORI*, 1933—1934, vol. XV, стр. 10).
- <sup>39</sup> Cūllavagga, VII.1.2; Mahāvastu, III.176—177.
- <sup>40</sup> EI. VIII.36; R. N. Mehta, *Sudarśana Lake*, — *JOIB*, 1968, vol. 18, № 1—2, стр. 20—28.
- <sup>41</sup> См.: A. Bose, *Agriculture*, — *IQ*, vol. X, № 2, стр. 298.
- <sup>42</sup> Sum. II.672—673.
- <sup>43</sup> A. Bose, *Social and Rural Economy*... , vol. I, стр. 101—102.
- <sup>44</sup> V. S. Agrawala, *India as Known to Pāṇini*, стр. 153.
- <sup>45</sup> Suttanipāṭa, стр. 296—297 (annadā baladā cetā vaṇṇadā sukhadā tathā).
- <sup>46</sup> J. VI.180—181.
- <sup>47</sup> J. IV.253.
- <sup>48</sup> V. S. Agrawala, *India as Known to Pāṇini*, стр. 223.
- <sup>49</sup> R. S. Sharma, *Light*... , стр. 61.
- <sup>50</sup> Цит. по: A. Bose, *Social and Rural Economy*... , vol. I, стр. 63.
- <sup>51</sup> Подобная практика существовала и при Маурьях. В V колонном эдикте клеймить скот запрещается лишь в определенные дни. Это позволяет полагать, что в принципе клеймение было широко распространено.
- <sup>52</sup> B. N. Puri, *India in the Time of Patañjali*, стр. 117.
- <sup>53</sup> R. Thapar, *Aśoka*... , стр. 68.
- <sup>54</sup> В более ранних дхармасутрах специально говорится о суровом наказании за убийство дойных коров и тяглового скота (БAUDХАЯНА I.10.4; R. S. Sharma, *Light*... , стр. 61).
- <sup>55</sup> A. Bose, *Social and Rural Economy*... , vol. I, стр. 67—68.
- <sup>56</sup> V. S. Agrawala, *India as Known to Pāṇini*, стр. 139—141.
- <sup>57</sup> Подробнее см.: B. B. Dutt, *Town-Planning in Ancient India*, Calcutta, 1925; D. Schlingloff, *Die altindische Stadt: eine vergleichende Untersuchung*, Mainz, 1970.
- <sup>58</sup> V. S. Agrawala, *India as Known to Pāṇini*, стр. 137—143.
- <sup>59</sup> G. R. Sharma, *Excavations at Kauśāmbī*... , стр. 41.
- <sup>60</sup> Г. Ф. Ильин, *Древний индийский город Таксила*, стр. 12—13.
- <sup>61</sup> G. R. Sharma, *Excavations at Kauśāmbī*... , стр. 31.
- <sup>62</sup> anuśoṇaṃ pāṭaliputram
- <sup>63</sup> Mahābhāṣya, IV.3.2. — Pāṭaliputrāḥ prāsādāḥ Pāṭaliputranāḥ prākārā iti.
- <sup>64</sup> См.: V. S. Agrawala, *Mauryan Art: The Mauryan Palace at Pāṭaliputra*, — «*Studies in Indian Art*», Varanasi, 1965, стр. 57.
- <sup>65</sup> Основания колонн были глубоко вкопаны в землю, так как колонны поддерживали крышу. Сами они были отполированы.
- <sup>66</sup> Цит. по: Дж. Неру, *Открытие Индии*, М., 1955, стр. 137—138.
- <sup>67</sup> Подробнее см.: Steven G. Darian, *The Economic History of the Ganges to the End of Gupta Times*, — *JESHO*, 1970, vol. XIII, pt 1, стр. 62—87.
- <sup>68</sup> *Ind. Arch.* 1955—1956, A Review, Delhi, 1957, стр. 19; там же, 1956—1957, Delhi, 1958, стр. 20—28; там же, 1957—1958, Delhi, 1959, стр. 32—36; N. Banerjee, *The Excavations at Ujjain*... , стр. 74—86.



<sup>69</sup> Y. D. Sharma, Remains. ., стр. 69.

<sup>70</sup> DPPN, vol. I, стр. 982.

<sup>71</sup> Крор, по традиции, — 10 млн. Свидетельства Буддхагхоши, безусловно, не соответствуют действительности, но могут, очевидно, служить доказательством существования рассказов о густонаселенности Шравасты. В этой связи интересно привести мнение исследователей по поводу численности населения индийского субконтинента в конце IV в. до н. э. Согласно Дж. М. Датте, она составляла 181 млн. (J. M. Datta, Population of India about 320 B. C., — «Man in India», 1962, vol. 42, № 4. Р. Тхапар считает это число завышенным и полагает, что более приемлема цифра 100 млн. (R. Thapar, A History. ., стр. 27).

<sup>72</sup> Śār. I. 241; DPPN, vol. II, 724.

<sup>73</sup> Подробнее см.: N. Wagle, Society at the Time of the Buddha, New York, 1967, стр. 23—29.

<sup>74</sup> J.V.511; Артх. II.17.

<sup>75</sup> В Баудхьяне (II.3.6.33) говорится, что «для живущего в городе, покрытом туманом, невозможно достичь спасения».

<sup>76</sup> A. R a y, Villages, Towns and Secular Buildings in Ancient India, Calcutta, 1964, стр. 30.

<sup>77</sup> См.: R. B. P a n d e y, Studies in the History of Kāśi: Economic Life, — JORI, vol. XXIX, 1963, стр. 19—20.

<sup>78</sup> Aṅg.-N. I.248.

<sup>79</sup> L. G o p a l, Textiles in Ancient India, — JESHO, 1961, vol. IV, № 1, стр. 53—69.

<sup>80</sup> B. B. L a l, Indian Archaeology. ., стр. 24.

<sup>81</sup> F. R. A l l c h i n, Upon the Antiquity and Methods of Gold Mining in Ancient India, — JESHO, 1962, vol. 5, № 2, стр. 195—211. Медные рудники находились недалеко от Паталипутры и в Чхота Нагпуре. Последние, по мнению ученых, разрабатывались уже во времена Чандрагупты Маурья (см. R. S. S h a r m a, Light. ., стр. 68).

<sup>82</sup> A. S. A l t e k a r, V. M i s h r a, Report on Kumrahar. . .

<sup>83</sup> B. N. P u r i, India in the Time of Patañjali, стр. 108.

<sup>84</sup> A. B o s e, Social and Rural Economy, vol. II, стр. 231.

<sup>85</sup> G. L. A d h y a, Early Indian Economics, Bombay, 1966, стр. 82—94.

<sup>86</sup> Там же, стр. 85—86.

<sup>87</sup> Уже в дхармасутрах говорится, что торговцы и ремесленники живут по своим собственным «законам» — dharma (Гаутама, XI.21).

<sup>88</sup> Подробнее см. The Early History of the Deccan, London, 1960.

<sup>89</sup> См.: R. T h a p a r, Aśoka. ., стр. 73.

<sup>90</sup> L. B. K a n y, Magadhan Trade, «Indica» (The Indian Historical Research Institute, Silver Jubilee Commemoration Volume), Bombay, 1953, стр. 186—195.

<sup>91</sup> V. S. A g r a w a l a, India as Known to Pāṇini, стр. 242.

<sup>92</sup> Подробнее см.: V. M i s h r a, Sea and Land Trade Routes in India as Revealed in the Buddhist Literature, — JIH, 1954, vol. XXXII, pt. II, стр. 117—127.

<sup>93</sup> Подробнее см. A Comprehensive History of India, стр. 70—71.

<sup>94</sup> H. C h a k r a b o r t i, Trade and Commerce of Ancient India (200 B. C.—650 A. D.), Calcutta, 1966, стр. 25.

<sup>95</sup> Подробнее см.: H. C h a k r a b o r t i, Trade. .; M. W h e e l e r, Rome beyond the Imperial Frontiers, London, 1954; E. H. W a r m i n g t o n, The Commerce between the Roman Empire and India, Cambridge, 1928; P a r m e s h w a r i L a l G u p t a, Roman Coins from Andhra Pradesh, Hyderabad, 1965.

<sup>96</sup> Подробнее см.: R. M o o k e r j e, A History of Indian Shipping and Marine Activity from the Earliest Times, London, 1912; B. Ch. C h h a b r a, Navigation in Ancient India, — «March of India», Delhi, 1961, vol. 13, № 10, стр. 26—29.



<sup>97</sup> М. М. Singh, India's Overseas Trade as Known from the Buddhist Canon, — *ИHQ*, 1961, vol. 37, № 2—3, стр. 177—182.

<sup>98</sup> См.: Е. М. Медведев, Об уровне географических знаний древних индийцев в III—II вв. до н. э., — *КСИНА*, № 57, 1961, стр. 73—82.

<sup>99</sup> W. Tarn, The Greeks. ., стр. 367.

<sup>100</sup> Там же, стр. 366.

<sup>101</sup> Подробнее см.: A. Bose, Social and Rural Economy. ., vol. II, гл. V; Н. Chakraborti, Trade. .; М. Хвостов, История восточной торговли греко-римского Египта, Казань, 1907, стр. 114—147.

<sup>102</sup> Во время торжественной процессии Антиох IV Эпифан (175—163 гг. до н. э.) демонстрировал 80 слоновых бивней, привезенных из Индии. Об этом сообщает Афиней (см.: W. Tarn, The Greeks. ., стр. 367).

<sup>103</sup> К. V. Hariharan, Some Aspects of Ancient Indian Ship-building and Navigation, — «*Journal of the University of Bombay*», 1965—1966, vol. 34, pt 1—4, стр. 26—42; L. Gopal, Art of Ship-building and Navigation in Ancient India, — «*University of Allahabad*» (Ancient History Section), Allahabad, 1959.

<sup>104</sup> L. Gopal, The Right of Minting Coins in Ancient India, — «*Journal of Andhra Historical Research Society*», 1960—1961, vol. 26, № 1—4, стр. 149—151.

<sup>105</sup> См., например: G. R. Sharma, The Excavations at Kausāmbī. ., стр. 81.

<sup>106</sup> В. В. Lal, Indian Archaeology. ., стр. 13, 18—39; L. Gupta, The Amaravati Hoard of Silver Punch-marked Coins, Hyderabad, 1963.

<sup>107</sup> См.: R. Thapar, Aśoka. ., стр. 242.

<sup>108</sup> E. Rapson, Indian Coins, Strassburg, 1897, стр. 3—5.

<sup>109</sup> См., например: V. S. Agrawala, India as Known to Pāṇini, стр. 262.

<sup>110</sup> D. D. Kosambi, Introduction to the Study of Indian History, Bombay, 1956; его же, Культура и цивилизация древней Индии, М., 1968.

<sup>111</sup> Р. Тхапар предлагает иные соответствия символам царей маурийской династии (см.: R. Thapar, Aśoka. ., стр. 248).

<sup>112</sup> J. Allan, Catalogue of the Coins of Ancient India, London, 1936.

<sup>113</sup> См.: К. Р. Jayaswal, Hindu Polity, стр. 144, 147; его же, Early Signed Coins of India, — *JBORS*, 1934, vol. XX, № 4.

<sup>114</sup> Подробнее см. Charan Das Chatterji, Numismatic Data in Pāli Literature, — *BS*, Calcutta, 1931.

<sup>115</sup> См.: V. S. Agrawala, India as Known to Pāṇini, стр. 274—279.

<sup>116</sup> *ЕI*. VIII, стр. 82—83.

### Глава III

#### 2

<sup>1</sup> И. М. Дьяконов, Проблемы собственности. О структуре общества Ближнего Востока до середины II тысячелетия до н. э., — *ВДИ*, 1967, № 4, стр. 13—35; его же, Основные черты экономики в монархиях древней Западной Азии, — *НАА*, 1966, № 1.

<sup>2</sup> Полемика по этому вопросу приведена в кн.: Л. Б. Алаев, Южная Индия. Социально-экономическая история XIV—XVIII веков, М., 1964, гл. III.

<sup>3</sup> К. З. Ашрафян, Аграрный строй Северной Индии (XIII—середина XVIII в.), М., 1965; ее же, Проблемы развития феодализма в Индии, — *НАА*, 1969, № 4.

<sup>4</sup> «Общее и особенное в историческом развитии стран Востока», М., 1966; Ю. И. Семенов, Проблема социально-экономического строя древнего Востока, — *НАА*, 1965, № 4.



<sup>5</sup> V. S m i t h, Oxford History of India, 1922, 2 ed., стр. 90; ег о ж е, Early History of India, стр. 137—138; B. B r e l o e r, Kauṭīliya Studien, I, стр. 52; W. R a u, Staat und Gesellschaft in alten Indien, Wiesbaden, 1957, стр. 57; R. C h o u d h a r y, Ownership of Land in Ancient India, — JBRS, 1967, vol. LIII, стр. 27—52; J. N. S a m a d d a r, Economic Condition of Ancient India, Calcutta, 1922, стр. 168.

<sup>6</sup> S. K. M a i t y, The Economic Life of Northern India in Gupta Period (cir. A. D. 300—500), Calcutta, 1957, стр. 25.

<sup>7</sup> K. P. J a y a s w a l, Hindu Polity, стр. 24, A. S. A l t e k a r, A History of Village Communities in Western India, Bombay—Calcutta—Madras, 1927, стр. 80—87; U. N. G h o s h a l, The Agrarian System in Ancient India, Calcutta, 1930, стр. 96—98; ег о ж е, Contribution to the History of the Hindu Revenue System, Calcutta, 1929, стр. 168—170; P. N. B a n e r j e e, Public Administration in Ancient India, London, 1916, стр. 179; P. V. K a n e, History of Dharmaśāstra, vol. II, стр. 866; «The Vakataka-Gupta Age (circa 200—550 A. D.)», Banaras, 1954, стр. 362; G. L. A d h y a, Early Indian Economics, стр. 25.

<sup>8</sup> См. Г. С. М э н, Сельские общины на Востоке и Западе, СПб., 1874, стр. 7, 23—24, 62 и др.; R. C. M a j u m d a r, The Corporate Life in Ancient India, Calcutta, 1933, стр. 186—193. А. Альтекар писал о праве собственности на обрабатываемую землю у частных лиц или семей (The Vakataka-Gupta Age, стр. 333).

<sup>9</sup> Подробнее см.: J. J o l l y, Recht und Sitte (Gründriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde), Strassburg, 1896, стр. 90.

<sup>10</sup> Подробнее см.: J. D. D e r r e t t, Religion, Law and the State in India, London, 1968, стр. 130.

<sup>11</sup> См.: S. K. M a i t y, The Economic Life. . . , стр. 12; U. N. Ghoshal, The Agrarian System. . . , стр. 85.

<sup>12</sup> В «Законах Ману» (VIII.200) говорится: «Где пользование (sam-bhoga) очевидно, но не видно права на владение (āgama), там право на владение [должно быть] доказательством [собственности] — не пользование: таково правило».

<sup>13</sup> Agamena viśuddhena bhogo yāti pramānatām aviśuddhāgamo bhogaḥ prāmānyaṃ naiva gacchati. Та же мысль изложена у Брихаспати (VII. 24—26).

<sup>14</sup> Нарادا, I. 86—87: bhogaṃ kevalato yastu kīrtayennāgamaṃ kvacit | bhogacchalāpadeśena sa vijñeyastu taskaraḥ; ānagamaṃ tu yo bhuñkte bahūnyabdaśātānyapi | cauradaṇḍena taṃ pāpaṃ daṇḍayetprthivipatīḥ ||.

<sup>15</sup> См.: A. K. B o s e, Agriculture, — IHQ, vol. X, № 2, 1934, стр. 288.

<sup>16</sup> Sabbe te paṭhavim nissāye paṭhaviyaṃ paṭitthāya. . .

<sup>17</sup> Sthāṇucchedasya kedāram āhuḥ śālyavato mrgaṃ.

<sup>18</sup> . . . koci puriso vanaṃ sodhetvā bhūmim nīharatī, tassa sā bhū-mīti jano voharati na c'eśā bhūmi tena pavattitā taṃ bhūmim kāraṇaṃ karvā bhūmisāmiko nāma hoti, IV. 5. 15, стр. 219.

<sup>19</sup> Подробнее см.: L. G o p a l, Ownership of Agricultural Land in Ancient India, — JESHO, 1961, vol. IV, № 3, стр. 240—241.

<sup>20</sup> Например, J.IV.281, III.301. В джайнских источниках имеется много указаний на существование индивидуального землевладения (A. B o s e, Agriculture, стр. 291).

<sup>21</sup> 1 карис — примерно 0,25 га.

<sup>22</sup> Sār. I, 242.

<sup>23</sup> Д. Р. Ч а н а н а, Рабство в древней Индии, стр. 73.

<sup>24</sup> См., например: N. N. K h e r, Land Sale in Ancient India (321 B. C. — 320 A. D.). — JOIB, 1963, vol. 12, № 3, стр. 259—263.

<sup>25</sup> Дарение земли считалось весьма достойным делом. Сведения источников об этом довольно многочисленны (подробнее см.: P. V. K a n e, History of Dharmaśāstra, vol. II, pt II, стр. 857—859).

<sup>26</sup> P. V. K a n e, History of Dharmaśāstra, vol. II, pt II, стр. 858—859.



<sup>27</sup> Мы следуем за интерпретацией Г. Бюлера (Sacred Books of the East, vol. II, pt I, 1879, стр. 111).

<sup>28</sup> Подробнее см.: R. S. Sharma, Indian Feudalism: 300—1200 A. D., Calcutta, 1965).

<sup>29</sup> EI. VII. стр. 61.

<sup>30</sup> EI. VIII. стр. 78—79.

<sup>31</sup> Там же, стр. 77.

<sup>32</sup> G. L. Adhуа, Early Indian Economics, стр. 25. Согласно Баудхаяне (III.2. 2—4), у одного из брахманов было 6 нивартанов земли (см.: P. V. Kane, History of Dharmasāstra, vol. II, pt II, стр. 859).

<sup>33</sup> EI, XXIV, стр. 55. О положении земельных собственников в период Сатаваханов и Вахатаков см.: Dipakranjan Das, Economic History of the Deccan, Delhi, 1969.

<sup>34</sup> EI. VIII. стр. 78—79.

<sup>35</sup> Мы принимаем здесь интерпретацию И. Мейера, которая представляется более удачной, чем принятая в русском переводе, — «в отсутствие властей» (стр. 208).

<sup>36</sup> Каутилья к недвижимому имуществу (vāstu) относил дом, поле, сад, оросительное сооружение, пруд или бассейн с водой (III.8).

<sup>37</sup> Аналогичные свидетельства имеются и в других шастрах [см.: S. A. Q. Husaini, The Economic History of India, vol. I (From the Earliest Times to the Formation of Feudalism), Calcutta, 1962, стр. 74].

<sup>38</sup> «Если собственники поля не способны [его] обработать, умерли или уехали, то тот, кто с разрешения [родственников или соседей] обрабатывает это поле, может получить весь урожай с него» (XI.23); «Если же в период, когда поле обрабатывается [другими], вернется собственник, пусть он получит свою землю после того, как оплатит [этому человеку] все его расходы на возделывание земли» (XI.24).

<sup>39</sup> kṣetrasīmāvivādeṣu sāmantebhyo viniścayaḥ | nagaragrāmagaṇino ye ca vṛddhatamā narāḥ || XI. 2.

<sup>40</sup> gr̥hakṣetravivādeṣu sāmantebhyo vinirṇāyaḥ | nagaragrāmagaṇino ye ca vṛddhatamā narāḥ ||

<sup>41</sup> L. Gopal, Sāmanta, Its Varying Significance in Ancient India, — JRAS, 1963, pt 1—2, стр. 21—37.

<sup>42</sup> Kātyāyana, 734; см.: D. N. Jha, Revenue System, стр. 11.

<sup>43</sup> Артх. III.9; Kangle, II, 253.

<sup>44</sup> К. Маркс, Формы, предшествующие капиталистическому производству, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 46, ч. I, стр. 466.

<sup>45</sup> В действительности споры в общинах по земельным вопросам вряд ли кончались часто изъятием земель государством. Общины очень строго охраняли свои права на землю.

<sup>46</sup> Медхатитхи, объясняя шлоку Ману (VIII.265), сообщал, что царь при установлении новой границы должен быть беспристрастен. На практике это условие вряд ли соблюдалось.

<sup>47</sup> Л. Гопал отмечает, что когда Медхатитхи говорит о царе как о хозяине земли, он имеет в виду не собственника всей обрабатываемой земли, а правителя, чья власть распространяется на все в государстве (см.: L. Gopal, The Economic Life of Northern India, Delhi, 1965, стр. 4).

<sup>48</sup> Подробнее см.: U. N. Ghoshal, A History of Indian Political Ideas, Oxford, 1959.

<sup>49</sup> Подробнее см.: D. N. Jha, Revenue System., стр. 18—19; E. W. Hopkins, The Social and Military Position of the Ruling Caste in Ancient India, — JAOS, 1889, vol. XIII, стр. 85—87.

<sup>50</sup> J. Gonda, Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View, Leiden, 1966, стр. 11. Согласно, например, Нилакантхе, царь не владеет всей землей, а как завоеватель и охранитель осуществляет свою власть путем сбора налогов. Эта идея получила отражение и в со-



чинениях других поздних комментаторов (K. P. J a y a s w a l. Hindu Polity, стр. 334—335).

<sup>51</sup> J. G o n d a, Ancient Indian Kingship., стр. 11.

<sup>52</sup> Mbh. I. 213.6; см. J. G o n d a, Ancient Indian Kingship, стр. 11.

<sup>53</sup> P. V. K a n e, History of Dharmaśāstra, vol. II, pt II, стр. 868.

<sup>54</sup> Выделяемые некоторыми категориям брахманов участки на государственных землях имели иной статус, так как собственником их оставалось государство (ср. Артх. II.1 и III.10).

<sup>55</sup> «The State had an undivided right to the revenues from a village. That is why the grants of villages or of specified shares thereof, which mean the right to the revenue or a part of the revenue from the villages, are made only by the king» (L. G o p a l, On Feudal Polity in Ancient India, — JIH, 1963, vol. XLI, pt II, стр. 440).

<sup>56</sup> См.: J. D. D e r r e t t, Bhū-barāṇa, Bhū-pālana, Bhu-bhojana; an Indian conundrum, — BSO(AJS, 1959, vol. XXII, pt 1, стр. 108—123.

<sup>57</sup> D. C. S i r c a r, Land System and Feudalism in Ancient India, Calcutta, 1966, стр. 58.

<sup>58</sup> В «Артхашастре» этот термин встречается более двадцати раз в связи с перечислением обязанностей надзирателя за царскими поместьями (sitādhyakṣa). В данном случае svabhūmi обозначает «царская земля», хотя некоторые переводчики (например, И. Мейер) допускают иное толкование: «на хорошо вспаханной земле» (Kangle, II.171). У Джонстона (JRAS, 1929, стр. 90—91) — «on crown lands».

<sup>59</sup> Подробно данный вопрос разбирается в работе: E. R i t s c h l, M. S c h e t e l i c h, Zu einigen Problemen der Eigentumsverhältnisse (speziell Grund und Boden) im Kauṭīliya Arthaśāstra, — «Mitteilungen des Instituts für Orientforschung», 1966, Bd XI, f. 2, стр. 301—337; W. R u b e n, Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien, Bd I, — «Die Entwicklung der Produktion Verhältnisse», Berlin, 1967, стр. 137—140.

<sup>60</sup> Брелёр ошибочно полагал, что sitādhyakṣa был ответственным за обработку поля и сбор урожая во всем государстве, а не только на собственно царских землях (B. B r e l o e r, Kauṭīliya Studien, Bd I, стр. 74—79). Критику этого взгляда см.: Kangle, III, 169—170.

<sup>61</sup> У Панини (VI.2.63) и в джатаках (V.290) упоминаются царские горшечники (rāja-kulāla, rāja-kumbhākāra), в джатаках — и царские садовники (rāja-mālākāra, V.292).

<sup>62</sup> Ср. сообщение Мегасфена (в передаче Страбона) о получении земледельцами четвертой части продукции. Очевидно, и во втором случае речь идет о царских арендаторах.

<sup>63</sup> Комментатор Нандапандита расшифровывал термин «ārdhika» как «тот, кто отдает царю половину продукции со своих полей» (D. N. J h a, Revenue System., стр. 114). По «Артхашастре» (II.1), эти земледельцы арендовали участки в царских поместьях, согласно же Ману (IV.253) и Яджнавалкье (I.166), — у частных собственников. Комментатор Бхаттасвами пояснял ardhasīrika как grāmyakuṭumbinaḥ, что, возможно, свидетельствует об их принадлежности к вайшьям — обедневшим и лишившимся земли («The Pratipadapañcika, a Commentary on 2.8.5. to 2.36.47 by Bhaṭṭasvāmin», ed. K. P. J a y a s w a l, A. B a n e r j i - S a s t r i, — JBORS, 1929, vol. XII, стр. 137). Шарма видит в них шудр (R. S. S h a r m a, Śūdras in Ancient India, Delhi, 1959, стр. 150).

<sup>64</sup> B. Ch. Sen, Economics in Kauṭīliya, стр. 22—23.

<sup>65</sup> См.: H. S c h a r f e, Untersuchungen., стр. 282.

<sup>66</sup> См.: L. G o p a l, Ownership., стр. 253—254.

<sup>67</sup> EI. VIII, стр. 71—73.

<sup>68</sup> В тексте — «наше поле».

<sup>69</sup> Это подтверждает сообщение «Артхашастры» о том, что необрабатываемые участки из фонда государственных земель могли быть отобраны царем (II.1).

<sup>70</sup> EI. VIII, стр. 73—75.



<sup>71</sup> Согласно первой надписи, участок царской земли в деревне составлял 200 нивартанов (примерно 240 га).

<sup>72</sup> См.: U. N. G h o s h a l, Contribution. . . , стр. 30—31; L. G o r a l, Ownership. . . , стр. 255.

<sup>73</sup> B. Ch. S e n, Economics in Kauṭilya, стр. 19.

<sup>74</sup> Некоторые ученые считали, что в тексте речь идет о шудрах и земледельцах. В комментарии Nitirṇīti говорится о шудрах-земледельцах; вторую интерпретацию предлагает комментарий Bhāṣavyākhyānam. Кангле (II, стр. 62) принимает вариант первого комментария.

<sup>75</sup> kuḷaśat-āvaraṃ raiśaśata-kulaparaṃ grāmaṃ.

<sup>76</sup> Согласно комментарию Jayamaṅgalā, каждая сторона деревни должна была достигать 4 кроши, т. е. ее общая территория составляла примерно 56 кв. км. Из них 10 крош занимали пахотные земли, 5 — постройки и пастбища, 1 — храм и общий фонд (?) (Kangle, II, стр. 62).

<sup>77</sup> L. G o r a l, On Feudal Polity. . .

<sup>78</sup> Досл. «для одного поколения» (Kangle, II, стр. 63).

<sup>79</sup> Kangle, III, стр. 168.

<sup>80</sup> Под *karada*, очевидно, понимались как плательщики налогов в широком смысле (Артх. III.10), так и арендаторы государственных земель (в отличие от полноправных общинников — собственников земли). «Кага» упомянут в «Артхашастре» (II.15) среди налогов, собираемых со страны (*gaṣṭra*), в противоположность доходам с *sītā* (царского поместья). Бхаттасвами́н пояснял его как ежегодный налог, уплачиваемый в течение ряда месяцев (цит. по: U. N. G h o s h a l, Contribution. . . , стр. 36). По мнению У. Гхошала (там же, стр. 65), «кага» являлся периодическим налогом преимущественно на обрабатываемую землю (сверх обычной царской доли в зерне). Под ним могли подразумеваться и налоги вообще, и обложения, отличные от *bhāga*. Очевидно, в данном случае арендаторы оплачивали все виды налогов, установленных для государственных земель (см.: D. N. J h a, Revenue System. . . , стр. 47—48).

<sup>81</sup> Приглашение на вновь осваиваемые земли (но не в *sītā* — царские хозяйства, где был более строгий контроль) свободных арендаторов было очень выгодным. Только в крайних случаях (судя по «Артхашастре») царь обращался к деревенским работникам и торговцам, дабы не потерять установленных доходов и «способствовать росту казны» (Артх. II.1). Статус *grāmaabhṛtakas* (в русском переводе — «сельские наемники», стр. 53) не совсем ясен. Кангле (III, стр. 196—197) полагает, что это низшие служащие провинциального аппарата в деревнях, так как они, согласно Каутилье, получали жалованье. Шарма также видит в *grāmaabhṛtakas* деревенских чиновников (R. S. S h a r m a, Śūdras. . . , стр. 148). Сен (B. Ch. S e n, Economics in Kauṭilya, стр. 18) думает, что этим «слугам деревни» давали земли вместо жалованья и они должны были обработать участки. Торговцы сами, очевидно, не занимались обработкой, а лишь обеспечивали ее, получая в итоге какой-то доход и отдавая государству положенную норму.

<sup>82</sup> Любопытно, что в тексте указывается на освобождение от обложения типа «кага», отличного от обычной «царской доли» (*śaḍbhāga*). Не исключено, что имелось в виду освобождение от поборов, которыми облагались государственные земли.

<sup>83</sup> Эту интерпретацию принимал А. И. Востриков («Артхашастра» или Наука политики, стр. 53). Он следовал чтению *abhirūpa-dāyakāni* малаяламской рукописи и «рукописи грантха», однако Кангле, хотя и признает возможность такого перевода, считает это толкование поздним и не соответствующим оригиналу. На основании других рукописей и комментариев он предлагает чтение *abhirūpadāyādakāni* и переводит: «with inheritance passing on to corresponding heirs» (Kangle, II, стр. 63). Комментарий Nitirṇīti объясняет данный отрывок как «[переход земли] к наследникам того же типа, что и человек, кому первоначально был передан дар», т. е., очевидно, лишь к определенным разрядам брахманов.

<sup>84</sup> Kangle, III, стр. 771.



<sup>85</sup> В ряде источников сообщается, что только некоторые брахманы (в частности, śrotriyas) освобождаются от налогов (Апастамба, например). В этом отрывке «Архашастры» тоже говорится о шротриях (подробно см.: D. N. Jha, Revenue System., стр. 124).

<sup>86</sup> О bhoga в значении «царская территория» см.: D. N. Jha, Revenue System. ., стр. 148. Что касается поздних надписей, то можно предложить и другое толкование rāja-bhoga (досл. «наслаждение царя»): передача права сбора налогов, которое принадлежало царю. В ряде источников термином «bhoga» обозначается определенный вид обложений (R. S. Sharma, Indian Feudalism. ., стр. 17—18).

<sup>87</sup> Dig.-N. I.1.1; XII.1.1.

<sup>88</sup> EI. XII, стр. 173; CII, III, стр. 235.

<sup>89</sup> CII, III, стр. 236; SI, стр. 422.

<sup>90</sup> Подробнее см.: Е. М. Медведев, Эволюция и формы индийских дарственных грамот и их происхождение (III—XII вв.), — ИКДИ; его же, К вопросу о формах земледелия в Северной Индии в VI—VII вв. н. э., — ПВ, 1959, № 1.

<sup>91</sup> Очень интересный материал, относящийся к более позднему времени, сохранился в комментариях Буддхагхоши (например, Sam. VI. 1246—1247), который подробно повествует о собственности монастырей, в том числе земельной собственности (см. также: S. Dutt, Buddhist Monks and Monasteries of India, London, 1962).

<sup>92</sup> B. Ch. Sen, Economics in Kautilya, стр. 130.

<sup>93</sup> См.: U. N. Ghoshal, Contribution. ., стр. 37.

<sup>94</sup> См., например: K. P. Jayaswal, Hindu Polity, стр. 330—335; P. V. Kane, History of Dharmaśāstra, vol. II, стр. 865—866; L. Gopal, Ownership. .; S. K. Maiti, The Economic Life. ., стр. 21—22.

<sup>95</sup> См.: А. М. Осипов, Краткий очерк истории Индии до X в., М., 1948, стр. 54.

<sup>96</sup> См.: L. Skurzak, Megasthenes (Frg. 1.46, 33.5). Property of Land, — ИКДИ, стр. 258—261.

<sup>97</sup> R. Thapar, Aśoka. ., стр. 63.

### Глава III

#### 3

<sup>1</sup> Впрочем, некоторые индийские ученые понимают важность изучения проблем, связанных с индийской общиной. По словам А. Альтекара, «реальная история Индии состоит из истории ее деревенских общин» (A. S. Altekar, A History of Village. ., стр. 111).

<sup>2</sup> Большое значение придают этому вопросу советские ученые. См.: И. М. Дьяконов, Община на древнем Востоке в работах советских исследователей, — ВДИ, 1963, № 1, стр. 16—34 (здесь указана и литература); Л. Б. Алаев, Южная Индия; Е. М. Медведев, Опыт исследования древнеиндийской общины по данным топонимики, — «Индия в древности», М., 1964; «Община и социальная организация у народов Восточной и Юго-Восточной Азии», Л., 1967; «История Индии в средние века».

<sup>3</sup> И. М. Дьяконов, Община на древнем Востоке. ., стр. 17.

<sup>4</sup> Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, стр. 363.

<sup>5</sup> «Необходимо учитывать локальные особенности общинной организации, определяемые конкретными историческими, географическими, этническими факторами, в частности изоляцией некоторых областей. Таким образом, на каждом историческом этапе возможно синхронное существование различных типов общин. .» (Е. М. Медведев, Опыт исследования древнеиндийской общины. ., стр. 218).

<sup>6</sup> См. Арх. II.1.



- <sup>7</sup> N. W a g l e, *Society at the Time of the Buddha*, стр. 13—18.
- <sup>8</sup> Маленькая деревушка называлась *gāma* (VP, I.208).
- <sup>9</sup> Артх. III.9; J.II.358; B. Ch. S e n, *Economics in Kauṭilya*, стр. 130. Вопрос о границах был настолько важен, что спор, возникавший по этому поводу между двумя селениями, согласно «Артхашастре» (III.9), мог решаться постановлением жителей пяти или десяти соседних селений.
- <sup>10</sup> Подробнее см.: V. S. A g r a w a l a, *India as Known to Pāṇini*, стр. 141—143; M. S i n g h, *Life...*, стр. 193—196.
- <sup>11</sup> A. R a y, *Villages...*, стр. 29.
- <sup>12</sup> J.II.109—110. В джатаке говорится об участке пахотной земли (*yavakhetta* — «ячменное поле»), который находился под коллективным надзором всех жителей деревни.
- <sup>13</sup> Судя по Артх. (II.1), царь должен был выделять под пастбища земли, не пригодные для пахоты.
- <sup>14</sup> В одной из джатак (II.76) сообщается о фруктовом дереве — собственности всей деревни.
- <sup>15</sup> В числе основных доходов, получаемых «надзирателем за кладовыми» (II.15), упоминается налог *piṇḍakara*, который, по мнению комментатора Бхаттасвамины, являлся общим налогом с деревень (U. N. G h o s h a l, *Contribution...*, стр. 37).
- <sup>16</sup> На важность этого момента обращает внимание Р. Шарма (R. S. S h a r m a, *Indian Feudalism...*, стр. 62—63).
- <sup>17</sup> См., например, J.I.277; III.162—163.
- <sup>18</sup> V. S. A g r a w a l a, *India as Known to Pāṇini*, стр. 141.
- <sup>19</sup> Ману, VIII.245, 262—265; Артх. III.9—10. За похищение чужого урожая вор, если он принадлежал к той же общине, обязан был, по данным «Артхашастры» (V.2), возместить все в 50-кратном размере; если же он принадлежал к другой общине, его ждала казнь.
- <sup>20</sup> Как отмечает И. М. Дьяконов, «община в принципе в любой момент может предъявить свое право собственника на землю — право, которое может дремать, но полностью, по-видимому, так и не отмирает», — («Основные черты древнего общества», стр. 132).
- <sup>21</sup> B. W. P u r i, *India in the Time of Patañjali*, стр. 108—109.
- <sup>22</sup> P. V. K a n e, *History of Dharmaśāstra*, vol. III, стр. 156.
- <sup>23</sup> Из надписей Санчи, относящихся к III—II вв. до н. э., известно о совместном даре жителей деревни буддийским общинам. Таковы же свидетельства надписей из Бхаттипролу (EI, vol. II, стр. 87, 232 и след.).
- <sup>24</sup> Об участии женщин в коллективном труде см. J.I.199.201. В более поздней «Брихаспати-смирти» перечисляются виды работ, выполняемые всеми общинниками: ремонт помещений для собраний, храма, уборка сада, чистка пруда и т. д.
- <sup>25</sup> P. V. K a n e, *History of Dharmaśāstra*, vol. III, стр. 156—157.
- <sup>26</sup> Гаутама, X.31—32; Вишну, III.32.
- <sup>27</sup> Подробнее см. JBORS, vol. XII, стр. 198; R. S. S h a r m a, *Śūdras*, стр. 151—152.
- <sup>28</sup> J.III.8.
- <sup>29</sup> *grāma* *abhyupetya* см. Kangle, II, стр. 259. В тексте специально подчеркивается, что правом наказания обладала сама община (*grama eva*).
- <sup>30</sup> Данные джатак см.: U. N. G h o s h a l, *A History of Indian Public Life*, vol. II, стр. 164—165.
- <sup>31</sup> A. B o s e, *Social and Rural Economy...*, vol. I, стр. 43.
- <sup>32</sup> K. P. J a y a s w a l, *Hindu Polity*, стр. 195—197.
- <sup>33</sup> В «Артхашастре» (V.3) говорится об уплате 500 пан *grāma* *abhṛtakas* («слугам деревни»?). Р. Кангле предполагает, что в тексте, возможно, речь идет о *grāmika* — главе деревни (Kangle, III, стр. 197).
- <sup>34</sup> Здесь *kula* определенный участок земли.
- <sup>35</sup> *Milindapañho*, стр. 147.
- <sup>36</sup> Подробнее см.: K. P. J a y a s w a l, *Hindu Polity*; R. S. S h a r m a, *Aspects...*; A. S. A l t e k a r, *State and Government in Ancient India*, стр. 161.



<sup>37</sup> J.III.231.

<sup>38</sup> J.I.18; J.III.89.

<sup>39</sup> Обедневшие общинники отдавали во временное пользование свои участки и, не имея возможности по истечении срока внести нужную сумму, теряли их, т. е. фактически выбывали из числа полноправных общинников. В «Артхашастре» (III.16) сохранилось сообщение, что если временный держатель пользовался недвижимостью (землей) в течение двадцати лет, то к нему могли перейти права собственника. Оросительные сооружения (setubandha) переходили к новому владельцу через пять лет (III.9).

<sup>40</sup> Dev Raj Ch a n a n a, Slavery in Ancient India, New Delhi, 1960. (На русском языке: Д. Р. Ч а н а н а, Рабство в древней Индии; W. R u b e n, Die Lage der Sklaven in der altindischen Gesellschaft, 1957; его же, Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien, Berlin, Bd I (1967), Bd II (1968); D. Sh. S h a r m a, Sūdras. ; его же, Light. ; D. D. K o s a m b i, Introduction. . . ; U. N. G h o s h a l, Studies. . . ; Y. B o n g e r t, Réflexions sur le problème de l'esclavage dans l'Inde ancienne à propos de quelques ouvrages récents, — BEFEO, 1963, t. LI, № 1, стр. 143—194.

<sup>41</sup> А. М. О с и п о в, Краткий очерк. . ; Д. А. С у л е й к и н, Основные вопросы периодизации истории древней Индии, — «Ученые записки Тихоокеанского института», т. II, 1949; Г. Ф. И л ь и н, Шудры и рабы в древнеиндийских сборниках законов, — ВДИ, 1950, № 2; его же, Особенности рабства в древней Индии, — ВДИ, 1951, № 1; его же, Основные проблемы рабства в древней Индии, — ИКДИ; Г. М. Б о н г а р д - Л е в и н, Г. Ф. И л ь и н, Предисловие к книге Д. Р. Чананы, Рабство в древней Индии; Е. М. М е д в е д е в, К вопросу о социально-экономическом строе древней Индии, — НАА, 1966, № 6, стр. 65—77; Г. Ф. И л ь и н, Классовый характер древнеиндийского общества.

<sup>42</sup> «Общее и особенное. . .»; Е. М. М е д в е д е в, К вопросу. . . ; его же, Феодальные отношения в древней и средневековой Индии, — НАА, 1970, № 3.

<sup>43</sup> Г. М. Б о н г а р д - Л е в и н, Г. Ф. И л ь и н, Древняя Индия, стр. 334.

<sup>44</sup> Интересные данные о рабах, их дарении, использовании рабского труда в земледелии имеются в «Шпраутасутрах» (подробнее см.: R. S. S h a r m a, Sūdras. . , стр. 46).

<sup>45</sup> Maj.-N.II.149; см. также Pap.III.409. Под термином dāsa часто понимались различные категории рабов, в том числе те, кто попал в зависимость на определенный срок и фактически находился во временном услужении. Dāsyu обозначал состояние зависимости вообще.

<sup>46</sup> puriso dāso assa anattādhīno parādhīno na yena kamaṅgāmo, so aparena samayena tamhā dāsabyā mucceyya attādhīno apāradhīno bhujisso yena kamaṅgāmo; Maj.-N.I.275.

<sup>47</sup> Pap.II.318.

<sup>48</sup> Ср. у Аристофана: «Ведь раб владеть не смеет телом собственным, кто нас купил, тому мы богом вверены» («Комедии», М., 1934, т. II, стр. 399).

<sup>49</sup> Народа, V.29.

<sup>50</sup> J.I.341; V.223; Гаутама, XXVIII.13. Ср. у Аристотеля: «Раб — это некий одушевленный предмет собственности» («Полития», I.4.2).

<sup>51</sup> В буддийских источниках есть упоминания о ценах на рабов и рабынь: J.I.299 — за рабыню 100 монет, III.343 — брахман собрал 700 каршапан для покупки рабов, VI.577 — 1000 каршапан за царского раба. В джайнских сочинениях сообщается о рабынях, привезенных из других стран. Они были в своих национальных одеждах (J. J a i n, Life. . .). Будда запрещал мирянам-буддистам торговать живыми существами (Aṅg.-N.III.208), но, очевидно, такие случаи были. Буддхагхоша пояснял, что торговля живыми существами означает продажу людей (sattavaṇijja ti manussavikkayo; «Manorathapūraṇi»). Согласно дхармасутрам, брахману, даже одолеваемому нуждой, запрещалось торговать



людьми. Таково же установление Ману (X.86) и более позднего Яджнявалкьи (II.36—38). Однако сутры разрешали брахманам обменивать рабов на рабов (Апастамба, I.7.20.15; Васиштха, II.39; Гаутама, VII.16).

<sup>52</sup> J., № 92; ср. Артх.I.21.

<sup>53</sup> Cūllavamsa, VI.4.2.

<sup>54</sup> J.II.428; III.101; V.105; VI.117.

<sup>55</sup> Среди ученых идет спор о численности рабов в древней Индии (подробнее см.: Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, стр. 351—352). В связи с этим можно сослаться, например, на комментарий Дхаммапалы к «Тхерагатхе» (№ 55), где говорится о рабыне из Варанаси как о главной среди 500 других: Baranasiyam pañcanam dāsīsatanaṃ jēṭṭhakā («Paramattha-Dīpanī Theragāthā-Aṭṭhakathā», vol. I, London, 1946, стр. 140).

<sup>56</sup> Maj.-N.I.344; I.125—126.

<sup>57</sup> J.I.451.

<sup>58</sup> J.I.451, 458.

<sup>59</sup> Подробнее см.: A. Bose, Social and Rural Economy. ., vol. II, стр. 416—417.

<sup>60</sup> См.: Y. Bongert, Réflexions. ., стр. 161.

<sup>61</sup> karamarānito — досл. «тот, кто должен был умереть от руки [врага]». Буддхагхоша объясняет происхождение этого вида рабов: «Если свободный человек привезен из чужой страны после ее захвата или если в своей собственной стране некая восставшая деревня была по приказу царя ограблена и оттуда доставлены люди — все они являются рабами и рабынями» (Sam.III.1000).

<sup>62</sup> См.: L. Gopal, The Economic Life. ., стр. 78.

<sup>63</sup> J.VI.285.

<sup>64</sup> J.I.200; IV.22.99; VI.545—548. Д. Чанана полагал, что на более ранней стадии общественного развития в Индии существовало два типа рабов: военнопленные (т. е. выходцы из другой области) и попавшие в рабство за долги, из-за голода и т. д. (Д. Р. Чанана, Рабство в древней Индии, стр. 101).

<sup>65</sup> В джайнских сочинениях упоминается шесть видов: родившийся в семье, купленный, отданный за долг, ставший рабом из-за голода, ставший рабом за неуплату, военнопленный (см.: J. Jain, Life. .).

<sup>66</sup> В этом стихе упоминается семь разрядов рабов, но в других шлоках (XI.60, 62) говорится еще о двух.

<sup>67</sup> Артх.III.13. В шастрах часто встречаются такие категории рабов: «раб за пищу», «раб на определенный срок», «раб, получающий пищу во время голода».

<sup>68</sup> В «Виняй-питаке» (III.15) говорится, что одна хозяйка, выслушав сообщенную рабыней важную новость, заявила ей: «Если ты сказала правду, я освобожу тебя» (adāsī; досл. «сделаю нерабыней»). См. также «Paramattha-Dīpanī Theragāthā-Aṭṭhakathā», vol. II, стр. 220.

<sup>69</sup> Об откупе отданных в рабство см. J.VI.546. Освобождение же рабов, рожденных в доме, купленных, полученных в дар или по наследству, обычно полностью зависело от их господина [ср. данные Нарады (V.29) об этих четырех категориях пожизненных рабов].

<sup>70</sup> Подробнее см.: U. N. Ghoshal, Studies. ., стр. 471—478.

<sup>71</sup> udara-dāsa. Шамашастри переводил «born-slave» («раб по рождению»). Чанана предлагает переводить «раб по желудку» (т. е. лицо, которое соглашается стать рабом другого за пищу). Толкование Чананы представляется удачным, поскольку в главе речь в основном идет о временных рабах, а первый относился к рабам пожизненным (Д. Р. Чанана, Рабство в древней Индии, стр. 127—128). Таково же мнение Кангле (Kangle, II, стр. 258).

<sup>72</sup> 250, 500 и 1000 пан.

<sup>73</sup> Об ограничениях возможности порабощения представителей высших варн говорят и другие шастры (см.: Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, стр. 561—562). В более поздних выдвиг



гается положение о защите интересов высших варн, и прежде всего брахманов. Шастры устанавливают правило, по которому заставить обрабатывать долг можно только представителя равной или низшей варны (см. Ману, VIII.177; Нарада, V.39; Яджнавалкья, II.186). Катьяяна объявляет, что состояние рабства распространяется лишь на три низшие варны, но не на брахманов. По его мнению, даже член брахманской варны не имеет права обязать другого брахмана выполнять рабскую работу. «Если брахмана делают рабом, — говорит Катьяяна, — то меркнет блеск царя». Таким образом, в отличие от «Артхашастры» поздние шастры особенно подчеркивают принцип варновой принадлежности (U. N. Ghoshal, Studies. . . , стр. 473).

<sup>74</sup> Д. Р. Чанана, Рабство в древней Индии, стр. 139.

<sup>75</sup> U. N. Ghoshal, Studies. . . , стр. 474; S. Chattopadhyaya, Social Life in Ancient India, Calcutta, 1965.

<sup>76</sup> По мнению Медхатитхи, военнопленный, о котором упоминают «Законы Ману» (VIII.415), — это не воин-кшатрий, захваченный в битве, а раб, который после поражения своего хозяина, становится собственностью победителя, т. е. переходит к новому владельцу (см.: L. Gopal, The Economic Life. . . , стр. 71). Здесь наиболее ярко проявилось стремление ограничить возможность порабощения свободных, и прежде всего «дваждырожденных».

<sup>77</sup> S. Chattopadhyaya, Social Life. . . , стр. 141—143, 149.

<sup>78</sup> Sam.II.672—673. У Буддхагхоши — gaṇādīnaṃ dāsāpi (Sam.III, 1001).

<sup>79</sup> J.I.484; III.163; IV.167, 276—277; VI.336.

<sup>80</sup> J., № 31. В «Милиндапанхе» (IV.11.8) говорится о рабах в каждой деревне (см. также Артх.II.35; II.15).

<sup>81</sup> Д. Р. Чанана, Рабство в древней Индии, стр. 120—126.

<sup>82</sup> Монахам, как известно, запрещалось заниматься физическим трудом.

<sup>83</sup> Со временем буддийская община превратилась в крупного собственника, на землях которого работали рабы и наемные работники. Будда требовал выдачи хозяевам беглых рабов, но, судя по отдельным сообщениям источников, монастыри иногда укрывали их и заставляли работать на себя. Интересный материал о буддийских монастырях Цейлона приводит В. Рахула (W. Rahula, History. . . ).

<sup>84</sup> Sam.III.100, 682—683, 1001, 1237—1239. Уже в «Винае» (II.248) рассказывается о том, что царь передал монастырю 500 арамиков. Они жили недалеко от монастыря и работали на землях последнего. Существовал даже специальный человек, который следил за их работой (R. S. Sharma, Śūtras. . . , стр. 46).

<sup>85</sup> Sam.III.683. Эти данные напоминают сведения «Артхашастры» о выдаче рабам и наемным работникам продовольствия.

<sup>86</sup> В комментарии к «Винае», составленном буддийским монахом Кассапой, упоминаются специальные списки рабынь (dāsīraṇṇa) и рабов (dāsaraṇṇa), описывается практика их освобождения в различных районах (janapada), перечисляются царские (rājadāsa) и монастырские рабы (vihāradāsa). Комментатор замечает, что одни и те же категории их в одних странах считаются храмовыми, а в других царскими — te hi katthaci dese rājadāsaṃ honti, katthaci viharadāsa (см. Vimativinodanī Tīkā, C, 373). Пользуюсь случаем выразить благодарность проф. Н. Джаявикраме (Шри Ланка) за помощь в работе над этим текстом и другими палийскими сочинениями.

<sup>87</sup> Д. Р. Чанана, Рабство в древней Индии, стр. 198—199.

<sup>88</sup> Там же, стр. 155.

<sup>89</sup> См.: Ю. Я. Цыганков, Древнеиндийский город (по данным «Артхашастры»), — КСИНА, 1963, № 61, стр. 36—37.

<sup>90</sup> Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, стр. 355.

<sup>91</sup> Это признает, в частности, и Г. Ф. Ильин (см. стр. 353).



<sup>92</sup> Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Предисловие. . , стр. 11; Е. М. Медведев в этом видит свидетельство близости между свободным и рабским трудом (К вопросу. . , стр. 66).

<sup>93</sup> Интересное положение содержится в грамматике Патанджали (III.1.26). И рабы и кармакары вместе признают, что если они будут хорошо работать, то получат рис и одежду и не подвергнутся наказанию хозяина. В «Дигха-никае» (III.191) Будда говорит о том, что хозяин должен выполнять свои обязанности по отношению к рабам и кармакарам, снабжая их пищей и платой (bhattavettanānuppadānena), заботиться о них во время болезни и т. д.

<sup>94</sup> Рабы и кармакары упоминаются вместе в описи имущества богатого сеттхи (J.III.129), их противопоставляют бродячему монаху (J. III.300); на них указывают как на работников, нанятых брахманом для охраны полей (J.IV.277). См. также у Патанджали — dāsakarmakāga (B. N. Puri, India in the Time of Patañjali, стр. 110; Theragāthā, 340; Aṅg.-N.III.75). Буддийские источники сообщают об использовании труда названных категорий работников представителями различных варн: брахманами (J.IV.15; Maj.-N.II.186), кшатриями (J.V.413), вайшьями (gahapati, setthi; VP, I.243; II.154).

<sup>95</sup> См. также Артх. II.25.

<sup>96</sup> См.: R. S. Sharma, Śūdras. . , стр. 181.

<sup>97</sup> См.: L. Gopal, The Economic Life. . . , стр. 78.

<sup>98</sup> Артх. II.15; II.24

<sup>99</sup> Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, стр. 341—342.

<sup>100</sup> Д. Р. Чанана, Рабство в древней Индии, стр. 110. Иногда peṣṣā толкуется просто как pesanakāraḥ.

<sup>101</sup> См. также Sam.-N.I.76.

<sup>102</sup> См.: L. Gopal, The Economic Life. . . , стр. 78.

<sup>103</sup> Д. Р. Чанана, Рабство в древней Индии, стр. 84. В «Виная-питаке» (III.161) говорится об одинаковой пище для рабов и кармакар — им давали дробленый рис с кислой похлебкой.

<sup>104</sup> См., например: A. Basham, The Wonder that was India, London, 1969, стр. 153.

<sup>105</sup> Интересно, что, говоря о работе, производимой домашней рабыней (geha-dāsī), Буддхагхоша (Sam.II.47) называет работу в поле. В позднем сочинении «Лекхападдхати» в числе обязанностей рабыни упоминаются пахота плугом, кошение травы, удобрение земли, очистка водоемов, доение коров, уход за скотом и т. д. (L. Gopal, The Economic Life. . , стр. 78—79).

<sup>106</sup> W. Ruben, Die Lage der Sklaven. . , стр. 88—89; Г. Ф. Ильин, Особенности рабства в древней Индии.

<sup>107</sup> Там же, стр. 52.

<sup>108</sup> Особое значение в домашнем хозяйстве придавалось доставке воды и очистке риса. В источниках сохранились специальные термины для характеристики рабынь, приносящих воду в кувшинах (kumbha-dāsī) и очищающих рис (vihikottika-dāsī). В буддийских текстах содержится описание их тяжелого труда (см.: Д. Р. Чанана, Рабство в древней Индии, стр. 82). Рабы готовили пищу (J.VI.117; Cūllavagga, IV.4.7; VI.4.1), мыли посуду, убрали дом. В «Виная-питаке» (III.135) употребляется термин dāsī-bhoga, который Буддхагхоша интерпретировал как «работа в поле», «уборка дома», «доставка воды» (Sam.II.47). Рабы должны были прислуживать хозяевам во время трапез, купания (J.I.383, I.453).

<sup>109</sup> L. Gopal, The Economic Life. . , стр. 78.

<sup>110</sup> J.II.429, III.162.

<sup>111</sup> Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, стр. 357.

<sup>112</sup> В одной из джатак (I.484) рассказывается о рабыне, которая занималась очищать рис.



<sup>113</sup> Е. М. Медведев, К вопросу... , стр. 65. «Основной особенностью древнеиндийского рабства являлась его неразвитость; рабство в Индии может быть определено как патриархальное в том смысле, в каком его определяет Маркс, — рассчитанное на производство только для собственного потребления» (Г. Ф. Ильин, Особенности рабства в древней Индии, стр. 51, 52).

<sup>114</sup> J.I.451; II.428; III.167. Можно указать на интересные данные о выступлении раба в качестве свидетеля в суде, когда не было других надежных свидетелей (Ману, VIII.70), хотя юридически он считался неграмоспособным.

<sup>115</sup> Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, стр. 342—343. В источниках о рабах часто говорится как о членах семьи (J.II.428; III.162).

<sup>116</sup> См.: К. К. Зельин, М. К. Трофимова, Формы зависимости в восточном Средиземноморье в эллинистический период, М., 1969, стр. 27.

<sup>117</sup> Инд.Х.9. (πάντας Ἰνδοὺς εἶναι ἑλευθέρους, οὐδέ τινα δοῦλον εἶναι Ἰνδόν).

<sup>118</sup> Страбон, XV.I.54.

<sup>119</sup> Некоторые исследователи воспринимали сообщение Мегасфена как доказательство «мягкости» рабства в древней Индии (например, СНІ, I, стр. 416).

<sup>120</sup> Д. Р. Чанана, Рабство в древней Индии, стр. 146. Онесикрит, бывший в Индии до Мегасфена, отмечал, что отсутствие рабов является особенностью только страны Мусикана. На это мнение ссылается Страбон (XV.I.54): Ὁνσίκριτος δὲ τῶν ἐν τῇ Μουσικανῷ τοῦτ' ἴδιον ἀποφαίνει.

<sup>121</sup> См.: J. Bongert, Réflexions... , стр. 190.

<sup>122</sup> См.: Е. М. Штаерман, Античное общество. Модернизация истории и исторические аналогии, — «Проблемы истории докапиталистических обществ», М., 1968.

<sup>123</sup> Подробнее см.: Е. М. Медведев, Karmakara и Bhṛtaka. К проблеме формирования низших каст, — КИ, стр. 133—149; «История Индии в средние века», стр. 45—51; М. Schetelich, «Karmakāra» im Arthaśāstra des Kauṭilya (W. Ruben, Entwicklung... , Bd I, стр. 234—235).

<sup>124</sup> karmakāra — досл. «выполняющий работу». Иногда употребляется термин «bhṛtaka» (пал. bhāṭaka) — «получающий содержание». Панини, очевидно, считал оба термина синонимами, так как плата кармакарам обозначена у него как bhṛti (V. S. Agrawala, India as Known to Pāṇini, стр. 236). У Нарады (V.3) бхритаки — один из разрядов кармакар. В «Виная-питаке» (VI.224) кармакара поясняется как «бхатака» и «ахатака», или «бхатака, который ахатака» (karmakāro nama bhāṭako āhatako). Ученые не единодушны в толковании термина «āhatako». Чанана считает, что так называли человека, отданного в залог (он сопоставляет с санскр. āhitaka от корня dhā), и возражает против соотнесения термина с глаголом han («бить», «избивать»). Р. Шарма связывает его со словом āhṛta («взятый», «принесенный», «схваченный»), по его мнению, сопоставление с āhitaka грамматически неправильно («заложенный»). Он полагает, что положение бхритаков было лучше, чем кармакар (R. S. Sharma, Śūdras... , стр. 97—98).

<sup>125</sup> Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, стр. 372.

<sup>126</sup> Е. М. Медведев, Karmakara... , стр. 134.

<sup>127</sup> R. S. Sharma, Śūdras... , стр. 147.

<sup>128</sup> Подробнее см.: К. М. Saran, Labour in Ancient India, Bombay, 1957, стр. 39.

<sup>129</sup> Цит. по: R. S. Sharma, Śūdras... , стр. 232. Kīnaśa трактовался иногда как «тянущий плуг» — halavāhaka (см.: D. C. Sircar, Land System... , стр. 91).



<sup>130</sup> VP. I.240.

<sup>131</sup> Ср. śūdra-karṣakas — «шудры, занимающиеся земледелием» (Арх. II.1); purisa — досл. «человек», но обычно в значении «слуга», «зависимый человек». В тексте речь, очевидно, идет о земледельцах, которые были наняты на период посевных работ. Сочетание kassaka с purisa подчеркивает зависимое положение первого. В одной из джатак (VI.426) говорится, что purisa всегда должен работать на того человека, в доме которого он живет.

<sup>132</sup> В джатаке (IV.277) сообщается о кармакарах, охраняющих поля брахмана. Земледельческое хозяйство, где наряду с рабами работали кармакары, упомянуто в «Суттанипате» (I.4) и в комментарии Буддхагхоши (Sam.I.171); скотоводческая ферма — в комментарии к «Суттанипате» (I.2); см. «Social and Rural Economy» . ., vol. II, стр. 424—425.

<sup>133</sup> J.II, 196.

<sup>134</sup> Там же, IV.43.

<sup>135</sup> Pap.III.8.

<sup>136</sup> В санскритских надписях Цейлона работники, которых нанимали в монастырское хозяйство, назывались «кармакарами».

<sup>137</sup> Арх.II.23.

<sup>138</sup> J.IV.38.

<sup>139</sup> Там же, IV.15; I.239.

<sup>140</sup> Там же, III.129.

<sup>141</sup> Е. М. Медведев, Karma kara. ., стр. 134.

<sup>142</sup> Ср. Ману, VIII.216—217.

<sup>143</sup> Ср. Брихаспати, XVI.9.

<sup>144</sup> См. Нарада, V.4: jātikarmakṛtaścokto viśeṣo vṛttireva sa; Брихаспати, XVI.3; jātikarmānurupataḥ.

«Слой кармакаров, занимавших низкое социальное положение, послужил основой формирования угнетенных неприкасаемых и других низших каст средневековья» («История Индии в средние века», стр. 49).

<sup>145</sup> Maj.-N.1.344.

<sup>146</sup> J.III.406.

<sup>147</sup> Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, стр. 372.

<sup>148</sup> Ср.: К. К. Зельин, М. К. Трофимова, Формы зависимости. ., стр. 49.

<sup>149</sup> Таково мнение Г. Ф. Ильина (Древняя Индия, стр. 268); его же, Основные проблемы социальной истории древней Индии (автореферат докторской диссертации), М., 1970, стр. 23.

<sup>150</sup> По словам А. М. Осипова, «в основе экономической структуры Индии оставалась деревенская община» (А. М. Осипов, Краткий очерк. ., стр. 54). См. также: Ю. И. Семенов, Категория «общественно-экономический уклад» и ее значение для философской и исторической наук, — «Философские науки», 1964, № 3, стр. 27.

<sup>151</sup> В. Н. Никифоров признает, что «основными производителями в древнем обществе были земледельцы-общинники», и предлагает для удобства ввести термин «общинно-рабовладельческий строй». При этом В. Н. Никифоров отмечает, что речь идет не о добавлении или «упразднении» формации, а о том, чтобы «понимать рабовладельческое общество не так вульгарно, как это иногда делалось до недавнего времени». («Общее и особенное». ., стр. 32.)

По мнению Л. С. Переломова, в древнем Китае в IV в. до н. э. — I в. н. э. «производителями материальных благ в основной отрасли труда — земледелии — были свободный общинник, свободный арендатор и наемный работник» (там же, стр. 158).

<sup>152</sup> Вряд ли можно согласиться с Ю. И. Семеновым, который считает, что на древнем Востоке общинный уклад (мелкое самостоятельное натуральное хозяйство) являлся частью феодального общественно-экономического уклада, а мелкие самостоятельные производители были феодально зависимыми (Ю. И. Семенов, Проблема. ., стр. 84).



<sup>153</sup> К. Маркс, Капитал, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 23, стр. 89 (Все работы К. Маркса и Ф. Энгельса даются по второму изданию).

<sup>154</sup> «В азиатской и классической древности преобладающей формой классового угнетения было рабство» (Ф. Энгельс, т. 21, стр. 348).

<sup>155</sup> См.: А. Я. Гуревич, Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе, М., 1970, стр. 13, 14, 18.

<sup>156</sup> См.: К. Маркс, Капитал, т. 25, ч. I, стр. 366.

<sup>157</sup> К. Маркс, Капитал, т. 25, ч. II, стр. 354.

<sup>158</sup> См.: В. И. Ленин, мелкобуржуазный и пролетарский социализм, — Полное собрание сочинений, т. 12, стр. 46.

<sup>159</sup> К. Маркс, Теории прибавочной стоимости — (IV том «Капитала»), т. 26, ч. I, стр. 417.

<sup>160</sup> См.: Е. М. Медведев, К вопросу..., стр. 65—77.

<sup>161</sup> См.: А. М. Осипов, Краткий очерк..., стр. 53, 54, 67; «История Индии в средние века», стр. 37. В своей статье «Феодальные отношения в древней и средневековой Индии» (НАА, 1970, № 3) Е. М. Медведев определяет древнеиндийское общество как прафеодальное и обращает внимание «на наличие в древней Индии феодальных отношений» (стр. 86—87). Эта точка зрения близка к взглядам Ю. И. Семенова (Проблема..., стр. 85).

<sup>162</sup> Pran Nath, A Study in the Economic Conditions of Ancient India, London, 1929.

<sup>163</sup> Подробнее см.: L. Gopal, On Feudal Polity..., стр. 405—413; его же, On some Problems of Feudalism in Ancient India, — ABORI, 1963, vol. XLIV, стр. 1—32.

<sup>164</sup> «Всемирная история», т. II, М., 1956. Эта мысль высказывается и в «Истории Индии в средние века», стр. 8, 11, 52. Из последних работ индийских ученых можно отметить: R. S. Sharma, Indian Feudalism.; S. A. Q. Husaini, The Economic History...

<sup>165</sup> Е. М. Медведев, Феодальные отношения..., стр. 86.

<sup>166</sup> Е. М. Медведев, К вопросу..., стр. 69.

<sup>167</sup> К. З. Ашрафян, Проблемы развития феодализма..., стр. 71.

<sup>168</sup> Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, гл. 26.

<sup>169</sup> Е. М. Медведев, К вопросу..., стр. 69. См. также: Ю. И. Семенов, Проблема..., стр. 84.

<sup>170</sup> «Феодальный уклад олицетворяется в преобладающей государственной форме эксплуатации посредством взимания ренты-налога с земледельцев» (Е. М. Медведев, Феодальные отношения..., стр. 85). См. также: Ю. Костин, О древнеазиатском обществе, — НАА, 1966, № 3, стр. 228.

<sup>171</sup> К. Маркс в «Капитале» специально подчеркивал, что налог и рента совпадают, если государство является земельным собственником (К. Маркс и Ф. Энгельс, — т. 25, ч. II, стр. 354).

<sup>172</sup> К. З. Ашрафян, Проблемы развития феодализма..., стр. 75. Автор в этой статье отходит от точки зрения, которой она придерживалась раньше и по которой формой реализации государственной феодальной собственности была рента-налог, поскольку такая трактовка, по ее мнению, отражает лишь официальную феодальную теорию, рассматривающую государство как собственника всех земель в некоторых странах Востока. Анализируя материалы по древним обществам Ближнего Востока, И. М. Дьяконов приходит к выводу, что, поскольку царь не выступает как собственник всей земли, получаемый налог не является рентой (Проблемы собственности..., стр. 22—23).

<sup>173</sup> См.: Е. М. Медведев, Рента, налог, собственность. Некоторые проблемы индийского феодализма, — «Проблемы истории Индии и стран Среднего Востока», М., 1972, стр. 16.

<sup>174</sup> Е. М. Медведев, К вопросу..., стр. 71.

<sup>175</sup> «История Индии в средние века», стр. 34.



- <sup>176</sup> Там же, стр. 35. Подробно эта точка зрения применительно к странам Древнего Востока излагается в статье Ю. И. Семенова (Ю. И. Семенов, Проблема. . ., стр. 69—89).
- <sup>177</sup> Е. М. Медведев, Феодальные отношения. . ., стр. 86.
- <sup>178</sup> Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, стр. 369, сноска 36.
- <sup>179</sup> Там же, стр. 369. «Государство может выступать эксплуататором земледельца только в том случае, если оно является собственником земли, в этом случае налог совпадает с рентой. А раз государство не является собственником обрабатываемой земли (а все данные говорят, что так именно дело и обстояло), тогда взимание им поземельного налога нельзя считать эксплуатацией, если под эксплуатацией понимать присвоение чужого труда собственником средств производства» (Г. Ф. Ильин, Основные проблемы социальной истории древней Индии, стр. 10—11).
- <sup>180</sup> См. «Общее и особенное. . .», стр. 157.
- <sup>181</sup> Е. М. Медведев, К вопросу. . ., стр. 71.
- <sup>182</sup> Е. М. Медведев, Феодальные отношения. . ., стр. 85.
- <sup>183</sup> См.: Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, стр. 318—321.
- <sup>184</sup> Подобно общинникам, уплачивавшим налоги государству, наемные работники и свободные арендаторы не могут быть отнесены к категории феодально-зависимых крестьян.
- <sup>185</sup> «История Индии в средние века», стр. 37.
- <sup>186</sup> См.: L. Gopal, Ownership. . ., стр. 253.
- <sup>187</sup> См.: Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, стр. 568; R. Choudhary, Some Historical Aspects of Feudalism in Ancient India, — JIH, 1959, vol. 37, pt 2, стр. 387.
- <sup>188</sup> В источниках иногда специально подчеркивается, что только некоторые разряды брахманов (в частности, протрии) освобождались от налогов. См.: D. N. Jha, Revenue System. . ., стр. 126—127; U. N. Ghoshal, Contribution. . ., стр. 136—141.
- <sup>189</sup> R. S. Sharma, Aspects. . ., стр. 137; D. N. Jha, Revenue System. . ., стр. 127.
- <sup>190</sup> L. Gopal, Ownership. . ., стр. 256.
- <sup>191</sup> До начала гуптской эпохи эпиграфика не содержит данных о дачении земли с налоговым иммунитетом (D. N. Jha, Revenue System. . ., стр. 128).
- <sup>192</sup> R. S. Sharma, Feudalism. . ., стр. 4. В V в., судя по комментариям Буддхагхоши, брахмадея была связана с получением некоторых судебных и административных прав (S. A. Q. Husaini, The Economic History. . ., стр. 166; U. N. Ghoshal, Contribution. . .)
- <sup>193</sup> Подробнее см.: Е. М. Медведев, Эволюция формы индийских дарственных грамот.
- <sup>194</sup> Согласно комментатору Куллабхатте, кула равнялась размеру земельного участка, который можно было вспахать двумя упряжками волов. В комментарии к «Артхашастре» «Нитинирнити» под кулой понимается участок, который можно вспахать одним, двумя или тремя плугами (в зависимости от качества земли). Самая маленькая деревня, по этому комментарию, имела 100 таких участков, а самая крупная — 500 (Kangle, II, стр. 62).
- <sup>195</sup> L. Gopal, On Feudal Polity. . ., стр. 407.
- <sup>196</sup> Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, стр. 569. Е. М. Медведев предполагает, что одновременно переходило право и на эксплуатацию держателей земельных участков (К вопросу. . ., стр. 72), но это не подтверждается материалами, относящимися к рассматриваемому периоду.
- <sup>197</sup> «О записях Карла Маркса, сделанных им при изучении книги М. Ковалевского «Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения», — СВ, 1958, № 2.
- <sup>198</sup> Е. М. Медведев, К вопросу. . ., стр. 71; Г. Ф. Ильин, в кн. Древняя Индия, стр. 569—570.



<sup>199</sup> См.: L. Gopal, On Feudal Polity...

<sup>200</sup> Kangle, III, стр. 172.

<sup>201</sup> Кангле опирается на данные комментария к «Jāyamaṅgalā», объясняющего abhirūpadāyādakāni следующим образом: «Дети и внуки, обладающие знаниями, становились владельцами этой земли, которая не возвращалась царю» (Kangle, II, стр. 63).

<sup>202</sup> Служебные пожалования были известны в довольно ранний период, задолго до маурийской эпохи, и являлись, как правильно отмечает Г. Ф. Ильин, свидетельством слабого развития денежных отношений (Г. Ф. Ильин, Основные проблемы социальной истории древней Индии, стр. 7).

<sup>203</sup> Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, стр. 568.

<sup>204</sup> Е. М. Медведев, К вопросу... стр. 74. По мнению К. А. Антоновой, феодализм стал развиваться в Индии в V—VII вв. (К. А. Антонова, К вопросу о развитии феодализма в Индии, — КСИНА, 1952, № 3, стр. 31).

<sup>205</sup> Е. М. Медведев, К вопросу... стр. 77.

<sup>206</sup> Там же.

<sup>207</sup> См. Ю. Костин, О древнеазиатском обществе, стр. 229.

<sup>208</sup> Подробнее см.: А. Я. Гуревич, Проблемы генезиса... стр. 10—11.

<sup>209</sup> Ср. Е. М. Медведев, Феодальные отношения... стр. 87.

<sup>210</sup> Арендные отношения в древней Индии (в том числе и в эпоху Маурьев) были довольно развиты, но особое развитие получили в первые века нашей эры. Этот вопрос заслуживает специального внимания.

<sup>211</sup> См.: Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, стр. 519.

<sup>212</sup> Ср. М. В. Крюков, Социальная дифференциация в древнем Китае (опыт сравнительно-исторической характеристики), — «Разложение родового строя и формирование классового общества», М., 1968, стр. 249.

<sup>213</sup> В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. I, стр. 429.

<sup>214</sup> Там же.

<sup>215</sup> С. Л. Утченко, Е. М. Штаерман, О некоторых вопросах истории рабства, — ВДИ, 1960, № 4, стр. 21.

### Глава III

#### 4

<sup>1</sup> По сведениям Р. С. Шармы, о сословно-кастовой организации создано около 5 тыс. работ (R. S. Sharma, Historiography of the Indian Social Order, — «Historians of India...»).

<sup>2</sup> См., например: J. Muir, Relation of the Priests to the Other Classes of Indian Society in the Vedic Age, — JRAS, vol. II, 1886, стр. 257—302; A. Weber, Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brāhmaṇa and Sūtra, — «Indische Studien», X, стр. 1—160; E. W. Hopkins, Position of Ruling Caste...; ег о же, The Mutual Relations of the Four Castes According to the Mānavadharmasāstra, Leipzig, 1887. Этот вопрос рассматривается в соответствующих главах работ, посвященных анализу источников (см.: R. C. Hazra, Studies on the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs, Dacca, 1940; V. S. Agrawala, India as Known to Pāṇini; P. V. Kane, History of Dharmasāstra, vol. II, pt 1; D. R. Patil, Cultural History from the Vāyu Purāṇa, Poona, 1946; V. M. Apte, Social and Religious Life in the Ḡhyasūtras, Bombay, 1954; Chitra Tiwari, Sūtras in Manu, Delhi, 1953).

<sup>3</sup> См., например: S. V. Ketkar, The History of Caste in India, New York, 1909; N. K. Dutt, Origin and Growth of Caste in India,



vol. I (B. C. 2000—300), London, 1931; A. M. Н о с а r t, Les castes, Paris, 1938; G. K. P i l l a i, Origin and Development of Caste, Allahabad, 1959. Данные вопросы затрагиваются и в общих трудах по социально-экономической и политической истории древней Индии: R. S. S h a r m a, Śūdras. . .; A. B o s e, Social and Rural Economy. . .; R. C. M a j u m d a r, Corporate Life. . .; H. C. C h a k l a d a r, Social Life in Ancient India, Calcutta, 1929.

<sup>4</sup> К сожалению, проблема сословно-кастовой организации в древнеиндийских немонархических образованиях (республиках) не была объектом специального изучения индийских ученых. Даже в труде Й. Мишры, посвященном истории личчавов, приводятся лишь отрывочные сведения (см.: Y. M i s h r a, An Early History of Vaiśālī, Delhi, 1962, стр. 250—351). Тем же недостатком страдает и книга Дж. Шармы (J. P. S h a r m a, Republics in Ancient India, Leiden, 1968).

<sup>5</sup> См.: Г. М. Б о н г а р д - Л е в и н, О сословной организации в ганах и сангхах древней Индии, — МКАН, М., 1964; его же, Некоторые черты сословной организации в ганах и сангхах древней Индии, — КИ, стр. 109—132; W. R u b e n, Some Problems of the Ancient Indian Republics, — «Kunwar Muhammad Ashraf», Berlin, 1966.

<sup>6</sup> Maj.-N. II.148—149; см. также комментарий Буддхагхоши (Pār. III.409).

<sup>7</sup> taredāpadamātmanah dhanena vaiśyaśūdrau. R. S. S h a r m a, Śūdras. . ., стр. 103.

<sup>8</sup> См.: D. D. К о с а м б и, Ancient Kosala and Magadha, — JBBRAS, vol. 27, стр. 184.

<sup>9</sup> В поздневедийской литературе встречается немало указаний на божественное происхождение брахманов, их даже зачисляли в разряд земных богов (P. V. К а н е, History of Dharmaśāstra, vol. II, pt 1, стр. 37—38); K. M u i r, Relation. . ., стр. 257—302; E. W. Н о р к и н с, Position of the Ruling Caste...)

<sup>10</sup> P. L. В а р у а, The Doctrine of Caste in Early Buddhism, — JAS of Pakistan, 1959, vol. IV, стр. 134—156.

<sup>11</sup> Maj.-N. II.128—129.

<sup>12</sup> В джатаках (1.49) Будда говорит о кшатрийской и брахманской варнах как о высших (см.: F. F i c k, Die sociale Gliederung. . ., стр. 55—56.)

<sup>13</sup> Y. K r i s h n a n, Was there any Conflict between the Brahmins and the Buddhists, — IHQ, 1954, vol. 30, № 2, стр. 167—173.

<sup>14</sup> N. W a g l e, Society at the Time of the Buddha.

<sup>15</sup> Б. Т и м м е р считала, что данные Мегасфена о делении на семь «групп» основаны лишь на личных наблюдениях посла (B. T i m m e r, Megasthenes. . ., стр. 66—69). Тхапар отмечает, что он собрали некоторые специальные сведения об индийской сословной организации (R. T h a p a r, Aśoka. . ., стр. 61). По ее мнению, семь «групп» Мегасфена могли быть связаны и с семью «классами» Геродота в Египте (Геродот, II. 164).

<sup>16</sup> С т р а б о н, XV.1.39 (перевод В. В. Вертоградовой).

<sup>17</sup> J. III.28, 417.

<sup>18</sup> N. W a g l e, Society at the Time of the Buddha, стр. 72.

<sup>19</sup> Из буддийских источников известно о «дарении» деревень брахманам (brahmadeyya). Бимбисара передал деревню Khānumata в Магадхе брахману Kuṭadanta (Dig.-N. I, 127). О «даре» царя Пасенади сообщает Maj.-N. (II.164). Некоторые другие материалы приведены в разделе о земельной собственности.

<sup>20</sup> B. Ch. L a w, India. . ., стр. 160—164.

<sup>21</sup> J. IV.301.

<sup>22</sup> R. F i c k, Die sociale Gliederung. . ., стр. 124.

<sup>23</sup> Dig.-N. I. 104—105.

<sup>24</sup> J. II.186—187; V.1.127; B. Ch. L a w, Ancient India. . ., стр. 155.

<sup>25</sup> Подробнее см.: B. Ch. L a w, India. . .; J. Ch. J a i n, Life. . .; R. N. M e h t a, Pre-Buddhist India, Bombay, 1939.



<sup>26</sup> loke' miśāṃ Brāhmaṇaṃ pūrvam ānāyati vaḥ sarva pūrvāḥ sa ānīyate (VI.2.36, см.: B. N. Puri, India in the Time of Patañjali, стр. 83).

<sup>27</sup> varṇānāṃ cānupūrvyeṇa pūrvanipāto bhavātīti vaktavyaṃ brāhmaṇakṣatriyavaśśūdrāḥ.

<sup>28</sup> См. CHI, I, стр. 237.

<sup>29</sup> J.II.165; III.15—21, 162—163, 401; IV.34; V, 22; подробнее см.: B. Ch. Law, Indological Studies, pt 1, Allahabad, 1964, стр. 74—75.

<sup>30</sup> B. Ch. Law. India... , стр. 151.

<sup>31</sup> N. Wagle, Society at the Time of the Buddha, стр. 151.

<sup>32</sup> B. N. Puri, India in the Time of Patañjali, стр. 83.

<sup>33</sup> vo hīno jātibrāhmaṇa eva saḥ (там же).

<sup>34</sup> na kho brāhmaṇa sandissanti, etarhi brāhmaṇa porāṇāṇaṃ brāhmaṇaṃ dhammeti.

<sup>35</sup> Ср. свидетельство Мегасфена о том, что брахманы были освобождены от налогов и податей (Страбон, XV.1.39).

<sup>36</sup> B. Ch. Law, India... , стр. 162.

<sup>37</sup> J.I.439.

<sup>38</sup> N. Wagle, Society at the Time of the Buddha, стр. 18.

<sup>39</sup> Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, стр. 386.

<sup>40</sup> Dig.-N. I.98.

<sup>41</sup> Maj.-N. 1.358; Sam.-N.I.153; II, 284.

<sup>42</sup> B. Ch. Law, Indological Studies, стр. 76; R. S. Sharma. Aspects... , стр. 161.

<sup>43</sup> У Панини (V.2.71) упоминается страна (janapada) Brāhmaṇaka; Кашика трактовал это как «страну брахманов, занимавшихся военным делом» (yatrāyudhajivino Brāhmaṇāḥ santi). Возможно, что она связана с Βράχμανοι греческих авторов (Плутарх, LIX). См.: V. S. Agrawala, India as Known to Pāṇini, стр. 50; P. V. Kane, History of Dharmaśāstra, vol. II, pt 1, стр. 122. Интересна позиция Каутильи (IX.2), который возражал против комплектования войск из брахманов. Апастамба (I.10.29.7) выступает против привлечения брахманов к военной службе, не советуя даже разрешать им иметь оружие (P. V. Kane, History of Dharmaśāstra, vol. II, pt 1, стр. 122).

<sup>44</sup> «Брихадараньяка Упанишада», пер. А. Л. Сыркина, М., 1964, стр. 35.

<sup>45</sup> В джатаках встречаются упоминания о кшатриях, ведущих торговлю (IV.84) и занимающихся изготовлением горшков (V.290—293).

<sup>46</sup> См.: N. Wagle, Society at the Time of the Buddha, стр. 133.

<sup>47</sup> B. Ch. Law, India... , стр. 140.

<sup>48</sup> VP.I.240.

<sup>49</sup> Д. Р. Чанана, Рабство в древней Индии, стр. 73. В «Тхерагатхе» (LXX) рассказывается о дочери золотых дел мастера (suvaṇṇakāra), которая уходит в монахини и оставляет рабов, кармакаров, земли в деревне (pātigaṇaṃ dāsakammakārāṇi ca gāmakhattāni).

<sup>50</sup> J.III.21; III.325.

<sup>51</sup> R. S. Sharma, Śūdras... , стр. 160.

<sup>52</sup> R. S. Sharma, Aspects... , стр. 165.

<sup>53</sup> Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, стр. 369.

<sup>54</sup> Гаутама (X. 42): nirviṣṭaṃ vaiśyaśśūdrayoḥ; см. также Артх. I. 3: «Закон для вайшьи — учение, жертвоприношение, раздача даров, земледелие, скотоводство и торговля. Закон для шудры — послушание дваждырожденным, ведение хозяйства, ремесло и актерство».

<sup>55</sup> R. S. Sharma, Śūdras... , стр. 103.

<sup>56</sup> Васиштха, VI.24.

<sup>57</sup> Yūgarūpaṇam, 100—101 (стр. 33).

<sup>58</sup> См.: Д. Чаттопадхьяя, Локаята Даршана, М., 1961, стр. 178.



<sup>59</sup> Эта оговорка объясняется тем, что во главе некоторых сангх, судя по данным Панини и его комментаторов, стояли брахманы, хотя подробными сведениями о таких образованиях мы не располагаем (см.: V. S. A g r a w a l a, India as Known to Pāṇini, стр. 77).

<sup>60</sup> Подробнее см.: B. Ch. L a w, Some Kṣatriya Tribes in Ancient India, Calcutta, 1924.

<sup>61</sup> Dig.-N. XVI.

<sup>62</sup> На это, очевидно, указывает сообщение «Махавасту» (III.179) о вступлении в буддийскую общину 500 кшатриев шакьев. В зависимости от своего положения (богатства) — svakasvakehi vibhavehi одни выехали из дому на слонах, другие — на колесницах, третьи — на лошадях.

<sup>63</sup> V. S. A g r a w a l a, India as Known to Pāṇini, стр. 428—429; K ā ś i k ā, A Commentary on Pāṇini's Grammatical Aphorisms, vol. II, Benares, 1876, стр. 217.

<sup>64</sup> По Кашике (комментарий к Панини, VI.2.34), термином «gājanu» обозначались представители кшатрийских семей, прошедшие обряд посвящения (gājanuyagrahaṇam ihābhiṣiktavaṃśyānām kṣatriyānām grahaṇārtham). Наряду с ними существовали семьи и непосвященных (ete sa nābhiṣiktavaṃśyāḥ). Можно полагать, что молодые кшатрии, носившие титул kumāra (см. Артх. XI и сообщение «Вессантара джатаки» о приходе Будды в Капилавасту, где он был встречен кшатриями и кшатрийками шакьев — rāja-kumāre sa rāja-kumāriyo sa), достигнув определенного возраста и положения, проходили через обряд посвящения и становились раджами — полноправными членами этого привилегированного разряда свободного населения. В пользу такого заключения свидетельствует комментарий Буддхагхоши (Sum. I.2).

<sup>65</sup> J.IV.149.

<sup>66</sup> В тексте повествуется о том, что 50 разъяренных раджей личчавов преследовали сенапати царства Кошалы, который нарушил святость водоема, купав там свою супругу.

<sup>67</sup> «Lalitavistara», ed. by S. L e f m a n n, Halle, 1902—1908, vol. I, стр. 26.

<sup>68</sup> Mhb. XII. 107. 23—25 — mantraguptiḥ pradhāneṣu... na gaṇāḥ kṛtsnaśo mantram śrotumarhanti (см.: K. P. J a y a s w a l, Hindu Polity, гл. XIV).

<sup>69</sup> Malla-pāmokkhā ti majjhīma-vayā tṥāma sampanṇā... Mallarāj-jāno (Sum. II. 596).

<sup>70</sup> K. P. J a y a s w a l, Hindu Polity, стр. 31, 32, 51; R. Ch. M a j u m d a r, Corporate Life ..., стр. 223, 250; U. N. G h o s h a l, Studies. ., стр. 360—363.

<sup>71</sup> См. «Артхашастра», XI. 1. 20 (Kangle, I, стр. 244).

<sup>72</sup> См.: W. R u b e n, Some Problems. . .

<sup>73</sup> См.: Г. М. Б о н г а р д - Л е в и н, Некоторые особенности. . ., стр. 46—50, 64—67.

<sup>74</sup> āyudhajivisaṃghāḥ āyadvāhikeṣvabrāhmaṇarājanyāt, V.3.115.

<sup>75</sup> V. S. A g r a w a l a, India as Known to Pāṇini, стр. 75—76.

<sup>76</sup> См. комментарий Кашики (V.3.114): vāhikeṣu ya āyudhajivisaṃghastadvācinaḥ prātipadākād brāhmaṇarājanyavarjitāt svārthe nṛyāt pratyayo bhavati | brāhmaṇe tadviśeṣagrahaṇam || rājanye tu svarūpagrahaṇameva (Kāśikā, A Commentary. . ., II, стр. 66).

<sup>77</sup> Uvāsagadasāo, vol. II, стр. 4—6, 52—54.

<sup>78</sup> Ср.: Y. M i s h r a, An Early History of Vaiśālī.

<sup>79</sup> Интересно, что в этих словах, как бы вложенных в уста брахмана Амбаттхи и призванных, очевидно, выразить брахманскую точку зрения, перечисление варн начинается с кшатриев — khattiyā brāhmaṇa vessā suddā, хотя речь идет о превосходстве брахманов. В буддийских сочинениях кшатрии обычно идут впереди брахманов, когда говорится о позиции буддистов, и брахманы — впереди кшатриев, когда первые защищают



свои взгляды. Порядок в данном перечислении скорее всего определялся реальным положением кшатрийства в тот период.

<sup>80</sup> *vaṇṇa khattiyā ca vessā ca suddā aññadatthu brāhmaṇass' eva paṇicāraḥ sampajjanti* (Dig.-N. III.1.15).

<sup>81</sup> Sum.I.2 (комментарий к Dig.-N. III.1.13).

<sup>82</sup> См.: Д. Чаттопадхьяя, Локаята Даршана, стр. 184—189.

<sup>83</sup> Ср. сообщение Каутилы (XI отдел) о соглашениях, которые должны находиться в сангхах.

<sup>84</sup> Эти данные эпоса приведены в кн. Д. Чаттопадхьяя, Локаята Даршана.

<sup>85</sup> Там же.

<sup>86</sup> См.: Г. М. Бонгард-Левин, Некоторые особенности... , стр. 46—50.

<sup>87</sup> R. S. Sharma, Aspects... , стр. 175.

<sup>88</sup> Mahāvastu, III. 112—113.

<sup>89</sup> Vinayavastu, vol. II, pt. 1, стр. 13—14; vol. III, стр. 224, 225, 228, 233.

<sup>90</sup> Шуддходана обратился к Маханаме в присутствии 500 кшатриев, которых он собрал для построения в монахи. Можно предположить, что здесь подразумевается не вообще любой человек, а кшатрий. Его первой обязанностью, согласно тексту, было ежедневное приветствие главы (rāja) шахьев и старших среди шахьев (śākyamahāttaraka).

<sup>91</sup> Mahāvastu, III.177.

<sup>92</sup> «Сидала-джатака» (II.4) рассказывает о сыне цирюльника из Вайшали, который влюбился в девушку из кшатрийской семьи, но не мог на ней жениться, ибо должен был взять жену, равную себе по происхождению и положению.

<sup>93</sup> Civaravastu, III, pt III, стр. 6.

<sup>94</sup> Ср. свидетельство Мегасфена о делении индийского общества на разряды (γένος) и о брачных законах: «Заключать браки в пределах другого класса не дозволено; так, например, земледельцам не дозволено брать себе жен из класса ремесленников или наоборот» (Инд. XII.8).

<sup>95</sup> *khaṇḍasyapradhānapuruse iti kṛtvā prathāme skandhe gṛhaṃ datam*.

<sup>96</sup> См.: Г. М. Бонгард-Левин, О сословной организации... ; его же, Некоторые черты сословной организации... .

## Глава IV

### 1

<sup>1</sup> Подробнее см.: D. S. Sircar, Studies... , стр. 1—16.

<sup>2</sup> Т. В. Mukherjee, Inter-state Relations in Ancient India, Meerut, 1967.

<sup>3</sup> U. N. Ghoshal, A History of Indian Political Ideas; Kangle, III, глава XI.

<sup>4</sup> Версия Дхаули, V БНЭ.

<sup>5</sup> I МНЭ.

<sup>6</sup> Владением. Иногда переводят — сферой влияния (D. C. Sircar, Studies... , стр. 5; его же, Cosmography and Geography in Early Indian Literature, Calcutta, 1967).

<sup>7</sup> Sam. II.309; DPPN, vol. I, стр. 219.

<sup>8</sup> B. Ch. Law, Historical and Geographical Aspects of the Aśokan Inscriptions, — JIH, 1963, vol. XLI, pt II, стр. 345. Ср., например, с географическими представлениями Панини и Патанджали (V. S. Agrawala, India as Known to Pāṇini; B. N. Puri, India in the Time of Patañjali).

<sup>9</sup> J. Bloch, Les inscriptions d'Aśoka, стр. 103.

<sup>10</sup> Большинство переводчиков переводило эти слова как «жители западных границ» (см., например: A. Woolner, ATG, II, стр. 62;



R. B a s a k, *Aśoka's Inscriptions*, стр. 27). Ж. Блох (стр. 103) правильно передал основное значение — «et autres occidentaux».

<sup>11</sup> В пуранах под араганта понимались как определенные области Западной Индии (Саураштра, район Нармады), так и страна с этим названием (*Purāṇa Index*, I, pt 1, стр. 72; см.: К. Р. J a y a s w a l, *Hindu Polity*, стр. 131—132). В других источниках «апаранта» обычно означала «районы Западной Индии»; иногда, как и в пуранах, этим термином называлась определенная область на западе Индии (B. Ch. L a w, *India* . ., стр. 16—18, 66—68; DPPN, vol. I, стр. 117—118; B. Ch. L a w, *Indological Studies*, стр. 42—43).

<sup>12</sup> В XIII БНЭ о йонах, камбоджцах, бходжах и питиниках говорится как о «находящихся в империи» (досл. «здесь» — hida). Толкование Э. Рэнсона «западные соседи» (т. е. расположенные вне границ империи) неприемлемо (СНГ, I, стр. 514—515).

<sup>13</sup> Показательно, что индийские источники включали в Уттаратапху йонов (яванов), камбоджцев и жителей апаранты (*Purāṇa Index*, I, стр. 72; B. Ch. L a w, *India* . ., стр. 66—68). По мнению Б. Баруа, буддийские авторы понимали под Uttarāpatha не столько северные районы, сколько западные и северо-западные (B. M. B a r u a, *Aśoka* . ., стр. 81. См. также: DPPN, vol. I, стр. 363).

<sup>14</sup> По мнению К. Джаясвала, определение aparātā в V большом на- скальном эдикте относится не ко всем перечисленным народам, а только к двум последним (ristika-paitenika). Предлагаемая нами интерпретация снимает те трудности, которые находил Джаясвал при толковании текстов (К. Р. J a y a s w a l, *Hindu Polity*, стр. 133—134).

<sup>15</sup> Mah.XII.5; Dip.VIII.9; Sam.I.67; E. L a m o t t e, *Histoire* . ., стр. 324—328; E. F r a u w a l l n e r, *The Earliest Vinaya* . ., стр. 15—23.

<sup>16</sup> Патанджали называет яванами греко-бактрийцев; кроме того, он упоминал и о поселениях яванов (B. N. P u r i, *India in the Time of Paṭanjali*, стр. 29, 62; DPPN, vol. II, стр. 699).

<sup>17</sup> Например, в тамильских источниках и в цейлонской хронике «Чулавамса» [76.264]. По мнению О. Штейна, термин Yona (Yavana) служил для обозначения населения западных областей вне Индии (O. S t e i n, *Yavanas in Early Indian Inscriptions*, IC, 1935, vol. I, стр. 343—358).

<sup>18</sup> Например: Bh. G h o s h, Did not Yavana denote Persian even before the Second Century A. D., — IC, 1935, vol. I, стр. 519—521. Критику этой точки зрения см.: D. C. S i r c a r, *Yavana and Pārasika*, — JIH, 1935, vol. XIV, стр. 34—38.

<sup>19</sup> E. S e n a r t, *Les inscriptions de Piyadasi*, t. II, стр. 273.

<sup>20</sup> A. F o u c h e r, *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila*, t. II, Paris, 1947, стр. 271.

<sup>21</sup> D. B h a n d a r k a r, *Carmichael Lectures*, Calcutta, 1921, стр. 23—32; К. Р. J a y a s w a l, *Hindu Polity*, стр. 120—121; B. M. B a r u a, *Aśoka* . ., стр. 96—97; V. S. A g r a w a l a, *India as Known to Pāṇini*, стр. 456—466. Одна из последних попыток обосновать эту точку зрения была сделана А. Нарайном (A. N a r a i n, *The Indo-Greeks*, стр. 165—170).

<sup>22</sup> P. H. L. E g g e r m o n t, *Bibliotheca Orientalis*, Leiden, 1961, № 3—4 (рецензия на книгу А. Нарайна); см. также: Ю. В. Г а н к о в с к и й, Народы Пакистана (Основные этапы этнической истории), М., 1964, стр. 71.

<sup>23</sup> V. S. A g r a w a l a, *India as Known to Pāṇini*, стр. 311—312.

<sup>24</sup> Интересно отметить, что в надписи Дария I йонийцы Малой Азии обозначаются термином уауна, который применялся ко всем грекам. В одном из списков «Махабхараты» [XII.200.40] вместо обычной формы uavana употребляется уауна, что, возможно, связано с древним обозначением ионийцев (греков) в ахеменидскую эпоху (см.: A. N a r a i n, *The Indo-Greeks*, стр. 169; B. M. B a r u a, *Aśoka* . ., стр. 93).

<sup>25</sup> Можно указать и на данные античных авторов о существовании греческих поселений в Средней Азии до похода Александра (Страбон,



XI.11.4; XIV.1.5; Курций Руф, VII.5.28—35). Геродот (IV.204; VI.9) писал о переселении в Бактрию жителей из западных областей державы Ахеменидов.

<sup>26</sup> D. B h a n d a r k a r, Carmichael Lectures, стр. 24; A. N a r a i n, The Indo Greeks, стр. 3. О находке греческих монет в Афганистане см.: R. C u r i e l, D. S c h l u m b e r g e r, Tresors monetaires d'Afghanistan, Paris, 1953.

<sup>27</sup> См.: K. F i s h e r, Zur Lage von Kandahar Landverbindungen zwischen Iran and Indien, — «Bonner Jahrbücher», 1967, Bd 167, стр. 129—232.

<sup>28</sup> Mah.XXIX.34.

<sup>29</sup> A. C u n n i n g h a m, Ancient Geography. . ., стр. 18; S. L é v i, Alexandre et Alexandrie dans les documents indiens, — «Memorial Sylvain Lévi», Paris, 1937, стр. 413—423; ег о ж е, La Grèce et l'Inde d'après les documents indiens, — там же, стр. 187—203.

<sup>30</sup> См. раздел, написанный Э. Бенвенистом в публикации кандагарской билингвы.

<sup>31</sup> J. B l o c h, Les inscription d'Aśoka, стр. 103. В «Маджхима-никае» (II.149) о Kamboja и Yona говорится совместно как о пограничных странах (rassantimesu janapadesu); подробнее относительно сведений о буддийских и джайнских источниках см.: B. C h. L a w, India . ., стр. 66—68.

<sup>32</sup> См.: B. C h. L a w, Indological Studies, стр. 6—8.

<sup>33</sup> É. B e n v e n i s t e, Les données iraniennes, стр. 44—45.

<sup>34</sup> Яска жил, очевидно, не позднее IV в. до н. э. и, возможно, был современником или даже учителем Панини.

<sup>35</sup> śavatir gātikarmā kambojeṣv eva bhāṣyate. Этот же отрывок повторяет Патанджали в «Махабхашье».

<sup>36</sup> Задолго до открытия кандагарской билингвы на основании данных Яски Г. Грирсон предположил, что kambojas говорили либо на санскрите с использованием иранских слов, либо на языке частично индоарийском, а частично иранском (JRAS, 1911, стр. 801—802). См. также: Э. А. Г р а н т о в с к и й, Племенное объединение Paśu-Parśava у Панини, — ИКДИ, стр. 72—73.

<sup>37</sup> É. B e n v e n i s t e. Les données iraniennes, стр. 44.

<sup>38</sup> J.VI.208.

<sup>39</sup> В этой связи интересно отметить, что некоторые индийские источники рассматривают камбоджцев как народ, отошедший от праведного образа жизни, традиций и представлений (J.VI.208, 210), см. DPPN, vol. I, стр. 526; B. M. B a r u a, Aśoka. . ., стр. 100 (данные эпоса). Х. Райчаудхури приводит сообщение «Махабхараты» (VII.4.5), где kambojas связываются с городом Rājapura. Сюань-цзан упоминает жителей от Лапра до Rājapura, которые не принадлежат к собственно Индии и у которых «дикие нравы» (A. W a t t e r s, vol. I, стр. 284), см.: H. R a y c h a u d h u r i, Political History . ., стр. 148—150; B. C h. L a w, Indological Studies, стр. 7. Буддхагхоша рассматривал kambojas (наряду с uoṇas и другими пограничными народами Уттарапатхи) как Pārasīkavaṇṇā, т. е. как персов или народ, подвергнувшийся персидскому влиянию (B. M. B a r u a, Aśoka . ., стр. 100). Названием Pārasīka в этот период обозначали персов. Они упоминаются в «Махабхарате», у Калидасы, в «Мудрарахасе» и других текстах (Д. C. S i r c a r, Studies. . ., стр. 38). Возможно, что до Буддхагхоши сохранялась традиция об особых неиндийских (иранских) обычаях и нравах камбоджцев.

<sup>40</sup> V. S m i t h, The Early History . ., стр. 184.

<sup>41</sup> JA, 1932, стр. 54.

<sup>42</sup> V. S. A g r a w a l a, India as Known to Pāṇini, стр. 37; «Age of the Nandas and Mauryas», стр. 222.

<sup>43</sup> H. R a y c h a u d h u r i, Political History . ., стр. 367.

<sup>44</sup> CII, I, стр. XXXVIII.

<sup>45</sup> J. B l o c h, Les inscriptions d'Aśoka, стр. 103.

<sup>46</sup> Sāsanavaṃsa, стр. 49.



<sup>47</sup> Э. А. Грантовский, Племенное объединение . . , стр. 74.

<sup>48</sup> Там же. В «Махабхарате» камбоджцы известны как отличные наездники (К. Р. J a y a s w a l, Hindu Polity, стр. 140). Согласно «Артхашастре» (II.47), Камбоджа славилась своими лошадьми. Таково же свидетельство «Харшачариты» (D. D. K a n j i l a l, Ancient Indian Geography in Bāṇabhaṭṭa, — *INQ*, 1958, vol. 34, № 2, стр. 123—138) и Буддхагхоши (Sum. I.124), который характеризует Камбоджу как район, знаменитый своими лошадьми (assāṇam āyatanam). Джатаки подробно рассказывают о способах поймки здесь лошадей (V.445—446). Данные о камбоджцах в качестве торговцев лошадьми сохранились и в надписях Цейлона («History of Ceylon», vol. I, стр. 28). Более того, есть основания распространение на острове лошадей связывать с камбоджцами (Г. М. Бонгард-Левин, «Западная царица» и камбоджийцы древнего Цейлона, — «Древний Восток», в печати). К. Джаясвал на основе свидетельств источников о Камбодже, славившейся своими всадниками и лошадьми, предлагал сопоставлять kambojas с aśvakas (aśva — скр. лошадь), живших, согласно Арриану, в районе Кабула (К. Р. J a y a s w a l, Hindu Polity, стр. 140).

<sup>49</sup> Артх. II.47; см.: Г. Бонгард-Левин, К выходу . . , стр. 252—253. Интересные сведения о локализации Камбоджи содержит средневековое сочинение «Śaktisaṅgama Tantra». Его автор помещает Камбоджу между страной панчалов (Западный Пенджаб) и юго-западной границей страны млечхов, под которой, согласно тексту, понимались Макран (Vakrānta) и Хорасан (Khurāṣana). На востоке Камбоджа граничила с областями Западного Пенджаба, а на юго-востоке — с областями Южного Афганистана. Источник помещает Камбоджу к югу от страны Bāhlika, занимавшей области Северного Афганистана (D. C. Sircar, Pāñchāla, Kambhoja, Bāhlika and Pāṇḍu, — «Bhārati», Bulletin of the College of Indology, Central Asian Number, 1966—1968, vol. X—XI, стр. 3—6). У пенджабских каст, известных под именем kamboh, сохранилось предание, что они пришли в Пенджаб из района Газни, около Kambay (К. Р. J a y a s w a l, Places and Peoples in Aśoka's Inscriptions. — New Indian Antiquary, 1933, vol. LXII, стр. 130).

<sup>50</sup> Э. А. Грантовский, Племенное объединение . . , стр. 76.

<sup>51</sup> Таковы, например, данные эпоса (H. R a y c h a u d h u r i, Political History . . , стр. 148—150). Камбоджа вместе с Гандхарой упоминается в списке 16 «великих стран» — махаджананад (Aṅg.-N.I.213; IV.252.256; см.: DPPN, vol. I, стр. 526—527).

<sup>52</sup> Sindhoraubhayataḥ pārśve; Rāmāyaṇa, VIII, 113. II, цит. по: H. R a y c h a u d h u r i, Political History..., стр. 69; D. C. Sircar, Cosmography..., стр. 73; B. Ch. Law, Some Kṣatriya Tribes., стр. 265—269.

<sup>53</sup> B. Ch. Law, Indological Studies, I, стр. 11.

<sup>54</sup> Птолемей, I.44 (L. R e n o u, La Géographie de Ptolémée, l'Inde, VII, 1—4, Paris, 1925, стр. 21).

<sup>55</sup> Подробнее см.: A. C u n n i n g h a m, Ancient Geography . . , стр. 55.

<sup>56</sup> P. H. L. E g g e r m o n t, Alexander's Campaign in Gandhara, стр. 122.

<sup>57</sup> W. B. H e n n i n g, The Aramaic Inscription of Aśoka Found in Lampaka, — BSO(A)S, 1949, vol. XIII, № 1, стр. 80—88.

<sup>58</sup> Различные версии дают разные варианты названий. Шахбазгархи — Nabhaka Nabhitina, Мансехра — Nabhapamtiṣu, Кальси — Nabhaka Nabhapamtiṣu.

<sup>59</sup> Vallée-Poussin, L'Inde aux temps des Mauryas, стр. 66; D. B h a n d a r k a r, Aśoka, стр. 29; R. M o o k e r j i, Aśoka, стр. 168; H. R a y c h a u d h u r i, Political History . . , стр. 309.

<sup>60</sup> У Панини встречаются названия Ūṛṇa—Nabha, Nabhāke (V. S. A g r a w a l a, India as Known to Pāṇini, стр. 499). А. Стейн соотносил Аорн с Ūṛṇa (современная Ūṇa) (A. S t e i n, Alexander Cam-



paign on the Indian North-Western Frontier, — «Journal of the Central Asian Society», 1930, vol. XVIII, № 2, стр. 169), что позволяет помещать Ūṛṇa—Nābha (Nābha) в районе Аорна, который, по данным ряда источников, находился на территории Гандхары (А. Cunningham, Ancient Geography. . ., стр. 67). Ūṛṇas относят иногда к разряду народов Uttarāpatha вместе с Aparāntas, Lampākas, Vāhlikas. См.: В. М. Баруа, *Aśoka*. . ., стр. 102.

<sup>61</sup> Т. Watters, vol. I, стр. 158—170. Сюань-цзан видел в Кашмире ряд ступ, построенных по традиции Ашокой. См.: Е. Lamotte, *Histoire*. . ., стр. 279—280.

<sup>62</sup> Согласно надписи, колонна была воздвигнута в месте рождения Будды (Румминдеи, очевидно, современное название древней деревни Лумбини). Сюань-цзан посетил Лумбини и видел колонну, построенную Ашокой (Т. Watters, vol. II, стр. 14). См. также: Е. Lamotte, *Histoire*. . ., стр. 345—346.

<sup>63</sup> Вначале эта колонна стояла, очевидно, в 6 милях от Капилавасту, где была ступа, построенная в память о будде Конакамане (Канакамуни). Ее здесь видел Сюань-цзан (Т. Watters, vol. II, стр. 6—7).

<sup>64</sup> «История буддизма», стр. 51. Многие исследователи считают, что данные «Дивья-аваданы» (стр. 372) об усмирении царевичем Ашокой племен кхаша (khaśa) также свидетельствует, что некоторые области Непала входили в империю Маурьев (Е. Lamotte, *Histoire*. . ., стр. 280; «Age of the Nandas and Mauryas», стр. 221). Однако вопрос о локализации khaśa в Непале вряд ли можно считать решенным. В «Дивья-авадане» рассказывается о походе Ашоки в Таксилу и его вступлении в царство Svaśa (Khaśa); правомерность предложенного Э. Бюрнуфом исправления текста, изданного Коуэллом и Нейлом, подтвердилась китайской версией — K'ia-cha (J. Przyluski, *La Légende*. . ., стр. 233), что дает основание помещать Khaśa не в Непале, а недалеко от Таксилы. Khaśa упоминается, в частности, у Калханы в его хронике по истории Кашмира. Пураны относят Khaśa в район Гималаев (см.: D. C. Sircar, *Cosmography*. . ., стр. 83).

<sup>65</sup> Подробнее см.: Н. С. Seth, Central Asiatic Provinces of the Mauryan Empire, — *INQ*, 1937, vol. XIII, стр. 400—402; его же, The Kingdom of Khotan under the Mauryas, — *INQ*, 1939, vol. XV, стр. 389—402; J. Brough, Legends of Khotan and Nepal, — *BSO(A)S*, 1948, vol. XII, стр. 333—339; Н. Bailey, Khotanese Buddhist Texts, London, 1951, vol. IV, № 13—14.

<sup>66</sup> Подробнее см.: Г. М. Бонгард-Левин, Эпиграфический документ Маурьев из Бенгала, — *СВ*, 1958, № 3, стр. 109—113; его же, Пракритская надпись на брахми из Бенгала, — «Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Universität», Bd IX 6., стр. 1083—1092; его же, Epigraphic Document of the Mauryas from Bengal, — *JASL*, 1958, vol. XXIV, № 2, стр. 79—84.

<sup>67</sup> Д. Сиркар датирует ее III в. до н. э. (*SI*, стр. 79—80). По мнению М. Мехендале, брахми надписи относятся к периоду Ашоки (М. А. Mehen-dale, Historical Grammar of Inscriptional Prakrits, Poona, 1948, стр. 184). Р. Тхапар считает надпись доашокинской по времени (R. Thapar, *Aśoka*. . ., стр. 233).

<sup>68</sup> D. R. Bhandarkar, Mauryan Brāhmī Inscription of Mahāsthān, — *EI*, vol. XXI, стр. 85—91; его же, Important Fragmentary Inscription Found at Mahāsthān, — *Ind. Ant.*, 1933, vol. LXII, стр. 177—178; его же, Note on a Mauryan Inscription from Mahāsthān (the Ancient Paundravardhana), — *JPrASB*, New Series, 1932, vol. 28, № 1, стр. 123—126; В. М. Баруа, The Old Brāhmī Inscription of Mahāsthān, — *INQ*, 1934, vol. X, стр. 57—66; С. С. Das Gupta, Palaeographical Notes on the Mauryan Brāhmī Inscription of Mahāsthān, — *IC*, July 1936, стр. 206—207.

<sup>69</sup> D. Bhandarkar, Note. . .



<sup>70</sup> G. Bühler, The Soghaura Copper Plate, — Ind. Ant., 1896, vol. XXV, стр. 261—266; J. F. Fleet, The Inscription of the Soghaura Plate, — JRAS, 1907, стр. 509—532; B. M. Barua, The Soghaura Copper Plate Inscription, — ABORI, 1930, vol. XI, pt I, стр. 32—48.

<sup>71</sup> B. C. Law, The Puṇḍras of Ancient Bengal, — JIH, 1933, vol. XII, стр. 349—353. О названии Бенгалии см. подробнее: D. C. Sircar, Studies. . ., стр. 123—133. Город Пундранagara упоминается в «Дивья-авадане», стр. 427, где повествуется о взаимоотношениях Ашоки с последователями секты адживиков.

<sup>72</sup> Mah.XI.38. В хронике (XIX.6) даже рассказывается, как Ашока добрался от своей столицы до порта Тамралипти за неделю по особой дороге, которая проходила через леса Виндхья. Тамралипти был одним из самых оживленных портов Индии, через него велась в основном торговля с Цейлоном и Юго-Восточной Азией. Раскопки выявили материал, относящийся к маурийской эпохе (T. N. Ramachandrah, Tamralipti (Tamluk), — «Artibus Asiae», 1951, vol. XVI; J. D. Sharma, Exploration of Historical Sites, — AI, 1953, vol. IX, стр. 154—155). Некоторые джайнские источники считали Тамралипти столицей страны Vaṅga (Южной Бенгалии), что можно соотнести с данными античных авторов о главном городе гангаридов в устье Ганга (D. C. Sircar, Cosmography. . ., стр. 99, сн. 22).

<sup>73</sup> Плутарх (LXII) сообщает, что после правителей гангаридов и прасиев на трон сел Чандрагупта.

<sup>74</sup> Греческое *πράσιος* (лат. Prasii) является передачей санскритского prāśyaś — жители Восточной Индии. Prāśya было одним из пяти главных делений Индии (D. C. Sircar, Studies. . ., стр. 172).

<sup>75</sup> Подробнее см.: Suniti Kumar Chatterji, Gangaridai, — «Studies in Indian Linguistics» (Volume presented to Prof. M. B. Emeneau), Madras, 1966, стр. 70—74.

<sup>76</sup> Версия в Гирнаре. В других версиях — pitenika, pitinika.

<sup>77</sup> J. Bloch, Les inscriptions d'Aśoka, стр. 103—104.

<sup>78</sup> Там же, стр. 130—131.

<sup>79</sup> Об этом же говорит и хатхигумпская надпись Кхаравелы, в которой повествуется относительно борьбы царя Калинги против совместных сил bhojakas и rathikas.

<sup>80</sup> B. Ch. Law, Indological Studies, I, стр. 36—38; H. Raychaudhuri, Political History. . ., стр. 89—91; D. S. Sircar, Studies. . ., стр. 34; его же. Cosmography. . ., стр. 81.

<sup>81</sup> B. M. Barua, Aśoka. . ., стр. 83—88; K. P. Jayaswal, Hindu Polity, стр. 135; T. N. Subramaniam, Petenikās of Aśoka's Rock Edict XIII, — JRAS, 1923, стр. 88—93.

<sup>82</sup> D. Bhattacharya, Aśoka, стр. 30; H. Raychaudhuri, Political History. . ., стр. 311—312.

<sup>83</sup> Подробнее см.: B. M. Barua, Aśoka. . ., стр. 89—91; B. Ch. Law, India. . ., стр. 68—69.

<sup>84</sup> Purāṇa Index, II, стр. 360; Аль-Бируни, основываясь на «Вайюпуране», помещал пулиндов в Южной Индии. Palada упоминается у Панини (IV.2.142) — Dākshi-palada, т. е. южные парады.

<sup>85</sup> В надписи он назван Yavanarāja, но его имя заставляет думать, что он был иранцем («Historical and Cultural Chronology of Gujarat», General Editor M. R. Majumdar, Baroda, 1960, стр. 32). Характеристика местного правителя как Yavana представляет большой интерес в связи с сообщением буддийской традиции о посылке в западные районы (в страну Aparāntaka) миссии во главе с Yonaka Dhammarakkhita (Dīp. VIII.1—13; Mah.XII.1—55; Sam.I.63—69). Очевидно, в этих областях Индии проживало значительное число людей греческого происхождения. Интересно отметить, что, по некоторым источникам, Саураштра была расположена вне границ Арьяварты и имела смешанное (не чисто арийское) население. Когда брахман направлялся в эту страну, он должен был совершить особый обряд очищения. Возможно, такое представление об областях За-



падной Индии было связано с тем, что здесь более интенсивно смешивались индийцы с чужеземцами, в частности с греками и иранцами (P. V. Kane, History of Dharmaśāstra, vol. II, стр. 13—16).

<sup>86</sup> В Джунагадхе на одной скале были обнаружены эдикты Ашоки, надписи Рудрадамана и Скандагупты из династии Гуптов. Таким образом, здесь запечатлена история Гуджарата от III в. до н. э. до V в. н. э.

<sup>87</sup> R. Thapar, *Aśoka...*, стр. 124.

<sup>88</sup> H. Raushaudhuri, *Political History...*, стр. 311.

<sup>89</sup> СII. I, стр. XXXVIII; R. Thapar, *Aśoka...*, стр. 236.

<sup>90</sup> См.: V. Smith, *Aśoka Notes*, — *Ind. Ant.*, 1918, vol. 47, стр. 48—49. По мнению Баруа, Тамрапарни первоначально обозначало речной район на юге Индии (южнее страны Пандья), а затем, возможно в эпоху Маурьев, это название стало применяться к северо-западным областям Цейлона (B. M. Barua, *Aśoka...*, стр. 115).

## Глава IV

### 2

<sup>1</sup> U. N. Ghoshal, *A History of Indian Political Ideas...*, стр. 77—79; J. W. Spellman, *Political Theory of Ancient India*, Oxford, 1964, стр. 173—175.

<sup>2</sup> savve munisse pajā mamā.

<sup>3</sup> Во всех случаях царь должен обо всех людях, подвергшихся бедствиям, «заботиться как отец» (Артх. IV.3). Во II специальном эдикте: «как отец — так нам царь, как он себе сочувствует, так и нам; как дети [ему дороги], так и мы».

<sup>4</sup> R. Thapar, *Aśoka...*, стр. 95.

<sup>5</sup> U. N. Ghoshal, *A History of Indian Political Ideas*, стр. 293.

<sup>6</sup> «Age of the Nandas and Mauryas», стр. 174.

<sup>7</sup> См.: J. Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka*, стр. 171.

<sup>8</sup> Там же, стр. 103.

<sup>9</sup> vividhāyā hi sukhāyanāyā pulimehi pilājihi.

<sup>10</sup> R. Mookerji, *Aśoka*, стр. 47; B. M. Barua, *Aśoka...*, стр. 131.

<sup>11</sup> V. Smith, *Aśoka*, стр. 92.

<sup>12</sup> Надписи сохранили упоминание об абхишеке (abhiṣeka) Ашоки — церемонии восшествия на престол с титулом gājā. Во многих эдиктах счет годам правления ведется с момента коронации (abhisitasa, abhisitena, например, I.V.VI КЭ, XIII НЭ и т. д.). В них, к сожалению, не содержится описание самой церемонии, но мы можем составить представление о ней на основании косвенных материалов (см.: J. C. Heesterman, *The Ancient India Royal Consecration*, Hague, 1957; J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, Paris, 1949).

<sup>13</sup> См., например: D. Bhandarkar, *Aśoka*, стр. 90.

<sup>14</sup> Страбон, XV. 1.36.

<sup>15</sup> Судя по палийским сочинениям, их величали Rājā Māgadho Seṇiyo Bimbisāro и Rājā Māgadho Ajatasattu Vedehiputto.

<sup>16</sup> J. W. Spellman, *Political Theory...*, стр. 111; J. Gonda, *Ancient Indian Kingship...*

<sup>17</sup> R. S. Sharma, *Aspects...*, стр. 96—97.

<sup>18</sup> В аллахабадской надписи Самундрагупта назван богом (СII.III, стр. 8).

<sup>19</sup> Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, *Древняя Индия*, стр. 516.

<sup>20</sup> Б. Баруа полагал, что титул «милый богам» был связан с традиционной ведийской церемонией коронации царя. Показательно, что в VIII БНЭ Ашока называет древних правителей не только царями (gājāno), но



в ряде версий и «милые богам» (*devānāmpriya*, *devānāmpriya*; J. Bloch, *Les inscriptions d'Asoka*, стр. 111).

<sup>21</sup> «Age of the Nandas and Mauryas», стр. 175.

<sup>22</sup> R. Thapar, *Asoka*..., стр. 96.

<sup>23</sup> См., например, указание Курция Руфа (IX.8) на избрание правителей у народов Северо-Западной Индии.

<sup>24</sup> Подробнее см.: B. Ch. Law, *India*...; J. C. Jain, *Life*...; Г. М. Бонгард-Левин, *Некоторые особенности*..., стр. 56.

<sup>25</sup> F. Edgerton, *Pañcādivyādhivāsa or Choosing a King by Divine Will*, — *JAOS*, 1913, vol. 33, стр. 158—166.

<sup>26</sup> Речь идет о появлении громадного льва, который подошел к спящему Чандрагупте.

<sup>27</sup> «История буддизма», стр. 30.

<sup>28</sup> В III БНЭ говорится, безусловно, о политическом паришаде (*parisā*) — совете царских сановников, а не о собрании докторов (Лассен), духовенства (Смит), учителей и аскетов (Бюлер) (см.: A. Woolner, *ATG*, II, стр. 109). Блох не дает точного определения термину «*parisā*», предполагая, что в эдикте речь может идти о различных формах совета (J. Bloch, *Les inscriptions d'Asoka*, стр. 97). В двух версиях эдикта глагол, связанный с *parisā*, стоит во множественном числе. Это привело Баруа, а вслед за ним и Гхошала к неправильному заключению о том, что под *parisā* подразумевались *pulisā* (*puruṣas*), обозначающие в данном контексте «царский секретариат» (см. U. N. Ghoshal, *Studies*..., стр. 414).

<sup>29</sup> Перевод и интерпретация этого отрывка довольно трудны и вызывают острые разногласия. По справедливому замечанию Д. Бхандаркара, указанный текст — один из самых сложных (D. Bhandarkar, *Asoka*, стр. 266). Подробный разбор см.: Г. М. Бонгард-Левин, *Паришад*...).

<sup>30</sup> V. Smith, *Asoka Notes*, — *Ind. Ant.*, 1905, vol. 37, стр. 19—24.

<sup>31</sup> H. K. Deb, *Notes on Some Edicts of Asoka*, — *JASB*, New Series, vol. XVI, стр. 331—337.

<sup>32</sup> «И если по поводу того, что я устно приказываю [чиновникам] — „давателю“ или „слушающему“ или же даю чрезвычайное поручение махаматрам, в собрании царских сановников (*parisā*) возникает несогласие или спор, — [об этом] должно быть немедленно мне доложено везде и в любое время». Обязанность «давателя» состояла, очевидно, в распределении даров по приказу царя; «слушающий» же выслушивал царские распоряжения, а затем докладывал о них в собрании сановников, поскольку император мог лично на нем не присутствовать.

<sup>33</sup> Интересный анализ истории паришада по ранним источникам проделал Р. Шарма, показавший, что в ведийский период паришад был племенным собранием, затем состав его стал сужаться, и он превратился в совет сановников, собрание брахманов и т. д. (R. S. Sharma, *Aspects*..., гл. IX).

<sup>34</sup> V. S. Agrawala, *India as Known to Pāṇini*, стр. 399—400. Панини был известен также тайный царский совет, очень узкий по составу (досл. «невидимый шестью глазами» — *aśaḍakṣiṇa*), R. S. Sharma, *Aspects*..., стр. 130.

<sup>35</sup> См.: Г. М. Бонгард-Левин, *К выходу*..., стр. 243.

<sup>36</sup> Г. М. Бонгард-Левин, *Паришад*..., стр. 402.

<sup>37</sup> ... *atha rājāśokaḥ saṃvigro 'mātyān paurāṃśca saṃnipātya* (Div., стр. 431).

<sup>38</sup> В источниках вместо *pauras* и *jānapadas* часто употребляется *prakṛti* — «народ», «простой народ». Согласно Амарасинхе, *prakṛtayaḥ* связаны с организациями (шрени) горожан (*prakṛtayaḥ paurāṇāṃ śreṇḍayo' pī ca*). Материалы по поздневедийским церемониям систематизированы Гхошалом (U. N. Ghoshal, *An Aspect of State Administration in the Pre-Maurya Period. Influence of Public Opinion on Kingly Government*, — *JIH*, 1962, vol. XL, pt 3, стр. 551—555).



<sup>39</sup> В «Рамаяне», например, раугас и jānapadas совместно с брахманами (brāhmaṇa) и военачальниками (bālamukhya) обсуждают вопрос о назначении наследника престола (yuvarāja) и лишь потом заявляют царю о согласии (Ayodhyā-kāṇḍa, II.19—22, 26—51).

<sup>40</sup> В «Рамаяне» говорится, что наряду с главными сановниками (mantrinas) в сабхе присутствовали вайшьи (vaigamas) и представители народа (prakṛtayas).

<sup>41</sup> Особый интерес представляют данные рудрадаманской надписи о роли рауга-јанарада в государственных делах (EI, VIII).

<sup>42</sup> См.: Г. М. Бонгард-Левин, Древнеиндийские rāja-sabhā...; его же, «Индика» Мегасфена..., стр. 3—5.

<sup>43</sup> У Патанджали упоминается и сабха при царе Пушьямитре — основателе династии Шунгов.

<sup>44</sup> Г. М. Бонгард-Левин, Некоторые особенности..., стр. 31.

<sup>45</sup> См.: N. A. Jayawickrama, The Inception..., стр. 173.

<sup>46</sup> K. P. Jayswal, Hindu Polity, стр. 311—312; R. S. Sharma, Aspects..., стр. 99; J. W. Spellman, Political Theory..., стр. 92—95.

<sup>47</sup> Этот термин связан с βουλή советом в Афинах, состоявшим обычно из 500 человек. Любопытно, что, по свидетельству Div. (стр. 372), у царя Биндусары было 500 советников (аматьев).

<sup>48</sup> Подробнее см.: Г. М. Бонгард-Левин, Древнеиндийские rāja-sabhā..., стр. 158—161.

## Глава IV

### 3

<sup>1</sup> Подробнее см.: P. V. Kane, History of Dharmaśāstra, vol. III, стр. 184.

<sup>2</sup> Артх. V. 2.

<sup>3</sup> Там же, VIII.4.

<sup>4</sup> Подробнее см.: J. Gonda, Ancient Indian Kingship..., стр. 11.

<sup>5</sup> Mbh. XII.71.40; цит. по: K. V. Rangaswami Aiyangar, Aspect..., стр. 99.

<sup>6</sup> devānapiyena piyadassina lājina vīsativassābhisittena attana āgacca mahiyite hida buddhe jāte sākyaṃ ti silāvigaḍabhi cā kālāpita silātthabhe ca ussarpāpita hida bhagavaṃ jāte ti lumminigāme ubbalike kaṭe atṭhabhāgiye ca (J. Bloch, Les inscriptions d'Asoka, стр. 157).

<sup>7</sup> Подробнее см.: U. N. Ghoshal, Contribution..., стр. 4—10; Vedic Index, vol. II, стр. 62.

<sup>8</sup> Лишь в некоторых поздних самхитах и брахманах встречается термин «bhāga-dugha», который комментатор Саяна иногда определял как «сборщик налогов».

<sup>9</sup> P. V. Kane, History of Dharmaśāstra, III, стр. 190.

<sup>10</sup> F. W. Thomas, Ubalike and Yukta, — JRAS, 1909, стр. 466—467; его же, Notes on the Edicts of Asoka, — JRAS, 1914, стр. 391—392; D. Bhandarkar, Asoka, стр. 396. В ведийских текстах bali иногда обозначал подношение богам (Vedic Index, vol. II, стр. 62). У. Н. Гхошал, опираясь на данные «Артхашастры» и ее комментаторов, не соглашается с такой интерпретацией.

<sup>11</sup> U. N. Ghoshal, Contribution..., стр. 36. Согласно комментарию Бхаттасвамины, bali составляет сбор в десятую или двадцатую долю сверх шестой части. См.: A. Bose, Social and Rural Economy, vol. I, стр. 124. В том же значении bali употребляется в некоторых джатаках. В «Милиндапанхе» под этим термином понимается «чрезвычайный налог». А. Бозе трактует bali как нерегулярные сборы царя с сельскохозяйственных угодий.

<sup>12</sup> Таково мнение большинства источников (Ману, VII. 308; Нарада, XVIII. 48; Вишну, III. 24).



<sup>13</sup> L. Gopal, *The Economic Life.*., стр. 35. Согласно *Vṛddhahārta Smṛti* (IV.204), высшей долей была треть урожая. Интересны и данные пуран (см.: B. B. Mishra, *Polity in the Agni Purāṇa*, Calcutta, 1965).

<sup>14</sup> Цит. по: D. N. Jha, *Revenue System.*., стр. 39.

<sup>15</sup> См.: B. P. Mazumdar, *The Socio-Economic History of Northern India*, Calcutta, 1960, стр. 229.

<sup>16</sup> Цит. по: D. N. Jha, *Revenue System.*., стр. 40.

<sup>17</sup> R. Dikshitar, *The Mauryan Polity*, стр. 142.

<sup>18</sup> R. Thapar, *Aśoka.*., стр. 65.

<sup>19</sup> U. N. Ghoshal, *Contribution.*., стр. 174.

<sup>20</sup> Там же, стр. 175.

<sup>21</sup> Такая же цифра приводится и у Гаутама (X.27). См.: P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. III, стр. 192.

<sup>22</sup> См.: D. N. Jha, *Revenue System.*., стр. 59.

<sup>23</sup> Цит. по пер. В. В. Вертоградовой «Хрестоматия по истории древнего Востока», М., 1963, стр. 376.

<sup>24</sup> Инд. XII. 1.

<sup>25</sup> Страбон, XV.1.51.

<sup>26</sup> D. N. Jha, *Revenue System.*., стр. 70—71. Различные цифры приводит Каутилья в разделе «Порядок взимания пошлин».

<sup>27</sup> Ср. Ману (VII.127): «Пусть царь заставит торговцев платить налог».

<sup>28</sup> U. N. Ghoshal, *Contribution.*., стр. 37.

<sup>29</sup> Sam. I.52.

<sup>30</sup> Патанджали (V.3.99); Mauryair hiraṇyārthibhir arcaḥ prakalpitaḥ (ср. A Comprehensive History of India, стр. 61).

<sup>31</sup> Подробнее см.: P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. II, pt I, стр. 143—146.

<sup>32</sup> D. N. Jha, *Revenue System.*., стр. 124—125.

<sup>33</sup> U. N. Ghoshal, *Contribution.*., стр. 137; P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. II, pt 1, стр. 149.

<sup>34</sup> Подробнее о положении брахманов см. гл. III, § 4 настоящей работы.

<sup>35</sup> P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. II, pt 1, стр. 125.

<sup>36</sup> Васиштха, XIX. 23—24. Они названы здесь *gājarūpaṇ* («царские люди»).

<sup>37</sup> Шудры включались в этот разряд, поскольку считалось, что они не имеют собственности, однако это правило нередко нарушалось.

<sup>38</sup> Г. М. Бонгард-Левин, «Индика»...

<sup>39</sup> См.: D. N. Jha, *Revenue System.*., стр. 140.

<sup>40</sup> О системе налогообложения в республиках см. раздел 6.

## Глава IV

### 4

<sup>1</sup> J.IV.30.59; II.17; IV.289.

<sup>2</sup> J. Marshall, *Taxila*, vol. I, стр. 110; vol. III, стр. 234.

<sup>3</sup> Г. М. Бонгард-Левин, О. Ф. Волкова, *Легенда о Кунале.*., стр. 99—101.

<sup>4</sup> Например: K. D. Bajpat, *Authority of Minting Coins in Ancient India*, — JNSI, 1968, vol. XXV, pt 1, стр. 17—21.

<sup>5</sup> R. Thapar, *Aśoka.*., стр. 114.

<sup>6</sup> B. Timmer, *Megasthenes.*...

<sup>7</sup> Pap. II. 987.

<sup>8</sup> VP.IV.116.

<sup>9</sup> Подробнее см.: М. О. Косвен. Семейная община и патронимия, М., 1963, особенно стр. 192—194.

<sup>10</sup> EI.VIII.83.



<sup>11</sup> Венкет Рао переводит — «собрание горожан» (an assembly of the citizens), но в этот период *sabhā* вряд ли была широким по составу собранием (см. «The Early History of Deccan», стр. 135). Под *nigama* могло пониматься как город или часть его, так и объединение. (Подробнее см.: K. P. J a y a s w a l, Hindu Polity, стр. 244; S. K. M a i t y, The Economic Life. . ., стр. 156—157). В грамотах эпохи Гуптов из Дамодарпура упоминается о городском совете (*adhīsthānanādhikaraṇa*), включавшем главу города (*nagara-śreṣṭhin*), главу торговцев (*sārthavāha*), очевидно, главу объединения ремесленников (*prathamakulika*), главного писца (*prathāmakāyastha*). Надписи по-разному интерпретировались исследователями (см.: S. K. M a i t y, The Economic Life. . ., стр. 156—157; SI, стр. 293). Согласно позднему комментатору текстов *смирита* (*Viṛamītrodaya*), в городе существовал особый совет жителей: *paṇḍarā puravāsīnām samūhaḥ* (K. P. J a y a s w a l, Hindu Polity, стр. 236).

<sup>12</sup> R. C. M a j u m d a r, Corporate Life. . ., стр. 144.

<sup>13</sup> A. B o s e, Social and Rural Economy, vol. II, стр. 187—188; S. K. M a i t y, The Economic Life. . ., стр. 156.

<sup>14</sup> См.: K. D. B a j p a t, Authority of Minting Coins. . .

<sup>15</sup> Div., стр. 410—411.

<sup>16</sup> Подробнее см.: A. B o s e, Social and Rural Economy, vol. II, стр. 240. У Брихаспати имеется немало указаний на строгость законов *шрени* (подробнее см.: S. K. M a i t y, The Economic Life. . ., стр. 157—158).

## Глава IV

### 5

<sup>1</sup> Вопрос о провинциальном управлении маурийской империи, несмотря на его очевидную важность, не получил достаточной разработки. Исследователи, как правило, целиком опираются на свидетельства «Артхашастры», что не дает возможности выявить особенности системы управления именно маурийской империи. Конечно, свидетельства эдиктов Ашоки весьма ограничены. Но они очень важны. Лишь при четком вычленении именно маурийского материала (надписи Ашоки, «Индика» Мегасфена) можно проводить сопоставление с сообщением «Артхашастры».

Интересной попыткой такого сопоставления является новая книга У. Н. Гхошала «A History of Indian Public Life». . . Однако автор только намечает проблемы, не давая анализа конкретного материала. Сравнение некоторых свидетельств провела Р. Тхапар (R. T h a p a r, Aśoka. . ., гл. IV).

<sup>2</sup> Вопреки широко распространенной точке зрения, рассматривающей виджиту как всю империю Ашоки, эпиграфические материалы показывают, что она составляла лишь ядро государства, территорию, подлежащую личному контролю императора и его чиновников. Подобное толкование термина «*vijita*» позволяет отграничивать районы, включавшиеся в виджиту, от находившихся вне ее, что в конечном счете определяло их положение в общей системе государственного управления.

<sup>3</sup> Dīp.VI.15; Mah.XIII.18; Sam.I.45.

<sup>4</sup> V. S. S u k t h a n k a r, A Selection of Literary References to Taxila Gleaned from Indian Sources, — ARASI, 1914.

<sup>5</sup> Панини знал о северной дороге (*uttarāpatha*) от Гандхары к восточным районам (V. S. A g r a w a l a, India as Known to Pāṇini, стр. 140—142, 244). Из Гандхары она шла дальше на запад, вплоть до Окса (Амударьи) (см. W. W. T a r n, The Greeks. . ., стр. 488—490.)

<sup>6</sup> Div., стр. 371—372, 407; «Ашока-аваданамала», 67—92; Г. М. Б о н г а р д - Л е в и н, О. Ф. В о л к о в а, Легенда о Кунале. . ., стр. 60—61. См. также: J. P r z y l u s k i, Légende. . ., стр. 234; R. M i t r a, The Sanscrit Buddhist Literature, стр. 9.

<sup>7</sup> «История буддизма», стр. 51.



<sup>8</sup> У Кшемандры и в «Ашока-аваданамале» говорится о восстании жителей в Таксиле под руководством Кунджаракарны. Он противопоставлял себя государственным чиновникам-аматьям, против которых поднялось население. Хотя в текстах Кунджаракарну величают царем, правителем Таксилы (Takṣaśilādhiṇātha), он был, конечно, не правителем провинции (им мог быть лишь отпрыск царского рода), а, возможно, главой местного городского управления. Изучение монет, обнаруженных в городе, тоже свидетельствует о некоторой самостоятельности Таксилы в маурийскую эпоху: из общего числа 179 экземпляров медных монет местного производства, открытых в Бхир Маунде, 134 принадлежали к маурийскому слою (см.: J. M a r s h a l, *Taxila*, vol. I, стр. 110; vol. II, стр. 756).

<sup>9</sup> Dīp.VI.15; Mah.V.39; XIII.8.

<sup>10</sup> Mah. XIII.8 (Avanti-raṭṭhaṃ bhuñjanto pitarā dinnam attano, so Asoka kumāro he Ujjeninagarampura); V.39 (pitarā dinnam rajjam Ujjeniyam).

<sup>11</sup> Ind. Arch., 1956—1957, стр. 20; Y. D. S h a r m a, *Remains...*, стр. 69.

<sup>12</sup> Подробнее см.: Г. М. Б о н г а р д - Л е в и н, *Некоторые особенности...*, стр. 37.

<sup>13</sup> A. W o o l n e r, ATG I, стр. 33: *Suvarṇagiriṭe ayuaputassa mahā-mātānaṃ sa vacanena*.

<sup>14</sup> Опираясь на материалы палийской литературы, где термин «ауа-puta» (āyaputra) употребляется для обозначения независимого правителя (rājān), Бхандаркар пришел к выводу, что ауаputa майсурских эдиктов относился к принцу царской крови (Prince of the Royal Blood), который был рангом выше (D. B h a n d a r k a r, *Aśoka*, стр. 50); см. также: его же, *Aśoka Notes*, *Ayaputa in Mysore Inscriptions*, — «Dr. Modi Memorial Volume», 1939, стр. 446—448. Ученый присоединился к мнению Флита о том, что ауаputa заменял императора Ашоку в его отсутствие (JRAS, 1908, стр. 497—822). Однако надо иметь в виду, что Флит выдвинул это положение на основе идентификации *Suvarṇagiri* с *Rājagriha* — старой столицей Магадхи. В настоящее время ошибочность его точки зрения не вызывает сомнений (ряд фактов определенно свидетельствует о том, что Суварнагири находился на юге империи). А. Сен считал, что данный термин обозначает брата, кузена царя или даже самого царя (A. S e n, *Aśoka...*, стр. 14). Другого мнения придерживался Х. Райчаудхури, по которому ауаputa (āyaputra) — просто член правящего дома (*Political History...*, стр. 316); это слово в значении «царевич» употребляется в ряде джатак (например, в *Khaṇḍahāla Jātaka*), на что обратил внимание еще Г. Бюллер. Э. Сенар переводил его как «местный глава». Интересные сведения о положении царевичей содержатся в грамматике Панини. Общим названием для них были rāja-putra (IV.2.39) и rāja-kumāra (VI.2.59). Сын от главной царицы становился наследником престола-yuvārājā. Панини называл его ārya-kumāra. Все это позволяет думать, что и в период правления Ашоки āyaputra по сравнению с kumāra занимал более высокое положение.

<sup>15</sup> *Ujje(ni)te pi cu kumāle etāye va atthāye (ni)kkhāma(yisa)[ti]*. *He-disam eva no ca vaggam atikkāmayissati tīṇ(i) vassāni*. *Hemeva T(a)-kkha(sī)lāte pi*.

<sup>16</sup> J. Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka*, стр. 136; U. N. G h o s h a l, *A History...*, стр. 265.

<sup>17</sup> D. B h a n d a r k a r, *Aśoka*, стр. 48.

<sup>18</sup> J. B l o c h, *Les inscriptions d'Aśoka*, стр. 96, 139—140.

<sup>19</sup> After every five years, let there be (a public) humiliation for this express object, yet for the suppression of disgraceful acts... (L. P r i n s e p, *Inscription in Old Character on the Rocks of Girnar in Gujarat and Dhauli in Cuttack*, — JASB, 1838, vol. VII, стр. 250).

<sup>20</sup> A. W o o l n e r, ATG, II, стр. 62; Боze переводил «courthouse», «citadel» (IHQ, vol. IX, 1933, стр. 811).

<sup>21</sup> K. P. J a y a s w a l, *The Terms Anusamyāna, Rajukas and Former Kings in Aśoka's Inscriptions*, — JBORS, vol. IV, 1918, стр. 36—43. Эта



точка зрения была поддержана В. Смитом (Aśoka, стр. 164) и Р. Дикшитаром (The Mauryan Polity, стр. 132). Толкование К. Джаясвала вызвало справедливое возражение со стороны А. Вульнера (A. Woolner, Quinquennial Circuit or Transfers of Aśoka's Officials, — «Journal of the Punjab University Historical Society», vol. I, 1932, стр. 108—112). К сожалению, его работа осталась для нас недоступной. О выводе Вульнера см.: M. A. Mehendale, Aśokan Inscriptions... , стр. 95.

<sup>22</sup> Н. Kern, On Separate Edict at Dhauli and Jaugada, — JRAS, 1880, стр. 379—394.

<sup>23</sup> R. Mookerji, Aśoka, стр. 134.

<sup>24</sup> СП, I, стр. 6.

<sup>25</sup> В. Смит, разделяя точку зрения К. Джаясвала, отмечал, что министров в совете через определенный срок сменяли, дабы предотвратить злоупотребления, могущие возникнуть в результате долгого пребывания одних и тех же лиц в области. Р. Дикшитар доказывал правильность данной интерпретации ссылкой на большую власть провинциальных чиновников. Он подчеркивал недовольство жителей Таксилы деятельностью сановников. Однако факт введения инспекторских поездок ни в коей мере не противоречит этому. Напротив, именно для борьбы со своеволием провинциальных властей и для контроля над ними предпринимались объезды по стране.

Следует отметить, что в 21-й строке версии из Дхаули I специального эдикта слово *anusamūyāna* пропущено и в тексте стоит лишь глагол *nikhāmayisāmi* — «я вышлю, пошлю». Понятно, что при понимании *anusamūyāna* как «объезд», «поездка» пропуск слова не менял содержания указа. Приведенный пример может служить еще одним аргументом против выводов К. Джаясвала, Р. Дикшитара и др. Термин «*anusamūyāna*» в значении «объезд для осмотра» был обнаружен Д. Бхандаркар на одной из печатей Басарха: *Vesāla-anusamūyāna-katak-are*, — ARASI, 1913—1914; см. также: D. Bhandarkar, Aśoka, стр. 264—265. Интересно свидетельство Фа-сяня о том, что Ашока совершал инспекторский объезд по своему домену (см. «The Travels of Fa-hien (388—411 A. D.) or Record of the Buddhist Kingdoms, retranslated by H. A. Giles», Cambridge, 1923, стр. 56).

<sup>26</sup> В. М. Баруа, Aśoka... , стр. 158.

<sup>27</sup> Подробнее см.: Г. М. Бонгард-Левин, Некоторые особенности... , стр. 42.

<sup>28</sup> J. Bloch, Les inscriptions d'Aśoka, стр. 140. В I специальном эдикте Ашока говорит о посылке чиновников царевичами Таксилы и Уджаяни и умалчивает об организации таких же объездов правителем юга в Суварнагири. Вряд ли в этой важной провинции государства подобные объезды не совершались. Еще менее вероятно, что на юге провинции, управляемой царевичем высшего ранга (*ayaputa*), их осуществлял сам император, как это было в Калинге. Скорее всего, эдикты просто умалчивают о существовании здесь такой практики. Не исключено, однако, что особое, более высокое положение провинции с центром в Суварнагири определило и специфические формы ее управления, в частности отсутствие инспекторских поездок.

<sup>29</sup> В. М. Баруа, Aśoka... По его мнению, махаметры, стоявшие во главе главных провинций, включая Калингу, назывались вначале *gājavachanika*. После назначения туда царевичей они стали просто провинциальными чиновниками. С критикой этих взглядов недавно выступил У. Гхошал (A History of Indian Public Life, стр. 268). Мнение В. Баруа разделяет Б. Пури (B. N. Puri, History of Indian Administration, vol. I, Bombay, 1957, стр. 53).

<sup>30</sup> D. Bhandarkar, Aśoka, стр. 63—64.

<sup>31</sup> Можно сослаться, например, на «Ангуттара-никаю» (I.59—60), в которой говорится: «Когда сильны разбойники, цари слабы. Царю нелегко выступить [в поход], выехать, проинспектировать (*anusāññātum*) пограничные области, посетить брахманов и домохозяев, разузнать о внешних событиях».



<sup>32</sup> Определенный интерес представляет упоминание о брахманах и домохозяевах. По-видимому, инспектирующие чиновники наблюдали за разными группами населения и за общим положением в области. Это указание «Ангуттара-никаи» находит параллели в надписях Ашоки. В VIII большом наскальном эдикте император повествует о своих поездках, во время которых «посещает брахманов и шраманов... и встречается с населением джананады». Можно думать, что центральная власть и в данном случае преследовала определенные политические цели.

<sup>33</sup> Г. М. Бонгард-Левин, «*Āhāle*» (по данным маурийской эпиграфики), — КСИНА, т. 57, 1961.

<sup>34</sup> B. M. B a r u a, *Inscriptional Excursions*, — *INQ*, vol. II, 1926, стр. 128.

<sup>35</sup> J. B l o c h, *Les inscriptions d'Asoka*, стр. 140.

<sup>36</sup> V. S. A g r a w a l a, *India as Known to Pāṇini*, стр. 424.

<sup>37</sup> D. C. S i r c a r, *Studies...* В некоторых шастрах (Ману, IX.294; Вишну, III.33) термином «janapada» обозначается территория страны как одна из семи основ государства. В других текстах употребляется термин «gāstra».

<sup>38</sup> N. W a g l e, *Society at the Time of the Buddha*, стр. 29—34.

<sup>39</sup> U. N. G h o s h a l, *A History of Indian Public Life*, стр. 266.

<sup>40</sup> В эдиктах упоминаются городские чиновники Паталипутры, Каушамби, Тосали, Соманы, Суварнагири, Исилы и других городов наряду с сельскими чиновниками. О делении чиновников на городских (астиномы) и сельских (агораномы) см. Страбон, XV.1.50.

<sup>41</sup> V. S. A g r a w a l a, *India as Known to Pāṇini*, стр. 477—491.

<sup>42</sup> N. W a g l e, *Society at the Time of the Buddha*, стр. 30—36.

<sup>43</sup> К. Р. Джаясвал, *Hindu Polity*, стр. 229. П. В. Кане резко возражает К. П. Джаясвалу, старавшемуся доказать существование джананады в качестве политического института с сильной властью (Р. Кане, *History of Dharmaśāstra*, vol. III, стр. 93—94). Хотя многие выводы К. П. Джаясвала сейчас действительно кажутся несколько наивными, некоторые из приводимых им свидетельства заслуживают внимания. Р. С. Шарма справедливо отмечает, что теория К. П. Джаясвала о центральной ассамблее — *raṇa-jānapada* недостаточно подкреплена свидетельствами источников, но ряд его аргументов нельзя игнорировать полностью.

<sup>44</sup> N. W a g l e, *Society at the Time of the Buddha*, стр. 29—36.

<sup>45</sup> R. S. S h a r m a, *Aspects...*, стр. 247. Эти материалы приведены у К. П. Джаясвала (*Hindu Polity*), Р. К. Мукерджи (*Local Government*); см. также: А. С. Алтекар, *State...*, стр. 153—155.

<sup>46</sup> Страбон, XV.1.50. Данное сообщение, хотя и не содержит ссылок на Мегасфена, является, очевидно, частью «Индики», см.: Е. А. Сешван-Беск, *Megasthenes...* фрагмент XXXIV; Р. Маджумдар (*JAOS*, 1958, vol. 78, № 4, стр. 273—276) сомневается в принадлежности этого отрывка Мегасфену.

<sup>47</sup> У Страбона стоит *ἀγοράνομοι*, однако следует читать *ἀρχονόμοι* (см.: О. Stein, *Megasthenes und Kauṭilya*, стр. 233—235). Принятие первого варианта, а отсюда и перевод «чиновники, ответственные за рынок» (Mc Crindle, *Ancient India as described by Megasthenes...*, стр. 85), противоречит содержанию отрывка в целом. Аристотель (Полития, VII.11.4) различал чиновников по надзору за рынком и *ἀρχονόμοι* сельских чиновников, связанных с *χωρά*, но обладавших и функциями надзора.

<sup>48</sup> Раджуки, согласно II МНЭ из Еппагуди, должны знакомить население джананады (*jānapada anapayisati*) с указом императора, призывавшим вести народ джананады (*jānap jānapadam*, IV БНЭ) к благу и процветанию.

<sup>49</sup> *Rajuka* (*rajuko*) этимологически восходит к слову *rajju* («веревка») и соответствует *rajjugahaka* палийских джатак (G. B ü h l e r, *Asoka's Rajukas oder Lajukas*, — *ZDMG*, 1893, Bd 47, стр. 466—471). К. Джаясвал (*JBORS*, IV, 1918, стр. 36—43) связывал его с скр. *gājan*. Сунити Кумар Чаттерджи (U. N. G h o s h a l, *Studies...*, стр. 455—456) показал не-



возможность такого сопоставления. Данные раннебуддийской и джайнской литературы свидетельствуют о том, что первоначально в функции раджуков входил обмер земли в сельской местности с помощью веревки (см. J. II, стр. 376; J. C. Jain, Life. ., стр. 62). В «Артхашастре» (II.20) rajjū употребляется для обозначения меры площади.

<sup>50</sup> Среди доходов с сельской местности Каутилья (II.6) упоминает rajjū и сога-rajjū.

<sup>51</sup> VI большой колонный эдикт Ашоки сообщает о том, что раджуки «знают [источник] счастья (sukhīyana)». «Я назначил раджуков, — говорит Ашока, — для блага и счастья [населения] джанарады» (jānapadaśa hitasukhāye). В VII большом наскальном эдикте читаем: «На дорогах мною посажены смоковницы, через каждые полкосы я приказал вырыть колодцы, поставить помещения с водой для людей и животных, устроить места отдыха. Но не в этом главная польза. Ведь различные шаги к тому, чтобы сделать [людей] процветающими (sukhāyanāya) предпринимались также и прежними царями». Сопоставление обоих эдиктов позволяет думать, что под sukhīyana понимались организация общественных работ, рытье колодцев и водоемов, строительство дорог и т. д. Очевидно, что раджуки, которые «знают [источник] счастья» и «ведут народ джанарады к благу и процветанию», должны были принимать непосредственное участие в осуществлении названных мероприятий. Интересно отметить и одно совпадение в деталях. Согласно Мегасфену, агораномы при прокладке дорог через каждые 10 стадий устанавливают столб, указывающий место для отдыха, привал у дорог, отклонения (τάς ἐκτροπάς). VII БКЭ также сообщает об устройстве через каждые полкосы мест для отдыха, привалов (nimsidhiyā).

<sup>52</sup> etena me lajjūkāṇaṃ abhihāle va daṃḍe vā attapatiye kaṭe (IV БКЭ) Толкование abhihāle вызвало большие споры. Бюлер переводил «честь», «уважение», Людерс — «награждение», Джаясвал — «военные операции», Сенар — «преследование», Базак — «атака», «обвинение», «жалоба», «арест». Интересно, что ત્રિજી кроме «почитание», «награждение» значит и «кара», «наказание».

<sup>53</sup> Например, IV БКЭ и I СЭ из Дхаули и Джаугады (J. Bloch, Les inscriptions d'Asoka, стр. 96—164).

<sup>54</sup> Г. М. Бонгард-Левин, «Индика» . ., стр. 8.

<sup>55</sup> J. Bloch, Les inscriptions d'Asoka, стр. 150, 153.

<sup>56</sup> R. Dikshitar, The Mauryan Polity, стр. 203.

<sup>57</sup> Точки зрения по поводу значения термина «āhāle» были различны. Дж. Флит связывал āhāle с āhāro — «пища» и поэтому по-иному интерпретировал весь эдикт из Сарнатха (J. Fleet, The Date of Buddha's Death as Determined by a Record of Asoka, — JRAS, 1904, стр. 22). А. Венис был, очевидно, первым, кто дал правильную трактовку (district), затем его поддержали Е. Хультш, Д. Бхандаркар и др. Таково же мнение и современных исследователей эпиграфики эпохи Маурьев (см.: A. Venis, Some Notes on the Maurya Inscription at Sarnath, — JPrASB, New Series, vol. III, 1907; E. Hultzsch, The Rupnath and Sarnath Edict of Asoka, — JRAS, 1910; CII, I, стр. 161—164; D. Bhandarkar, Asoka, стр. 332—342; D. S. Murti, A. N. Krishna Aiyangar, Edicts of Asoka, стр. 83, 129).

<sup>58</sup> По мнению некоторых ученых, в сарнатхском эдикте речь идет о махматрах Паталипутры (E. Hultzsch, The Rupnath . ., стр. 128), однако сопоставление его с другими надписями Ашоки приводит к выводу, что этот эдикт был обращен к местным чиновникам, стоявшим во главе сарнатхского округа (Г. М. Бонгард-Левин, Āhāle . ., стр. 13—14).

<sup>59</sup> Х. Керн сопоставлял koṭa с тамильским koṭṭam (деревня, сельское поселение); А. Венис переводил: «in all quarters where strongholds are» (A. Venis, Some Notes on the Maurya Inscription at Sarnath), Е. Хультш: «in territories surrounding forts» (E. Hultzsch, The Rupnath. . ., стр. 1058), Д. Бхандаркар: «in all fortified towns and the district subdivisions» (D. Bhandarkar, Asoka, стр. 341). Ему следует и Р. Базак (R. Vasak, Asokan Inscriptions, стр. 148). Д. Сиркар: «to all



tracts around fortified towns», Блох: «dans tous les territoires fortifiés» (J. Bloch, Les inscriptions d'Asoka, стр. 153).

<sup>60</sup> Анализ сарнатхской надписи показывает, что Ашока обращался не к монахам, как считали многие исследователи, а к местным чиновникам — махаматрам. Им было направлено распоряжение императора вывесить экземпляр указа для чиновников («одна надпись пусть будет помещена для вас»). Вогель ассоциировал samsalana с скр. samsaraṇa (J. Ph. Vogel, Epigraphical Discoveries at Sarnath, — EI, vol. VIII, стр. 166—171). Ф. Томас выступил против этой трактовки, но и его перевод (cloisters) не согласуется с общим содержанием эдикта (см. также: D. Bhandarkar, Asoka, стр. 342; R. Basak, Asokan Inscriptions, стр. 148; A. Sen, Asoka ..., стр. 131; J. Bloch, Les inscriptions d'Asoka, стр. 153).

<sup>61</sup> R. S. Sharma, Aspects ..., стр. 100—135, 137, 224—225, 243—248; N. Wagle, Society at the Time of the Buddha, стр. 13—22, Kangle, III, стр. 197.

<sup>62</sup> Mahāvagga, V.1.

<sup>63</sup> Инспектирующие функции выполняли также и прадештры «Артхашастры» (II.35).

<sup>64</sup> B. N. Puri, History of Indian Administration, vol. I, стр. 61—62. Вызывает возражение точка зрения Д. Бхандаркара, согласно которой амта-махаматры — это чиновники, посылаемые в соседнее государство для распространения дхармы (Asoka, стр. 300).

<sup>65</sup> A. Woolner, ATG, II, стр. 103; I, стр. 23.

<sup>66</sup> Вряд ли можно согласиться с мнением У. Гхошала, что развитие бюрократизма достигло в маурийскую эпоху своей кульминации (U. N. Ghoshal, A History of Indian Public Life, стр. 242).

<sup>67</sup> Подробнее см.: R. S. Sharma, Aspects. . .

## Глава IV

### 6

<sup>1</sup> См.: И. М. Дьяконов, Общественный и государственный строй древнего Двуречья, М., 1959, стр. 120—150; Д. Г. Редер, Военная демократия в странах древнего Востока, — УЗМОПИ, 1950, т. XIV, стр. 117—127; В. В. Иванов, Происхождение хеттского термина «райки» — «собрание», — ВДИ, 1957, № 4, 1958, № 1; И. С. Качельсон, Некоторые черты государственного строя Нубии в VI—IV вв. до н. э., — «XXV МРВ», М., 1960; Л. С. Переломов, Об органах общинного самоуправления в Китае в V—III вв. до н. э., — «История и культура Дальнего Востока», М., 1962, стр. 45—47.

<sup>2</sup> См., например: Y. Mishra, The Early History of Vaisālī; J. P. Sharma, Republics in Ancient India (1500 B. C. — 500 B. C.), Leiden, 1968; R. S. Sharma, Aspects. . .

<sup>3</sup> T. W. Rhys Davids, Buddhist India. Разбор выводов Рис-Дэвидса см. в книге Дж. Шармы (J. P. Sharma, Republics. . ., стр. 1—2).

<sup>4</sup> J. E. Fleet, Malava-Gaṇa-Sthiti, — JRAS, 1914, стр. 745—747; 1915, стр. 138—140, 802—804.

<sup>5</sup> K. P. Jayaswal, Hindu Polity.

<sup>6</sup> С. А. Данге, Индия от первобытного коммунизма. . ., стр. 24. В явной тенденциозности упрекают К. Джаясвала и другие индийские ученые, например Дж. Шарма.

<sup>7</sup> Gaṇa (от глагола gaṇ «считать») может иметь ряд значений: «группа», «большое число», «сборище», «компания» и т. д.; saṅgha — «сочетание», «сборище», «толпа», «группа», «общество», «община» и т. д. О различном толковании этих терминов см.: J. P. Sharma, Republics. . .

<sup>8</sup> См., например, «The Age of Imperial Unity», стр. 330—334.

<sup>9</sup> Д. Бхандаркар определял сангху и гану как «союз отдельных людей, созданный с определенной целью». Согласно Р. Маджумдару, сангха



у Панини означает «организацию, связанную законами и правилами». Столь же различны взгляды ученых и на содержание более конкретных терминов. Д. Бхандаркар, например, рассматривал āyudhajivī saṅgha в качестве одного из разрядов царской армии. Об основных точках зрения см.: U. N. G h o s h a l, Studies. . . , гл. XI; J. P. S h a r m a, Republics. . . (Introduction); C. R. R a o, Ancient Indian Republics, — MR, 1959, № 106, стр. 273—286. Дж. Шарма справедливо критикует многих ученых за использование современных конституционных понятий для описания древних республиканских форм правления. Эта тенденция была характерна для работ индийских ученых, изданных в начале XX в.

<sup>10</sup> См.: Г. М. Бонгард-Левин, Республики. . . , стр. 8—35.

<sup>11</sup> Подробнее см.: R. S. S h a r m a, Aspects. . . , гл. VIII. Р. Шарма справедливо считает, что ганы ведийской эпохи представляли собой племенные организации, однако сам термин «гана» в ведийских текстах он трактует как «техническое слово для обозначения республики», и с этим толкованием трудно согласиться. Критику его см. в работе Дж. Шармы (J. P. S h a r m a, Republics. . . ). Сам Дж. Шарма считает, что уже в ведийскую эпоху существовали особые формы аристократического правления. По его мнению, ведийские тексты позволяют выявить по крайней мере четыре формы «правления [на основе] обсуждений» — government by discussion.

<sup>12</sup> J. R. S h a r m a, Republics. . . , стр. 62.

<sup>13</sup> К. Р. J a y a s w a l, Hindu Polity, гл. XIV; U. N. G h o s h a l, A History of Indian Political Ideas, стр. 197—199.

<sup>14</sup> B. Ch. L a w, India. . . ; Y. M i s h r a, The Buddha's Activities at Vaiśālī, — JIH, 1957, vol. 25, № 1, стр. 7—36.

<sup>15</sup> Подробнее см.: G. D e, Democracy in Early Buddhist Saṅgha, Calcutta, 1955; U. N. G h o s h a l, Studies. . . , стр. 371—380.

<sup>16</sup> V. S. A g r a w a l a, India as Known to Pāṇini, стр. 455—475.

<sup>17</sup> См., например, у Катьяны явное противопоставление: kṣatriyād-ekarājāt saṅgha-pratiśedhārtham (IV.I.168.1); см.: V. S. A g r a w a l a, India as Known to Pāṇini, стр. 425; К. Р. J a y a s w a l, Hindu Polity, стр. 29.

<sup>18</sup> Avadāna-Śataka, II, стр. 103.

<sup>19</sup> Civaravastu, Gilgit Manuscripts, ed. by N. D u t t., vol. II, Śrinagar, 1942, 5; U. B h a t t a c h a r y a, Glimpses of the Republic of Vaiśālī, — IHQ, 1947, vol. II. 23, № 1.

<sup>20</sup> Цит. по: A. S. A l t e k a r, State. . . , стр. 109.

<sup>21</sup> Mbh. VIII.30; XII, 6—7; 2—16; U. N. G h o s h a l, A History of Indian Political Ideas, стр. 197—199.

<sup>22</sup> Мы не во всех случаях можем точно локализовать эти народы, хотя данные источников об их расселении довольно значительны. Подробнее о территории указанных ган см.: Н. R a y c h a u d h u r i, Political History. . .

<sup>23</sup> P. L. G u p t a, Bearing of the Numismatics on the History of the Tribal Republics in Ancient India, — IHQ, 1951, vol. 27, № 3, стр. 197—209.

<sup>24</sup> Lalitavistara, I, стр. 38—39.

<sup>25</sup> śreṣṭhāpramukho vaṇiggrāmo.

<sup>26</sup> Sum. II.569; tāva vāṇijjan karonti. То, что представители военной аристократии занимались торговлей, очевидно, указывает на неразвитость товарно-денежных отношений.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> VP. II.253.

<sup>29</sup> Uvāsagadasāo, II.52—54.

<sup>30</sup> Цит. по кн.: Д. Р. Ч а н а н а. Рабство в древней Индии, стр. 75.

<sup>31</sup> Aṅg.-N. III.75—77; Manorathapūraṇī, V.6.7.

<sup>32</sup> Д. Р. Ч а н а н а, Рабство в древней Индии, стр. 75.

<sup>33</sup> На важность этого вопроса специальное внимание обратил В. Рубен (W. R u b e n, Some Problems. . . )



<sup>34</sup> Civaravastu, стр. 4, а также: W. W. Rockhill, The Life of the Buddha, стр. 62.

<sup>35</sup> J. IV. 92—93.

<sup>36</sup> J. V. 413; Sum. II. 672—673.

<sup>37</sup> Д. Р. Ч а н а н а, Рабство в древней Индии, стр. 172—176.

<sup>38</sup> J. IV. 93.

<sup>39</sup> J. IV. 148.

<sup>40</sup> Раскопки в Вайшали под руководством А. Альтекара подтвердили существование водоема, который местная традиция связывает с водоемом личхавов (Ind. Arch., A Review, 1957—1958, стр. 10—11; 1958—1959, стр. 12; см.: J. P. Sharma, Republics. . ., стр. 104—105).

<sup>41</sup> Sum. II. 596.

<sup>42</sup> По Кашике (II. 217), лишь кшатрии, прошедшие обряд посвящения, назывались *rājanya* (*rājanyagrahaṇamihābhisiktavamśyānām kṣatriyānām grahaṇārtham*).

<sup>43</sup> K. P. Jayaswal, Hindu Polity, стр. 99—100.

<sup>44</sup> V. S. Agrawala, India as Known to Pāṇini, стр. 430—431.

<sup>45</sup> Pap. II. 273.

<sup>46</sup> *kulānām hi samūhāstu gaṇaḥ*; цит. по: R. Majumdar, Corporate Life. . ., стр. 231.

<sup>47</sup> Мы не располагаем достаточными материалами, чтобы ответить на вопрос о сроке полномочий главы ганы. Судя по «Чиваравасту», должность сенапати была пожизненной. По мнению же Дж. Шармы, вряд ли выборный глава личхавов занимал этот пост более 10—15 лет (J. P. Sharma, Republics. . .). Очевидно, существовал определенный срок полномочий, но соблюдалось ли данное правило во всех республиках, сказать трудно.

<sup>48</sup> *vaiśalako gaṇaḥ samnipatitaḥ. Kim vyaṃ senāpatiṃ sthāpayāma* — «Собралась гана Вайшали. Кого мы поставим на [пост] сенапати?»

<sup>49</sup> *eke kathayanti. . . apare kathayanti* — «одни говорили. . . другие говорили».

<sup>50</sup> Mbh. XII. 81.5; *dāsyamaisvaryaavādena*; ср. K. P. Jayaswal, Hindu Polity, стр. 164—165.

<sup>51</sup> Артх., стр. 435. О данном толковании см.: Г. М. Бонгард-Левин, К выходу. . ., стр. 246.

<sup>52</sup> А. Альтекар считал, что под ганой понималась форма правления (A. S. Altekar, State. . ., стр. 109—110). Нечеткость определения Альтекара была отмечена Дж. Шармой (J. P. Sharma, Republics. . ., стр. 11).

<sup>53</sup> См. также: N. W. Glegle, Society at the Time of the Buddha, стр. 22.

<sup>54</sup> *yadā gaṇaḥ samnipatati tadāsavāhuyamāno' pi na samnipatati. sa vaiśalakairucyate, Khaṇḍa kasmāt tvaṃ na samnipatasīti* — «Когда гана собралась, он, хотя и был приглашен, не пришел. И вайшалийцы спросили его: „Почему же ты, Кханда, не приходишь на собрания?“»

<sup>55</sup> Sum. II. 519.

<sup>56</sup> Речь идет о взрослом мужском населении. Женщины, очевидно, не участвовали в политической жизни. Диалог между Буддой и Анандой о правах женщин позволяет предположить, что они не имели политических прав и в республиках. (Ang.-N. II. 82; J. P. Sharma, Republics. . ., стр. 116—117).

<sup>57</sup> W. W. Rockhill, The Life of the Buddha, стр. 118—119.

<sup>58</sup> Дж. Шарма определяет форму правления республик как «government by discussion» (стр. 13). Это подчеркивает их демократизм, но не показывает различий между самими республиканскими государствами, где право дискуссий могло стать для населения и чисто формальным, если власть сосредоточивалась в руках аристократической знати и олигархов.

<sup>59</sup> См. пояснения Буддхархоши к слову *santhāgāra*: *rājakulānam atthānūsāsanasanthāgārasālāyan* (Pap. II. 271) и *rajjam anusāsanasālā* (Sum. I. 256).



<sup>60</sup> Пар. III.16.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> В «Сумангалавиласини» говорится, что у маллов существовал обычай, согласно которому их раджи правили страной по очереди. Те, до кого она еще не дошла, занимались торговлей (Mallaputto ti Mallarājaputto. Mallā kira vārena rajjan kārenti. Yāva tesan vāro na pāpunaṇṭi, tāva vānījjan karonti, — Sum. II.569). Трудно судить, насколько точно эти указания отражают действительное положение вещей, но в целом они соответствуют политической организации, характерной для ранних республиканских образований, где существовал принцип выборности.

Очевидно, это правило распространялось не на всех кшатриев-раджей, а лишь на тех, кто составлял коллективный орган, своего рода аристократический совет.

<sup>63</sup> Dig.-N.XXXII.4.

<sup>64</sup> В «Экапанна-джатаке» говорится, что в Вайшали проживали 7707 раджей. В «Махавасту» называются 168 тыс. раджей-личхавов. По мнению Дж. Шармы, последняя цифра указывает на большую численность населения (J. P. Sharma, Republics..., стр. 99). Он полагает, что свидетельство джатаки о 7707 раджах, 7707 упараджах, 7707 сенапати (военачальниках) и 7707 бхандагариках (казначейх), т. е. о 30 828 высших чиновниках, передает общее число не всего населения города, а только кшатриев (J. P. Sharma, Republics..., стр. 100).

<sup>65</sup> Sum. II.519.

<sup>66</sup> VP.IV. 181—182.

<sup>67</sup> V. S. Agrawala, India as Known to Pāṇini, стр. 431.

## Глава V

### 1

<sup>1</sup> Под паривраджаками в буддийских сочинениях понимались различные группы аскетов, брахманские и неортодоксальные. Так, в Aṅg.-N. (IV.35) — это brāhmaṇa и annatitthiya. В «Удане» (VI.4—5) в разряд аскетов (paribbājaka) включены самые разные группы шраманов и брахманов (Udāna, ed. P. Steinthal, London, 1948, стр. 66—67).

<sup>2</sup> См.: A. K. Warder, Indian Buddhism, Delhi, 1970, стр. 33—42.

<sup>3</sup> См. Sāmaññaphala-sutta, Dig.-N. I.47—58; Sum. I.160—168.

<sup>4</sup> См., например: А. Я. Сыркин, Некоторые проблемы изучения Упанишад, М., 1971, стр. 189—200; Н. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen, 1923; J. G. Jennings, The Vedantic Buddhism of the Buddha, Oxford, 1947.

<sup>5</sup> Подробнее см.: R. Choudhary, Vratyas...

<sup>6</sup> N. Dutt, Early Monastic Buddhism, vol. I, Calcutta, 1941, стр. 140.

<sup>7</sup> A. L. Basham, History..., стр. 162—163.

<sup>8</sup> Buddhaghosa, Dhammapada-aṭṭha-kathā, I, 390 (ed. H. C. Norman, London, 1906).

<sup>9</sup> Aṅg.-N.I.33.

<sup>10</sup> V. S. Agrawala, India as Known to Pāṇini, стр. 381—382. Согласно Патанджали, исходное положение концепции этих аскетов: «не совершай действий, не совершай действий, но стремись к умиротворению (миру) как к высшему пределу» (mā kṛta karmāṇi mā kṛta karmāṇi śāntirvaḥ śreyasīyāhato Maskarī parivrajakaḥ). Это напоминает учение адживиков о бесполезности действий, которые предопределены высшей «судьбой» (niyati), и особенно учение о недействии (akriyā) одного из еретических учителей, Пураны, близкого к адживикам. В некоторых санскритских буддийских сочинениях глава адживиков Госала назван Maskarī Gośāliputta (Div., стр. 143), что можно сопоставить с maskarī parivrajaka у Панини.



<sup>11</sup> A. K. Warder, *Indian Buddhism*, стр. 162—164; его же, *On the Relationship between Early Buddhism and other Contemporary Systems*, — BSO(A)S, 1956, vol. XVIII, pt 1, стр. 44—63.

<sup>12</sup> По одному подсчету более 70% буддийских монахов — выходцы из городов, причем основная часть из Шравасты, Раджагрихи, Капилавасту и Вайшали (B. G. Gokhale, *The Early Buddhist Elite*, — JIH, 1965, vol. XLIII, pt II, стр. 393).

<sup>13</sup> VP. I.39.

<sup>14</sup> B. G. Gokhale, *The Early Buddhist Elite*, стр. 394.

<sup>15</sup> A. K. Warder, *Indian Buddhism*, стр. 184.

<sup>16</sup> Ang.-N. III.57.1.

<sup>17</sup> Большинство античных писателей и индийские источники на первое место ставят брахманов, однако у некоторых авторов, например у Климента Александрийского (*Stromateis*, I.305), и иногда у писателей, следовавших за Бардесаном (его записки сохранились в труде Порфирия — 233—306 гг., — использованном затем более поздними авторами), впереди идут шрамамы, т. е. как бы повторяется формула буддийских сочинений. См.: R. C. Majumdar, *The Classical Accounts* ..., стр. 425.

<sup>18</sup> Porphyrii, *De Abstinencia*, IV.17. Согласно Порфирию, философы («теософы»), которых греки называли «гумнософистами», составляли особый разряд (γένος) гражданского общества (πολιτεία) индийцев, разряд, который подразделялся на два направления-секты (αἵρεσις) — брахманов и шраманов.

<sup>19</sup> Порфирий считал, что брахманы принадлежат к одному роду (γένος) и ведут свое происхождение от одного отца и матери. Шрамамы же являются «избранными» (Σαμαναῖοι δὲ λογάδες εἰσὶν), т. е. «пополняются из числа желающих [постичь] религиозное учение», и объединяют представителей разных племен (ἀλλ' ἐκ παντὸς τοῦ τῶν Ἰνδῶν ἔθνους).

<sup>20</sup> Стобей (VI в. н. э.) в своем трактате «Физика» рассказывает об индийском посольстве в Сирию в III в.

<sup>21</sup> ἔχουσι δὲ οἴκους καὶ τεμένη ὡπο τοῦ βασιλέως οἰκοδομηθέντα (*De Abstinencia*, IV.17).

<sup>22</sup> διημερεύοντες ἐν τοῖς περὶ τοῦ θεοῦ λόγοις

<sup>23</sup> По мнению Р. Тхапар, Мегасфен здесь охарактеризовал различные группы брахманов, ибо его данные будто бы не соответствуют обычному описанию буддийских и джайнских шраманов (R. Thapar, *Aśoka* ..., стр. 59).

<sup>24</sup> φιλοσόφους τε τοῖς βραχμᾶσιν ἀντιδιαίρουνται πράμνας ἐριστικούς τινας καὶ ἐλεγκτικούς. τοὺς δὲ βραχμᾶνας φυσιολογίαν καὶ ἀστρονομίαν ἀσχεῖν, γελωμένους ὅπ' ἐκείνων ὡς ἀλαξόνας καὶ ἀνοήτους.

<sup>25</sup> εἰσὶ δὲ τῶν Ἰνδῶν οἱ τοῖς βούττα πειδόμενοι παραγγέλμασιν, οἱ δι' ὕπερβολὴν σεμνότητος ὡς θεὸν τετιμῆκασιν (см.: Schwabach, *Megasthenes*, стр. 139). Очевидно, это сообщение появилось в более поздний период. См.: A. Dihle, *Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus*, «*Mullus*» (*Festschrift T. Klauser*), Münster, 1964, стр. 60—70.

<sup>26</sup> Подробнее см.: K. N. Rajan, *The Chakravarti Concept — the Chakra (Wheel)*, — JOIB, 1960, vol. 27, pt I—IV; U. N. Ghoshal, *A History of Indian Political Ideas*, стр. 77—79.

<sup>27</sup> Подробнее см.: Г. М. Бонгард-Левин, *Некоторые особенности* ..., стр. 21—22.

<sup>28</sup> A. Sen, *How Aśoka was drawn to Buddhism*, — JIH, 1963, vol. XLI, pt 1, стр. 151—157.

<sup>29</sup> sātirekāṇi adḍhatiyāṇi vassāṇi yaṃ sumi upāsake no cu bādham pakkamte samvacchare sātireke yaṃ me samghe upeti bādham ca me pakakkamte (версия в Гавиматхе). J. Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka*, стр. 145—146. В версии из Брахмагири несколько иной текст: «Вот свыше двух с половиной лет как я упасака. Я не очень старался в течение года. Но вот прошло больше года, как я посетил общину и очень стараюсь». Еще Э. Сенар справедливо отметил важность этого текста для выделения



двух этапов в религиозной политике Ашоки: 1) период, когда он не проявлял интереса к буддизму, хотя и был упасаккой; 2) период, когда он посетил общину и стал ревностным буддистом.

<sup>30</sup> См.: G. Bühler, *Three New Aśoka Edicts*, — *Ind. Ant.*, 1877, vol. VI, стр. 149—160, особенно стр. 156; J. E. Fleet, *The Rummidei Inscription and the Conversion of Aśoka to Buddhism*, — *JRAS*, 1908, стр. 471—498; его же, *The 256 Nights of Aśoka*, — *JRAS*, 1911, стр. 1091—1112; H. C. Seth, *The Chronology . .*, стр. 279—292; см. также: R. Basak, *Aśokan Inscriptions . .*, стр. 139 («I have entered the order»); *A Comprehensive History . .*, стр. 31 (he began to live with a Buddhist saṅgha).

<sup>31</sup> CII, стр. XLIV.

<sup>32</sup> P. H. L. Eggermont, *The Chronology . .*, стр. 68.

<sup>33</sup> CII, стр. XLIV.

<sup>34</sup> E. Senart, *Étude sur les inscriptions de Piyadasi*, — *JA*, Ser. 8, t. III, 1884, стр. 446—447; E. Hultzsch, *The Rupnath and Sarnath Edicts*, — *JRAS*, 1912, стр. 1053—1059; CII, стр. XLI; L. de la Vallée-Poussin, *L'Inde aux temps . .*, стр. 101—104; В. М. Баруа, *Aśoka . .*, стр. 28—29. По мнению Д. Бхандарка, в эдикте речь идет о жизни царя в общине в течение года (D. Bhandarkar, *Aśoka*, стр. 331). Эта интерпретация вызывает серьезные возражения. Несмотря на убедительность предложенного Э. Сенаром толкования, некоторые ученые продолжают придерживаться старой интерпретации, правда, с кое-какими изменениями (*A Comprehensive History . .*, стр. 31).

<sup>35</sup> См. *Mah.V.34—36*; *Sam.I.45*.

<sup>36</sup> *Sam. V. 34—36*; *Sam.I.45* (rājā kira abhisekaṃ pāpunitvā tñi yeva samvaccharāni bāhirapāsaṇḍaṃ parigaṇhi, catutthe samvacchare Buddhasāsaṇe paṣṭi.). В «Расширенной Махавамсе» (*Ext. Mah. V.277*) говорится, что Ашока в течение трех лет содержал 60 тыс. брахманов.

<sup>37</sup> Ф. Томас высказал мнение, что до принятия буддизма Ашока был джайном, но эта мысль не подтверждается источниками (F. Thomas, *The Early Faith of Aśoka*, — *JRAS*, vol. IX, New Series, 1877, стр. 155—234).

<sup>38</sup> *Mah.V.35—36*.

<sup>39</sup> *Sam.I.46*.

<sup>40</sup> Согласно «Махавамсе» (*Mah.V.76*), «царь направился в общину». То же в *Ext. Mah. (V.320)* — *gantvā saṅghaṃ*. «Махавамса-тика» поясняет *gantvā* следующим образом: «Судия по „Аттахакатхе“, с большой группой окружающих его людей он направился в общину (внутрь сангхи) — *gantvā ti Aṭṭhakathāya vuttanayena mahatā parihāragamanena saṅghaṃ ajjhīṃ gantvā* (*Vam.I.* стр. 206). Р. Тхапар переводит: «I have drawn close to the community» и справедливо трактует это в соответствии с данными цейлонских хроник: drawing closer to the Order may have implied that the king took instruction from Buddhist priests on the Principles of Buddhism (R. Thapar, *Aśoka . .*, стр. 37). В «Дивья-авадане» (стр. 387) тоже сообщается о посещении царем монастыря Куркутарамы.

<sup>41</sup> *Sam.I.48, 49*; *Ext. Mah.V.321*.

<sup>42</sup> CII, стр. XLVI.

<sup>43</sup> См.: В. М. Баруа, *Aśoka . .*, стр. 21—22.

<sup>44</sup> Поклонение дереву Бодхи было, очевидно, одной из целей его большой поездки, которая называлась *dhamma-yāta* (R. Thapar, *Aśoka . .*, стр. 38).

<sup>45</sup> В малых наскальных эдиктах отмечается, что они составлены во время поездки императора, «по истечении 256 ночей». Это свидетельство вызвало большие споры (см. подробнее: J. Filliozat, *Studies in Aśokan Inscriptions*, Calcutta, 1967, стр. 11—20). Вместо обычного «во время поездки» Ж. Блок перевел «после поездки», которая продолжалась 256 дней (J. Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka*, стр. 149; см. также: P. H. L. Eggermont, *The Chronology . .*, стр. 73—75).

<sup>46</sup> Подробнее см.: Г. М. Бонгард-Левин, *Калингская война*, стр. 33—41.



<sup>47</sup> P. H. L. Eggermont, *The Chronology...*, стр. 86—89. Иной датировке следуют авторы «Всеобщей истории Индии».

<sup>48</sup> Div., стр. 374—382. В северном цикле тоже получила отражение традиция, согласно которой Ашока принял буддизм на седьмом году правления (см.: J. Przyluski, *La Légende...*, стр. 413—416; P. H. L. Eggermont, *The Chronology...*, стр. 86—87).

<sup>49</sup> См.: R. Mookerji, *Aśoka*, стр. 18.

<sup>50</sup> P. H. L. Eggermont, *The Chronology...*, стр. 76.

<sup>51</sup> D. Bhandarkar, *Aśoka*, стр. 73—74.

<sup>52</sup> B. M. Barua, *Aśoka...*, стр. 216.

<sup>53</sup> R. Dikshitar, *The Mauryan Polity*, стр. 276—299.

<sup>54</sup> T. L. Shah, *Ancient India*, vol. II, pt IV, Baroda, 1939, стр. 302—305.

<sup>55</sup> «Age of the Nandas and Mauryas», стр. 230.

<sup>56</sup> G. Bühler, *The Pillar Edicts of Aśoka*, — EI, vol. II, 1894, стр. 245—274.

<sup>57</sup> CII, стр. LIII.

<sup>58</sup> В тексте: *bābhanesu ājivikesu*. Некоторые исследователи неправильно трактовали это как «брахманские адживики» (см., например: G. Bühler, *The Pillar Edicts of Aśoka*, — EI, 1894, vol. II, стр. 272; D. Bhandarkar, *Aśoka*, стр. 155, 319—320). Было высказано мнение, что совместное упоминание брахманов и адживиков свидетельствует якобы о близости последних к ортодоксальной системе (A. V. Asha, *History...*, стр. 149). Это, однако, не представляется достаточно убедительным.

<sup>59</sup> Большинство ученых переводило слова *bābhanesu ājivikesu* «к брахманам и адживикам», рассматривая первых в качестве представителей традиционного брахманизма. Вместе с тем допустимо предположить и несколько иное объяснение. В эдикте речь могла идти не вообще о брахманах, а о брахманских аскетах. В пользу такого толкования свидетельствует сообщение «Самантапасадик» (I.45) о том, что Ашока в начале царствования одарил наряду с брахманами и аскетов брахманского происхождения — *brāhmaṇajātiyarpāsāṇḍa*. В эдикте также говорится о «пашандах».

<sup>60</sup> R. Thapar, *Aśoka...*, стр. 139.

<sup>61</sup> *Devānāmpīye Piyadassi rājā savvapāsāṇḍāni ca pavajitāni ca gharastāni ca pūjayati dānena ca vividhāya ca pūjāya pūjayati ne. Na tu tathā dānam va pūjā va devānāmpīyo maṇṇate yathā kiti sāravadḍhi assa savvapāsāṇḍānam* (версия Гирнар).

<sup>62</sup> *Pūjetayā tu eva parapāsāṇḍa tena tena prakaraṇena. Evaṃkaruṃ ātpapāsāṇḍam ca vadḍhayati parapāsāṇḍassa ca upakaroti. tadamaṇṇathā karoto ātpapāsāṇḍam ca chaṇati, parapāsāṇḍassa ca pi apakaroti* (версия Гирнар).

<sup>63</sup> *Samghaṭṭhasi pi me kaṭe. ime viyāpaṭā hohaṃti ti. hemeva bābhanesu ājivikesu pi me kaṭe. ime viyāpaṭā hohaṃti ti. nigamaṇṇhesu pi me kaṭe. ime viyāpaṭā hohaṃti. nānā pāsāṇḍesu pi me kaṭe ime viyāpaṭā hohaṃti ti. paṭivisiṭṭham paṭivisiṭṭham tesu tesu te te mahāmāttā.* (J. Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka*, стр. 170).

<sup>64</sup> Подробнее см.: É. Benveniste, *Édicts d'Aśoka...*

<sup>65</sup> Показательно, что в ряде версий сочетание «брахманы—шраманы» имеет форму «шраманы—брахманы». Вряд ли это указывает на особое положение данной группы. В трех версиях IV БНЭ впереди стоят шраманы, в одной — брахманы (J. Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka...*, стр. 98); в четырех версиях VIII БНЭ сначала идут шраманы, в двух — брахманы (там же, стр. 112).

<sup>66</sup> По мнению многих исследователей, в шраманах следует видеть буддийских монахов, поскольку в надписях они упоминаются наряду с брахманами. Однако эта точка зрения вызывает сомнения. Говоря о буддийской общине, Ашока именует ее сангхой, буддийские монахи и монахини в эдиктах названы «бхиккху» и «бхиккхуни». Для мирян-буддистов существовал специальный термин — «упасака». Все это позволяет думать,



что слово «шрамана» имело более широкий смысл, обозначая всех тех аскетов, которые выступали против ортодоксального брахманизма.

Эта оппозиция «брахманы — шраматы», зафиксированная в ранних текстах, сохранилась и в более поздний период. У Патанджали (II.4.12) специально подчеркивается, что брахманы и шраматы составляют отдельные секты и враждуют (*virodha*) друг с другом (см.: V. S. Agrawala, *India as Known to Pāṇini*, стр. 384; B. N. Puri, *India in the Time of Patañjali*, стр. 179).

<sup>67</sup> В Dig.-N. (III.191) Будда упоминает о *samaṇa-brāhmaṇa* как об объекте почитания.

<sup>68</sup> Подробнее см.: Г. М. Бонгард-Левин, Исторические основы..., стр. 106—116.

<sup>69</sup> Подробнее см.: M. Boyer, *L'inscription de Sārnath et ses parallèles d'Allahabad et de Sañchi*, — JA, 1907 (Ser. 10), t. X, стр. 119—142; J. Ph. Vogel, *Epigraphical Discoveries at Sarnath*, — EI, vol. VIII, стр. 166—171; E. Hultsch, *The Sañchi Edict of Aśoka*, — JRS, 1911, стр. 167—169; J. Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka*, стр. 151—153).

<sup>70</sup> ... *saṅghaṃ bhākhati va bhikkhu vā bhikkhuni vā se pi cā odātāni dusāni saṃnamdhāpayitu anāvāsasi āvāsaiye*. (Версия из Аллахабада—Каушамби.)

<sup>71</sup> Подробнее см.: Г. М. Бонгард-Левин, *Āhāle...*, стр. 10—20.

<sup>72</sup> По мнению Е. Хультша, сарнатхский эдикт адресован чиновникам Паталипутры, однако анализ других версий «эдикта о расколе» показывает, что надпись из Сарнатха обращена к местным чиновникам и требует единства сангхи «в Паталипутре и во всех провинциальных городах», т. е. свидетельствует об общегосударственном значении этого указа (см.: E. Hultsch, *The Rupnath...*, стр. 1053—1059; Г. М. Бонгард-Левин, *Āhāle...*, стр. 13—14).

<sup>73</sup> R. B. S. Aśoka, *Aśokan Inscriptions*, стр. 148.

<sup>74</sup> Расположение текста надписи на аллахабадско-каушамбской колонне (CII, стр. 28, pl. XXII) привело Н. Шастри к выводу, что эдикт относится к концу правления Ашоки (*Age of the Nandas and Mauryas*), стр. 216). Еще раньше эту точку зрения высказал Х. Сетх (H. Seth, *The Chronology...*, стр. 279—292). Ее разделяют Ж. Блох (J. Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka...*, стр. 152), П. Эггермонт (P. H. L. Eggermont, *The Chronology...*, стр. 115—117, 187—188) и Р. Тхапар (R. Thapar, *Aśoka...*, стр. 44—45).

<sup>75</sup> Таково же и мнение ряда ученых. Х. Сетх полагал, что эдикт — одна из самых поздних надписей Ашоки (H. Seth, *The Chronology...*, стр. 279—293). Р. Тхапар считает, что он был издан примерно в одно время с «эдиктом о расколе» (*Aśoka...*, стр. 37).

<sup>76</sup> *buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi*.

<sup>77</sup> D. Bhandarkar, *Aśoka*, стр. 78.

<sup>78</sup> *Priyadassi lājā Māgadhe saṅghaṃ abhivādetūnaṃ āhā appābādhattaṃ ca phāsuvihālatāṃ cā*. Ср. пал.: *appābādhaṃ appātāṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ pucchati* и скр.: *alpābādhatāṃ pariprechay alpātāṅkataṃ yātraṃ laghūthānatāṃ balaṃ sukhavihāratāṃ ca pariprechati* (E. Lamotte, *Histoire...*, стр. 256).

<sup>79</sup> Подробнее см.: V. Bhattacharya, *Buddhist Texts...*; D. Bhandarkar, *Aśoka*, стр. 79—83; E. Lamotte, *Histoire...*, стр. 256—258.

<sup>80</sup> D. Bhandarkar, *Aśoka*, стр. 81.

<sup>81</sup> E. Lamotte, *Histoire...*, стр. 256.

<sup>82</sup> *vinayo nāma buddhasāsanassa āyu vinaye ṭhite sāsanaṃ ṭhitaṃ hoti* (см.: V. Bhattacharya, *Buddhist Texts*, стр. XIII).

<sup>83</sup> *iti kho bhikkhave dhammasandosā vinayasandoso—vinayasandosā dhammasandoso*.



<sup>84</sup> Mah.V.230.

<sup>85</sup> См. «Age of the Nandas and Mauryas», стр. 243; V. S m i t h, *Asoka*, стр. 35 («Asoka was both monk and monarch at the same time»); V. S m i t h, *The Early History . .*, стр. 168—169; его же, *A Chinese Asoka*, — *Ind. Ant.*, 1903, vol. 32, стр. 236. См. также СНИ, I, гл. XX. Согласно Ф. Томасу, Ашока был буддийским монахом (стр. 509—510). Г. Бюлер тоже полагал, что Ашока вступил в сангху и стал монахом (*Ind. Ant.*, 1877, vol. VI, 149—160, особенно стр. 156). Б. Ч. Лоу думает, что Ашока по собственной инициативе принял условия, необходимые для вступления в общину (B. C. L a w, *Did Asoka become a Bhikkhu*, — *IC*, 1934, vol. I, стр. 123—124). По мнению Р. Базака, Ашока был одновременно монахом и царем (R. B a s a k, *Asokan Inscriptions*, стр. XXII). Критику этого взгляда см.: R. D i k s h i t a r, *The Mauryan Polity*, стр. 281.

<sup>86</sup> *Dip.VII.351.*

<sup>87</sup> *Yathāsakaṃ ca te vādaṃ buddhavādo ti dīpayuṃ, yathāsakaṃ ca kiriyaṃ akariṃsu yathāruci* (Mah. V.230). Более подробное описание действий еретиков дает Буддхагхоша; по его словам, «они прилагают усилия, чтобы разрушить Дхарму и Винаю» (*keci dhammaṃ ca vinayaṃ sa vobhindissāmati paggaṇhiṃsu*; *Sam.* I, 55).

<sup>88</sup> Mah.V.265.

<sup>89</sup> Mah.V.267.

<sup>90</sup> В цейлонских хрониках ясно прослеживается стремление их авторов объявить вибхаджавадинов последователями учения тхеравада (этим термином назывался буддийский канон, составленный, по традиции, старейшинами на I буддийском соборе в Раджагрихе). В ряде буддийских сочинений тхеравада противопоставляется ācariyavāda, доктринам, считавшимся еретическими.

Представители цейлонской школы, величая себя тхеравадинами, хотели тем самым подчеркнуть, что они истинные буддисты, свято оберегающие чистоту подлинного учения и решительно борющиеся против еретических направлений. По предположению А. Баро, то обстоятельство, что авторы хроник причинами внутреннего конфликта объявили действия небуддистов, может быть объяснено стремлением тхеравадинов дискредитировать своих противников, связав их с еретиками, вступившими в сангху. По «Сасанавамсе», Ашока, «разобравшись в учении еретиков, изгнал их — поставил их вне учения Будды» (*tittiye sāsanā bāhiraṃ akāsi, Sāsanaṃsa*, стр. 8—9).

<sup>91</sup> Mah.V.273—274.

<sup>92</sup> Mah. V.277.

<sup>93</sup> N. D u t t, *Early Monastic Buddhism*, II, стр. 6—7.

<sup>94</sup> См., например, *Maj.-N.* III. 65; *Mahāvagga*, X.3.1; S. B e a l, *Buddhist Records . .*, vol. II, стр. 162.

<sup>95</sup> Там же.

<sup>96</sup> О I соборе и разногласиях на нем подробнее см.: J. P r z y l u s k i, *Le concile de Rājagṛha*, Paris, 1926—1928; E. W a l d s c h m i d t, *Zum ersten buddhistischen Konzil in Rājagṛha*, *Festschrift F. Weller*, Leipzig, 1954, стр. 817—828; A. B a r e a u, *Les premiers conciles bouddhiques*, Paris, 1955; E. L a m o t t e, *Histoire . .*, 136—143.

<sup>97</sup> Весьма показательные события, предшествовавшие собору. По традиции, Яса, буддийский монах из Каушамби, находясь в Вайшали, заметил серьезные нарушения правил «Винаи» со стороны местных монахов и выступил против десяти пунктов, которым следовали вайшалийские бхикшу и которые противоречили «Пратимокше». Тогда монахи на основании «акта о подозрении» фактически изгнали его из сангхи.

<sup>98</sup> Подробнее см.: M. H o f i n g e r, *Étude sur le concile de Vaiśālī*, Louvain, 1946.

<sup>99</sup> R. Ch. M a j u m d a r, *Buddhist Conciles*, — *BS*, стр. 45—54; N. D u t t, *Early Monastic Buddhism*, II, стр. 34—41; A. B a r e a u, *Les premiers conciles . .*, стр. 31—87.



<sup>100</sup> См.: L. de la Vallée-Poussin, «The Five Points» of Mahādeva and the Kathavatthu, — JRAS, 1910, стр. 413—423.

<sup>101</sup> M. Walleser, Die Sekten des alten Buddhismus, Heidelberg, 1927; J. N. Banerjea, Schools of Buddhism in Early Indian Inscriptions, — IHQ, 1948, стр. 251—258; J. Masuda, Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools, — «Asia Major», 1925, vol. II, pt 1, стр. 1—78; P. Demiéville, L'Origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha, — «Mélanges chinois et bouddhiques», vol. I, 1931—1932, стр. 15—54; A. Bareaу, Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule et leurs Abhidharmapiṭaka, — BEFEO, t. XLIV, 1951, стр. 1—11; его же, Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule, Saigon, 1955; его же, Trois traités sur les sectes bouddhiques attribués à Vasumitra, Bhavya et Vinitadeva, — JA, t. 242, 1954; t. 244, 1956.

<sup>102</sup> A. L. Basham, History. . . , стр. 148.

<sup>103</sup> P. H. L. Eggermont, The Chronology. . . , стр. 113.

<sup>104</sup> Аналогичное свидетельство содержится и в поздней «Махабодхивамсе» (стр. 110): «Царь дал им [еретикам] белые одежды и изгнал из общины».

<sup>105</sup> P. Bigandet, The Life. . . , стр. 386.

<sup>106</sup> Sam.I.61 — tesam setakāni vatthāni datvā uppabbājesi.

<sup>107</sup> «Дипавамса» (V.50—58) различает два собрания (saṃnipāta) общины: на первом присутствовали 60 тыс. бхикшу. Тогда были осуждены и изгнаны еретики, и царь уничтожил эмблемы монахов, тайно причисливших себя к сангхе. На втором (собор Тиссы) в отличие от первого присутствовали только ортодоксальные монахи — тысяча лучших архатов.

<sup>108</sup> Ср., например, заключительные строки III и IV глав «Махавамсы». «Вамсатхапнакасини» сравнивает собор Тиссы с I и II соборами: Yathā te dhammasaṅgītiṃ ti yathā te ubho paṭhamadutiyaṅgīti akamsu, tatha Tissathero pi taṃ tatiyaṅgītiṃ akāsi ti saṃbandho (стр. 241).

<sup>109</sup> Сходные сведения у Буддхагхоши (Sam.I.61). См. также «История буддизма», стр. 38.

<sup>110</sup> Описание панчаварши в стране K'iu-chi (см.: S. Beal, Buddhist Records. . . , стр. 21—22, 28). Устная традиция о панчаварше при Ашоке сохранилась у Фа-сяня и Сюань-цзана, причем упоминается даже о надписи (E. Lamotte, Histoire. . . , стр. 267).

<sup>111</sup> A. Bareaу, Les premiers conciles. . . , стр. 115—118.

<sup>112</sup> Е. Фраувайннер считает, что собор в Паталипутре был не чем иным, как местным собранием одной из многочисленных школ, которая, стремясь придать ему больший вес, называла его в хрониках собором (E. Frauwallner, Die buddhistischen Konzile, — ZDMG, 1952, Bd 102, стр. 258—259). Возможно, что цейлонские хроники приняли панчаваршику, созванную Ашокой, за общиндийский собор и потому, что у буддистов Цейлона подобные собрания не проводятся.

<sup>113</sup> И. П. Минаев, Буддизм. . . , стр. 82.

<sup>114</sup> P. H. L. Eggermont, The Chronology. . . , стр. 210.

<sup>115</sup> A. Bareaу, Les premiers conciles. . . , стр. 115—118, 132—133.

<sup>116</sup> L. de la Vallée-Poussin, L'Inde aux temps. . . , стр. 133—139.

<sup>117</sup> И. П. Минаев был одним из первых ученых в мировой буддологии, который выступил против рассмотрения соборов как всеобщих, всендийских. Он полагал, что на самом деле они имели характер сходов буддийских сект и лишь много позднее южная традиция придала им иную окраску (подробнее см.: Г. М. Бонгард-Левин, О. Ф. Волкова, И. П. Минаев. . . , стр. 56—65).

<sup>118</sup> Г. М. Бонгард-Левин, К проблеме историчности III собора при Ашоке, — «Индия в древности», 1963, стр. 129; S. Dutt, Buddhist Monks and Monasteries of India, London, 1962, стр. 103.

<sup>119</sup> N. Dutt, Early Monastic Buddhism, vol. II, стр. 207.

<sup>120</sup> «A Comprehensive History. . . », стр. 35.

<sup>121</sup> N. Dutt, Early Monastic Buddhism, vol. II, стр. 215.



- <sup>122</sup> J. Bloch, *Les inscriptions d'Asoka*, стр. 153.  
<sup>123</sup> N. Dutt, *Early Monastic Buddhism*, vol. I, стр. 289—292.  
<sup>124</sup> Подробнее см.: S. Tachibana, *The Ethics of Buddhism*, Oxford, 1926, стр. 66—67.  
<sup>125</sup> S. Dutt, *Buddhist Monks.*, стр. 103.  
<sup>126</sup> Dīp. XII.39—54; Mah. XII; Sam. I.63—64.  
<sup>127</sup> «Age of the Nandas and Mauryas», стр. 270. Интересные сведения содержит позднее палийское сочинение «Сасапавамса», которое основывается на древних хрониках Цейлона и канонических текстах. В нем дается различная локализация Суварнабхуми, в том числе в Сиаме. Правда, автор указывает на необходимость проверки имеющихся данных (Sāsanaṇavaṇṇasa, стр. 11).  
<sup>128</sup> E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya.*, стр. 13—23.  
<sup>129</sup> S. Paranavithana, *An Inscription of circa 200 B. C. at Rajagala Commemorating Saint Mahinda*, — UCR, 1962, vol. XX, № 2, стр. 159—162; «History of Ceylon», стр. 125—140; S. Paranavithana, *Brāhmī Inscriptions in Caves at Mihintale*, — EZ, vol. V, pt 2, 1959, стр. 231—232.  
<sup>130</sup> B. A. Litvinsky, *Outline History of Buddhism in Central Asia*, Moscow, 1968.  
<sup>131</sup> H. Seth, *Central Asiatic Provinces of the Maurya Empire*, — IHQ, 1937, vol. XIII, № 3, стр. 400—417.

## Глава V

### 2

- <sup>1</sup> R. Basak, *Asokan Inscriptions*, стр. XXII.  
<sup>2</sup> Подробнее см.: В. Н. Топоров, *Дхаммапада и буддийская литература*, — предисловие к переводу «Дхаммапады»; А. Я. Сыркин, *О систематизации некоторых понятий в санскрите*, — «Семиотика и восточные языки», М., 1967; H. Willman Grabowska, *Evolution semantique du mot «dharma»*, — RO, 1934, № X. По словам П. Кане, «дхарма — одно из тех санскритских слов, которое делает безуспешным все попытки передать его точное значение на английском или каком-либо другом языке».  
<sup>3</sup> K. V. Rangaswami Aiyangar, *Rājadharmā, Adyar*, 1941; H. Losch, *Rājadharmā, Einsetzung und Aufgabenkreis des Königs im Lichte des Purāṇas*, Bonn, 1959.  
<sup>4</sup> P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. I, стр. 1—8.  
<sup>5</sup> D. Bhandarkar, *Asoka*, стр. 72; E. Senart, *Les inscriptions.*, II, стр. 332.  
<sup>6</sup> V. Smith, *Asoka*; R. Mookerji, *Asoka*. По мнению Б. Бапуа, дхарму Ашоки составляют принципы светского буддизма (В. М. Вайа, *Asoka.*, стр. 225).  
<sup>7</sup> J. E. Fleet, *The Rummindei Inscription and the Conversion of Asoka to Buddhism*, — JRS, 1908, стр. 471—498.  
<sup>8</sup> R. Thapar, *Asoka.*, стр. 149.  
<sup>9</sup> sādhu mātari ca pitari ca susrūṣā mitrasaṃstutāñātinaṃ bāṃhaṇasamañānaṃ sādhu dānaṃ prāṇānaṃ sādhu anarāmbho appavyayatā appabhāṃdatā (III BHḐ — версия из Гирнара). J. Bloch, *Les inscriptions d'Asoka*, стр. 96, 97.  
<sup>10</sup> См.: T. Gelblum, *The Spirit of Asoka*, — EW, 1957, vol. III, № 3, стр. 265.  
<sup>11</sup> R. Mookerji, *Asoka*, стр. 68.  
<sup>12</sup> J. Bloch, *Les inscriptions d'Asoka*, стр. 124; A. Sen, *Asoka's Edicts*, стр. 94.  
<sup>13</sup> D. Schlumberger, L. Robert, A. Dupon-Sommer, É. Benveniste, *Une bilingue gréco-araméenne d'Asoka.*, стр. 148.  
<sup>14</sup> D. Schlumberger, *Une nouvelle inscription.*; É Benveniste, *Édicts d'Asoka*, стр. 137—159.



<sup>15</sup> Д. Шлюмберже и Э. Бенвенист переводят εὐσεβεια как «la piété»; в исправленном немецком переводе статьи Шлюмберже дано «Frommigkeit» (D. Schlumberger, Eine neue griechische Asoka-Inschrift, — «Der Hellenismus in Mittelasiens», Darmstadt, 1969, стр. 143. В греческом тексте употребляется и форма εὐσεβοῦντες от глагола εὐσεβέω — «быть благочестивым», «окружать благоговейным почитанием», «уважать», «читать» и т. д.). Э. Бенвенист, опираясь на греческий вариант, правильно трактует термин dharma как règle morale et sociale (É. Benveniste, Édicts d'Asoka..., стр. 147).

<sup>16</sup> R. Thapar, Asoka..., стр. 157.

<sup>17</sup> СII. I. стр. XLIV—XLII; этот важный для изучения вопроса о дхарме Ашоки факт отмечает Н. Джаявикрама (N. A. Jayawickrama, Reference to the Third Council in Asoka's Edicts? — UCR, 1959, vol. XVII, № 3—4, стр. 65).

<sup>18</sup> Правильная интерпретация данного вопроса зависит и от толкования сообщений эдиктов относительно связей Ашоки с буддийской сангхой и от общего подхода к проблеме религиозной политики императора. Ошибочно считая, что Ашока вступил в сангху и стал царем-монахом, Р. Базак с этих позиций трактует и дхарму эдиктов, искажая ее действительный характер. Ученый смешивает вопросы личной приверженности Ашоки к буддизму и его религиозной политики в целом. Элиот считал, что царь выступал в данном случае как глава общины («Hinduism and Buddhism», vol. I, London, 1957, стр. 270).

<sup>19</sup> См. Ind. Ant., vol. X, стр. 260; СII, I, стр. XLIX.

<sup>20</sup> МНЭ из Брахмагири, СII, I, стр. 176.

<sup>21</sup> Мы следуем здесь за Е. Хультшем (СII, I, стр. LI—LIV). Отрывки из «Дхаммапады» приведены в переводе В. Н. Топорова. Текст «Дхаммапады» по изданию Нарады (Nārada Thera, Dhammapada, Pali Text and Translation with Stories in Brief and Notes, Colombo, 1963). Текст эдиктов по изданию Ж. Блоха.

<sup>22</sup> kiyam cu dhamme ti appāsinave bahukayyāne dayā dāne sacce socaye. Akkodhena jine kodham-asādhum sādhunā jine. Jine kadariyam dānena—saccena alikavadinaṃ. Saccam bhāṇe kujjheyya—dajjā 'ppasmiṃ pi yācito.

Sabbapāpassa akaraṇaṃ-kusulassa upasampadā sacittapariyodapanam etaṃ buddhāna sāsaṇaṃ. У В. Н. Топорова sabbapāpassa — «неделание зла».

<sup>23</sup> В. М. Баруа, Asoka..., стр. 248—251.

<sup>24</sup> N. Dutt, Early Monastic Buddhism, vol. II, стр. 213—217. В одной из сутр «Дигха-никаи» (III.180—193) говорится, что домохозяин должен соблюдать следующие правила: не убивать живых существ, воздерживаться от лжи, заботиться о родителях, старших, друзьях, слугах и рабах, шраманах и брахманах и т. д.

<sup>25</sup> I МНЭ.

<sup>26</sup> iyaṃ me hidattikāye, iyaṃ mane me pālattikāye (J. Bloch, Les inscriptions d'Asoka, стр. 163). Выражения «в этом мире» (hida-loka) и «в том мире» [para-(pala)loka] многократно встречаются в эдиктах. Например: «Я приношу счастье им здесь (т. е. в этом мире)» — idha ca nāni sukhāpayāmi paratrā sa svaggaṃ ārādhayamtu — VI БНЭ (J. Bloch, Les inscriptions d'Asoka, стр. 109). «Не выполняющим этого (правил, указанных царем) не достигнуть неба и царя (т. е. милости царя). А если Вы (обращение к чиновникам. — Г. Б.-Л.) будете выполнять это, вы достигнете неба и оплатите свой долг по отношению ко мне (царю)» — vipatipādayamīne hi etaṃ natthi svaggaṃ ālādhi no lājāladhi. mano-atileke. sampatipajamīne cu etaṃ svaggaṃ ālādhayisatha mama ca ānaniyaṃ.

<sup>27</sup> N. Dutt, Early Monastic Buddhism, vol. II, стр. 232.

<sup>28</sup> S. Dutt, Buddhist Monks..., стр. 105.

<sup>29</sup> J. Bloch, Les inscriptions d'Asoka, стр. 113—114.

<sup>30</sup> atikkātaṃ aṃtaraṃ bahūni vāssasatāni vadḍhito eva prāṇārambho vihiṃsā ca bhūtānaṃ ṇātisu asaṃpratipatti brāhmaṇasramaṇānaṃ asaṃ-



prat(1)patti — IV БНЭ, версия из Гирнара (J. Bloch, Les inscriptions d'Asoka, стр. 97—98).

<sup>31</sup> Dig.-N. I. 141—142, 146.

<sup>32</sup> se imāyaṃ velāyaṃ Jambudīpassi amissā devā samāṇā maṇussehi se dāṇi missā kaṭā (J. Bloch, Les inscriptions d'Asoka, стр. 146).

<sup>33</sup> S. Lévi, Vyuthena 256, — JA, 1911, t. 17, стр. 119—126; P. Meile, Misa Devehi chez Asoka, — JA, 1949; J. Filliozat, Studies..., стр. 35—55.

<sup>34</sup> В «Апастамба-дхармасутре» (II.7.16) говорится: «Раньше люди и боги жили вместе в этом мире (saḥa devamanuṣyā asmilloke, purā bahhuva). Затем боги поднялись на небеса, а люди остались на земле. Те, кто будет исполнять обряды так же, как это делали боги, [после смерти] посягнутся на небесах вместе с богами и Брахмой».

<sup>35</sup> В комментарии к джатаке (V.86) misibūhtā «смешаны» объяснено следующим образом: «находятся в тесном телесном контакте так, что могут появиться, как бы пожимая друг другу руки». Смешение богов и людей здесь не дружба на небесах после смерти человека, а соединение (samāgama) для прослушивания важнейших религиозных проповедей (B. M. Barua, Asoka...).

<sup>36</sup> Там же, стр. 267.

<sup>37</sup> Cp. Visuddhimagga I.10 (достигнуть небес — saggārohaṇasopānam — можно добродетельными деяниями — sīla).

<sup>38</sup> P. Meile, Misa..., стр. 220.

<sup>39</sup> Ang.-N. I.174.

<sup>40</sup> «Дхаммапада», стр. 165.

<sup>41</sup> Dig.-N. II.100.

<sup>42</sup> «Хотя буддизм признает существование личностей более совершенных, чем обыкновенный человек, и называет их святыми и богами, но они ни в каком случае не стоят вне или выше мира и мирового предела жизни; они так же подчинены законам мирового развития и действию безличной мировой движущей силы, как и обыкновенные люди» (Ф. И. Щербатской, Философское учение буддизма, II., 1919, стр. 4—5). См. также: H. von Glasenapp, Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen, Wiesbaden, 1954; G. Chemparathy, Two Early Buddhist Refutations of the Existence of Īśvara as the Creator of the Universe, — WZ, 1968—1969, Bd XII—XIII (Festschrift für E. Frauwallner), стр. 85—100.

<sup>43</sup> E. Lamotte, Histoire..., стр. 225.

<sup>44</sup> Малый наскальный эдикт из Брахмагири. CII, I, стр. 177. Интересное совпадение с текстом джатак (J. VI.151): esā poraṇā pakiti (эдикт); esā te porāṇiyā pakati (палийский текст) (см.: B. M. Barua, Asoka..., стр. 229).

<sup>45</sup> См.: J. Gonda, Loka. World and Heaven in the Veda, Amsterdam, 1966.

<sup>46</sup> См.: R. Thapar, Asoka...

<sup>47</sup> VI БКЭ: hemevā savvanikāyesu paṭivekkhāmi (J. Bloch, Les inscriptions d'Asoka, стр. 168).

<sup>48</sup> I МНЭ, CII, I, 176; khuddakā ca udārā ca pakkamaṃtu.

<sup>49</sup> esā hi vidhi yā iyaṃ dhammena pālanā dhammena vidhāne dhammena sukhiyanā dhammena gottī ti (J. Bloch, Les inscriptions d'Asoka, стр. 161).

<sup>50</sup> «Архашастра» (XII.1) перечисляет три вида завоевателей и среди них называет dharmavijayī — «справедливый завоеватель». Интересно, что в «Дигх-никае» (III.59) говорится о завоевании земли с помощью дхармы (dhammena adhivijaya). Позиция Ашоки близка, таким образом, к буддийской трактовке. Он признавал применение силы и заявлял о своем могуществе (B. M. Barua, Asoka..., стр. 235).

<sup>51</sup> J. Bloch, Les inscriptions d'Asoka, стр. 169.

<sup>52</sup> А. М. Осипов, Краткий очерк..., стр. 55.



<sup>53</sup> bhaṭamaeṣu bramaṇibheṣu anaṭheṣu vuḍheṣu hitasukhaye dharmamayutasa alaribodhe vapata — версия Шахбазгархи (J. Bloch, Les inscriptions d'Aśoka, стр. 104).

<sup>54</sup> EI, 1959, vol. XXXIII.

<sup>55</sup> VII BHЭ (J. Bloch, Les inscriptions d'Aśoka, стр. 171).

<sup>56</sup> Там же, стр. 169.

<sup>57</sup> Подробнее см.: Г. М. Бонгард-Левин, Паришад. . . стр. 399—409.

<sup>58</sup> J. Bloch, Les inscriptions d'Aśoka, стр. 112—113.

<sup>59</sup> R. Thapar, Aśoka. ., стр. 162—163.

## Глава V

### 3

<sup>1</sup> De Abstinencia, IV.17.

<sup>2</sup> К. Упадхьяя решительно выступает против мнения Э. Сенара о влиянии вишнуизма на ранний буддизм (K. N. Upadhyaya, Early Buddhism and the Bhagavadgita, Delhi, 1971, стр. 97—99).

<sup>3</sup> Возможно, первые контакты вишнуитов и последователей Госалы осуществлялись довольно рано. Некоторые джайнские источники связывают события жизни Госалы с храмами в честь Баладевы и Васудевы (см.: A. L. Basham, History. ., стр. 44—45). В средневековые поздний адживикизм обнаруживает явную тенденцию к компромиссу с южным вишнуизмом. Показательно, что Утпала — один из комментаторов X в. — объяснял слово «адживика» как «почитающий Нараяну (Вишну)».

<sup>4</sup> A. K. Warder, Indian Buddhism, стр. 32—33.

<sup>5</sup> См.: S. Jaiswal, The Origin and Development of Vaiṣṇavism, Delhi, 1967, стр. 13—14.

<sup>6</sup> К. Упадхьяя полагает, что поэма была создана между V и IV вв. до н. э. (K. N. Upadhyaya, Early Buddhism. ., стр. 29).

<sup>7</sup> См. S. Chattopadhyaya, Evolution of Hindu Sects, New Delhi, 1970.

<sup>8</sup> B. N. Puri, India in the Time of Patañjali, стр. 170.

<sup>9</sup> См. EI, vol. X, Appendix, № 6; B. N. Puri, India in the Time of Patañjali, стр. 174.

<sup>10</sup> В раннебуддийском сочинении «Ниддеса» упоминается, например, о почитателях Васудевы, Баладевы, Пурнабхадры и т. д. (см. A Comprehensive History. ., стр. 379).

<sup>11</sup> Патанджали (IV.1.114) прямо указывает на связь Васудевы-Баладевы с вришнями. Это же подтверждается данными эпиграфики (EI, X, Appendix, № 14).

<sup>12</sup> См.: V. S. Agrawala, India as Known to Pāṇini, стр. 359—360. О толковании этого отрывка у Панини см.: R. G. Bhandarkar, Vāsudeva of Pāṇini, IV, 3.98, — JRAS, 1910, стр. 168—170; Ramaprasad Chandra, Archaeology and Vaishnava Tradition, — MASI, vol. V, Calcutta, 1920. Поскольку у Панини вместе с Васудевой упоминается Арджуна, то Р. Чандра полагает, что и Арджуна уже обожествлялся. Иную позицию занимают У. Бхаттачарджи и А. Далквист (U. C. Bhattacharjee, The Evidence of Pāṇini on Vāsudeva-Worship, — IHQ, 1925, vol. I, стр. 483—489; A. Dahlquist, Megasthenes. ., стр. 25).

<sup>13</sup> Сообщения о Геракле и Дионисе в Индии, увязываемые с Мегасфеном, могли относиться еще к писателям — участникам похода Александра. Следует помнить об особом месте этих богов в религиозной жизни Греции периода Александра и личном отношении самого полководца к их культам (см.: A. Dahlquist, Megasthenes. ., стр. 29—31). Критику взглядов Далквиста см.: S. Hartman, Dionysos and Heracles in India According to Megasthenes: a Counter-argument, — «Temenos», 1965, vol. I, стр. 55—64.



<sup>14</sup> Показательны слова Арриана (Инд. VIII.4) о том, что Геракл в действительности был жителем Индии (αὐτοῖσιν Ἰνδοῖσι γηγενέα), хотя его обычно считают чужеземцем, прибывшим в страну.

<sup>15</sup> Впервые этот взгляд был выражен Х. Лассеном еще в 1844 г., затем подробно его развивал В. Рубен (K r i s h n a, Konkordanz und Kommentar der Motive seines Heldenlebens, Istanbul, 1943); см. также СНІ, I, стр. 408. Точка зрения А. Далквиста, согласно которой здесь имелся в виду Индра, представляется проблематичной (см. A. Dahlquist, Megasthenes. . .). А. Каннингхэм и Дж. Кеннеди предлагали отождествлять Геракла с Шивой (A. Cunningham, Coins of Ancient India, Varanasi, 1963, стр. VII; J. Kennedy, The Child Krishna, Christianity and the Gujars, — JRAS, 1907, стр. 967).

<sup>16</sup> Данные Патанджали свидетельствуют также о поклонении Кришне во II в. до н. э.; он упоминает о вьюхе Кришны, о Кришне и Санкаршане как о главах армии: явное указание на существование определенного цикла легенд о Кришне; о том же сообщает «Артхашастра» (XIV.3). Эти материалы говорят о начале процесса слияния культа Васудевы и Кришны (см.: V. S. Agrawala, India as Known to Pāṇini, стр. 359—360; B. N. Puri, India in the Time of Patañjali).

<sup>17</sup> Ср. S. Chatteropadhyaya, Evolution. . . Я. Гонда справедливо сомневается, что в период Панини происходило слияние этих культов (J. Gonda, Aspects of Early Vishnuism, Delhi, 1969, стр. 160).

<sup>18</sup> См.: Страбон, XV.1.7: «Что касается рассказов о Геракле и Дионисе, то Мегастен с немногими другими писателями признает их достоверность, но большинство — и среди них Эратосфен — считает их лживыми и баснословными».

<sup>19</sup> «The Age of Imperial Unity», стр. 432.

<sup>20</sup> S. Chatteropadhyaya, Evolution. . ., стр. 35.

<sup>21</sup> S. Jaiswal, The Origin. . ., стр. 118.

<sup>22</sup> SI, стр. 88—89.

<sup>23</sup> Адептом бхагаватизма.

<sup>24</sup> Некоторые исследователи отождествляют Бхагабхадру с шунгским царем Бхагаватой, известным по списку пуран. Посольство должно было прибыть, если учитывать данные пуран о правлении предшественников Бхагаваты, в 106 г. до н. э. Бхагавата вступил на престол через 61 год после захвата власти Пушьямитрой (см.: Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин, Древняя Индия, стр. 290—291).

<sup>25</sup> См.: E. Lamotte, Histoire. . ., стр. 431.

<sup>26</sup> A. Ghosh, Siva—His Pre-Aryan Origins, — IC, 1936, II, стр. 763—771.

<sup>27</sup> См., например: Диодор, II.39; Страбон, XV.1.58. Все свидетельства античных писателей о Дионисе в Индии собраны А. Далквистом. Он отмечает, что «во всей огромной по размеру санскритской литературе нет бога, который мог бы быть с уверенностью сопоставлен с «индийским Дионисом» (Megasthenes. . ., стр. 38). Ученый предлагает искать прототип Диониса в различных образах мундских племен.

<sup>28</sup> Сопоставление Диониса с Шивой было предложено еще Х. Лассеном, а в настоящее время принимается большинством исследователей.

<sup>29</sup> См.: Sukumari Bhattacharji, The Indian Theogony (A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Purāṇas), Cambridge, 1970.

<sup>30</sup> S. Jaiswal, The Origin. . ., стр. 55.

<sup>31</sup> Sukumari Bhattacharji, The Indian Theogony. . ., стр. 117—118.

<sup>32</sup> Там же, стр. 144.

<sup>33</sup> Mbh. XIII.95.

<sup>34</sup> Sukumari Bhattacharji, The Indian Theogony. . ., стр. 148.

<sup>35</sup> Mbh. VIII.24.

<sup>36</sup> Там же, II.25.

<sup>37</sup> Там же, III.40.



<sup>38</sup> Племена сибов (Σίβα: инд. śibi — жители Северо-Западной Индии) одевались в звериные шкуры, носили дубины и выжигали на быках и мулах тавро в виде палицы. Страбон увязывает эти традиции с Гераклом, предками которого будто бы были сибы. Однако в предшествующем отрывке он же рассказывает о Дионисе, вакхических процессиях в его честь и о связи Диониса с г. Ниса. Возможно, данные о сибых первоначально тоже имели отношение к Дионису, а в источнике, которым пользовался Страбон, получили иное объяснение. Арриан (Инд. V.10—13) сомневается в истинности сообщений о Геракле и сибых. По его словам, «если кому-либо все это кажется правдоподобным, то дело идет здесь о каком-нибудь другом Геракле... либо это какой-нибудь могучий царь из страны, находящейся по соседству с землей индийцев на севере». Было высказано предположение о возможной идентификации имени Sibi (известны формы Śiva, Śivi) с именем бога Шивы (Śiva) (см.: W. McCrindle, *Ancient India.*., стр.112). У Панини среди племен Северо-Западной Индии упоминаются Savasa вместе с Madra и Uśīnaga — последнее очень часто в индийских источниках ассоциируется с Śibi. Среди северных городов Панини называет Śivapura [(в стране Śibi, Śivi (?))]. См.: V. S. Agrawala, *India as Known to Pāṇini*, стр. 53, 64.

Интересно, что есть прямые совпадения античной и индийской традиций. Согласно Диодору (II.39), Геракл носил львиную шкуру, то же сообщают индийские источники о Шиве (R. A. Gopinatha Rao, *Elements of Hindu Iconography*, II, Madras, 1966, стр. 229, 235).

<sup>39</sup> R. A. Gopinatha Rao, *Elements.*., vol. II, стр. 64.

<sup>40</sup> S. Chattopadhyaya, *Evolution.*., стр. 101.

<sup>41</sup> См.: B. N. Puri, *India in the Time of Patañjali*, стр. 170.

<sup>42</sup> EI, XX, стр. 57.

<sup>43</sup> См.: Д. Косамби, *Культура.*., стр. 122.

<sup>44</sup> «Даже тот верующий, который поклоняется другим богам, фактически почитает меня (бхагавата), хотя и неправедным путем».

<sup>45</sup> S. Jaiswal, *The Origin.*., стр. 153 и след.

<sup>46</sup> Там же, стр. 216.

<sup>47</sup> Подробнее см.: Дебипрасад Чаттопадхьяя, *Локаята Даршана*, М., 1961.



## SUMMARY

The Mauryan epoch is a crucial one for the history of ancient India. The study of that period enables us to understand certain general processes of the historical, social and cultural development of ancient India, for it was during that period that many of the most important social, state and cultural institutions emerged and took shape.

For the first time in India's history a united Indian state was formed, one of the largest powers in the ancient world. Its ties with neighbouring states were consolidated; some states came into contact not only with Graeco-Macedonian troops but with Hellenistic culture as well and diplomatic relations were established between the Mauryan Empire and some Hellenistic states.

The latter half of the first millennium B. C. saw further development of ancient Indian society, class-structure and caste organisation. New philosophic ideas and religions such as Buddhism and Jainism, emerged; many canonical texts were compiled and the main Buddhist schools formed during the period under review.

The Mauryan epoch was marked by an upsurge of culture, the development and spread of writing systems and dialects.

It is thus natural that this important period in Indian history draws the strong attention of many scholars.

The scientific study of the Mauryan epoch is believed to have begun in the 1830's when J. Princep succeeded in deciphering the edicts of the Mauryan king Aśoka, written in Brāhmī.

However, despite such a lengthy period devoted to the study of the Mauryan epoch by both European and Indian scholars and considerable successes scored in this branch of Indology, a large number of problems of history, culture and the social and state development of ancient Indian society in the latter half of the first millennium B. C. are still unsolved; moreover many of the solutions offered are insufficiently substantiated and require further investigation.



The principal difficulty is the lack of reliable and dated sources. The number of sources is not the decisive factor; much depends on the character of the preserved sources. A student of ancient India of the Mauryan epoch, though in possession of a large number of various sources, often has to deal with rather peculiar literary texts. We have no proper ancient Indian historical texts, no ancient royal archives, no economic, administrative or military charters. The majority of the literary texts which we possess are of a religious and philosophical character, many of them having been written by Brahmans in conformity with their interests and views.

The most important source dealing with the Mauryan epoch is the collection of Aśoka's edicts. Unfortunately, some scholars maintain the traditional view of the edicts as documents of a purely religious character. Such an approach hampers an objective analysis of these texts and reduces research to one-sided interpretation.

Despite the great value of Megasthenes' «Indica» it has not been fully utilised in studying the early Mauryan epoch and properly analysed with due regard for a number of its specific features. The «Indica» should be examined primarily in comparison with contemporaneous Indian sources (Aśokan inscriptions). Ceylonese chronicles, avadānas and early Buddhist texts are also very important for an understanding of Mauryan period.

In view of the great diversity of sources and the difficulties in dating them, the principal task is to single out sources and prove their reliability for the study of the state and society of ancient India of the Mauryan epoch. A profound analysis of sources is a basic requisite for this research and one of the first tasks which should be undertaken.

One of the essential tasks in studying the landmarks of political history is to trace the basic processes of India's political development in the second half of the 1st millennium B. C., the causes of the rise and fall of the Mauryan empire.

Unfortunately, we know the events of the political history of that period mostly from later sources which in many cases cannot be accurately dated. We therefore cannot be sure whether many of the political events related had actually taken place or were invented by the chroniclers, the authors of religious sūtras and Purāṇic lists. At the same time we can perceive the main trend of development and establish the principal stages in the political history of pre-Mauryan India. In the first place, we can speak of the gradual rise of Magadha which became the centre for the unification of the territories and the basis of a major state formation.

The Nanda state was the first serious attempt to build up a unified empire. Special attention is given to the problem of identifying the king, whom ancient Greek and Roman authors call



Agrames, with Ugrasena-Nanda, the first Nanda king. This problem is of considerable interest in studying Mauryan chronology.

The problem of Mauryan chronology is a most complicated one, and scholars still debate the subject. Discussion centers around the beginning of the Mauryan dynasty and the dating of the principal events of the epoch. The establishment of the date of Chandragupta's accession to the throne is of great importance, since it bears on the dating of most important events not only of the Mauryan epoch but of other periods of ancient Indian history as well.

An analysis of ancient Indian and Ceylonese sources enables us to conclude that Chandragupta's accession dates back to somewhere after 317 B. C. Though the date is disputed by many scholars, it is confirmed by an analysis of the political situation in North-West India in the period after Alexander the Great's campaign and it also agrees with the data of the Greek and Latin writers. The identification of king Agrames with the first Nanda king, Ugrasena-Nanda speaks in favour of this surmise. The study of numerous sources dealing with Aśoka also corroborates the suggested dates of Chandragupta's reign. This makes it possible to date the reign of other Mauryan kings (Aśoka, for example: 268/265 B. C. — 232/229 B. C.).

One of the most interesting episodes in Mauryan history mentioned in Buddhist and Jain sources, is the removal of king Aśoka from actual power in the last years of his reign.

An analysis of this data is of considerable historical interest, inasmuch as this period of Mauryan history is described in a fragmentary and contradictory manner in the epigraphic sources that have reached us.

The last years of Aśoka's reign passed in an extremely complicated political situation. The internal contradictions became especially sharp; provinces striving for independence came out against the central government and acute financial difficulties arose. An analysis of the existing data points to an intensification of opposition to Buddhism at the time, especially against Aśoka's support of and financial aid to the Buddhist saṅgha.

The study of the last years of Aśoka's rule, based mainly on epigraphic sources, confirms the Buddhist tradition regarding the difficult situation in that period, the emperor's clashes with his high officials and his actual removal from power. This indicates that the real historical facts are reflected in the «Cycle of Aśoka» of the Buddhist avadānas.

The avadānas' information about the last years of Aśoka's rule acquires special importance in connection with the so-called «Queen's edict». It seems possible now to link together the data of the Buddhist tradition and epigraphic sources. This sheds new light on the hitherto unexplained events of the last years of Aśoka's rule.



The author discusses the basic problems of economic development, the social system and the caste organisation.

The period under review was highly significant for the economic development of ancient India. At that time certain characteristic features of social and economic development took shape — features that are traceable also in the subsequent phases of the country's history.

The wide spread of iron, the development of agriculture, technological progress, the flourishing of the crafts and trade, the growth of towns and monetary circulation — this is a far from complete list of the major characteristics of economic development in the period under review.

It is also possible to trace during that period a distinctive economic policy pursued by the ancient Indian rulers, although the data bearing on this problem are so far fragmentary.

One of the basic questions which inevitably arises in the study of the ownership and distribution of land. Unfortunately, the question of land ownership in ancient India has not been properly elaborated in scholarly literature.

The available materials definitely show that in the latter half of the first millennium B. C. private ownership of land developed markedly. The rights of private landowners were elaborated.

The owner of the land could sell, mortgage or lease it, he had the right to dispose of it as he wished.

At the same time the right of the owner to sell or grant his land was not always indisputable but was often limited by the state and the village community, since the majority of owners of small plots were members of the village communities.

The king possessed supreme power in the state, and this had a certain influence on the position of the private owners of land.

The king did not have full-fledged ownership of land beyond the boundaries of his own royal lands, although he carried out certain state functions as the sovereign of the state territory.

The influence of the village community striving to limit the development of private land ownership, was very strong.

Landowners had to pay the king taxes in the form of a definite share of their crops. This, however, did not contradict the fact that the king was not the owner of all cultivated land in the country. Landowners paid a certain share of their produce to the king as protector of their property rights and the supreme authority of the state.

Apart from private and communal lands there were state lands and the king's personal lands. The state was believed to be the owner of uncultivated lands, forests, waste lands, wibes and large irrigation systems.

The available data suggests a multilateral character of land



ownership in ancient India. In addition to the state's and king's lands there were lands of private owners and lands of the village communities. This aspect of land ownership also presupposes a situation in which one and the same plot of land could be in the possession, though temporarily, of several owners since private persons, the state and the community could be co-owners of property: the rights of each party were somewhat limited.

Multilateral land ownership was clearly explained by the comparatively undeveloped social relations prevailing at the time. With the village community playing a very prominent role, with many archaic tribal institutions and traditions existing along a strong state power, with the multistructural social relations typical of ancient India in the latter half of the first millennium B. C., a multiple character of land ownership was quite natural.

When studying the social structure a most important question is that of the role of slave labour in the mode of production and the share of slave and free labour in the basic spheres of economy.

Various sources mention the use of slave labour in agriculture and on the lands of private owners, the king's estates, and communal lands.

But in the main spheres of production, agriculture above all, labour of free villagers (peasants), tenants and various categories of hired and dependent workers prevailed over slave labour. This reflected certain specific features of the social structure of society and the role of various categories of workers in production. This, evidently, was also connected with the rather immature state of slavery in ancient India.

The wide use of slave labour in housekeeping was a distinguishing feature of slavery in ancient India.

Undeveloped economic forms were typical of slavery in ancient India of the Mauryan epoch; transitional stages between freedom and slavery were quite widespread.

The specific features of slavery in ancient India (its immaturity and patriarchal character, its proximity to hired labour, etc.) exerted a profound influence on the general structure of social relations, but they did not minimize the considerable role of slavery.

Slavery did not form the basis of the economy but it was a progressive phenomenon (as compared to the elements of tribal structure) and influenced all spheres of social life.

The problem of the social structure of ancient India is rather complicated and requires further investigation and analysis of additional sources and materials. Each aspect of this general problem should be viewed in direct connection with another. Only by studying society as a whole can one trace the principal trends and processes of its development.



A cardinal problem connected with the study of the basic processes of socio-economic and political development of ancient India is the origin and growth of its caste organisation.

There are almost no works describing caste organisation in any concrete period of ancient Indian history. Apart from this, scholars base themselves mainly on sources describing those social institutions and phenomena which were related to monarchical states.

However, materials about caste structure in the ancient Indian states do not deal only with monarchy, which is known to have been the most widespread but far from the only form of political power in ancient India; there were also republican states and units that played a considerable role in political and social life.

Therefore the comparison of the specific features of the varṇas in the monarchies and republics of the Magadha-Mauryan epoch is of great interest.

A study of this problem shows that a change in the form of state power was not followed by radical changes in the caste structure of society, although it laid an imprint on the relations between the varṇas and their role in social and political life. In the monarchies the main borderline was between the free people and the slaves, on the one hand, and between the «twice-born» and «once-born», on the other. In the republics, where society was also divided into the free people and the slaves and where the position of the Śūdras sharply differed from that of other varṇas — the contrast was determined, first and foremost, by the individual's affiliation or non-affiliation to the ruling Kshatriya-varṇa.

The reasons for the dominating position of the Kshatriyas in the republics are essential, too. An analysis of the available sources reveals that the right to own land played a predominant role. Although land was considered the property of the entire gaṇa, it belonged mainly to the Kshatriyas, who, according to some sources, owned private estates. In the monarchies, however, in addition to the king's lands, there were large private estates belonging to the Brahmans.

In the republics (especially the oligarchies) the power of the Kshatriyas was based both on political and military influence and the economic position of big landowners.

The question of the origin of the ancient Indian republics is an involved one. A direct connection between the Vedic gaṇas (a tribal formation) and the republican gaṇas seems rather hypothetical. Vedic formations obviously preceded not only republican gaṇas but also monarchies. The clan and tribal organisations of the Vedic epoch developed into class societies and then into states, and, depending upon the character of this development (the correlation of forces in society, the role of aristocratic



elements, the concrete situation, etc.), they could take the shape of either monarchies or republican states.

Sources indicate two processes of formation of republican states. There was first of all, the possible development of formations of the epoch of military democracy typical of the last period of the history of the tribal system, into states with a republican form of power. The development of the republican gaṇas from societies of the military democracy period was, evidently, the most common way in which they were formed.

Apart from that, one can also speak of the transition from monarchic to republican rule. Sources mention changes in the forms of state power and the emergence of certain gaṇas as a result of the downfall of monarchy.

The question of actual power in republican formations and the composition of the highest body of power in the country is most essential. Naturally, the level of democracy in these republics and their structure depended, to a great extent, on whether the highest organ or power represented the people or a handful of aristocrats. The available sources suggest various types of republican power in ancient India. In some states the gaṇa's popular assembly exercised more power, in others actual power belonged to the council of aristocracy. From the data we possess it seems that the gaṇa's assembly had greater importance among the Licchavas who regarded it as their supreme legislative organ. Here, too, Kshatriyas (rājas) began to establish their domination by forming their own council. Such a form of republic can, with certain reservations be characterised as transitional from a democratic to aristocratic republic. Along with the Licchavas there existed republics in which the gaṇa's popular's assembly had actually lost its significance and the real power was concentrated in the hands of a privileged group of Kshatriyas. Since the democracy of these gaṇas was, first and foremost, democracy for a small section of the population, these states should be defined as aristocratic republics.

The study of republican power in ancient India shows that it is incorrect to postulate an opposition between the ancient Indian political system and the political organisation of the ancient Greek states, which can often be observed in the literature.

The Mauryan empire was one of the largest states not only in ancient India but probably in all of the ancient Orient.

Judging by Aśoka's inscriptions, Kauṭilya's treatise and the early Buddhist texts, there had already emerged the idea of a territorially large state incorporating different peoples and tribes and headed by the chakravartin, — «the lord of the country». Exponents of different political schools elaborated certain tenets concerning the borders of that state and its relations with its neighbours.



Many specifically local categories and notions characteristic of the tribal system and the epoch of small states, were imbued with new content in the Mauryan epoch, and were subsequently superseded by new ideas of a vast empire and the administration of big political units. The «chakravartin concept» was directed against the separatist trends, tribal isolation and disunity. Though Kauṭilya never suggested, and the Mauryan rulers never adopted, a policy aimed at destroying non-monarchic units — gaṇas and saṅghas — the Mauryan epoch spelled the victory of the idea of central power over separatism and disunity, the victory of the monarchy and the big empire over tribal formations and politically weak units.

The process of formation of a unified empire and the building up of a state machine went on during a long period of time. The pace of development was not uniform, the transformation of the old institutions was gradual, and the ancient traditions which still exerted a telling influence on many aspects in the life of ancient Indian society, persisted. This process proceeded in diverse ways not only in different social and political fields but also in the separate territorial units which were at different stages of development.

The Mauryan empire incorporated certain territories which apparently still retained their traditional organs of administration, whereas in some areas there persisted forms of administration which were antagonistic to monarchic rule. It is therefore essential to separate the question of the nature of central royal power in the Mauryan empire from that of the nature and specifics of state administration throughout the period under review.

A Mauryan ruler wielded the greatest power in the territory of the vijita (central regions) directly controlled by the emperor and his central administration. Yet within the sphere of central administration, too, there were certain organs of state power (the parishad, the rāja-sabhā) which, though they had lost their former significance, still retained a certain degree of independence of the king and played a prominent part in the system of state administration.

An analysis of the available data warrants the conclusion that even when the vast empire had been built up, royal power did not reach the high stage of despotism that could be observed in some other states of the Ancient Orient.

In the period under review, the part played by the local administration organs was drastically minimised. The state sought to deprive them of their former rights and privileges and gain control over the entire system of central and provincial administration. Control by the state was especially strong in the towns. Yet even in the period under review the towns preserved certain features of the old political structure. Town assemblies and town



councils retained some of their significance in the system of municipal administration. Written sources and archaeological data testify to the fact that the towns and some professional and social units within them enjoyed a degree of independence.

It is hardly fortuitous that certain features of self-administration in the towns and a certain degree of independence of some municipal bodies survived in the Mauryan period. One should take note, above all, of the strength and tenacity of the old institutions and traditions which did not readily cede their place to the new institutions. Features of the old political structure were quite strong even in the Mauryan epoch when the state machine of the empire was consolidated. What is more, the Mauryan rulers did not break up many of the traditional institutions but tried to adapt them to the new conditions.

The data of Mauryan epigraphy enable us to outline some general traits and characteristics of the system of central and provincial administration of the Mauryan empire.

First of all, it is possible to speak of the development of a well-composed system of state administration under the Mauryan rulers. Yet the degree of centralisation and bureaucratisation of the administration system should not be overestimated. The Mauryan empire was actually the first unified Indian state and it inherited many features of the old political structure and the tribal traditions. The Mauryan rulers sought to gain effective control over all aspects of life and all institutions. A special system of supervision and a secret service were established. The central administration strove directly to subjugate many provincial institutions. Nevertheless, it is possible to speak of strict control on the part of the state only with regard to the *vijita*. In the provinces, especially the outlying provinces, there were strong local institutions, and separatist tendencies were clearly pronounced.

Aśoka was the first ruler in ancient India who realised the importance of Buddhism in consolidating the empire and pursuing the policy for strict centralisation.

A distinguishing feature of Aśoka's religious policy was his seeking support not only from the Buddhist *saṅgha* and monks, but, above all, from the broad sections of laymen who took to the new religion.

The first Magadhan kings were mainly connected with the *saṅgha*, and the relations between the state and Buddhism mainly consisted in the assistance rendered to the monks, whereas Aśoka paid special attention to the lay-Buddhists, having correctly appraised their role in social and cultural life and the significance of their support to his policy.

Before Aśoka's rule, Buddhism was mainly confined to certain regions of North-East India and was especially popular with monks, but during his reign the sphere of Buddhist influence



expanded considerably and the relationship between the saṅgha and society changed.

This change of attitude to laymen and the growth of their role transformed Buddhism from a narrow movement of monks into a religion of great importance.

However, despite his personal adherence to the Buddha's teaching and his special sponsorship of the Buddhist community, Aśoka did not make Buddhism a state religion. An analysis of Aśoka's edicts shows that the principal feature of his religious policy was tolerance throughout almost all his rule. Such a policy was determined, to a great extent, by the general political line of the Mauryas.

The middle of the 1st millennium B. C. was the period of a significant search and reformation in India's religion and philosophy. Vedic religion had lost some of its prestige. The primitive character of its mythological conceptions, the intricate and archaic ritual, the crudely materialistic claims of the priests, whom many believers no longer regarded as the bearers of supreme wisdom — all this was in crying contradiction with the spirit of the new age. The first attempt to overcome the crisis was the teaching recorded in the Upanishads, but it was successful only to some extent. The new ideas, disseminated among a few adepts, actually remained little known even among the educated Indians. Moreover, in the eyes of the majority of the people the Upanishads were part of the Brahmanical tradition: their special place within it was practically overlooked.

An important period divided the early Upanishads from the new philosophic and religious-philosophic doctrines which were essentially independent of Brahmanism — a period of an intensive spiritual search. The bearers of the new ideas were ascetics who had severed their links with everyday life and the old traditions. They were called Parivrajakas (literally, «wanderers», «vagrants») and Śramanas. (Later on, the name Śramana came to denote ascetics of the non-orthodox trends and sects.) At first the Śramanas had no communities or schools of their own, but later the better-known «wanderers» began to attract groups of devotees.

During this period of «dissent» there arose a great number of diverse trends and schools, many of whose ideas were later adopted and elaborated by the founders of the main reformation teachings. Tracing certain general tenets within these Śramana doctrines enables us to specify their impact on Buddhism and Jainism and to comprehend the new elements that can be regarded as the original contribution of the above-mentioned religious movements. All the early Śramana schools denied the authority of the Vedas and the ideological and social norms arising from them. Hence their categorical rejection of the Brahmins' claims to be the sole bearers of supreme truth, which



was held to be incomprehensible to the average man. The Brahmanas stemmed their status of the highest varṇa in the society; it is natural that the Śramanas, whose overwhelming majority came from other varṇas, most consistently refuted the social claims of the priests.

Another essential feature of all the doctrines advanced by the Śramanas was a profound treatment of ethical problems. Since the Śramanas rejected the traditional way of life based on the varṇas, which was upheld and specified in Vedic literature, they had to adopt a novel approach to man's place in nature and society and the destination of man. The intensity of theoretical efforts in this field differed in the various reformation schools; but it is beyond doubt that the careful elaboration of ethical problems in Jainism and Buddhism was not inherent in these two trends alone: it was merely the culmination of the search for new norms of conducts characteristic of all the non-orthodox teachings of the period.

The social make-up of the Śramana ascetic communities was an outstanding phenomenon in India's history. The steady non-acceptance of the Vedic varṇa-system was combined with their striving to escape from its tyranny. The Śramana teachers did not proclaim a certain social programme but many of their ideas and especially their uncompromising opposition to «Brahmanical India» made them the potential allies of the rulers of the ancient Indian states who fought against tribal decentralisation upheld by Brahmana ideology. It was not fortuitous that the process of centralisation in India's political life coincided in time with the unifying tendencies in spiritual life: the numerous teachers were gradually superseded by several schools which enjoyed country-wide recognition.

Some of these schools, though they lacked countrywide importance, nevertheless exerted a considerable influence on the development of ideas in the period under discussion and subsequently. Buddhist tradition has preserved the names of six «heretical» teachers who engaged the Buddhists in heated debates. These included the founders of two major reformation trends, — Jainism and the doctrine of Ajivikas.

Buddhism was essentially an original teaching. Yet the sum-total of its innovations was locked within the framework of general traditional ideas: to some extent Buddhism digressed from them as it lent them a more subtle and often quite original interpretation but it never rejected them in full. Though Buddhism was a qualitatively new religious-philosophical system, it did not stand apart from the development of all-Indian spiritual culture as a whole and was closely bound up with the latter.

Buddhism did not at first exert any special influence; it com-



peted with the other non-orthodox trends, seeking the support of the state and the Magadha rulers.

The Buddhists' main rivals at the time were the Ajivikas. The considerable popularity of their doctrine in the 5th—3rd centuries B. C. stemmed above all from the consistent and radical criticism of Brahmanism, proclaimed by Gosala. Dissatisfaction with the order of life upheld by Brahmanism enhanced the prestige of the reformation movements among the wide sections of the population. Non-acceptance of the injustice inherent in the caste system and of the Brahmanical interpretation of the karma-doctrine, consistently urged by Gosala, appealed both to the lower social strata and to those traders and artisans who had waxed rich but were hampered by their humble origin.

Striving to establish politically strong state formations the kings and the military aristocracy supported the heretical teachings as their allies against the Brahmanic varṇa. Buddhism gradually gained the greatest popularity — mostly in the cities, among the artisans and tradesmen (Vaiśyas) and the Kshatriyas who came out against the domination of the Brahmins.

The teaching of the Buddha which had a marked practical slant, stressed the importance of the individual and linked his fate with his own deeds, gained the support of wide sections of the population.

The new teaching which came out against drastic caste divisions and affirmed man's natural equality, appealed particularly to the trading sections — the newly rich Vaiśyas to whom Brahmanism allowed a very modest place in the social hierarchy. Buddhism also appealed to the Kshatriyas who at that time increasingly concentrated power in their hands but felt the strong ideological pressure of the Brahmins who claimed to be the highest and the only sacred varṇa — and even «gods».

The success of Buddhism in the period of its early development stemmed also to a considerable extent, from the fact that in his sermons the Buddha did not call for the destruction of all the ancient traditions and customs, which under the conditions of the old conservative society and the accompanying ideas were firmly entrenched in social and spiritual life: the Buddha strove to advance a new interpretation and offered his own explanation of many of the established norms.

The data of Greek authors is quite essential for a study of the spiritual life of ancient India in the early Mauryan period and, apparently, in the period immediately preceding it. It is interesting to note that Megasthenes grasped certain basic features of India's ideological development: the existence of two main trends — the orthodox trend and the opposing reformation (Śramanic) movement which incorporated different sects. Apparently, during the period the Seleucid ambassador spent in India Brahmanism was still quite strong; the different Śramanic



sects were still treated as an unity, and none of the reformation movements enjoyed sufficient strength and prestige to attract the special attention of a foreigner.

With time Buddhism gained steadily in influence and currency. This was promoted by the policy of Aśoka and above all by the objective conditions of socio-economic and political development. With the unification of the empire, the rise of commerce and crafts, urbanisation and the enhanced role of the middle strata of the population, Buddhism attracted a growing following. In the period of the formation of a united empire Buddhism came out against narrow caste and territorial limitations urging a united empire led by a «ruler of the earth», and this was in the fullest accord with the Mauryan policies; Brahmanism, which on the contrary sanctified tribal disunity and exclusiveness, was unsuitable to the new conditions. Buddhism was the most fitting ideological basis in the period of the emergence of the centralised empire.

Aśoka wished to unite all sects and to develop the basic principles of their teachings, reconciling the main tenets of the sects. While pursuing a policy of religious tolerance with the view of consolidating his empire, Aśoka was, above all, a statesman who realized the importance of state control over the activity of various sects. This policy enabled Aśoka to avoid clashes with representatives of various religions and sects and at the same time, without breaking with the Brahmins, Jains and Ajivikas, to strengthen Buddhism considerably.

One of the most mooted problems is that of the character of the dharma in Aśoka's edicts.

According to one point of view, the dharma had a Buddhist content, and was even identified by some scholars with the Buddhist doctrine. Other students consider the dharma as mentioned in the inscriptions to be a kind of universal religion. The problem of the origin of Aśoka's dharma is also given various interpretations: some scholars connect it with rāja-dharma (the basic principles of governing the state), whereas others regard the dharma as an innovation introduced by that Mauryan emperor. Though there are many studies devoted to the dharma in Aśoka's inscriptions the question of the character of the dharma in the edicts remains unsolved. According to R. Basak's justified opinion, to discuss Aśoka's dharma is to discuss the essence of almost all his edicts.

An analysis of Aśoka's inscriptions shows that the dharma was made up of a number of regulations for a pious life and conduct, which were to be adhered to by the entire population of the empire, regardless of social status, religion, caste or ethnic origin.

The conclusion that the dharma was a code of ethical, and not religious norms, is strongly prompted by the interpretation of the dharma in the Greek text of the Graeco-Aramaic bilin-



gual inscription of Aśoka from Kandahar and in the Greek inscription from Kandahar, which is a translation of the Major Rock edicts of Aśoka (XII and XIII).

The policy of spreading the dharma — literally, «conquest by the dharma» (dharmavijaya) — corresponded to the new conditions which arose with the formation of a huge empire incorporating many peoples and tribes in different stages of political and social development, which often differed from one another ethnically and linguistically.

Some precepts of the dharma, upheld by the emperor, were comprehensible to the mass of the people. They did not have a clearly pronounced religious colouring — Buddhist, Jain or Brahmanic.

The policy of inculcating the dharma was meant to involve broad sections of the population. It was not a narrow, sectarian trend.

The dharma of Aśoka's edicts radically differed from the Buddhist doctrine. It is limited to the exposition of ethical principles, which the Buddhists inculcated also among their lay followers. On the whole, the dharma seems to be superposed on the social and ethnic differences as well as on religious creeds and sects. The principles of the dharma were meant to be spread throughout the empire, to rise over the dharmas of the varṇas, separate population groups and organisations and the ethical principles of different religions.

The policy of inculcating the dharma (dharmavijaya) among the whole population of the empire had another notable feature, it enabled the state to control diverse population groups and religious movements — and not only in the centre but also in the outlying parts of the empire. The principles of the dharma, though they bore on pious life and conduct, also had practical value.

The overall picture of the ideological development of ancient India in the Mauryan period will be one-sided and limited, and even distorted, unless we take into account those elements of the Brahmanical-Hinduist tradition which persisted in the Mauryan period and largely affected the subsequent development of religious-philosophic ideas in ancient and medieval India.

The main channel of Indian religious thought was in no way blocked by the rise of the reformation teachings. It continued to evolve and in the final analysis regained its preeminence in the development of Indian spiritual culture.

The strong influence of the orthodox tradition is attested by sources of the Mauryan period proper, including the data of Megasthenes and the edicts of Aśoka.

The main trend, which carried on the substance of the traditional religion, was Vishnuism (both in the Mauryan period and in the following epoch) — a peculiar synthesis of different



mythological traditions; later it formed the core of the involved and heterogeneous religious phenomenon known as Hinduism.

There were two landmarks in the evolution of the Vedic-Brahmanical complex of ideas which resulted in the formation of Vishnuism: the rise of the Upanishads and the new philosophic teaching of Saṅkya, which disagreed on many points with the spirit of the Vedic religion. Vishnuism achieved a peculiar combination of both systems which in their orthodox formulation differed considerably from each other.

The tenets of the Saṅkhya teaching were incorporated into Vishnuism after they had been treated in another philosophic text, the Bhagavadgītā. The doctrine set forth in this poem fully corresponds to the definition of «reformation Brahmanism» (neo-brahmanism).

The innovations of the Bhagavadgītā exerted a decisive influence on concrete developments in India's religious life in an epoch which apparently preceded the rule of the Mauryas. They heralded still another principle which paved the way for the inclusion of local mythological elements in the Brahmanical pantheon. The Upanishads paved the way for this process on the speculative level, whereas the Bhagavadgītā gave it a specific, easily understandable religious stimulus.

The subsequent decline of reformation teachings (especially Buddhism) in India and their almost total disappearance can be attributed to most diverse reasons, not least of them being the introduction of the bhakti principle in orthodox Brahmanism. This was a direct and theoretically profound synthesis of the religious philosophy of the Upanishads, of the ritual canonised and decreed by the Brahmanas and the spirit of adhering to the old mythology which was so characteristic of this trend in the development of India's religious history.

These are some of the problems facing a scholar studying the ancient India of the Mauryan epoch. The study of society, state system and culture in that epoch provides an answer to many problems of the historical, cultural and socio-economic development of ancient India, which is also of value for the study of other societies in the ancient Orient.

A number of important problems remain still unsolved and some features of ancient Indian society and state are not yet properly understood. Further research is necessary to unravel the mysteries of ancient Indian civilisation.



## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- |                    |  |
|--------------------|--|
| Анаб.              | — «Анабасис» Арриана   |
| Апастамба          | — «Āpastamba Dharmasūtra»  |
| Артх.              | — «Артхашастра»  |
| Баудхаяна          | — «Baudhāyana Dharmasūtra»   |
| Брихаспати         | — «Bṛhaspati-smṛti»  |
| Васиштха           | — «Vasiṣṭha Dharmasūtra»   |
| ВДИ                | — «Вестник древней истории»  |
| ВИ                 | — «Вопросы истории»  |
| Вишну              | — «Viṣṇu Dharmasūtra»  |
| Гаутама            | — «Gautama Dharmasūtra»  |
| дж.                | — джатаки  |
| ИКДИ               | — «История и культура древней Индии» (сборник статей), М., 1963                                  |
| Инд.               | — «Индика» Арриана   |
| «История буддизма» | — «История буддизма в Индии», сочинение Даранат'я, перевод с тибетского В. Васильева, СПб., 1869 |
| Катьяяна           | — «Kātyāyana-smṛti»  |
| КИ                 | — Касты в Индии (сб. статей), М., 1965   |
| КСИНА              | — «Краткие сообщения Института народов Азии»   |
| Ману               | — «Законы Ману»  |
| МКАН               | — VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук                            |
| МКВ                | — Международный конгресс востоковедов  |
| НАА                | — «Народы Азии и Африки»   |
| Нарада             | — Nārada-smṛti   |
| ПВ                 | — «Проблемы востоковедения»  |
| СВ                 | — «Советское востоковедение»   |
| СЭ                 | — «Советская этнография»   |
| УЗМОПИ             | — «Ученые записки Московского Областного Педагогического Института»                              |
| Яджнавалкья        | — Yājñavalkya-smṛti  |
| БКЭ                | — большой колонный эдикт   |
| БНЭ                | — большой наскальный эдикт   |
| МНЭ                | — малый наскальный эдикт   |
| НЭ                 | — наскальный эдикт   |
| СЭ                 | — специальный эдикт  |
| ABORI              | — «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute»   |
| AcO                | — «Acta Orientalia»  |



- AI — «Ancient India»  
 Aṅg.-N. — Aṅguttara-Nikāya.  
 AO — «Archiv Orientalni»  
 ARASI — «Annual Report of the Archaeological Survey of India»  
 BDCRI — «Bulletin of the Deccan College Research Institute»  
 BEFEO — «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient»  
 Bigandet — P. A. Bigandet, The Life or Legend of Gaudama the Buddha of the Burmese, Rangoon, 1866  
 BS — «Buddhist Studies» ed. by B. Ch. Law, Calcutta, 1931  
 BSO(A)S — «Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies»  
 CHI — Cambridge History of India, vol. I, — Ancient India, London, 1922  
 CII — Corpus Inscriptionum Indicarum — A. Cunningham, Inscriptions of Aśoka, vol. I, Calcutta, 1877  
 CII, I — E. Hultzsch, Inscriptions of Aśoka, Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. I, New Edition, Oxford, 1925  
 CII, III — J. F. Fleet, Inscriptions of the Early Gupta Kings and their Successors, Calcutta, 1888  
 Dip. — Dīpavaṃsa  
 Div. — Divyāvādāna  
 DKA — F. Pargiter, The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age, Oxford, 1913  
 Dig.-N. — Dīgha-Nikāya  
 DPPN — G. P. Malalasekera, Dictionary of Pali Proper Names, vol. I—II, London, 1960  
 EI — «Epigraphia Indica»  
 Ext. Mah. — Extended Mahāvamsa  
 EW — «East and West»  
 EZ — «Epigraphia Zeylanica»  
 IC — «Indian Culture»  
 IHQ — «Indian Historical Quarterly»  
 Ind. Ant. — «Indian Antiquary»  
 Ind. Arch. — «Indian Archaeology», A Review  
 J. — Jātaka  
 JA — «Journal Asiatique»  
 JAOS — «Journal of the American Oriental Society»  
 JASB — «Journal of the Asiatic Society of Bengal»  
 JASL — «Journal of the Asiatic Society, Letters»  
 J. Bom. BRAS — «Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society»  
 JBORS — «Journal of the Bihar and Orissa Research Society»  
 JBRS — «Journal of the Bihar Research Society»  
 JBTSI — «Journal of the Buddhist Text Society of India»  
 JESHO — «Journal of the Economic and Social History of Orient»  
 JIH — «Journal of Indian History»  
 JNSI — «Journal of the Numismatic Society of India»  
 JOIB — «Journal of Oriental Institute of Baroda»  
 JPrASB — «Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal»  
 JPTS — «Journal of the Pali Text Society»  
 JRAS — «Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain»  
 Kangle I — R. P. Kangle, The Kauṭīliya Arthaśāstra, pt I, A Critical Edition with a Glossary, Bombay, 1960



- Kangle, II — R. P. Kangle, *The Kauṭīliya Arthaśāstra*, pt II, An English Translation with Critical and Explanatory Notes, Bombay, 1962.
- Kangle, III — R. P. Kangle, *The Kauṭīliya Arthaśāstra*, pt III, A Study, Bombay, 1965
- Mbh. — Mahābhārata
- Mah. — Mahāvamsa
- Maj.-N. — Majjhīma-Nikāya
- MASI — «Memoires of the Archaeological Survey of India»
- MR — «Modern Review»
- Pap. — Papañcasūdanī
- PTS — Pāli Text Society
- RO — «Rocznik Orientalistyczny»
- Sam — Samantapāsādikā
- Sam.-N. — Saṃyutta-Nikāya
- Sār. — Sāratthappakāsinī
- SBE — «Sacred Books of the East»
- Schwanbeck — E. A. Schwanbeck, *Megasthenes Indica*, Bonnae, 1846
- SI — D. C. Sircar, *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilisation*, vol. I. Calcutta, 1942 (2nd ed. Calcutta, 1965)
- SKPAW — «Sitzungsberichte der königlich preussische Akademie der Wissenschaft»
- Sum. — Sumaṅgalavilāsinī
- UCR — «University of Ceylon Review»
- Vam — Vamsatthappakāsinī
- VP — Vinaya-Piṭaka
- Woolner, ATG. I—II — A. Woolner, *Aśoka Text and Glossary*, vol. I—II, Calcutta, 1924
- WZ — «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens»
- ZDMG — «Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft»
- ZII — «Zeitschrift für Indologie und Iranistik»



## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

---

- Абисар 218  
Август 315  
Агравала В. 224, 308, 312  
Аграмес 47—52, 56, 68, 176, 314, 315  
Агхара 293  
Аджаташатру (Аджатасатту) 42—44, 154, 183, 202, 239, 243, 266, 313, 314  
Азимджанова С. А. 4  
Александр, царь Эпира 70  
Александр Македонский 9, 22, 47, 49—51, 55—59, 69, 70, 95, 101, 103, 161, 173, 184, 185, 203, 218, 304, 306, 318, 319, 349, 376  
Аллан Дж. 103  
Альсдорф Л. 304  
Альтекар А. 10, 39, 330, 334, 365  
Амара (Амарасинха) 93, 191, 355  
Амбатха 156, 163, 347  
Амбхи 56, 218  
Амитрогхата (Амитрохада) 61  
Ананда 227, 365  
Андрокотт (см. Чандрагупта)  
Антиалкид 290  
Антигон 59, 60, 318  
Антигон Гонат 6, 70  
Антиох I Сотер 6, 61  
Антиох II Теос 6, 70  
Антиох III Великий 6, 80, 81  
Антиох IV Эпифан 329  
Антонова К. А. 344  
Ануруддха 44  
Апастамба 27, 111, 137, 139, 155, 195, 201, 334, 346  
Аппиан 59, 60, 319, 325  
Арджуна 376  
Аристобул 22  
Аристотель 306, 336, 361  
Аристофан 336  
Арриан 17—19, 22, 45, 95, 96, 173, 184, 189, 193, 195, 196, 292, 293, 304, 305, 314, 318, 351, 377, 378  
Артаксеркс Мнемон 85  
Асангхимитра 74  
Асахая 137  
Афиней 18, 60—62, 101, 253, 305, 320, 329  
Ахемениды (династия) 16, 46, 84, 103, 314, 350  
Ахурамазда 45  
Ашвагхоша 32, 322  
Ашрафян К. З. 4, 142, 143  
Базак Р. 256, 268, 362, 371, 374  
Баладева 285—287, 376  
Баларама 287  
Банерджи Н. 85  
Бардесан 246, 367  
Баро А. 9, 266, 371  
Барроу Т. 24, 25  
Баруа Б. 10, 208, 323, 324, 354, 355, 360  
БAUDХАЯНА 27, 111, 327, 328  
Бенвенист Э. 174, 350, 374  
Бехерт Г. 262  
Бимбисара 42—44, 169, 172, 202, 213, 224—226, 226, 313, 314, 345  
Биндусара 61—63, 70, 75, 103, 180, 185, 203, 204, 226, 248, 321, 356  
Бируни 353  
Блох Ж. 9, 324, 355, 368, 370, 374  
Бозе А. 356  
Браун Т. 305, 306  
Брахма 375  
Брелёр Б. 9, 21, 23, 332



- Брихадратха 81  
 Брихаспати 115, 124, 341, 358  
 Будда 14, 29, 30, 36, 40, 44, 69—  
     71, 95, 152, 154, 156, 160, 163,  
     164, 174, 191, 212, 216, 222—  
     227, 229, 239, 241—245, 247,  
     249—251, 256—259, 261, 263,  
     265, 267—272, 274, 310, 316,  
     321—323, 336, 338, 339, 345,  
     347, 352, 365, 370  
 Буддхагхоша 33, 36, 42, 43, 63,  
     89, 90, 91, 95, 111, 128, 132,  
     134, 137, 138, 156, 161, 164,  
     189, 194, 198, 204, 210, 211,  
     220—224, 227—230, 240, 248,  
     253, 257, 262, 264, 265, 312,  
     320, 328, 334, 336, 337, 339,  
     341, 343, 345, 350, 351, 365,  
     372  
 Бусасба 47  
 Бхаван Дэв 304  
 Бхагавхадра 377  
 Бхагаат 284, 287, 288, 290, 291,  
     296  
 Бхагавата 377  
 Бхагала 50  
 Бхаддия 225  
 Бхадрабаху 320  
 Бхандаркар Д. 10, 176, 206, 209,  
     251, 256, 303, 355, 359, 360,  
     362—364, 368  
 Бхандаркар Р. 9  
 Бхарадваджа 203  
 Бхаргава П. 11  
 Бхаттасвамин 115, 118, 124, 192,  
     194, 332, 333, 335, 356  
 Бхатачарджи У. 376  
 Бхаттачарья Банешвара 301  
 Бэшем А. 261, 315, 323  
 Бюлер Г. 6, 28, 251, 302, 355,  
     359, 362  
 Бюрнуф Э. 6, 8, 352  
  
 Вайшравана 290  
 Вакаки (династия) 99, 110, 117,  
     331  
 Валле-Пуссэн Л. де ла 9, 266  
 Вамадева 293  
 Васильев В. П. 11  
 Васиштха 111, 195, 337, 346, 357  
 Вассакара 154  
 Васудева 287—290, 296, 376, 377  
 Ваттагамани 34  
 Венис А. 362  
 Вертоградова В. В. 345, 357  
 Вивасван 191  
 Видудабха 229  
 Вильгельм Ф. 9  
 Вирамитродая 192  
  
 Виташока 31, 32, 261  
 Вишакха 294  
 Вишакхадатта 53, 61  
 Вишну 114, 131, 281, 285, 288,  
     291, 356, 361, 376  
 Вишнугушта 25, 309  
 Вишнудатта 104  
 Вогель Дж. 363  
 Волчок Б. Я. 4  
 Воробьев-Десятовский В. С. 11  
 Востриков А. И. 333  
 Вульнер А. 9, 360  
  
 Гайгер В. 33, 35, 43, 310  
 Гаруда 289, 290  
 Гаутама 27, 106, 111, 113, 155,  
     192, 244, 328, 336, 337, 357  
 Гаутамипутра 290  
 Гекесандр 61  
 Гелиодор 290  
 Гелладий 315  
 Геракл 288, 293, 376—378  
 Геродот 46, 47, 85, 96, 345  
 Гесихий 318  
 Гинь де Ж. 5, 301  
 Гомер 305  
 Гонда Я. 377  
 Гопа 227  
 Гопал Л. 331  
 Госала 240, 366  
 Готама 224  
 Готами Баласири 114  
 Грантовский Э. А. 174  
 Гирсон Г. 8, 302, 350  
 Гунадхья 33, 301  
 Гупты (династия) 9, 110, 166, 190,  
     201, 214, 231, 354, 358  
 Гхошал У. 10, 333, 355, 356, 358,  
     360, 363  
  
 Далквист А. 376, 377  
 Данге С. 215  
 Дандамаев М. А. 314  
 Дарий 45, 46, 349  
 Даршака 44  
 Датта Дж. 328  
 Дау А. 301  
 Дашаратха 6, 16, 63, 78, 80, 180,  
     252, 325  
 Дварака 225  
 Деб Х. 186  
 Девадатта 259  
 Деваһампия Тисса (см. Тисса)  
 Деймах 61  
 Дерретт Д. 21  
 Джаймини 106, 118  
 Джайсвал С. 287, 290, 296  
 Джалаука 80



- Джанасама 62  
 Джаявикрама Н. 338, 374  
 Джаясвал К. 10, 207, 215, 224, 349, 351, 360—363  
 Джонс У. 4, 5, 301  
 Джонстон Е. 24, 332  
 Джха Д. 310  
 Дикшитар Р. 10, 20, 21, 23, 213, 305, 324, 360  
 Диодор Сицилийский 18, 19, 22, 33, 47, 49, 52, 57, 60, 96, 100, 118, 176, 189, 192, 218, 288, 315  
 Дион Хризостом 305  
 Дионис 288, 292, 293, 376—378  
 Дионисий 62  
 Дхаммапала 337  
 Дхана Нанда 48, 50, 51, 68, 319  
 Дхармавивардхана 78  
 Дхармашока 63  
 Дьяков А. М. 4  
 Дьяконов И. М. 120, 143, 335, 342  
  
 Ильин Г. Ф. 4, 11, 127, 134—136, 143, 144, 303, 338, 341, 343, 344  
 Индра 377  
 Индраджи Бхагванлал 9  
 Искандер 318  
 Ишана 293  
  
 Йолли Ю. 20, 21, 23, 24, 106  
  
 Какаварна 43  
 Калашока (Каласока) 43, 44, 49, 50, 51  
 Калидаса 350  
 Каллисфен 22, 101, 306  
 Калхана 80, 352  
 Канвы (династия) 290, 296  
 Кангле Р. 10, 20, 147, 306, 309, 333, 335, 337, 344  
 Канд 318  
 Кандарос 318  
 Кане П. 10, 25, 27, 113, 361, 373  
 Канишка 322, 323  
 Кеннеди Дж. 377  
 Каннингхэм А. 6, 8, 74, 85, 377  
 Каруваки 74, 75, 80, 324  
 Кассапа 241, 338  
 Катьяна 26, 88, 91, 99, 131, 216, 224, 338, 364  
 Каутилья (Кауталья) 20, 21, 23—26, 54, 83, 88, 90, 91, 96, 98, 99, 102, 104, 108, 111, 112, 114—116, 118, 122, 123, 125, 128—132, 137—140, 146, 157, 158, 166, 171, 180—182, 186, 188, 190—201, 203, 211, 212, 214, 217, 225, 290, 306, 308, 309, 316, 331, 333, 346, 357, 362  
 Каушипутра Бхагабхадра 290  
 Кашика 216, 231, 346, 347, 365  
 Кейд 318  
 Кейс А. 20, 23, 327  
 Керн Ф. 12  
 Керн Х. 8, 207, 362  
 Кир 45, 314  
 Климент Александрийский 18, 247, 304, 305, 367  
 Кольбрук Г. 5  
 Конакамани (Канакамун) 14, 352  
 Конов С. 23  
 Кориат Т. 304  
 Косамби Д. 11, 103  
 Коуэлл Е. 352  
 Кришна 231, 284, 287, 288, 290, 291, 296, 377  
 Ксенофонт 45  
 Ксеркс 85  
 Ктесий 85  
 Куллабхатта 343  
 Кумараджива 265, 322  
 Кунала 31, 74—78, 80, 176, 325  
 Кунджаракарна 64, 77, 78, 359  
 Курций Руф 20, 22, 33, 48, 49, 52, 85, 315, 318, 355  
 Кушаны (династия) 183, 294  
 Кханда 169, 224—226, 365  
 Кхаравела 52, 90, 353  
 Кшатрауджас 44  
 Кшемадхарман 44  
 Кшемендра 32, 33, 37, 64, 71, 77, 323, 359  
 Кюпер Ф. 308  
  
 Лакшми 287, 296  
 Ламотт Э. 273  
 Лассен Х. 8, 61, 355, 377  
 Леви С. 9, 24, 30  
 Лесевич В. В. 303  
 Либаний 315  
 Лоу Б. 29, 54, 371  
 Людерс Г. 71, 362  
  
 Маг 6, 70  
 Маджумдар Р. 18, 220, 305, 361, 363  
 Маджумдар С. 10  
 Макдонэлл А. 327  
 Мак Криндл Дж. 304



- Макфейл Дж. 11  
 Малаласекера Г. 35  
 Ману 108, 111—114, 125, 126, 129, 134, 135, 155, 157, 158, 190—192, 196, 211, 331, 332, 337, 338, 341, 356, 357, 361  
 Маркс К. 108, 142, 146, 147, 340, 342  
 Маршалл Дж. 38, 84, 95, 103, 201  
 Масуди 318  
 Махавира 29, 73, 221  
 Махадева 260, 319  
 Махакассапа 259  
 Махакошала 313  
 Маханандин 44, 48, 50  
 Маханама 168, 169, 226, 348  
 Маханама (автор «Махавамсы») 34  
 Махападма 48, 49  
 Махаратхита 174  
 Махасена 33  
 Махинда (Махендра) 34, 178  
 Мегасфен 17—24, 45, 60—62, 84, 86, 88, 90—94, 97, 99, 102, 103, 118, 126, 135, 152, 154, 156—158, 181, 184, 186, 189, 192—200, 211, 212, 218, 245, 246, 276, 288, 292, 293, 305, 306, 314, 319, 332, 340, 345, 346, 348, 358, 361, 367, 376  
 Медведев Е. М. 4, 11, 136, 142, 143, 147, 339, 342, 343  
 Медхатитхи 53, 113, 134, 135, 191, 331, 338  
 Мейер И. 23, 331, 332  
 Мендис Г. 34  
 Мерой 318  
 Мехендале М. 10, 75, 302, 352  
 Мигара 240  
 Миманса 113  
 Минаев И. П. 11, 303, 372  
 Митакшара 112  
 Митра Раджендралал 9  
 Митра С. 10, 74  
 Михельсон Т. 9  
 Михран 318  
 Мишра Й. 220, 345  
 Морин 59  
 Мукерджи Р. 10, 11, 80, 207, 268, 303, 322, 361  
 Мунда 44  
 Мура 53  
 Мусикан 318  
 Нагадасака 44  
 Нагарджуна 265  
 Нанда 5, 23, 32, 49—51, 56, 67, 90, 301, 315  
 Нандапандита 332  
 Нандивардхана 44  
 Нандра 54, 56  
 Нанды (династия) 33, 35, 36, 43, 44, 47, 48, 51—59, 176, 204, 306, 312, 316, 318  
 Нарада 106, 111—113, 129, 134, 137, 327, 337, 338, 341, 356  
 Нарада Тхера 374  
 Нарайн А. 80, 349  
 Нараяна 285, 287, 288, 290, 376  
 Нахашана 104, 110  
 Неарх 22, 96, 101, 314  
 Нейл Р. 352  
 Нигродха 250  
 Никифоров В. Н. 341  
 Нилакантха 331  
 Оджа К. 309  
 Ольденбург С. Ф. 11, 24  
 Омфис 203  
 Онесикрит 22, 340  
 Осипов А. М. 11, 341  
 Падмавати 74  
 Палы (династия) 6  
 Пандукабхая 252, 320  
 Панини 22, 24—26, 36, 38, 41, 46, 84—86, 88—92, 95, 96, 98, 100, 101, 104—106, 122, 123, 160, 162, 168, 173, 184, 186, 211, 216, 223, 224, 231, 240, 276, 287, 293, 294, 298, 308, 312, 326, 332, 340, 346—348, 351, 353, 355, 358, 359, 364, 366, 376—378  
 Парвата (Парватака, Парватешвара) 57, 318, 319  
 Парджитер Ф. 28, 52  
 Пасенади (см. Прасенаджит)  
 Патанджали 27, 86, 90, 93, 96, 98, 106, 123, 133, 138, 155, 162—163, 168, 189, 193, 194, 216, 223, 231, 287, 290, 293, 294, 298, 339, 348, 349, 356, 357, 366, 370, 376, 377  
 Патрокл 320  
 Пашупати 393  
 Переломов Л. С. 341  
 Перера Л. 33, 35  
 Пифон 69  
 Пиядаси 63, 75, 180, 253, 304  
 Пиллаи М. 301  
 Платон 20, 133  
 Плиний Старший 18, 22, 45, 62, 100, 176, 189, 305, 319, 320  
 Плутарх 22, 33, 49, 55, 56, 59, 60, 68, 95, 317—319, 353



Полибий 80, 81  
 Помпей Трог 22, 33, 53, 57, 58,  
 69, 185, 306  
 Пор 48, 50, 56, 57, 69, 81, 85,  
 95, 218, 304, 315, 318, 319  
 Порфирий 276, 367  
 Праджапати 285  
 Пракаш Будда 54, 325  
 Пран Натх 142  
 Прасенаджит (Пасенади) 42, 152,  
 172, 223, 229, 313, 345  
 Принсеп Дж. 6, 13, 14, 207, 324  
 Приядарши см. Пиядаси  
 Птолемей 176, 306, 351  
 Птолемей II Филадельф 6, 12,  
 70, 101  
 Пурана 259, 366  
 Пури Б. 306  
 Пурнабхадра 376  
 Пушкарасарин (Пуккасати) 42  
 Пушьямитра 73, 80, 81, 90, 356,  
 377  
 Пылуски Ж. 9, 31, 310, 323

Радхагупта 72  
 Райчаудхури Х. 23, 43, 65, 81,  
 359  
 Рао Венкет 358  
 Рао Гошинатх 293  
 Рао Кришна 23  
 Ратнагарбха 53  
 Рахула 257  
 Рахула В. 338  
 Рей Н. 303  
 Реннель Ж. 5  
 Рис-Дэвидс Т. 8, 29, 215, 244  
 Робертсон У. 5  
 Роча 225  
 Рубен В. 9, 364, 377  
 Рудра 292, 293  
 Рудраман 90, 177, 203, 354  
 Рэнсон Э. 9, 349

Садойджата 293  
 Салетор Р. 10, 305  
 Сампади (Сампрати) 71, 73, 78,  
 80, 323, 325  
 Самудра 250  
 Самундрагупта 354  
 Санджайя Беллатхапутта 243  
 Сандрокотт (см. Чандрагупта)  
 Санкаршана 285—287, 377  
 Сатаваханы (династия) 99, 104,  
 110, 114, 117, 145, 183, 201,  
 310, 331, 332  
 Сайна 356  
 Селевк Никатор 18, 59, 60, 69,  
 173, 175, 253, 304, 319, 320, 325

Селевкиды (династия) 60, 81  
 Семенов Ю. И. 341—343  
 Сен А. 74, 359  
 Сен Б. 116, 333  
 Сенар Э. 6, 207, 302, 303, 359,  
 362, 367, 368, 376  
 Сенека 22  
 Серебряков И. Д. 4  
 Сетх Х. 54, 304, 370  
 Сетхна К. 305  
 Сибуртий 17  
 Сиддхартха 227  
 Синха 225  
 Сири Готамипута Сатакани (Шри  
 Гаутамипутра Шатакарни) 116  
 Сиркар Д. 10, 324, 352, 362  
 Сканда 294  
 Скандагупта 354  
 Скилак 46  
 Слушкевич Е. 308  
 Смит В. 8, 11, 35, 45, 75, 80,  
 182, 186, 268, 312, 355  
 Солин 18, 189, 305, 320  
 Сомадева 5, 33, 38  
 Сомашарман 80  
 Сомешвар 192  
 Сонананда 242  
 Софагасен 80, 81  
 Спунер Д. 8, 94  
 Стейн А. 351  
 Стобей 367  
 Страбон 18, 19, 45, 59, 60, 61,  
 85, 88, 90—93, 96, 97, 99—102,  
 118, 126, 157, 158, 182—184,  
 189, 192, 193—197, 212, 246,  
 276, 292, 293, 305, 315, 320,  
 332, 340, 349, 354, 361, 377,  
 378  
 Субхагасена 81  
 Сумана 321  
 Сунидха 154  
 Сушрута 326  
 Суяшас 80, 325  
 Сыркин А. Я. 157  
 Сюань-цзан 39, 71, 72, 304,  
 310, 323, 350, 352, 372

Таксил 203, 218  
 Тараната 62, 64, 71, 72, 77, 176,  
 185, 204, 264, 265  
 Тари В. 80, 319  
 Татпуруша 293  
 Тёрнер Г. 6  
 Тивара 74, 75, 77, 80  
 Тиммер Б. 198  
 Тисса Деванампия 6, 63, 252  
 Тисса Моггалипутта 258, 259, 263,  
 264, 265, 372



Тишьяракшита 74, 75, 78, 264, 322  
Томара 226, 227  
Томас Ф. 9, 325, 363, 368, 371  
Топоров В. Н. 374  
Траутман Т. 24, 25  
Трог см. Помпей Трог  
Тушаспа 177  
Тхапар Р. 11, 70, 77, 82, 119, 183, 192, 274, 307, 308, 321, 322, 325, 328, 329, 352, 358, 367, 368, 370

Уграсена 49, 50, 51, 67, 315  
Удаин 160  
Удаин (царь Магадхи см. Удайбхада)  
Удаябхада (Удаин) 43, 44  
Уддалака 280  
Уддѣта 123  
Уилер М. 84, 85  
Уилкинс Ч. 5, 6  
Уилсон Х. 5, 6  
Уодделль Л. 8, 20  
Упадхья К. 336  
Упагупта 63, 310  
Упали 168  
Утпала 376  
Ушавадатта 104, 110, 201

Фа-сянь 94, 100, 304, 360, 372  
Фегей 48  
Феофраст 86  
Ферсервис В. 85  
Фик Р. 29, 302  
Филарх 60  
Филипп 56, 69, 203  
Филипп III Аридей 103  
Филлиоза Ж. 9  
Фирдоуси 306, 318  
Фируз-шах 13  
Флит Дж. 8, 324, 359  
Фотий 315  
Франке Р. 35, 310  
Фраувальнер Е. 30, 372  
Фуше А. 9

Харадатта 192  
Харди Е. 302  
Хемачандра 32, 38, 49, 56, 185, 320  
Хульш Е. 9, 66, 207, 248, 251, 324, 362, 370, 374

Цицерон 22

Чанакья 23—25, 32, 33, 35, 54, 55, 57, 301, 318—320  
Чанана Д. 11, 133, 222, 310, 337  
Чандра 376  
Чандрагупта 5, 9, 10, 11, 17—19, 23—25, 32, 33, 35, 48, 49, 52—61, 68—70, 81, 90, 173, 175—177, 180, 181, 183—185, 189, 200, 203, 253, 301, 304, 306, 314, 316, 318—320, 325, 328, 353, 355  
Чаттерджи С. 31, 316, 324  
Чаттерджи Сунти Кумар 361  
Чаттопадхья Д. 4  
Чаттопадхья С. 288  
Чаудхари Р. 309  
Четака 42

Шабарасвами 118  
Шакатара 301  
Шакьямуни 258  
Шайшунаги (династия) 43, 50, 51, 260  
Шалишука 82  
Шамашастри Р. 23, 307, 337  
Шарма Г. 39  
Шарма Дж. 220, 363—366  
Шарма Р. 11, 84, 85, 166, 309, 326, 332, 333, 340, 344, 345, 361, 364  
Шарфе Х. 308  
Шастри Ганапати 23, 306  
Шастри Нилаканта 10, 23, 24, 26, 212, 307  
Шастри Х. 81, 309  
Шванбек Е. 305  
Шетелих М. 4  
Шеша 286  
Шива 290—296, 377, 378  
Шишунага (Сусунага) 43, 44  
Шлюмберже Д. 374  
Штейн О. 9, 20, 21, 23, 24, 308, 349  
Шуддходана 160, 164, 348  
Шунги (династия) 16, 28, 73, 81, 82, 90, 291, 294, 296, 356

Щербатской Ф. И. 11

Эвдем 56, 57, 69, 318  
Эвдокс 101  
Эвергет II 101  
Эвмен 318  
Эвтидем 80  
Эггермонт П. 9, 28, 31, 34, 51, 64, 66, 70, 71, 78, 80, 248, 250, 265, 322, 323, 370



Элиан 305, 306, 316  
Элиот Х. 374  
Энгельс Ф. 102, 147, 224, 342  
Эратосфен 86, 305, 377  
  
Юстин 22, 53—59, 69, 185, 325

Яджнавалкья 23, 26, 106, 111,  
112, 129, 131, 139, 332, 337,  
338  
Якоби Г. 23, 43  
Ямбул 60, 100  
Яса 259, 371  
Яска 174, 350



## СОДЕРЖАНИЕ

---

Введение . . . . .	3
<i>Глава I.</i> Источники и пути их исторической интерпретации . . .	13
<i>Глава II.</i> Основные вехи политической истории . . . . .	40
1. Северная Индия в VI—IV вв. до н. э. . . . .	40
2. Чандрагупта и образование маурийской империи . . . . .	53
3. Империя Маурьев при Ашоке и проблемы хронологии . . . . .	62
4. Падение империи . . . . .	71
<i>Глава III.</i> Проблемы экономического и социального развития . . . . .	83
1. Экономика Индии во второй половине I тысячелетия до н. э. . . . .	83
2. Проблема земельной собственности . . . . .	105
3. Социальная структура древнеиндийского общества	120
Община во второй половине I тысячелетия до н. э. . . . .	120
Рабский труд и сфера его применения. Кармакары . . . . .	127
Некоторые общие замечания . . . . .	140
4. Особенности сословно-кастовой организации в монархиях и республиках. . . . .	149
<i>Глава IV.</i> Система управления империи Маурьев . . . . .	171
1. Границы империи . . . . .	171
2. Центральное управление (царская власть, паришад, сабха) ! . . . . .	178
3. Система налогового обложения . . . . .	190
4. Городское управление . . . . .	197
5. Провинциальное управление и его особенности . . . . .	202
6. Ганы и сангхи в эпоху Маурьев . . . . .	214
Источники и проблематика . . . . .	214
Экономическое развитие и социальная структура . . . . .	220
Основные черты политической организации . . . . .	224



Глава V. Некоторые вопросы идеологии. Религиозно-философские течения . . . . .	232
1. Появление реформаторских учений. Буддизм и религиозная политика Ашоки . . . . .	232
2. Дхарма эдиктов Ашоки и политика дхармавиджай . . . . .	268
3. Ортодоксальные учения и культы в маурийскую эпоху. Зарождение индийского материализма . . . . .	275
Примечания . . . . .	301
Summary . . . . .	379
Список сокращений . . . . .	394
Указатель имен . . . . .	397



## CONTENTS

---

Introduction . . . . .	3
<i>Ch. I.</i> Source Materials and Their Historical Interpretation . . . .	13
<i>Ch. II.</i> Main Landmarks of Political History . . . . .	40
1. Northern India in the 6th—4th Centuries B. C. . . . .	40
2. Candragupta and the Rise of the Mauryan Empire . . . .	53
3. The Mauryan Empire under Aśoka and Problems of Chronology . . . . .	62
4. The Fall of the Empire . . . . .	71
<i>Ch. III.</i> Problems of Economic and Social Development . . . . .	83
1. India's Economy in the Second Half of the 1st Millennium B. C. . . . .	83
2. Land Ownership . . . . .	105
3. The Social System of Ancient Indian Society . . . . .	120
The Community in the Second Half of the 1st Millennium B. C. . . . .	120
Slave Labour and the Sphere of Its Application. The Karmakaras . . . . .	127
Some General Observations . . . . .	140
4. Specific Features of the Caste Organisation in Monarchies and Republics . . . . .	149
<i>Ch. IV.</i> The Administrative System of the Mauryan Empire . . . .	171
1. Frontiers . . . . .	171
2. Central Administration (Royal Power, Parishad, Sabhā) . . . .	178
3. Taxation System . . . . .	190
4. Municipal Administration . . . . .	197
5. Provincial Administration and Its Characteristics . . . .	202
6. The Gaṇas and Saṅghas in the Mauryan Epoch . . . . .	214
Source Materials and Problems . . . . .	214
Economic Development and Social System . . . . .	220
Basic Features of Political Organisation . . . . .	224



<i>Ch. V. Some Ideological Problems . . . . .</i>	232
1. The Rise of Reformation Doctrines, Buddhism and Aśoka's Religious Policy . . . . .	232
2. The Dharma of Aśoka's Edicts and the Dharmavijaya Policy . . . . .	232
3. Orthodox Teachings and Cults in the Mauryan Epoch. The Rise of Indian Materialism . . . . .	268
Notes . . . . .	275
Summary . . . . .	301
Abbreviations . . . . .	379
Index of Names . . . . .	394
	397



*Григорий Максимович Бонгард-Левин*

ИНДИЯ ЭПОХИ МАУРЬЕВ

*Утверждено к печати  
Институтом востоковедения  
Академии наук СССР*

Редактор *Л. Ш. Фридман*  
Младший редактор *Н. И. Иванова*  
Художник *И. Р. Бескин*  
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*  
Технический редактор *М. В. Позоскина*  
Корректоры *К. Н. Драгунова и Н. Б. Осягина*

Сдано в набор 8/VIII 1972 г. Подписано  
к печати 28/II 1973 г. А-06646. Формат  
60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бум. № 1. Печ. л. 25,5. Уч.-изд.  
л. 29,62. Тираж 2500 экз. Изд. № 2958  
Зак. № 1292. Цена 2 р. 40 к.

Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука»  
Москва, Центр, Армянский пер., 2  
1-я типография издательства «Наука»  
Ленинград 199034, 9 лин., д. 12