

Московский Государственный университет
им. М. В. Ломоносова
Центр индологических и буддологических
исследований при ИСАА
Институт практического востоковедения

СЕРИЯ

**Востоковедение:
учебные пособия и материалы**



В серии
«Востоковедение: учебные пособия и материалы»
готовятся к изданию следующие книги:

1. Древний и раннесредневековый Вьетнам;
 2. Древний Китай. История и культура;
 3. Китай в эпоху Средневековья;
 4. Индонезия: история и культура в эпоху Средневековья;
 5. Древняя и средневековая Япония;
 6. История Непала;
 7. Средневековая Индия.
-

Востоковедение:
учебные пособия и материалы

Г. М. Бонгард-Левин

Древняя Индия.
История и культура

ББК ТЗ(5 Ид)3
УДК 934
Б 81

Г. М. Бонгард-Левин
Б 81 Древняя Индия. История и культура. — СПб.: Алетейя, 2001. — 288 с. — (Востоковедение: учебные пособия и материалы)
ISBN 5-89329-365-7

Книга известного российского индолога академика РАН Г. М. Бонгард-Левина посвящена истории и культуре древней Индии и предназначена для студентов востоковедов и студентов гуманитарных факультетов университетов и институтов, которые изучают древнюю Индию в общем курсе истории древнего Востока. Книга содержит последовательное изложение основных событий политической и этнической истории, характеристику государства, религии, философии, словесности и искусства; специальное внимание уделено проблемам историко-культурных связей Индии с античным миром, странами Центральной и Средней Азии, Дальнего Востока. Книга основана на изучении автором археологического и эпиграфического материала, разнообразных текстов на санскрите, пали, пракритах и древнегреческом языке, древних памятников искусства.

ISBN 5 89329-365-7



© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2001 г.
© Г. М. Бонгард-Левин, 2001 г

История изучения древней Индии Уже в глубочайшей древности Индия установила культурные и торговые связи со многими весьма отдаленными районами ойкумены. В эпоху Хараппской цивилизации (III—II тыс. до н. э.) изделия индийских мастеров достигали областей Средиземноморья, Месопотамии, Средней Азии, в последующие столетия Индия вошла в тесные контакты с античным миром, районами Юго-Восточной Азии. Происходил многосторонний процесс обмена культурными достижениями. Когда в конце VI в. до н. э. некоторые области Северо-Западной Индии вошли в состав могущественной державы Ахеменидов, сведения об Индии, ее населении и культуре стали более точными и конкретными. Качественно новый этап в «открытии» Индии был связан с походом Александра Македонского. В трудах участников похода, в записях селевкидского посла Мегасфена, затем в трудах Арриана, Страбона, Плиния уже содержался весьма богатый и разнообразный материал. В древних и раннесредневековых хрониках народов Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока, в записях путешественников (например, Фа Сяня, Сюань Цзана) можно найти интересные сведения о культуре, религиях, быте, обычаях населения, социальных отношениях в индийском обществе.

Достижения древнеиндийских математиков, астрономов, медиков стали хорошо известны на Ближнем Востоке, в Сред-

ней Азии. Об этом ярко свидетельствует «Индия» — труд, принадлежащий выдающемуся среднеазиатскому ученому ал-Бируни (XI в.).

В XV—XVI вв. большой популярностью в Европе пользовались рассказы об Индии и ее культуре, которые содержались в записках путешественников и миссионеров, хотя, безусловно, в этих сообщениях было много фантастического и легендарного. Научное изучение Индии, ее древней истории и культуры началось позднее, лишь в конце XVIII в. Англичанин У. Джонс (1746—1794), которого нередко называют «отцом индологии», одним из первых приступил к систематическому исследованию древнеиндийских литературных памятников на санскрите и перевел на английский язык «Законы Ману», некоторые драмы великого писателя древней Индии Калидасы. В 1784 г. было создано Бенгальское Азиатское общество, целью которого стало изучение индийской культуры; вскоре появились индологические журналы. В 1785 г. Ч. Уилкинс издал английский перевод древнеиндийского религиозно-философского трактата «Бхагавадгита». Это сочинение с огромным интересом было встречено в научных и литературных кругах Европы.

В научном изучении древней Индии большую роль сыграло создание в Дели Археологической службы Индии. Это позволило начать планомерные археологические раскопки памятников материальной культуры. Крупные успехи были сделаны европейскими учеными в исследовании санскрита и пали, изданы многие древнеиндийские сочинения — эпические сказания, философские и религиозно-философские трактаты, появились первые обобщающие труды по истории древней Индии. В Западной Европе сложилось несколько школ научной индологии — английская, немецкая, француз-

ская, голландская. К сожалению, на работы, посвященные древней Индии, оказал влияние европоцентризм: древнеиндийская культура воспринималась часто лишь через призму античной цивилизации, многие достижения древней Индии объявлялись заимствованными у Запада, в трудах представителей английской колониальной администрации древнеиндийскому обществу приписывались отсталость, застой, свойственные якобы всем восточным цивилизациям. Индийская наука еще в XIX в. активно выступала против таких антинаучных взглядов на развитие Индии, ее истории и культуры, однако борьба с европоцентризмом иногда приводила к другой крайности — к противопоставлению древней Индии всем другим цивилизациям, идеализации древнеиндийского культурного наследия.

Больших успехов в изучении истории и культуры древней Индии добилась русская индология. В противоположность многим западным ученым русские ориенталисты рассматривали историю индийской цивилизации как органическую часть единого мирового культурного процесса, что сочеталось у них с пониманием ее своеобразия. Российские индологи сохраняют и творчески развивают эти славные традиции. За последние годы вышло большое число работ по древней Индии, изданы переводы многих важнейших памятников древнеиндийской литературы, философские сочинения, научные трактаты. Интересные исследования по древней Индии проводят ученые Западной Европы и США.

Качественно новый этап в исследовании древней Индии начался после достижения страной независимости. За последние годы индийские ученые опубликовали большое число важных трудов по истории и культуре страны, издали и перевели многие литературные сочинения и научные трактаты; открытия

археологов позволили по-новому решить сложные проблемы древнейшей истории страны. Многие индийские историки выступают за объективное изложение истории своей страны.

Лучшие достижения мировой индологии создают тот фундамент, который позволяет выявить общие закономерности историко-культурного развития Индии, понять специфику ее культуры, объективно оценить вклад культуры страны в общую сокровищницу мировой цивилизации.

Основные источники по истории и культуре древней Индии

Исследователь древней Индии часто имеет дело с весьма своеобразными текстами. Большая часть дошедших до нас литературных произведений — религиозно-философские сочинения; многие из них создавались представителями брахманской прослойки, отвечали их интересам, отразили их взгляды и установки. Конфессиональной тенденциозностью страдали также буддийские и джайнские сочинения.

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

дийский канон на языке пали был записан на Ланке (Цейлоне) в I в. до н. э.

Немало оригинальных рукописей, очевидно, погибло из-за влажного индийского климата, большинство произведений известно лишь в очень поздних списках.

Э п и г р а ф и к а. Надписи — один из важнейших источников по истории и культуре древней Индии. Они часто бывают единственным датированным источником наших знаний о каком-либо периоде, явлении, событии. Благодаря эпиграфическим материалам, как правило, решаются многие проблемы хронологии.

В отличие от повествовательной литературы (брахманские сутры и шастры) надписи обычно просто фиксируют определенные события и отдельные факты политической и культурной истории. В противоположность памятникам литературы, которые неоднократно подвергались редактированию, эпиграфические документы более точно фиксируют дух и особенности своей эпохи.

Они весьма ценны тем, что сообщают о синхронных или известных их авторам фактах, не восстанавливаемых по произведениям повествовательного характера. Значение эпиграфических документов особенно возрастает, если их свидетельства получают подтверждение или находят аналогии в других памятниках словесности. Это дает возможность более полно реконструировать реальные факты прошлого и вместе с тем объективнее оценить сообщения письменных источников.

В то же время использование надписей связано с немалыми трудностями. Прочтение и перевод эпиграфических памятников, созданных много столетий назад и сохранившихся не

полностью, весьма сложны. Большинство документов написано шрифтом брахми; как правило, текст не разделен на предложения и слова. Хотя с момента расшифровки Дж. Принсепом первых надписей на брахми прошло почти 170 лет, исследователи еще довольно часто сталкиваются с загадками при их прочтении и трактовке.

Нередко перед учеными встают проблемы датировки эпитафических памятников. Особенности шрифта, языка и содержания текста помогают установить хронологические рамки источника, но границы эти порой столь широки, что ценность документа резко снижается. К числу недостатков эпитафических памятников как источников по истории и культуре можно отнести наличие во многих из них панегирических элементов, иногда заслоняющих реальные события. Это типично прежде всего для надписей — прашасти (панегирические и посвячительные), обычно прославляющих правителей и богатых дарителей.

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

По содержанию они обычно подразделяются на государственные и частные. Среди первых те, что составлялись от имени правителей или государственных лиц — царские указы, посвячительные и дарственные надписи о пожертвованиях земель, построек и т. д., а также мемориальные. Государственные надписи дают материал для изучения различных аспектов жизни древнеиндийского общества: политической истории, социально-экономических отношениях и т. д.

Из дошедших до нас надписей древнейшие составлены на разговорных языках — пракритах, которые причисляются исследователями к среднеиндийским. Сначала их употребляли только в устной речи, а затем стали пользоваться ими для записи текстов (примерно с IV—III вв. до н. э.). В эпиграфических документах Северной Индии санскрит начали применять во второй половине I в. до н. э. и особенно широко лишь с конца III в. н. э. В Южной Индии санскритские надписи появились позже — в конце III — начале IV в., хотя влияние санскрита прослеживается и в более ранний период.

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

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

† Ученые исследуют изображения и легенды на монетах, медаллях, из которого они сделаны, вес и форму, прослеживают, как небольшие куски металла, служившие средством обмена,

постепенно превращались в монеты правильных форм и определенного веса. К настоящему времени создана строгая их классификация в зависимости от металла, веса, формы, районов распространения, что дает возможность анализировать нумизматический материал; удастся определить типы монет, связанные с конкретными этапами древнеиндийской истории.

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

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

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

Обширную ведийскую литературу обычно подразделяют на несколько групп. К первой относят Самхиты — сборники гимнов, заклинаний и молитв. Сохранились четыре таких сбор-

ника — «Ригведа» (гимны), «Самаведа» (песнопения), «Яджурведа» (жертвенные формулы и толкования) и «Атхарваведа» (магические формулы). Каждому из четырех сборников, согласно традиции, соответствуют Брахманы — прозаические объяснения более ранних текстов и ритуальных формул, Араньяки (букв. «лесные книги») — наставления для отшельников и людей, временно удалившихся в леса, и Упанишады — религиозно-философские трактаты.

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

Немалые трудности сопряжены с необходимостью адекватного понимания смысла текстов. Комментарии, выполненные в рамках той же ведийской традиции, далеко не всегда способны его уяснению. Наконец, чрезвычайно архаичен язык ведийских сочинений — ведийский санскрит.

К ведийской литературе примыкает богатая литература сутр (букв. «нить», а также лаконичное предписание, сжатое правило) — сочинения, которые трактуют вопросы религии, науки, этики, повседневной жизни. Она относится к священному преданию (смрити). Сутры называют иногда «ведангой» (букв. «часть Вед»), но, по традиции, они не входят в собственно ведийский «канон», а интерпретируют ряд вопросов, существенных для уяснения ведийских текстов. В ведангу

включаются ритуал, этимология, грамматика, фонетика, метрика и астрономия. Мы не всегда располагаем подробными текстами по этим дисциплинам; иногда приходится довольствоваться лишь краткими сведениями, почерпнутыми из более поздних сочинений.

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

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

На основе сутр постепенно возникла обширная литература шастр. Это — научные и политические сочинения, а также сборники наставлений этического и этико-правового харак-

тера — дхармашастры. Брахманская доктрина, отраженная в них, нередко находит прямые аналогии с идейным содержанием сутр, но материал первых более систематизирован и отличается стройностью изложения. Для лучшего запоминания они нередко писались стихами (шлоками). В шастрах представлены многие традиционные концепции, и потому предлагаемые даты составления конкретного сочинения еще не служат показателем синхронности зафиксированных в нем данных.

Традиция называет разное число сборников дхармашастр — 18, 19, 21, иногда 36 или 57 и т. д. Они заметно различаются по размеру и времени составления. Самые известные из них — «Мавивадхармашастра», «Яджнавалкья-смрити» и «Нарада-смрити».

Среди источников по истории и культуре древней Индии особняком стоит «Артхашастра». С момента находки рукописи индийским ученым Р. Шамашастри в начале XX в. и до настоящего времени этот памятник неизменно привлекает внимание исследователей.

Такой интерес к трактату объясняется исключительным богатством сведений о жизни древнеиндийского общества — государственном устройстве, методах управления, политике царя, системе судопроизводства, некоторых аспектах экономики, культуры и т. д. Данные «Артхашастры» очень часто используются при изучении эпохи Маурьев (IV—II вв. до н. э.), ибо составление ее приписывают Каутилье, или Чанакье, — не традиции, советнику царя Чандрагупты (вопрос об идентификации Каутильи и Чанакьи дискутируются в научной литературе и пока не получил однозначного решения). Европейские и некоторые индийские исследователи относят трактат к самому началу или первым векам нашей эры.

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

Ученые не единодушны в вопросе об относительной хронологии обеих поэм. Полагают, что «Рамаяна» была создана позднее, но в ряде случаев она отразила более ранние события, идеи, представления. Некоторые считают, что и сюжет ее древнее основной сюжетной линии «Махабхараты».

Индологи, занимающиеся древним периодом, часто обращаются к Пуранам — сборникам преданий и сказаний о богах, героях, царях и мудрецах, содержащим разнообразные легенды о далеком прошлом, генеалогию богов, династические списки, рассказы о сотворении вселенной и повествования о народах, племенах, государствах. Эти циклы составляют, как правило, ядро сборников. Сейчас ученые располагают текстами 18 главных, наиболее авторитетных Пуран и множеством (свыше 70) Упапуран (младших Пуран) — более поздних по времени и часто лишь повторяющих главные сказания. Пураны довольно велики по объему: только в главных насчитываются более

400 тыс. двустиший (шлок). Древнейшие из них — «Ваю-пурана», «Вишну-пурана» и «Матсья-пурана». В них отражен наиболее ранний круг представлений и центральные сюжетные линии этого жанра литературы в целом.

Ядро Пуран восходит к очень раннему периоду, а их оформление в целостные повествования о древности совершалось на протяжении веков; редактирование осуществлялось разными школами. Тексты из наиболее древних из дошедших до нас Пуран датируются IV—VI вв.

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

Буддийские сочинения непосредственно связаны уже с датированным периодом индийской истории, многие события раннего буддизма часто соотносятся с реальными фактами политической истории. Применительно к эпохе, от которой не сохранились данные эпиграфики, свидетельства раннебуддийской и раннеджайнской литературы служат наряду с Пуранами источником и для реконструкции основных вех политико-социальной истории. Разумеется, при этом необходимо учитывать характер используемого текста. Составители раннебуддийских сочинений не задавались целью описать общественный и государственный строй и особенности социально-экономических отношений; их интересовали жизнь и деятельность Будды и его учение. Однако, передавая факты

биографии Будды и его ближайших последователей, они рисуют и исторический фон, повседневную жизнь различных слоев населения.

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

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

Главное место среди грамматических трактатов несомненно принадлежит труду Панини «Аштадхьяи» («Восьмикнижие»). Мнения о датировке труда и времени жизни ве-

ликого ученого высказывались разные. Наиболее правильной представляется точка зрения, по которой этот труд был создан в V—IV вв. до н. э.

Известную ценность для историка древней Индии представляют свидетельства художественной литературы, но они требуют тщательного отбора и критического анализа: ведь в поисках сюжета авторы часто обращались к мифологии, а при описании действительных событий не стремились к точности. Из ранних авторов нужно указать на Ашвагхошу — писателя и буддийского ученого, согласно традиции, современника кушанского царя Канишки.

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

Ко времени Гупт, видимо, относится и оформление санскритского сборника древнеиндийских басен, притч, рассказов — «Панчатантра», складывавшегося на протяжении длительного периода и создававшегося как руководство для правителей. Здесь дается описание повседневной жизни различных групп населения — царей и сановников, купцов и ремесленников, земледельцев и слуг.

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

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

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

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

Немало достоверных фактов, касающихся ее политической истории, культуры и особенно религии, донесли до нас записки китайских паломников — Фа Сяня, побывавшего в Индии и на Ланке в 399—411 гг., Сюань Цзана и И Цзина, совершивших путешествия по стране в VII в. Из произведений других иноземных авторов большой интерес представляет сочинение выдающегося среднеазиатского ученого XI в. ал-Бируни «Индия».

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

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

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

Даже беглый обзор источников, которыми мы располагаем в настоящее время, показывает, какие сложности стоят перед индологами. Из массы разнообразного, противоречивого, часто тенденциозного, плохо или совсем не датированного материала они должны выбрать то, что может пролить свет на основные проблемы политического, социаль-

ного и культурного развития древней Индии. Но с каждым годом число источников увеличивается. Ученые находят рукописи новых сочинений, археологи открывают ранее неизвестные памятники материальной культуры. Это порождает уверенность, что скоро будут прочитаны пока еще неразгаданные страницы далекого прошлого народов этой великой азиатской страны.

ИНДИЯ В ПЕРИОД КАМЕННОГО ВЕКА

Палеолитические стоянки

В Индии зародилась одна из древнейших мировых цивилизаций, оказавшая огромное влияние не только на последующее развитие страны, но и на культуру многих народов Востока — Центральной и Юго-Восточной Азии, Дальнего Востока. Археологические материалы свидетельствуют, что Индия была заселена еще в глубокой древности.

Во многих частях страны обнаружены каменные орудия эпохи нижнего палеолита. Независимо друг от друга возникли как бы два центра нижнепалеолитической культуры: на севере — культура Соан (р. Соан, современный Пакистан) и на юге, в Декане, — так называемая культура Мадраса. Эти палеолитические стоянки располагались на берегах рек, где были более благоприятные условия для проживания человека. Впервые такая стоянка была открыта в 1863 г. в районе Мадраса, и поэтому орудия, характерные для нижнего палеолита Южной Индии, — ручные рубила стали называться мадрасскими. У нижнепалеолитического человека на севере страны были другие орудия. Это массивные галечные рубящие орудия, получившие название чопперов. Находки палеолитических орудий сейчас не ограничиваются этими двумя областями. Нижнепалеолитические стоянки известны в Центральной и Западной Индии. Здесь происходило как бы соединение соанских и мад-

расских традиций. Новые исследования показали, что в более южных районах преобладают мадрасские рубила, а ближе к северу возрастает число орудий соанского типа.

Различие форм орудий было связано прежде всего с разными природными условиями, запасами подходящих для обработки пород камня. Не случайно, что наибольшее число стоянок открыто в пещерах у речных долин Декана и в предгорьях Северной Индии. Климат этих областей более благоприятен, животный мир очень богат. Основными занятиями населения в этот период были собирательство и охота. Люди жили большими коллективами, что было совершенно необходимо в труднейших условиях той поры.

Важнейшим этапом в истории человеческого общества был переход к верхнему палеолиту, когда появился человек современного типа. За последнее время индийские археологи открыли ряд стоянок эпохи верхнего палеолита. В тот период произошли крупные изменения в организации человеческих коллективов, связанные с возникновением родовых общин.

По мнению антропологов, в эпоху верхнего палеолита преобладали представители негроидной расы, а в эпоху мезолита на Западе появились европеоиды, на Востоке — монголоиды. В мезолитическую эпоху началось приручение животных, появляется первая керамика и намечается переход к земледелию.

Мезолит и неолит Наиболее характерным памятником мезолита является поселение Лангнадж в Гуджарате. Материал Лангнаджа позволяет изучить характерные черты жизни древнего человека в эпоху мезолита и проследить переход к неолиту. Как показали раскопки,

основными орудиями были каменные пластинки и микролиты правильных геометрических форм, которые использовались как наконечники стрел.

Археологи выявили два периода в истории Лангнаджа. В конце первого появляется изготовленная вручную керамика. Во втором периоде (ранненеолитическом) она уже делается на гончарном круге и расписывается. В первый период население занималось преимущественно охотой и рыболовством, во второй — начинается переход к земледелию.

О приручении животных свидетельствуют найденные кости оленя, антилопы, носорога, дикого кабана, быка.

Наряду с Лангнаджем мезолитические стоянки обнаружены и в других областях Индии — на юге (в районе Тинневелли) и на востоке (стоянка Бирбханпур в Западной Бенгалии). Для них тоже характерны микролиты разных форм. Микролитическая техника существовала и позднее — в эпоху металла.

Уже в эпоху мезолита выявляется неравномерность развития отдельных районов Индии. Население мезолитических стоянок юга Индии в начале четвертого тысячелетия до нашей эры занималось рыболовством и охотой, а на севере, в Синде, шло ускоренное развитие оседлых земледельческих культур. Эта неравномерность была характерна и для последующих периодов — неолита и энеолита.

Эпоха неолита ознаменовалась развитием земледелия и скотоводства, переходом к оседлому образу жизни. Самыми развитыми в этот период были неолитические культуры Белуджистана и Синда, которые как бы предшествовали городской цивилизации на Инде.

Судя по раскопкам в Кили-Гуль-Мохаммеде (долина Кветы, современный Пакистан), уже в начале четвертого тысячелетия до нашей эры в Северном Белуджистане существовали поселения неолитических племен — скотоводов и земледельцев. По-

стройки они возводили из сырцового кирпича. В этот период были одомашнены овцы и козы. Металл еще не был известен, основные орудия каменные, включая пластины из халцедона, кремня и яшмы. В следующий период появляется керамика, и, наконец, — первые признаки знакомства с металлом. При раскопках были найдены кости скота местных пород, что является одним из аргументов в пользу точки зрения о местном происхождении земледельческих культур Белуджистана. Сходная культура была открыта в Восточном Белуджистане, в Рана Гхундай; здесь выявляются определенные аналогии с культурами Ирана.

Четкая стратиграфия неолитических и раннеэнеолитических культур была выявлена при раскопках в Дамб Садаате (недалеко от Кили-Гуль-Мохаммеда). Древнейший слой датируется (с помощью радиоуглеродного метода) XXVII—XXVI вв. до н. э. Для последующего периода (XXVI—XXIII вв. до н. э.) характерны находки терракотовых фигурок, полированной керамики и отдельных предметов из меди.

В то же время в северных районах, например в Кашмире (поселение Бурзахом, недалеко от Шринагара), неолитическая культура была более архаичного типа. Древнейшие жилища устраивались в ямах, вырытых в глиняной почве. Около входов были найдены очаги. Керамика грубая, сделанная от руки. Обнаружено большое число костяных гарпунов, шил, иглол и т. д. Население занималось в основном рыболовством. Переход к земледелию начинается здесь позднее, в XIX—XVII вв. до н. э. В этот период уже кое-где имеются постройки из глины и сырцового кирпича.

В южных районах неолитический период лучше всего известен по раскопкам в Санганакаллу (округ Беллари) и Пиклихале. Ранний этап представлен шлифованными каменными орудиями и сделанной от руки керамикой. Он датируется при-

мерно XXI в. до н. э. Древнейшие поселенцы уже приручили овцу и козу. Свои жилища они строили преимущественно на холмах, иногда в ложбинах между холмами.

Жители Пиклихала были скотоводами и земледельцами. Здесь встречаются специальные загоны для скота. Жилища строились из глины и бамбука. Некоторые ученые считают, что эти поселения были созданы пришедшими сюда иранскими племенами, но эта точка зрения противоречит имеющимся материалам, указывающим на местную традицию.

Среди неолитических культур Восточной Индии выделяются две зоны: Бихар-Орисса и Ассам. На последнюю оказали влияние неолитические культуры Юго-Восточной Азии. В ранних же культурах Бихара-Ориссы преобладают местные черты.

В то время как на севере, востоке и юге Индии шло развитие неолитических и раннехалколитических культур, в долине Инда уже существовала высокоразвитая городская цивилизация эпохи бронзы.

ХАРАППСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Среди ученых довольно широко было распространено мнение о позднем возникновении цивилизации в Индии. Некоторые из них считали, что ее принесли извне арийские племена. Нередко высказывались точки зрения об изолированности древнеиндийской культуры, ее отсталости по сравнению с культурами других стран Древнего Востока.

Открытие и исследование Харалппской цивилизации¹ явилось ярким доказательством самобытности древнеиндийской культуры. Еще в 1875 г. английский археолог А. Канингхэм обнаружил в Харалппе (современный Пакистан, округ Монтомери, Западный Пенджаб) печать с неизвестной надписью, но научные раскопки начались лишь в 20-х гг. XX в. Индийские археологи Д. Р. Сахни и Р. Д. Банерджи открыли древние города в Харалппе и Мохенджо-Даро (современный Пакистан, округ Ларкхана). С тех пор проблемы этой цивилизации находятся в центре внимания историков и археологов многих стран мира.

¹ Название условное, по месту первых раскопок. К настоящему времени ареал распространения этой культуры весьма обширен, но первоначальное название сохраняется.

Теории происхождения Хараппской цивилизации — Одним из самых сложных вопросов в изучении Хараппской цивилизации является вопрос о ее происхождении.

Высказывались разные точки зрения — о шумерийской основе хараппской культуры, о создании ее индоарийскими племенами, в связи с чем Хараппская цивилизация рассматривалась как ведийская. Известный археолог Р. Гейне-Гельдерн писал даже о том, что цивилизация на Инде возникла внезапно, так как никаких следов предшествующего развития будто бы не обнаружено. За последние годы собраны новые важные материалы о местном происхождении этой культуры. К сожалению, подпочвенные воды пока мешают археологам исследовать нижние слои в Мохенджо-Даро.

Археологические раскопки в Белуджистане и Синде показали, что здесь в четвертом—третьем тысячелетии до нашей эры существовали земледельческие культуры, которые имеют много общего с раннехараппской культурой и с которыми хараппские поселения в течение длительного времени поддерживали контакты (раскопки В.-А. Фейерсервиса, Б. де Карди, Ж.-М. Казаля, Ж.-Ф. Жарижа и др.). В Синде земледельческие культуры появляются позднее, что позволяет предполагать проникновение сюда каких-то племен из областей Белуджистана и Южного Афганистана.

В долине Инда хараппские поселения возникают, очевидно, не сразу и не одновременно. Вероятно, из какого-то одного центра, где раньше всего сложилась городская культура, происходило постепенное расселение ее создателей. В этой связи особый интерес представляли исследования французского археолога Ж.-М. Казаля в поселении Амри, который установил стратиграфию от дохараппского периода до поздне-

хараппского. Здесь прослеживается местное развитие культур: с момента, когда большая часть керамики изготовлялась вручную, без гончарного круга, когда строения только появлялись, а использование металлов лишь начиналось, до более развитых фаз, отмеченных расписной керамикой и более прочными, сырцовыми постройками. Нижние слои дохараппского периода имеют аналогии с раннеземледельческими культурами Белуджистана, в более поздних слоях появляется керамика раннехараппских поселений долины Инда. Наконец, раскопки показали, что традиции, типичные для культуры Амри, сосуществуют вместе с хараппскими.

Вопрос о генетической связи хараппской культуры с предшествующей ей культурой Амри остро дискутируется в научной литературе. Если А. Гхош был склонен признавать их генетическое родство, то Ж.-М. Казаль считал, что хараппская культура не возникает непосредственно из Амри, а постепенно «накладывается» на нее.

В самой Хараппе под городскими укреплениями была найдена керамика культуры Амри, а в нижних слоях Мохенджо-Даро — керамика белуджистанских культур, что свидетельствует, очевидно, не только о тесных контактах индских поселений с земледельческими культурами Белуджистана и Синда, но и о том, что Хараппская цивилизация имеет местные корни. Она возникла на основе традиций земледельческих культур этого района, и прежде всего долины Инда, хотя и представляла собой новый этап, этап городской культуры эпохи бронзы.

Раскопки пакистанских археологов в Кот-Диджи (недалеко от современного Хайпура) показали, что в дохараппский период здесь существовала уже весьма развитая культура: ученые открыли цитадель и собственно жилые кварталы. Керамика из

Кот-Диджи раннего периода имеет аналогии с керамикой земледельческих поселений Синда и Белуджистана, а также дохараппской в долине Инда, а более поздняя — с хараппской. Это позволило проследить эволюцию местных традиций. Явный предхараппский период был открыт индийскими археологами при раскопках в Калибангане (Раджастхан), где на двух холмах находились поселения предшественников хараппцев, а затем и постройки уже создателей хараппской культуры. Керамика предхараппского поселения имеет много общих черт с керамикой Амри и Кот-Диджи. Таким образом, ученым удалось проследить появление и развитие в этом регионе хараппской культуры, а также сосуществование раннехараппских и собственно хараппских культур и традиций.

За последние годы индийские археологи открыли много новых памятников хараппской и раннехараппской культур. В связи с этим появились и новые трактовки проблемы происхождения Хараппской цивилизации. Наряду с теорией об эволюции хараппской культуры из местных дохараппских и раннехараппских культур была выдвинута точка зрения о сосуществовании и параллельном развитии раннехараппских культур как культур сельского типа и Хараппской цивилизации как городской. Действительно, возникновение городской жизни, появление крупных городских поселений явилось тем качественно новым рубежом, который знаменовал собой рождение собственно Хараппской цивилизации со всеми присущими ей чертами и своеобразием (печати, письменность, особый керамический орнамент и т. д.).

Тенденцию к урбанизации можно проследить на многих памятниках раннехараппского времени в Афганистане, Белуджистане, Синде, но лишь в долине Инда появилась столь развитая городская цивилизация.

Большое значение имели, очевидно, географические условия, в том числе речная система Инда, создающая благоприятные условия для развития материальной культуры и экономики и для создания городских поселений — центров ремесла и торговли. Не случайно большая часть всех хараппских поселений располагалась по берегам Инда и его притоков. Хараппские поселения открыты в верховьях Ганга и Ямуны (современная Джамна).

Многое в происхождении хараппской культуры остается еще не совсем ясным и нуждается в дальнейшей разработке, но теории, связывающие создание этой цивилизации с пришельцами — ариями или шумерийцами, в настоящее время представляют лишь историографический интерес.

Ареал
распространения

В 20-х гг. XX в., когда началось научное изучение Хараппской цивилизации, существовало мнение об относительно узких границах этой культуры. Действительно, вначале хараппские поселения были найдены только в долине Инда. Теперь же, в результате современных археологических исследований, стало ясно, что Хараппская цивилизация была распространена на огромной территории: с севера на юг более 1100 км и с запада на восток более 1600 км.

Раскопки на Катхиаварском полуострове показали, что население постепенно продвигалось к югу, колонизируя новые территории. В настоящее время самыми южными считаются хараппские поселения у устья реки Нарбада, но можно предполагать, что хараппцы проникли еще южнее. Они устремлялись на восток, «подчиняя» себе все новые области. Так создавались раз-

личные варианты хараппской культуры, хотя в целом это была единая культура с установившимися традициями.

Открытые в последние годы хараппские поселения в Саураштре и на Катхиаварском полуострове вновь поставили перед учеными вопрос о причинах и путях продвижения хараппцев в столь отдаленные районы.

Некоторые исследователи раньше полагали, что лишь в так называемый последний период Хараппской цивилизации, когда начали клониться к упадку основные городские центры, население двинулось на юг и восток; другие причиной таких крупных «миграций» считали изменение географических условий или внешние вторжения. В настоящее время, когда в Саураштре, Гуджарате и на Катхиаварском полуострове открыты городские центры периода развитой, или «цветущей», Хараппы (городское поселение Суркотада в Гуджарате), можно говорить о движении жителей индских городов на новые территории в поисках удобных земель для развития сельского хозяйства, торговли, ремесла. Это был естественный процесс «расширения» Хараппской цивилизации.

Исследователи полагают, что хараппцы двигались обычно сушей и по течению рек (точка зрения С. Р. Рао о движении морем вряд ли может быть принята). Интересно, что раскопки на Катхиаварском полуострове вскрыли взаимодействие хараппской культуры с местными культурами энеолитического круга.

В целом можно предполагать, что некоторая разноплановость внутри этой огромной цивилизации отражала также разную этническую основу и неодинаковый уровень развития тех районов, где появлялись создатели этой цивилизации.

Хронология Хронологию Хараппской цивилизации ученые определяют сейчас различными способами. Прежде всего это сопоставление хараппских и месопотамских вещей (например, хараппских печатей, найденных в городах Двуречья), спектральный анализ фаянсовых изделий, карбонный анализ вещей, к которому стали обращаться в последние десятилетия, а также данные шумерских и аккадских источников о торговых отношениях с Востоком. В начале ученые очень удрежняли возраст городов хараппской культуры, исходя лишь из общих соображений о сходстве процесса развития цивилизации в Шумере и Индии. Крупнейший английский археолог и один из зачинателей «индийской археологии» Дж. Маршалл датировал индскую культуру от 3250 до 2750 г. до н. э. Когда же были опубликованы печати «индского типа», найденные при раскопках городов древней Месопотамии, оказалось, что большая часть их связана с правлением Саргона (2316—2261 гг. до н. э.), а также с периодами Исиа (2017—1794 гг. до н. э.) и Ларсы (2025—1763 гг. до н. э.). На этом основании ученые пришли к выводу, что наиболее прочные связи между Месопотамией и Индией условно можно было отнести к XXIV—XVIII вв. до н. э.

Показательно, что в аккадских текстах наибольшее число упоминаний о торговле с восточными областями, в том числе с Мелуххой, которая условно соотносится с дельтой Инда и соседними с ней областями, падает на период III династии Ура (2118—2007 гг. до н. э.) и период династии Ларсы. Большой интерес представило открытие на одной из клинописных табличек, датированной 10-м годом правления царя Ларсы Гунгунума (1923 г. до н. э.), оттиска печати «индского типа». Все эти данные позволили предположить, что период расцвета индских городов — конец третьего—начало второго тысячелетия до

нашей эры. При раскопках месопотамских городов в печати были обнаружены и в слоях касситского периода, что свидетельствует о продолжении контактов и в эту эпоху. В верхних слоях Хараппы были найдены фаянсовые бусы, спектральный анализ которых установил их тождественность бусам из Кносса на острове Крит (XVI в. до н. э.). На основании этого последний период истории Хараппы также можно датировать XVI в. до н. э.

Определенные коррективы в эти схемы внес карбонный анализ. Для Калибангана начальные слои хараппской культуры по данным карбонного анализа датируются XII в. до н. э., а последний период — XVIII—XVII вв. до н. э.; для Мохенджо-Даро даты сходные: период расцвета — XII—XIX вв., последний период — XVIII в. до н. э. (± 115 лет).

В последнее время появился новый метод датировки — дендрохронология. Полученные даты для поселений Хараппской цивилизации вновь возвращают исследователей к более «старой» датировке.

При изучении истории Хараппской цивилизации необходимо учитывать разновременность существования городов и поселений в различных районах. Раскопки, на Катхиаварском полуострове в частности, показали, что и после упадка основных центров в долине Инда здесь еще продолжали, хотя и видоизменяясь, существовать города хараппской культуры. Подтверждением тому являются новые археологические раскопки индийских ученых в Пенджабе и Хариане.

Город и его особенности	Существование крупных городов, наличие строгой системы городского планирования и строительства свидетельствуют о высокой степени развития Хараппской цивилизации.
--------------------------------	---

В результате раскопок было открыто несколько крупных городов. Самые большие из них — Хараппа и Мохенджо-Даро.

Мохенджо-Даро занимал площадь 2,5 кв. км, а его население, как полагают некоторые ученые, могло исчисляться 35 тыс. человек (иногда приводится и более крупная цифра — до 100 тыс. человек).

Судя по раскопкам, городские центры имели сходную систему планирования: крупные города состояли из двух главных частей — цитадели, где, очевидно, располагались городские власти, и так называемого нижнего города, где были сосредоточены основные жилые постройки. Жилая часть города обычно имела форму прямоугольника. Цитадель строилась на высокой кирпичной платформе, возвышаясь над остальным городом. Она должна была защитить и от наводнений, которые были страшным бедствием для городов долины Инда. Общение между двумя частями было, вероятно, ограничено. Например, в Калибангане при раскопках были обнаружены лишь два входа, связывающие цитадель с «нижним городом». В случае необходимости эти входы могли, по-видимому, закрываться и тем самым отгораживать городские власти от простых жителей. В Суркотаде цитадель от «нижнего города» была отделена крепостным валом.

У края цитадели в Хараппе проходила особая процессионная дорога, по которой, очевидно, двигались войска, а также различные процессии. Цитадель была хорошо укреплена мощными стенами и башнями. Раскопки в Калибангане вскрыли массивную кирпичную стену цитадели. Внутри ее располагались постройки религиозного и, вероятно, административного характера. В цитадели Мохенджо-Даро находился огромный бассейн (ширина 7 м, длина 12 м, глубина почти 2,5 м), который, возможно, был частью религиозного комплекса и слу-

жил для специальных ритуальных омовений. С помощью особой системы в бассейн из колодца постоянно поступала свежая вода. Недалеко от бассейна находились общественные амбары для хранения зерна и своего рода зал для собраний (или рынок, по мнению некоторых ученых), имевший несколько рядов каменных оснований для колонн (колонны были, как полагают, деревянными и поэтому не сохранились).

Общественные амбары были обнаружены и в Хараппе, к северу от самой цитадели, близ реки. Наличие специальных каменных платформ рядом с амбарами указывает на то, что здесь проходил обмолот зерна: в щелях пола археологи нашли колоски пшеницы и ячменя. Вероятно, зерно на лодках доставляли сюда по реке, а затем засыпали в амбары.

По строгому плану строились и жилые кварталы, составляющие «нижний город». Здесь имелись главные улицы, ширина которых в Мохенджо-Даро доходила до 10 м. Они пересекались под прямым углом с более мелкими улочками, иногда столь узкими, что даже повозки не всегда могли по ним двигаться.

Жилые дома были различных размеров. Некоторые достигали трех этажей (об этом свидетельствуют остатки лестниц) и заканчивались плоскими крышами. Это были, очевидно, жилища богатых горожан. Специальных окон в них не существовало, а свет и воздух поступали через маленькие отверстия, которые делались в верхней части стен. Двери дома были деревянные. Для строительства, кроме дерева, применялся также утрамбованный ил. При каждом доме имелись специальные хозяйственные помещения и двор, где находилась кухня для приготовления пищи. В кухне были специальные очаги, а также стояли большие сосуды для хранения зерна и масла. Хлеб пекли в особых печах. Во дворах содержался и мелкий скот.

Бедняки жили в хижинах и бараках. В Хараппе вблизи стен цитадели, недалеко от площадок для обмола зерна, были открыты два ряда строений, каждое из которых представляло собой одну крохотную комнату. Сходные жилища находились и в Мохенджо-Даро, где, очевидно, жили обедневшие ремесленники, временные работники и рабы. На улицах городов располагались лавки и мастерские ремесленников.

В жилой части города могли находиться и религиозные здания. Английский археолог М. Уиллер открыл в Мохенджо-Даро строение на массивной платформе, с лестницей, ведущей, вероятно, наверх, и остатки каменной скульптуры. Весь этот комплекс он предлагал рассматривать как храм.

Основным строительным материалом был обожженный кирпич, но применялся также и сырец. В Калибангане обожженный кирпич шел в основном на строительство колодцев и комнат для омовений.

Большое внимание в городах уделялось водоснабжению и системе канализации. Почти в каждом доме был колодец, а на улицах строились общественные колодцы. Одной из самых совершенных на Древнем Востоке была система канализации в городах Хараппской цивилизации. На улицах имелись специальные отстойники, куда стекали нечистоты; затем грязная вода попадала в каналы, которые, очевидно, регулярно прочищались. Эти каналы строились из кирпича и сверху покрывались также кирпичами и каменными плитами. В условиях индийского климата, скученности населения и низкого уровня санитарии и гигиены налаженная система водоснабжения и канализации приобретала исключительно важное значение.

Своеобразный облик города открылся археологам при раскопках Лотхала (Саураштра), который был не только торговым центром, но, очевидно, и портом. Жилые постройки,

окруженные каменной стеной, помещались на специальной платформе, что должно было уберечь их от наводнения. В восточной части поселения была верфь (размером 218×37 м), которая каналами соединялась с рекой, впадающей в море. В результате раскопок открыты остатки одного из каналов длиной более 2,5 км. Остальная часть города была жилой, где наряду с главными улицами (4–6 м в ширину) были и небольшие узкие переулки (до 2 м в ширину). На главной улице располагались мастерские ремесленников.

Занятия населения Несмотря на высокий уровень городского строительства, большая часть населения Хараппской цивилизации жила в сельских поселениях и занималась преимущественно земледелием. Индская долина была одним из древнейших центров земледелия на Востоке. Здесь с давних времен выращивали различные сельскохозяйственные культуры. Судя по материалам раскопок, население Хараппской цивилизации было знакомо с пшеницей (двух сортов), ячменем, кунжутом, бобовыми. Зерен риса в поселениях долины Инда не обнаружено, но при исследовании Лотхала и Рангпура (в Саураттре) в слое глины и керамике археологи нашли рисовую шелуху. Это позволяет предполагать, что население данных районов занималось и рисоводством. При раскопках Мохенджо-Даро найден небольшой кусочек хлопчатобумажной ткани, что позволяет говорить о культивировании хлопчатника. Население было знакомо и с садоводством.

Земледельцы искусно пользовались разливами Инда, а возможно, прибегали и к искусственному орошению. По мнению некоторых ученых (например, Д.-Д. Косамби), плуга еще не было, земля обрабатывалась легкой бороной. Однако при

раскопках предхарапских слоев в Калибангане были открыты остатки земледельческих борозд, что свидетельствует об употреблении плуга даже дохарапским населением. Можно с уверенностью утверждать, что и харапчанцы, которые, как известно, вступали в контакт со своими предшественниками, пользовались этим исключительно важным земледельческим орудием.

Немалое значение имело скотоводство. Из домашних животных были известны овца, коза, корова, собака. Разводили и кур. Ряд данных позволяет предполагать, что был приручен слон. Среди исследователей дискутируется вопрос, знали ли жители Харапской цивилизации о лошади, но пока прямых свидетельств использования лошади как домашнего животного нет.

Медь и бронза были основными металлами, из которых изготавливали орудия производства, сосуды, оружие, ремесленные изделия. В это время уже хорошо были известны плавка, литье и ковка металлов. Анализ металлических предметов показал наличие небольшой доли никеля и мышьяка. Для изготовления фигурок из металла применялся так называемый метод потерянного воска.

Не утратил своего значения и камень, из которого делались многие орудия и украшения, но никаких следов железа в поселениях Харапской цивилизации найдено не было. Железо в Индии появляется позднее.

Ремесленники-ювелиры использовали также золото и серебро. Богатые украшения пользовались особым спросом у знатных лиц.

В период Харапской цивилизации получили распространение такие ремесла, как прядение и ткачество, резьба по кости и металлу, изготовление керамики. При раскопках во многих

домах были открыты пряслицы. Керамика богато орнаментировалась, преимущественно геометрическими и растительными узорами. Сосуды изготавливались на гончарном круге и обжигались в специальных печах, делалась и поливная посуда.

Политическая структура

Вопрос о политической организации Хараппской цивилизации до сих пор является предметом спора среди ученых. Открытие цитаделей в Мохенджо-Даро, Хараппе, Калибангане и других городах дает основание говорить о классовом расслоении. В свете имеющихся данных несостоятельно утверждение некоторых исследователей о доклассовом характере хараппского общества.

В цитадели, очевидно, могла быть ставка правителя (или правителей) и его дворец, здесь же находились городские власти, осуществлявшие контроль за жизнью города, за сложной системой городского водоснабжения и канализации. В их ведении находились, по всей вероятности, и общественные амбары. Можно предполагать, что в городах был и особый городской совет. Не исключено, что члены совета заседали в так называемом зале заседаний, который был открыт в Мохенджо-Даро.

Интересный материал был получен индийскими археологами при раскопках Калибангана. Оказалось, что не только цитадель, но и «нижний город» был обнесен стеной и укреплен. Цитадель в Калибангане состояла из двух частей: северной и южной. В северной находились жилые постройки. В южной части были открыты несколько больших по размерам платформ, сделанных из сырцового кирпича. На «вершине» одной из платформ археологи обнаружили остатки

алтарей, имеющих, очевидно, религиозный характер. Это дало основание некоторым индийским ученым (например, Б.Б. Лалу) рассматривать южную часть цитадели не как ставку правителя, а как особый религиозный комплекс. В этом случае жилые постройки в северной части могли быть жилищами жрецов.

Двумя наиболее крупными городами, как уже говорилось, были Мохенджо-Даро и Хараппа, которые, по мнению некоторых ученых, являлись столицами либо одного, либо двух политических объединений. Вопрос о том, откуда и как управлялись все поселения этой значительной по территории цивилизации, до сих пор остается нерешенным, но обращает на себя внимание существование единой системы мер и весов, письменности, сходных норм строительства, одинакового планирования и т. д.

Очень спорным является также вопрос о политической власти в городах и характере классовой структуры в целом. Некоторые исследователи высказали предположение о рабовладельческой основе хараппского общества, но этот вывод еще требует дополнительных данных и доказательств. Ряд ученых сравнивали его политическую организацию с политической организацией древней Месопотамии, считая, что и на Инде власть принадлежала жрецам, в собственности которых находился весь земельный фонд. Не исключено, что в хараппских центрах была республиканская олигархическая форма власти.

Раскопки ясно показали наличие значительного имущественного неравенства. В больших домах жили, очевидно, богатые горожане — торговцы, зажиточные ремесленники, а бедные вынуждены были ютиться в крохотных домишках. Имущественное различие ярко проявляется и при ознаком-

лении с погребениями. Богатых горожан хоронили вместе с драгоценностями, расписными сосудами; погребальный инвентарь бедных значительно скромнее. Ученые полагают, что в хараппских городах имелись и рабы, которые жили в хижинах, занимались обмолотом зерна, переноской тяжелых грузов и, возможно, участвовали в работах по очистке канализационных каналов. В Хараппе, как отмечалось, за стеной цитадели, недалеко от общественных амбаров и рядом с платформами для обмолота зерна, были открыты небольшие лачуги, где, очевидно, жили зависимые работники или рабы. В Калибангане и Лотхале таких сооружений не обнаружено, что дало основание ученым (например, французскому археологу Ж.-М. Казалю) высказать мнение о более либеральной власти в этих городах по сравнению с авторитарным режимом в Хараппе. Такая точка зрения недостаточно убедительна, хотя можно предположить некоторое различие в политической организации хараппских городов. Интересное толкование выдвинул английский ученый Д.-Х. Гордон, который предложил рассматривать некоторые терракоты (они изображают людей, сидящих на корточках и сжимающих руками колени; на голове у них круглая шапка) как фигурки рабов. В этой связи Ж.-М. Казаль, выделив группу миниатюрных печаток с очень простым и кратким «текстом», рассматривает их как своего рода «удостоверения личности» работников или рабов.

В целом раскопки позволяют условно наметить несколько социальных групп: жрецы, торговцы, ремесленники, зависимое население; очевидно, можно говорить и об особой группе военных. Эта стратификация послужила для некоторых ученых основанием усматривать в хараппском обществе зародыши сословной организации.

**Торговля
и внешние
связи**

Города Хараппской цивилизации были центрами внутренней и внешней торговли, которая велась сухопутным и морским путем.

О развитии торговли и направлении торговых связей говорят как археологические материалы, так и письменные свидетельства, содержащиеся в ближневосточных источниках. Во время раскопок в Мохенджо-Даро была найдена игрушечная модель двухколесной повозки. Очевидно, с помощью такой повозки осуществлялись внутренние перевозки. Хараппские города имели налаженные контакты с районами Южной Индии, откуда доставлялись драгоценные металлы. За последние годы стали известны связи Хараппской цивилизации с поселениями Южной Туркмении (раскопки В. М. Массона в Алтын-тепе).

В результате находок печатей, бус, раковин и других характерных вещей в городах Двуречья, а также печатей месопотамского типа в городах на Инде можно предполагать наличие тесных торговых связей долины Инда с Шумером. При раскопках в Шумере был обнаружен кусок ткани с оттиском хараппской печати. Торговля с Шумером осуществлялась, очевидно, морем, проходила через Бахрейн, где были найдены вещи, сходные с хараппскими. О широком размахе морской торговли свидетельствуют и результаты раскопок в Лотхале. Археологи здесь открыли крупную верфь, доки для судов, нашли каменные якоря. Изображение судов имеется на некоторых печатях и терракотах из Мохенджо-Даро и Хараппы, а в Лотхале археологам посчастливилось обнаружить терракотовую модель судна с углублением, очевидно, для мачты.

В Лотхале была найдена круглая печать, сходная с печатями, обнаруженными в Бахрейне и в городах Месопотамии.

В аккадских источниках говорится о путешествии торговцев в заморские страны, в том числе упоминается о странах Дильмун, Маган и Мелухха.

Дильмун сопоставляется некоторыми исследователями с уже упоминавшимся Бахрейном. Маган иногда помещается в Белуджистане, а Мелухха соотносится даже с Мохенджо-Даро или с поселением на западном побережье Индостана. Вопрос об идентификации этих названий еще не решен, но сам факт торговых и культурных связей городов Хараппской цивилизации с Двуречьем бесспорен.

Религия

Археологические материалы дают некоторое представление о религиозных воззрениях населения Хараппской цивилизации. И в цитадели, и в жилых кварталах городов были открыты строения, которые ученые справедливо рассматривают как храмовые сооружения. С этими храмами, очевидно, были связаны ритуальные бассейны, а также каменные скульптуры, найденные в Мохенджо-Даро и Хараппе. По мнению ряда исследователей, храмы и некоторые скульптуры были посвящены мужскому божеству. Некоторые ученые сопоставляют его с Прото-Шивой. На одной из найденных печатей изображено трехликое божество, сидящее в особой «йогической» позе на низкой подставке, к которой примыкают фигурки антилоп. На голове божества своеобразная прическа в виде рогов. С обеих сторон от божества расположены дикие животные. В свое время Дж. Маршалл, руководивший раскопками, считал, что это изображение бога Шивы в образе Пашупати — покровителя и защитника скота. Показательно, что в ранних индуистских текстах о Шиве говорится как о главе йогов, о боге, носящем

прическу в виде рогов. Это толкование, поддерживаемое сейчас рядом исследователей, может указывать на связь индуизма с религиозными представлениями жителей Хараппской цивилизации. В пользу такого вывода говорят и изображения на печатях животных (например, быка, тигра и др.). Согласно религиозным представлениям индуизма, боги ассоциируются с определенными животными: Шива — с быком Нандином, супругу его сопровождает тигр. Можно предполагать, что изображение различных животных являлось пережитком тотемистических представлений, а определенные животные могли быть тотемом племенных групп.

В последнее время некоторые ученые выступили против утверждения о возможности влияния хараппских традиций на последующее историко-культурное развитие древней Индии и подвергли, в частности, острой критике мнение об «индуистском» прообразе трехликого божества. Однако было бы неправильным отрицать значительное воздействие хараппской культуры (в том числе и хараппской религии) на материальную и духовную жизнь более поздних эпох древнеиндийской истории.

Судя по печатям, в городах существовал обычай поклонения огню, воде, деревьям. В Лотхале и Калибангане были открыты, как уже отмечалось, остатки алтарей.

Ученые провели детальное изучение изображений на хараппских печатях. Это позволило выявить определенные космографические представления хараппцев. Показательно, что многие из этих представлений имеют прямые аналогии с религиозными воззрениями индуизма.

Особый интерес представляют аналогии некоторым шумерским сюжетам, в частности, эпизодам из известной легенды о Гильгамеше. Однако на хараппской печати герой обуздывает тигров, а не львов.

При раскопках было обнаружено значительное число женских терракотовых фигурок, что, очевидно, свидетельствует о культе богини-матери.

Многие соображения относительно религии жителей Хараппской цивилизации, развития их культуры в значительной степени являются гипотезами, правильность которых будет проверена, когда ученые разгадают тайны протоиндийской письменности. Но уже и в настоящее время все более очевидным становится факт, что традиции Хараппской цивилизации оказали немалое влияние на развитие ведийских племен. Об этом свидетельствуют новые раскопки индийских археологов в Пенджабе и Хариане.

**Язык
и письменность**

К сожалению, до сих пор остается непрочитанной письменность Хараппской цивилизации, но сам факт ее существования свидетельствует о высоком уровне развития этой культуры. К настоящему времени обнаружено более 1000 печатей с надписями; кроме того, надписи найдены на керамике, металлических предметах. Исследователи считают, что печати могли быть товарными расписками либо амулетами: некоторые из них имеют небольшие отверстия. Можно предположить, что надписи наносились не только на печати, но и на другие, более ходовые материалы для письма, например, на пальмовые листья. Последние легко разрушались и поэтому не сохранились. Особый интерес представляет находка глиняной чернильницы.

Общее число знаков на печатях доходит почти до 400. Они являлись, как установили ученые, фонетическими знаками, а некоторые были идеограммами. Надписи относительно

невелики по размерам. Специальные черточки служили для изображения цифр. В Калибангане был найден обломок керамики с частью надписи, где явно видно направление письма — справа налево.

В течение многих десятилетий ученые стараются разгадать тайну этой письменности. Высказывались различные теории. Известный чешский ученый Б. Грозный связывал хараппскую письменность с хеттским иероглифическим письмом, но эта попытка дешифровки не увенчалась успехом. Прочтение надписей зависит прежде всего от определения языка, на котором говорили и писали жители цивилизации на Инде. Многие исследователи (например, Т. Барроу, М. Б. Эмено) относят его к группе дравидийских (протодравидийских) языков.

К сходному выводу пришли ученые, исследовавшие хараппские «тексты» с помощью вычислительных машин (независимо друг от друга эту работу проводили российские и финские ученые). По мнению ученых, протоиндийский язык (язык хараппских «текстов») может быть отнесен к дравидийской группе, имея, конечно, в виду не современные дравидийские языки Индии, а протодравидийский язык, реконструкция которого успешно осуществляется дравидологами. Проблема расшифровки хараппской письменности была бы разрешена, если бы удалось найти билингву — двуязычную надпись. Исходя из данных археологических раскопок, которые говорят о тесных контактах городов хараппской культуры с Двуречьем, можно надеяться, что такая надпись будет обнаружена.

Упадок хараппских городов Благодаря новым раскопкам может быть пересмотрена точка зрения о неизменности и застойности Хараппской цивилизации.

Исследователи проследили внутреннее развитие хараппской культуры и определили, что существовало несколько периодов в жизни городов. Особенно наглядно это видно на примерах Мохенджо-Даро, Хараппы, Калибангана и др. В так называемый поздний период строительство в Мохенджо-Даро проводилось уже без строгого плана. К этому времени некоторые крупные общественные здания разрушились, а вместо них появились небольшие строения, нарушилось водоснабжение. Пришли в упадок многие здания и в Хараппе. Затихает некогда бурная торговля. Меняется техника изготовления керамики, тускнеет орнамент на посуде, снижается качество росписи.

Среди ученых ведутся большие споры о причине упадка хараппских центров. В течение долгого времени наиболее популярной была точка зрения, согласно которой непосредственной причиной падения хараппских центров и заката всей цивилизации было вторжение индоарийских племен. Однако новые исследования показали, что ряд городов пришел в упадок еще до появления каких-либо иноземных племен, в результате внутренних причин. Ученые связывали это с засолением почв, наводнениями, наступлением Раджпутанской пустыни, изменением русла реки Инд и т. д.

Гидрологические исследования, проводившиеся в районе Мохенджо-Даро, привели к выводу, что недалеко от этого города в древности находился центр тектонического толчка, явившийся причиной гибели города. Другие исследователи утверждают, что главной причиной разрушения Мохенджо-Даро были наводнения. Город несколько раз заливало водой, и в конце концов население вынуждено было его покинуть, уйти

в другие области. Возможно, что и ряд других городов пострадал из-за наводнений. Недавно появилась еще одна точка зрения о причине упадка Мохенджо-Даро: изменение русла Инда повлекло за собой сильнейшую засуху, что облегчило пришельцам возможность захвата города.

Все эти высказывания касаются конкретных поселений и городов, но не объясняют, почему примерно в XVIII—XVII вв. до н. э. Хараппская цивилизация переживает период заката. Не исключено, что крупные сдвиги в хараппском обществе были связаны с определенной варваризацией культуры, наступившей в связи с резким расширением ее границ и включением отсталых по уровню развития областей. Этот вопрос требует дальнейшего изучения, но несомненно, что именно внутренние явления послужили главной причиной заката Хараппской цивилизации и упадка ее центров.

Следует отметить, что упадок прослеживается и в провинциальных областях, например, на Катхияварском полуострове. В Лотхале первые признаки его появляются уже в XIX в. до н. э., а в XVIII—XVII вв. до н. э. нарушаются связи этого крупного порта с главными центрами на Инде, переживавшими в то время внутренний кризис. После так называемого хараппского периода на Катхияварском полуострове наступает новый, послехараппский период, в течение которого несколько видоизменяется местная культура. В то же время не наблюдается какого-либо перерыва в ее развитии. Судя по раскопкам, упадок хараппской культуры здесь никак не был связан с пришельцами в отличие от долины Инда, где последний период в жизни некоторых городов действительно совпал с проникновением в эти районы чужеземных племен. Показательно, что в Хараппе в поздний период население активно строило систему городских укреплений для защиты от втор-

жения иноземцев. О столкновении жителей с пришлыми племенами свидетельствуют следы пожарищ на городищах и находки человеческих костяков прямо на улицах — очевидно, это убитые в схватке с противником.

Проникавшие в долину Инда племена, судя по раскопкам, принадлежали к разным этническим группам. Среди них были племена, обитавшие в Белуджистане, а также племена, имевшие определенное сходство с племенами Ирана. Некоторые группы племен не отличались от хараппанцев в этническом отношении и проживали в непосредственной близости от хараппских центров. Количественно пришлые племена были невелики. Иногда следы чужеземных племен прослеживаются лишь на одном хараппском поселении. Вместе с тем можно говорить о том, что пришельцы как бы довершили упадок главных хараппских центров. Не исключено, что ряд этих племен принадлежал к группе индоарийских, но в целом традиционный вывод о непосредственной связи упадка Хараппской цивилизации с приходом индоариев должен быть в настоящее время кардинально пересмотрен, что, однако, совершенно не отрицает самого факта прихода индоарийских племен в Индию.

Энеолит
Центральной,
Западной
и Восточной
Индии

В период расцвета Хараппской цивилизации вне зоны этой культуры знакомство с металлом только начиналось. В эпоху энеолита еще более отчетливо стала проявляться неравномерность развития отдельных районов Индии.

На энеолитических памятниках Центральной и Западной Индии прослеживается влияние развитых хараппских традиций; к югу и востоку это влияние значительно меньше.

Для зоны Катхияварского полуострова характерно сочетание развитых традиций хараппского ареала с более архаическими чертами местных культур неолитической эпохи, причем по мере развития хараппские традиции постепенно исчезают.

К северо-востоку от Катхиявара были открыты поселения так называемой культуры Банас (по названию реки), отличающейся своеобразными чертами. Древнейшие поселения относятся к 2000—1800 гг. до н. э. Их особенностью является отсутствие орудий из камня («индустрия каменных пластин» составляла характерную черту хараппской культуры Синда и послехараппской культуры Катхиявара) и наличие большого числа медных изделий. Население жило в каменных и глиняных постройках довольно архаического типа. Керамика отлична от катхияварской. На территории одного из поселений этой культуры были открыты остатки платформы, что было характерно и для хараппских поселений.

Исследования индийских археологов в Навдатоли, Нева-се, Насике и Джорве дают представление о жизни древних жителей Мальвы и Махараштры. В эпоху энеолита население этой зоны занималось земледелием и скотоводством, культивировало пшеницу, рис, несколько видов бобовых. Из домашних животных знали овцу и козу. В слое XIII в. до н. э. был обнаружен кусочек нити, состоящий из грубого шелка и хлопчатника, что указывает на развитие ткачества. Подобно хараппским поселениям, здесь в большом количестве использовались каменные пластины, число же медных орудий было невелико. Население изготовляло на гончарной круге расписную черно-красную керамику, характерную для всего комплекса энеолитических (халколитических) культур этого ареала. Жилища делались из прочного материала и обмазывались глиной, иногда хижины строились из дерева. В результате

раскопок в Навдатоли вскрыты три типа жилых помещений — круглые, квадратные и продолговатые. По размерам они были невелики: самое крупное — 4,5×3 м. Как показывает карбонный анализ, начало энеолитического периода в этом районе относилось к 1700—1600 гг. до н. э.

Некоторое влияние хараппских традиций прослеживается и в более южных районах — в Насике и Джорве. Сходны виды керамики, формы металлических орудий, но в целом в южных районах это влияние значительно слабее. Определенные контакты намечаются и с энеолитической культурой Восточной Индии. Энеолитические слои в Джорве датируются XIV—XI вв. до н. э.

Среди исследователей ведутся большие споры о происхождении энеолитической культуры Центральной Индии и Декана. Были высказаны точки зрения об ее иранском происхождении, о влиянии на эту культуру индоариев. Наиболее правильным представляется мнение о местных корнях энеолитической культуры Центральной Индии, выросшей, несмотря на влияние извне, из неолитических культур данного района. Можно предполагать, что в этой зоне жило население, этнически близкое к населению Хараппской цивилизации. Следует, конечно, иметь в виду, что в эпоху энеолита значительные районы Индии оставались еще не освоенными, а во многих областях проживали племена, стоявшие на весьма низком уровне развития.

В Восточной Индии индийскими археологами выявлена своеобразная энеолитическая культура — так называемая культура «медных кладов и желтой керамики». Создатели этой культуры были земледельцами, хотя немалое значение в то время имели еще рыболовство и охота. Медные орудия отличаются разнообразием — это медный плечиковый топор, долота, тесла, гарпуны. Вопрос о создателях этой культуры

вызвал острые дискуссии. Среди ученых были защитники положения о миграции на восток племен из Центральной Индии, о хараппской основе этой культуры, а известный археолог Р. Гейне-Гельднер считал, что создателями культуры «медных кладов» были арийские племена.

Однако последние исследования в Индии все больше подтверждают точку зрения о связи культуры «медных кладов» с предками народов мунда. Культура «медных кладов» в Джамно-Гангском бассейне в XII—XI вв. до н. э. во многих поселениях сменилась культурой «серой расписной керамики». В ряде отдельных районов она просуществовала значительно дольше и лишь много позднее вступила во взаимодействие с развитыми культурами.

За последние годы в Восточной Индии были открыты памятники энеолитической культуры, отличной от культуры «медных кладов». Так, в Чиранде (Северный Бихар) прослежено непосредственное развитие энеолитической культуры (с характерной черно-красной керамикой) из местной неолитической культуры. Интересно, что черно-красная керамика из Чиранда близка к черно-красной керамике, характерной для энеолитических культур Западной и Центральной Индии. Карбонный анализ датирует позднеэнеолитические слои в Чиранде VIII в. до н. э. Вскоре здесь появляется железо и так называемая северная черная полированная керамика.

В целом этническая пестрота и неравномерность развития, прослеживаемые в неолитическую и энеолитическую эпохи, оказали заметное влияние на последующие процессы историко-культурного и социального развития страны.

ИНДОАРИИ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ДОЛИНЕ ГАНГА

«Арийская проблема» В течение многих десятилетий ученые ведут спор по различным вопросам «арийской проблемы», пытаясь решить, когда, откуда и какими путями индоарийские племена пришли в Индию. Дискуссионным остается до сих пор и вопрос о прародине ариев.

Приход индоариев в Индию некоторые ученые рассматривали как покорение отсталых аборигенов высокоразвитыми арийцами, которые принесли с собой в Индию цивилизацию и создали развитое общество. Защитники расовой теории приносили в эту проблему и расовое различие, существовавшее будто бы между ариями и народами Индии, совершенно отрицая возможность самостоятельного развития и прогресса местного населения. Согласно этим антинаучным теориям, только с приходом ариев в Индии появилось классовое общество и образовалось государство.

Открытие развитой цивилизации в долине Инда заставило многих ученых пересмотреть свои взгляды, но отголоски этой «теории» иногда звучат и в наши дни. К арийским народам могут быть отнесены только древние иранцы и древние индийцы — индоарии: они сами называли себя ариями, а области, где жили, — «странами ариев». Само слово «арии» связано со словом «ари», которое в ведийскую эпоху обозначало «ино-

земец», «чужак», а арий значило «связанный с пришельцами, благосклонный к ним», позднее — «человек благородного происхождения».

Данные сравнительного языкознания и других наук свидетельствуют о том, что некогда древние иранцы и древние индийцы жили вместе, образуя так называемую индоиранскую общность. В пользу этого говорят, например, близость языков этих народов и их древнейших письменных памятников («Авеста» у древних иранцев и «Ригведа» у древних индийцев), большое сходство религиозных верований и многих древних социальных институтов. Прародиной ариев, или территорией совместного проживания предков иранцев и индийцев, ученые считают Переднюю или Среднюю Азию или южнорусские степи; из этих областей они соответственно ведут движение предков иранцев в Иран, а предков индийцев в Индию, хотя спорным является и вопрос о путях движения этих племен. Вполне возможно предположить, что длительное проникновение шло двумя или несколькими путями и несколькими волнами.

К сожалению, до сих пор нет ответа на вопрос, в какой области Индии впервые появились индоарии. На основании письменных текстов самих индоариев можно сделать вывод, что они обитали в областях Восточного Пенджаба и в верховьях Джамны и Ганга. Это показывает, что индоарийские племена не были территориально связаны с главными городами Хараппской цивилизации, а данные хронологии свидетельствуют и о значительном временном разрыве между упадком центров на Инде и приходом индоариев в Индию. Закат хараппских центров в Синде произошел на несколько веков раньше проникновения в Индию индоариев.

**«Ригведа»
и данные
археологии**

Древнейший письменный памятник индоариев — «Ригведу», по мнению большинства современных ученых, следует датировать XI—X вв. до н. э. (имеется в виду оформление гимнов в единый сборник). Несколькими столетиями позднее, т. е. VIII—VI вв. до н. э., датируются последующие тексты ведийской традиции — поздние Самхиты, Араньяки, Брахманы.

В последние годы появились интересные археологические материалы, которые позволяют связывать с индоарийскими ведийской эпохи конкретную археологическую культуру. Индийские археологи (Б. Б. Лал, Б. К. Тхапар, Р. С. Гаур, Дж. П. Джоши) открыли культуру «серой расписной керамики», которая, как показали исследования, была распространена в Пенджабе, в верховьях Джамны и Ганга и в долинах этих рек (включая район современного Аллахабада), а также в Северо-Восточном Раджастхане, т. е. в целом охватывала области расселения индоарийских племен в ранневедийский период. Анализ географических данных «Ригведы» позволяет наметить область оформления гимнов «Ригведы» — северо-восточные районы Пенджаба; некоторые авторы называют даже более точные границы — район Амбалы. Судя по раскопкам в Антранжикхере, нижняя граница культуры «серой расписной керамики» относится примерно к XII—XI вв. до н. э., что также совпадает по времени с датировкой «Ригведы». Это давало ученым основание считать, что индоарийские племена эпохи сложения «Ригведы» были связаны с культурой «серой расписной керамики».

Карбонный анализ, проведенный в последние годы на других памятниках (Хастинапура, Нох), относит нижнюю границу культуры «серой расписной керамики» к IX—VIII вв. до н. э.

(работы Д. П. Агравала), что «омолаживает» время появления этой культуры в верховьях Джамно-Гангского двуречья. Показательны в этой связи попытки некоторых ученых сопоставить предметы материальной культуры из раскопок культуры «серой расписной керамики» со свидетельствами поздневедийских текстов, т. е. соотнести упомянутую культуру с поздневедийскими племенами — индоариями первой половины первого тысячелетия до нашей эры.

В настоящее время можно говорить о нескольких этапах культуры «серой расписной керамики» и связывать их условно с ведийскими племенами, которые первоначально находились в Восточном Пенджабе, в верховьях Джамны и Ганга, а затем продвинулись в более южные районы.

Большой интерес в этой связи представляют новые раскопки итальянских и пакистанских археологов в Свате, где были открыты могильники, датируемые примерно IX—VIII вв. до н. э. В погребениях встречается серая и красная керамика, имеющая, по мнению некоторых ученых, определенные аналогии с серой расписной керамикой; изредка находят и железо. Можно предполагать, что погребения в Свате принадлежат одной из групп индоарийских племен, проникших в Индию в конце второго тысячелетия до нашей эры.

В последние годы в Пенджабе и Хариане были открыты поселения, где культура «серой расписной керамики» непосредственно заlegала над позднехараппиской культурой и сосуществовала с ней. В данном районе хараппиская культура просуществовала вплоть до проникновения индоарийских племен.

Благодаря новым раскопкам можно более определенно говорить о материальной культуре создателей культуры «серой расписной керамики». На первом этапе (в Пенджабе, на

севере Харианы) ведийские племена пользовались медными орудиями и лишь позднее, продвигаясь на юг и восток, стали использовать железо (примерно в IX—VIII вв. до н. э.).

Расселение индо-ариев и местные культуры

Данные ведийских текстов и материалы археологии позволяют в общих чертах проследить продвижение индоарийских племен на восток и освоение ими областей Гангской долины. Это был продолжительный процесс, занявший несколько столетий. В тот период происходили военные столкновения с местными племенами, между собой враждовали и индоарийские племена.

Судя по гимнам «Ригведы», можно установить район обитания древних индоарийских племен. Главной и священной рекой считалась Сарасвати, наряду с которой были известны Инд (Синдху), Гумал и некоторые реки Пенджаба. Название реки Ганг встречается в «Ригведе» лишь один раз (в ее поздней, десятой части — мандале). Интересны данные о географических познаниях ригведийских племен: им хорошо были известны Гималаи, но, очевидно, они еще не знали о горах Виндхья, так как в гимнах о них не упоминается. В более поздних ведийских сборниках уже многократно говорится о различных областях Восточной Индии.

Продвижение по местам, покрытым густыми лесами, было далеко не легким предприятием. Индоариям приходилось расчищать лесные массивы, часто прибегать к естественному в то время выжиганию лесов. Интересная легенда сохранилась в «Шатапатха-брахмане». В ней повествуется о боге огня Агни, выжигающем земли между р. Сарасвати и р. Саданира (очевидно, р. Гандак, в Западном Бихаре), и правителе по

имени Видегха-Мадхава, который двигался на восток вместе со спасительным огнем. Согласно легенде, правителю и его подданным удалось занять пригодные для обитания земли даже к востоку от р. Саданира. Этот ведийский рассказ намечает возможное направление движения индоариев и позволяет рассматривать район Видехи (северная часть современного Бихара) как восточную границу расселения ведийских племен в эпоху Брахман.

Конечно, расселение индоариев в разных районах проходило неодинаково, по-разному протекало и их взаимодействие с местными племенами. Судя по лингвистическим и археологическим материалам, в Пенджабе индоарии вступали во взаимодействие преимущественно с дравидийскими племенами. Поскольку в ряде районов еще сохранялись определенные традиции очень высокой в прошлом культуры, индоарии вступали в тесный контакт с местным населением. В некоторых областях Восточного Пенджаба арии, не встретив серьезного сопротивления местных племен, быстро продвинулись на юг и восток, заселяя новые территории. Это отразилось и на языке ведийских племен. Лингвистический анализ «Ригведы» и других ведийских сборников — Самхит показал, что дравидийские языки оказали заметное влияние на индоарийские, хотя их взаимодействие было недолгим.

По-другому сложилось взаимодействие индоариев с мундскими племенами — населением восточных районов страны. Ассимиляция в долине Ганга проходила не так интенсивно: ведийские племена уже стояли на более высокой стадии развития, были более «индианизированы» (близко познакомились с традициями и культурой местных индийских народов и восприняли ее). Многие мундские племена были оттеснены ведийскими племенами в лесные районы, и контакты индоариев

с ними хотя и не были тесными, но довольно продолжительными. Поэтому влияние мундских языков (мундского субстрата) менее отчетливо выражено в ведийском санскрите.

Сходная картина вырисовывается и из данных археологии. В некоторых поселениях «серая расписная керамика», которую многие ученые связывают с ведийскими племенами, залегает над слоем с черно-красной керамикой, характерной для энеолитической культуры племен Центральной и Западной Индии (по-видимому, дравидоязычных). Новые раскопки в Пенджабе и Хариане, как уже отмечалось, выявили непосредственное взаимодействие культуры «серой расписной керамики» с позднехарапской культурой, создатели которой, очевидно, принадлежали к дравидоязычным племенам. На ряде других поселений культура «серой расписной керамики» наследует культуру «медных кладов», принадлежащую, по всей вероятности, древнемундским племенам Восточной Индии. В то же время археологи вскрыли значительное число поселений, где не прослеживается связь культуры «серой расписной керамики» с предшествующими культурами.

В тех районах, где индоарийские племена застали традиции некогда высокой культуры, процесс развития самих ариев протекал интенсивнее, быстрее шла и ассимиляция с местными племенами, и движение ариев далее на восток.

Процесс расселения индоариев по Северной Индии (несколько позднее они стали проникать и в более южные районы) сопровождался развитием социальной и политической организации самих ведийских племен. Это получило отражение в ведийских текстах. Особый интерес представляет сопоставление данных ранневедийских Самхит с данными сочинений поздневедийской эпохи. Понятно, что изменение социальной

структуры ведийского общества оказывало непосредственное воздействие на характер взаимодействия индоариев с местными племенами.

Интересные данные о взаимоотношениях индоариев с местными доарийскими племенами дает лингвистика. Уже в «Ригведе» встречается несколько слов, имеющих дравидийскую и мундскую этимологию, затем в более поздних ведийских текстах число «неарийских» слов увеличивается. Судя по этим заимствованиям, наиболее тесные контакты осуществлялись в сфере материального производства (земледельческая терминология, названия сельскохозяйственных орудий и т. д.). В санскрит также попадали «неарийские» слова, связанные с обозначением местной фауны и флоры. Лингвистические материалы говорят и о влиянии религиозных представлений местных племен на индоариев.

Постепенно создавалась новая культура, которая вобрала в себя достижения индоарийских и местных племен и стала общей для значительной части населения Северной и Восточной Индии. Эту культуру неправомерно рассматривать как пришлую, индоарийскую, очень условно можно говорить о ней и как о культуре ведийских племен эпохи «Ригведы» Это была уже собственно индийская культура первого тысячелетия до нашей эры.

Материалы археологии ясно показывают, что на смену культуре «серой расписной керамики» приходит культура «северной черной лощеной керамики», которая относится в основном ко второй половине первого тысячелетия до нашей эры (VI—II вв. до н. э.). Последняя широко использовала традиции предшествующего периода, но являлась культурой не ведийских индоариев, а индийских племен Северной Индии: поселения с этой культурой протянулись от Пенд-

жаба до низовьев Ганга. К середине первого тысячелетия до нашей эры завершается освоение основных районов Гангской долины, процесс расселения индоариев по Северной Индии. Этим временем можно датировать окончание собственно ведийского периода и начало следующего, магадхско-маурийского.

**Основные занятия
ведийских племен**

Основными занятиями населения ведийской эпохи были земледелие и скотоводство. Развитию земледелия, переходу населения к оседлому земледельческому образу жизни способствовало появление железа, его применение в различных отраслях производственной деятельности. Судя по раскопкам, железо в небольшом количестве было известно в Северной Индии в X в. до н. э., но широкое распространение оно получило позднее (по мнению ученых, в среднегангской долине это имело место в VII в. до н. э.). Трудно с уверенностью утверждать, что создатели «Ригведы» уже были знакомы с железом, среди исследователей еще идут споры о терминологическом определении железа в это время (возможно, это был термин «айяс»). Уже в более поздних ведийских текстах употребляется термин «шьяма» или «шьямас» («черный айяс»).

С помощью железных орудий стало легче осваивать лесные районы Гангской долины, обрабатывать почву, создавать в необходимых случаях искусственное орошение. Железо способствовало также и развитию ремесла. Поля обрабатывали с помощью деревянного плуга и мотыги, при сборе урожая применяли серпы. Вскоре вместо деревянного появляется плуг с железной вкладкой, что открыло совершенно новые возможности для обработки каменистых почв. Ведийские тексты

перечисляют различные виды земледельческих работ, в том числе такие, как пахота, посев, сбор урожая, обмолот зерна. Уже в «Ригведе» имеются свидетельства о «запертых» водах и водочерпальных колесах, которые могли использоваться для орошения полей. В ведийских Самхитах упоминается и о специальных каналах для ирригации.

Населению ведийской эпохи были известны многие злаки, в том числе ячмень, рис, пшеница, бобовые (при раскопках поселений культуры «серой расписной керамики» археологи обнаружили зерна риса и пшеницы). Рисоводство явилось результатом широкого освоения долины Ганга. По мнению ряда ученых, рис не был известен индоариям до их прихода в Индию и искусство его выращивания они заимствовали у местных племен.

Наряду с земледелием большую роль в жизни ведийских племен играло скотоводство. В ведийских текстах неоднократно говорится, что владение скотом составляет главное богатство человека. Авторы гимнов постоянно обращаются к богам с просьбой наделить людей коровами; война воспринималась как стремление получить коров. Захват скота, очевидно, являлся основной причиной столкновения между ведийскими племенами. Показательно, что термин «агхнья» (т. е. «тот, кто не должен быть убит») часто применяется для обозначения коровы, свидетельствуя, вероятно, уже и о некотором освящении этого животного. Специальные церемонии имели целью защитить скот и урожай от различных бедствий. При раскопках Хастинапуры в слое культуры «серой расписной керамики» были обнаружены кости быков, коз, овец, свиней, лошадей.

Средствами передвижения населения являлись повозки, запряженные волами, и колесницы, запряженные лошадьми.

Ведийские племена жили в небольших укрепленных поселениях, которые, как показывают археологические раскопки в долине Ганга, мало чем напоминали крупные города Хараппской цивилизации. Очевидно, города-«пур», о которых упоминают еще гимны «Ригведы», представляли собой скорее сельские центры, состоящие из небольших деревянных, глинобитных и каменных построек и укрепленные земляными валами. Такие укрепления были, вероятно, весьма непрочными: ведь недаром в гимнах часто упоминается о захвате и разрушении этих «пур». Раскопки индийских ученых в Каушамби показали, что некоторые традиции хараппских городов могли быть известны ведийским племенам Восточной Индии, но они не оказали решающего воздействия на их строительное искусство. (Некоторые индийские археологи отрицают знакомство ведийских племен со строительством периода Хараппской цивилизации, датируя укрепления в Каушамби более поздним временем. Однако навыки монументальной архитектуры индоарии, очевидно, заимствовали у местного населения.)

Судя по раскопкам, рост городов в долине Ганга сопровождался развитием ремесел. В текстах упоминаются различные ремесленники — кузнецы, ткачи, плотники, ювелиры, оружейники и т. д. Наиболее почитаемым было искусство плотников и кузнецов, которые изготавливали земледельческие орудия, военное оружие, строили жилища. В это время развивается как внутренняя торговля между отдельными племенами, так и внешняя. Возможно, последняя осуществлялась морем. В гимнах говорится, например, о судах в океане, имевших сто весел, а также о сокровищах океана, хотя, насколько эти свидетельства соответствовали действительности, сказать трудно. Не исключено, что суда применялись и для передвижения по рекам. Постепенно складываются особые группы профессиональных торговцев.

Имущественное и социальное неравенство

В ведийском обществе уже наблюдалось имущественное неравенство. Наряду с богатой верхушкой, владевшей значительным количеством скота, существовали бедняки. В «Ригведе» говорится о клеймении скота, что, очевидно, вызывалось необходимостью указать, кому он принадлежит. В текстах не раз упоминается о богачах, об их пышных жертвоприношениях и щедрых дарах и о скромных подношениях простых селян.

В ведийских сочинениях (особенно поздневедийского периода) появляются данные о дарении и купле земли, хотя право собственника было в значительной степени ограничено «волей племени».

Обрабатываемые участки поступали во владение частных лиц, что создавало условия для дальнейшего развития имущественного и социального неравенства. Возникали вопросы наследования земли, споры из-за земли между отдельными лицами и племенами. Постепенно некоторые члены коллектива богатели, становились привилегированным сословием в некогда единой общине, владели даже рабами, а разорявшиеся общинники утрачивали независимость и превращались в зависимых соплеменников.

Появление рабства явилось ярким показателем развития имущественного и общественного неравенства. Рабами (даса) вначале становились военнопленные (недаром вначале «дасью» и «даса» значили враг), но затем в рабскую зависимость стали попадать члены того же коллектива. Некоторые ученые ошибочно полагают, что под «даса» понимались рабы, в этническом отношении отличные от индоариев, т. е. появление рабства ими объясняется не социальными причинами, а расовыми различиями, хотя, конечно, среди ра-

бов — «даса» могли быть и представители местных племен. В «Атхарваведе» имеются интересные данные об использовании труда рабынь при обмолоте зерна. В ведийских источниках, даже в «Ригведе», упоминается о большом числе рабов (иногда говорится о сотнях, даже тысячах рабов у отдельных лиц), но насколько эти цифры соответствуют действительности, сказать трудно. Логичнее предположить, что здесь мы имеем дело с явным преувеличением, хотя сам факт развития рабства в ведийскую эпоху не вызывает никакого сомнения.

Рабство той эпохи (особенно рабство периода «Ригведы») следует характеризовать в целом как неразвитое, патриархальное, так как ведийское общество стояло еще на уровне родоплеменной организации.

**Политическая
организация**

Дать характеристику политической организации ведийских племен — задача довольно сложная. Объясняется

это не только скудностью имеющегося в распоряжении ученых материала, но и тем, что племена эпохи «Ригведы» и поздневедийские племена значительно отличались друг от друга как по своей политической организации, так и по уровню общественного развития в целом.

Необходимо, однако, учитывать процесс развития ведийских племен, занявший несколько столетий и отмеченный важными изменениями в их хозяйственном укладе, в социальной и политической структуре. Если в ранневедийский период племена находились на стадии родоплеменных отношений, то в поздневедийский и особенно эпический период появляются классовое общество и государство.

Ведийские племена жили ганами, которые первоначально представляли собой родоплеменные коллективы, а затем — объединения уже классового характера. В гимнах «Ригведы» содержатся своего рода предания о прошлом, когда индоарии жили едиными, сплоченными коллективами, совместно трудились, вместе приносили жертвы богам, поровну распределяли плоды своего труда. Во главе этих ган стояли ганапати.

В ведийских текстах есть прямые указания на то, что женщины не имели права присутствовать на заседаниях ганы и, очевидно, вообще не имели никаких политических прав. Все вопросы внутренней жизни и управления решались полноправными общинниками на собраниях племенных коллективов — видатхе, сабхе, самити.

Среди ученых нет единодушия в трактовке этих терминов, так как данные источников о характере собраний часто противоречивы. Видатха, по всей вероятности, была наиболее древним институтом, своего рода сходкой членов племенных старейшин, в отличие от самити на ней обсуждались в основном политические дела. Самити было, очевидно, более широким, чем сабха, собранием, но каковы были его функции, сказать трудно.

Население объединялось в деревни (грамы), которые состояли из больших патриархальных семей (кула). Родовые связи были еще очень сильны, и влияние рода (готры) сказывалось во всех областях жизни. Деревни тоже имели собственное управление. Постепенно племенные коллективы расслаивались, появлялось имущественное и социальное неравенство, органы племенного управления перерастали в органы государственной власти, менялось положение ганапати, который из племенного вождя становился правителем государственного объединения.

Большой интерес представляют древние индийские легенды о зарождении царской власти. Согласно одной из них, вначале царя не было, все люди были равны и строго следовали нормам морали. Затем многие из них погрязли в удовольствиях, начала нарушать порядок, сильные стали пожирать слабых. Тогда главный бог Брахма создал власть царя и науку о наказании.

По другой легенде, люди сами избрали царя, чтобы он защитил их. Независимо от объяснения причин возникновения власти царя и государства весьма показателен сам факт признания древними индийцами необходимости появления государственной власти.

Судя по ранневедийским текстам, первоначально правитель — раджа выбирался народом, очевидно, собиравшимся для этого на особое собрание. В «Ригведе» и «Атхарваведе» имеются гимны, посвященные избранию правителя. «Народ избирает тебя, чтобы править» — говорится в одном из гимнов «Атхарваеды». Здесь, как и в сходных гимнах «Ригведы», народ определяется термином «виш». Одной из главных функций царя считалась охрана подданных, т. е. он должен был выступать как защитник народа.

Поскольку образование государства — процесс продолжительный, в течение долгого времени еще сохранялись пережитки старой политической организации. Большую роль продолжали играть народные собрания, особенно сабха и самити, оказывавшие влияние при назначении царя. Постепенно из собрания соплеменников они становились собранием знати, приближенных царя. (Впоследствии под сабхой понимался зал для собраний, где проходили споры и даже игры; сабха была также и судебным органом.) Уменьшение роли сабхи и самити было связано с усилением

власти царя. Появляются органы государственной власти, постоянные государственные должности. Народ облагается налогами.

Так, бали, который раньше являлся добровольным подношением вождю племени или даром богу, превратился в обязательный и строго фиксируемый налог, уплачиваемый царю через специальных чиновников.

Племенная дружина постепенно перерастала в постоянное войско во главе с начальником (сенани, сенапати). Во время битвы царь и профессиональные воины (кшатрии) сражались на колесницах, свободные общинники — в пешем строю.

В ведийских источниках подробно описываются специальные церемонии избрания царя (раджасуя), личности которого придавалось божественное освящение. Все большее значение приобретает царский жрец (пурохита), который являлся также астрологом и советником царя. Немалый интерес представляет перечисление лиц, участвовавших в церемонии и называвшихся «делателями царя». Среди них упомянуты, например, грамани, что свидетельствует о сохранении влияния местных деревенских органов в центральном управлении. Постепенно практика избрания заменяется принципом наследования, и власть, как правило, переходит от отца к сыну. Так из ранневедийских ган возникают государственные образования, обычно небольшие по территории. В зависимости от целого ряда условий они могли принимать форму монархий или республик. Еще долгое время сохранялись архаические институты, черты первобытно-общинной организации, особенно на периферии.

Происхождение
варн. Сословно-
кастовый строй

Существование каст и кастовой организации обычно связывают только с Индией, но это представление не соответствует данным истории и этнографии. Отдельные признаки каст и некоторые элементы кастовой организации засвидетельствованы у многих народов. Индия же дает наиболее яркий пример развития кастовой организации, приобретшей в специфических условиях индийского общества крайнюю форму замкнутости.

Само слово «каста» в португальском языке означает «род», «качество»; оно вошло в европейские языки после того, как португальцы в XVI в. проникли в Индию, познакомились с индийской социальной организацией и стали так именовать замкнутые группы индийского общества. В Индии эти группы обозначались санскритским термином «джати».

Вопрос о возникновении индийских каст, т. е. своеобразного социального института, отличающегося строгой эндогамностью [связью с определенной, наследственно закрепленной профессией] и т. д., остро дискутируется в научной литературе. При его решении необходим учет различных факторов социального, экономического и идеологического характера, специфики исторического развития древней Индии.

Наряду с джати в древнеиндийском обществе существовали варны — сословия, очень древний институт, возникший еще в доклассовом обществе, а затем получивший закрепление и освящение в классовом обществе. Постепенно сословия — варны (брахманы, кшатрии, вайшьи, шудры) все больше становились замкнутыми и напоминали по своей форме касты, что и привело к частому обозначению варн поздним термином «каста».

Проблема происхождения варн весьма сложна, но появление сословий-варн закономерно **связывать с разложением первобытно-общинного строя и развитием общественного и имущественного неравенства**

Определенную роль в процессе возникновения специфической формы варновой организации в древней Индии могли сыграть и особые условия социальной организации местных племен, с которыми вступали в контакт индоарии по мере их расселения по Северной Индии.

Военная знать составила варну кшатриев, жрецы — брахманов, свободные общинники образовывали варну вайшьев, затем оформилась варна шудр, занимавших самое низкое положение в социальной иерархии. Варны возникали еще в доведийскую эпоху. Известно, что в древнем Иране существовали социальные группы — пиштры (как и варна, термин означает «цвет»), которые можно сопоставить с индийскими варнами брахманов, кшатриев, вайшьев. Это говорит, очевидно, о появлении тройственного сословного деления общества в индоиранский период, а некоторые данные позволяют предполагать возможное его существование еще раньше.

В «Ригведе» не раз упоминаются три высшие варны, и только в поздней, X части (мандале) содержится легенда о происхождении всех четырех варн от первочеловека Пуруши. В гимне «Пурушасукта» рассказывается, что брахманы появились из уст Пуруши, кшатрии — из рук, вайшьи — из бедер и шудры — из ступней.

В поздневедийской литературе этот сюжет часто повторяется, но рождение варн связывается уже с главным богом Брахмой. Появление варн и их положение освящались жрецами-брахманами, которые старались обосновать превосходство брахманского сословия и придать божественный характер своему положению. Не удивительно, что почти во всех ведийских текстах

брахманы стоят первыми в списке варн. Брахманы рьяно защищали свои привилегии в культе, свои права на совершение священных церемоний и знание текстов. В действительности же реальная власть находилась в руках военного сословия — кшатриев.

Как правило, царями становились представители кшатрийской варны, кшатрии стояли во главе государственного управления, они же контролировали такой важный инструмент власти, как армия, и занимали важнейшие военные посты. Уже в поздневедийских сочинениях имеются некоторые данные о соперничестве кшатриев и брахманов, а в эпосе эта борьба описывается довольно подробно.

Несмотря на различия в положении, брахманы и кшатрии составляли привилегированную и богатую группу, жившую за счет трудящегося и зависимого населения.

Самой многочисленной была варна вайшьев, куда входили свободные общинники, земледельцы и торговцы. Вайшьи являлись основным податным сословием. В ведийскую эпоху вайшьи еще сохраняли некоторые политические права и даже участвовали в решении государственных дел.

Три высшие варны считались «дваждырожденными», их представители имели право на посвящение (упанаяна); шудры же рассматривались как «единождырожденные» и были лишены этого права. Поэтому шудрам запрещалось участвовать в культе, изучать священные тексты. Шудрами, как правило, были бедные, экономически зависимые люди, низшие разряды ремесленников, обслуживающий персонал. Хотя шудры не являлись рабами, естественно, что именно они в любой момент могли попасть в рабскую зависимость. Представители высших сословий стремились превратить варны в замкнутый наследственный институт, препятствовали смешению с представителями шудр и переходу последних в разряд «дваждырожденных».

Поскольку в ранних частях «Ригведы» нет упоминаний о шудрах, это дало некоторым ученым основание рассматривать их как аборигенов, покоренных ариями. Так появилась точка зрения о превосходстве арийцев, чистоте их расы, о подавлении арийцами цветных аборигенов, которых превратили в шудр. Защитники этой теории исходили из того, что одно из значений слова «варна» — цвет. Однако следует иметь в виду, что это значение никак не связано с цветом кожи. В древней Индии, как и в древнем Иране, существовала цветовая символика: с каждой варной ассоциировался определенный цвет.

Древнейшие династии и государства Северной Индии

В ведийских сочинениях и эпосе упоминается большое число древних династий и названий древнейших государств в долине Ганга, однако вопрос об исторической реальности этих данных очень спорен и в большинстве случаев пока не подтверждается материалами археологии. В эпосе содержатся различные династические списки, по-разному излагаются события, что затрудняет восстановление политической истории той эпохи. По религиозным представлениям ведийского и эпического периодов, происхождение царей и царских династий объяснялось волей богов. Согласно наиболее распространенной традиции, главными династиями в долине Ганга в эпический период были Солнечная и Лунная, основателями которых считались потомки богов Солнца и Луны. С Солнечной династией связывался герой «Рамаяны» Рама, а с Лунной — известный род Кауравов. Потомком этого рода был, по традиции, царь Бхарата, имя которого упоминалось еще в «Ригведе».

В «Ригведе» содержатся некоторые факты политической истории, но реальность всех этих событий довольно сомнитель-

на. Так, гимны рассказывают о битве десяти царей, столкновении племени тритсу (из объединения бхаратов) во главе с царем Судасом с племенами, которые были, очевидно, местными, неарийскими, так как называются они в гимне «не приносящими жертв». Очевидно, гимны отразили один из моментов постоянного соперничества ведийских и местных племен. Бхараты в эпоху «Ригведы» жили, по всей вероятности, между реками Сарасвати (один из древних притоков Инда) и Ямуной.

Среди ведийских племен особым влиянием пользовались племена пуру. Один из правителей пуру называется в «Ригведе» завоевателем племени млеччхов, т. е. местных, неарийских племен. Позднее пуру вошли в состав союза племен, известного под названием куру (кауравы). В «Ригведе» упоминается множество других племен, которые затем играли значительную роль в истории древней Индии, например, чеди, гандхары, кикаты (древнее название магадхов).

Имя Бхараты было окружено ореолом особой славы. В честь этого прославленного царя вся Северная Индия уже в древности стада называться Бхаратаваршей — «страной потомков царя Бхараты». (Сейчас Индийская Республика официально именуется Бхарат.) К роду Бхаратов относились и некоторые герои «Махабхараты». Сама поэма рассказывает о великой войне потомков Бхараты, о столкновении Кауравов и Пандавов на поле Куру — Курукшетре. Вопрос об историчности битвы на Курукшетре очень остро дискутируется в индологической литературе. Многие авторы рассматривали описание битвы как реальное событие, происшедшее чуть ли не в четвертом или третьем тысячелетии до нашей эры. Современные индологи приводят уже значительно более поздние даты — XI, X, IX вв. до н. э. Важным событием в разрешении этого спора явились раскопки индийских археологов (во главе с

Б. Б Лалом) в Хастинапуре, который известен в эпосе как главный город Кауравов. Судя по раскопкам, примерно в XI—IX вв. до н. э. Хастинапура была покинута жителями из-за наводнения, что согласуется с данными «Махабхараты».

Независимо от того, была ли в действительности кровопролитная битва на Курукшетре, или это лишь мифический сюжет, уходящий корнями, как думают некоторые ученые, еще в индоиранский период, долгое соперничество североиндийских племен между собой, несомненно, привело к усилению власти одних племен над другими. Показательно, что сама древнеиндийская традиция считала битву на Курукшетре началом новой эпохи. Наиболее сильные и влиятельные, согласно эпосу, племена панчалов и куру утрачивают политическое влияние, а на политической арене появляются небольшие государства в Восточной Индии, прежде всего Кошала (со столицами в Айодхья и Шравастии), Каши (главный город Варанаси), Видеха (со столицей в Митхиле). На юге современного Бихара возникает государство Магадха (столица Гиривраджа, а затем Раджагриха), в западных областях — Аванти (столица Удджайн-Уджаяни).

В поздневедийской литературе встречаются упоминания о подразделении страны на три части: Арьяварта (страна ариев) — северная страна, Мадхьядеша — средняя страна и Дакшинапатха — южная страна, или пять частей — средняя, восточная, западная, южная, северная страны.

Авторам поздневедийских Самхит и Упанишад хорошо была известна вся Северная Индия, многие районы Центральной (к северу от Нарбады) и Восточной Индии. В это время уже в основном сложилась та политическая карта, с которой затем знакомят нас источники следующего — магадхско-маурийского периода.

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА ВЕДИЙСКОЙ ЭПОХИ

Ведийская религия, мифология, культ Ведийские тексты дают возможность познакомиться с религиозными воззрениями древних индийцев эпохи Вед, их мифологическими представлениями.

Поскольку верования ведийских племен складывались на протяжении огромного отрезка времени, отдельные этапы этого процесса нашли отражение в разных ведийских сочинениях. Но ведийскую религию, или ведизм, можно условно рассматривать как определенную систему, цельный комплекс религиозных (и отчасти религиозно-философских) представлений и соответствующих им культовых действий. Внутри этой системы выделяются различные верования. Это или очень архаичные верования, отражающие первобытно-общинные отношения, или верования, восходящие к древнему, еще индоевропейскому и индоиранскому культурному пласту, а также представления, появившиеся в результате развития самого ведийского общества периода образования государственности на территории Индии.

Ведизм является древнейшей религиозной системой Индии, которая оказала существенное воздействие на более поздние религиозные направления и философские учения страны, хотя и не перешла, подобно буддизму, границы Индостанского субконтинента.

Для ведийской религии характерен политеизм — почитание большого числа богов и божеств, отличающихся антропоморфизмом.

Индийцы эпохи Вед наделяли явления природы, а также богов, которым поклонялись, свойствами человека, его достоинствами и недостатками. Наряду с антропоморфностью божеств в «Ригведе» встречается и териоморфизм, когда божество выступает в форме бога-животного, сохраняя при этом основную связь с явлениями природы (бог Индра изображается иногда как бык, а бог Агни — как конь). К богам обращали гимны, которые были своего рода заклинательными текстами, богам приносили жертвы. В гимнах просили богов даровать коров, победу в бою, хороший урожай либо освободить от несчастий и бедствий. В «Ригведе» можно найти и определенное стремление к классификации богов. Они разделяются на три группы в связи с общим представлением ведийских индийцев о тройственном делении мира: небо, земля, антарикша (пространство между землей и небом). Каждой из этих трех сфер соответствовали свои божества. К небесным богам относились бог Солнца Сурья, богиня утренней зари Ушас и «поддерживающий миропорядок» бог Варуна. Среди земных богов самыми почитаемыми были бог огня Агни и бог опьяняющего напитка Сома. Божествами антарикши считались бог грозы Рудра, бог ветра Вайю и могущественный бог Индра. Можно предполагать, что эти представления ведийских племен были связаны с более древней мифологической концепцией трехчленного деления мира, которая прослеживается и у ряда других индоевропейских народов.

Наряду с очень древними богами, которых можно сопоставить с индоевропейскими и индоиранскими мифологическими представлениями (некоторые ведийские боги имеют, напри-

мер, прямые соответствия с греческими богами¹), в ведийском пантеоне имеются боги «собственно индийские». Их культ оформился в период расселения ведийских ариев по Индии.

Одним из наиболее популярных богов (с ним связывались важные явления природы) был Индра. Ему посвящено 250 гимнов «Ригведы» (почти 1/4 всех гимнов этого собрания).

Индра рисуется титаническим существом, богом грозы, легко убивающим молниями тысячи врагов. Этот смелый воин побеждает змея-великана Вритру, преграждавшего водные потоки. Индра выполняет различные функции и присутствует в разных мифологических сюжетах, что отражает общую антропоморфность его облика.

Древние индийцы верили, что бог Варуна владел всем небосводом и объезжал его на колеснице. Он защитник мирового порядка (риты) и поэтому определяет движение светил и деяния людей. Он поддерживает землю, небеса и воздушное пространство, регулирует смену времен года. Варуна жестоко расправляется с грешниками, но прощает невинных и покающихся. Он даже определяет моральные нормы для богов. В его образе можно усмотреть этические аспекты, получившие особое развитие в более поздних религиозно-философских системах древней Индии.

Интересен и своеобразен бог грозы и бури Рудра, которого в противоположность другим богам наделяли отрицательными качествами. В ритуале «Ригведы» Рудре отведено второстепенное место. Лишь только то, что не берут боги из приносимых жертв, может получить бог Рудра. Некоторые

¹ Бог неба Дьяус соответствует греческому богу Зевсу (римский Юпитер), бог Солнца Сурья — древнегреческому Гелиосу, бог Варуна — Ураносу, богиня зари Ушас — Эос и др.

исследователи полагают, что образ Рудры был взят ариями у местных племен, чем и объясняется специфика его положения в ведийском пантеоне. Позднее небесный врачеватель Рудра становится одним из самых популярных богов — богом Шивой.

Ведийским племенам был известен и бог Вишну. В «Ригведе» ему посвящено только шесть гимнов, в которых рассказывается, как Вишну тремя шагами пересек весь мир. Эта легенда получила особое развитие в индуизме, где Вишну становится одним из главных богов.

Заметное место в ведийском пантеоне занимали Агни и Сома. Агни считался основой культа, только с его помощью люди посылали богам свои дары. Жертвенный костер рассматривался как источник бессмертия богов. В гимнах подчеркивается, что боги достигли бессмертия благодаря Агни. Тем самым он как бы связывал богов и людей. Недаром Агни назван вестником, посланцем. Культ Агни восходил, очевидно, к очень древнему представлению об огне как основе благополучия домашнего очага. Не случайно он называется в «Ригведе» хранителем дома.

120 гимнов «Ригведы» обращены к Соме — богу священного опьяняющего напитка. Как и Агни, Сома считался основой бессмертия богов. Боги стремились испить этот бессмертный напиток. Его пили также и люди, считая, что после этого они объединяются с богами в единое целое.

Кроме добродетельных богов индийцы ведийской эпохи верили в существование злых духов и демонов — ракшасов, а также асуров — врагов богов.

В поздневедийскую эпоху оформилась группа «абстрактных» божеств. В нее вошли божества, функции которых были неопределенны и не увязывались с трехчленной моделью мира:

бог речи Вач, бог веры Шраддха и др. Выделение этой группы явилось результатом дальнейшего развития идеи пантеизма, засвидетельствованной в своеобразной форме еще в «Ригведе», но получившей наибольшее значение в поздневедийской и эпической мифологии. Трехчленная модель мира не была единственной моделью в общей мифологической системе «Ригvedы», но она, хотя и очень условно, дает возможность установить определенную классификацию ведийской мифологии.

Характерной чертой ведийского пантеона было отсутствие строгой индивидуализации богов и распределения их функций. Обожествление сил природы проявлялось в ведийских гимнах в основном в антропоморфном виде, что приводило к определенному синкретизму в описании богов. К тому же одни и те же явления природы связывались с разными богами. Здесь нет строго закрепленной иерархичности богов, а есть нечто всеобъемлющее, присущее различным богам. В каждый момент к богу обращались как к единственно существующему, ему приписывали те действия и силы, которые в иных ситуациях связывали с другими богами. Это поклонение не «всевышнему единому богу», а одному богу в каждый конкретный момент получило название генотеизма (термин впервые был введен известным индологом Максом Мюллером). В этом проявлялась тенденция к своеобразному монотеизму, достигшая наибольшего развития в доктрине Упанишад.

В поздневедийскую эпоху на первый план все больше выдвигается «владыка мира» Праджапати, но он также не приобрел значения единого и главного бога. Впоследствии культ Праджапати был заменен культом бога Брахмы. Возможно, что в определенном синкретизме описания богов сказалось соединение воедино мифологических представлений различных ведийских племен.

В связи с развитием ведизма меняется и значение ведийских богов, их место в общей системе мифологии и культа. Древние боги почти совсем забываются, некоторые «старшие» боги (например, Варуна) теряют свой приоритет, их место занимают другие божества, которые раньше не играли особой роли (например, бог Вишну).

Ведизм вбирал в себя некоторые представления местных неарийских племен в процессе расселения индоариев. Это нашло свое отражение, например, в магических ритуалах и заклинаниях «Атхарваведы».

В поздневедийской литературе можно уже найти и определенную тенденцию к выделению трех главных богов — Брахмы, Шивы и Вишну, развившуюся в дальнейшем в «единую триаду».

Индийцы ведийской эпохи поклонялись также различным духам, обожествляли растения, горы, реки. Почитание богов было неразрывно связано с культом жертвоприношения; обращенные к богам гимны составляли неотъемлемую часть культа, хотя многие из них и не носили ритуального и культового характера. Ритуальный аспект был особенно ярко выражен в отношении Агни и Сомы. Постепенно комплекс жертвоприношения усложнялся, что привело к выделению нескольких групп жрецов, совершавших различные культовые действия и ритуалы. Кроме специальных пышных церемоний индиец должен был в повседневной жизни совершать различные обряды, что составляло часть его дхармы — норм жизни и поведения. Ритуальные обряды совершались при рождении детей, при вступлении в брак, в случае смерти близких. Большую роль играл культ предков.

Особое значение жертвоприношениям придавалось в поздних ведийских текстах — Брахманах. Ведийский бог Праджапати становится богом жертвы. Главной заслугой человека, мери-

лом его добродетельности стало жертвоприношение, которое считалось основой жизни и благодаря которому якобы существуют боги и люди. С помощью жертвоприношений и заклинаний даровалось бессмертие не только богам, но и людям: боги продолжали их род, приносили потомство и счастье.

Эту идею стремились закрепить жрецы-брахманы: они будто бы сливались с богами во время ритуальных церемоний и были единственно способными правильно распределить жертву между богами.

Судя по данным «Ригведы», церемония жертвоприношения проходила следующим образом. На особое возвышение клали жертвенную солому, как бы устраивая место для богов. Затем разжигали жертвенный огонь и в него возливали сок растения сомы либо молоко, бросали зерна или приносили в жертву животных.

У ведийских племен первоначально храмов не было, но затем, очевидно, под влиянием религиозных верований местных племен, появились специальные сооружения для поклонения богам.

Среди исследователей нет единодушного мнения о том, существовали ли изображения богов в ведийскую эпоху. Некоторые свидетельства ведийских текстов позволяют думать, что тогда уже имелись антропоморфные изображения богов. Эта религиозная практика была, по всей вероятности, заимствована у местных доарийских племен.

Эпическая мифология Мифология, получившая отражение в эпических поэмах, в целом отлична от ведийской, хотя и обнаруживает определенное сходство с некоторыми представлениями этой более ранней эпохи. Как и в

Ведах, в эпической мифологии ясно выражены политеизм и антропоморфность в изображении некоторых божеств, прослеживаются черты своеобразного пантеизма. Но отдельные части общей мифологической системы в эпосе получают иной акцент и иное содержание.

В мифологической системе эпоса выявляются две традиции — архаическая, которая тяготеет к представлениям ведийского и доведийского (индоиранского) периодов, и эпическая, отражающая уже новые тенденции, связанные с выдвижением на первый план трех божеств — Вишну, Шивы и Брахмы. Вторая традиция, собственно, и сближает эпическую мифологию с более поздним индуизмом.

Бог Вишну в эпосе, как и в Ведах, связан с Индрой и тоже совершает «три шага» по Вселенной, однако в эпосе ведущая роль в этом «союзе» принадлежит Вишну. Эпический Вишну обладает исключительным могуществом: он охранитель, создатель и разрушитель всего существующего, т. е. здесь Вишну сосредоточивает все три функции, которые позднее, в индуизме, разграничены между триадой богов — Вишну, Шивой и Брахмой.

Показательно, что такими же, как у Вишну, функциями обладает и Брахма. Этот синкретизм в характеристике главных богов свидетельствует о том, что в эпосе еще не было четкого разграничения функций и понятие «единой триады» богов еще не сложилось.

В эпосе впервые появляется бог войны — Сканды. В связи с этим интересна трансформация образов Индры и Варуны. В Ведах Индра занимал ведущее место в пантеоне. В эпосе он уступает свое могущество главного воителя богу Сканде. Бог Варуна из хранителя миропорядка (риты) становится второстепенным божеством.

Сложность мифологической системы эпоса объясняется, очевидно, и многоплановостью содержания самих эпических поэм, где наряду с довольно архаичными соседствуют тексты, значительно более поздние по времени. Это очень ясно прослеживается на образе Рама. В ранних частях «Рамаяны» Рама рисуется человеком, лишенным божественных атрибутов, а в более поздних — он уже воплощение бога Вишну.

Интересен и образ Кришны, который описывается не только как вождь племени и друг пандавов, но и как одно из воплощений Вишну, как «высшее бытие» и как, наконец, «бог — основа всего мира». Очевидно, эти трансформации в описании эпических персонажей отражали новые явления в религиозной жизни — появление и распространение вишнуизма, который начинает складываться во второй половине первого тысячелетия до нашей эры

Ведийская литература

Веды являются древнейшими литературными памятниками Индии, хотя ведийская литература очень обширна по содержанию и включает в себя тексты разных исторических периодов. Следуя древней традиции, в ней принято выделять несколько групп текстов. Прежде всего это сборники гимнов — Самхиты: «Ригведа» (собрание гимнов), «Самаведа» (собрание песнопений), «Яджурведа» (собрание жертвенных формул) и «Атхарваведа» (собрание магических заклинаний). Затем следуют Брахманы — толкования ритуальных текстов Самхит, Араньяки («лесные книги») — тексты для отшельников и Упанишады — религиозно-философские трактаты.

Древнейшим сочинением является «Ригведа», которая была оформлена в конце второго—начале первого тысячелетия до нашей эры. Этот сборник состоит из 1028 разных по содержанию гимнов. В него включены космогонические и свадебные гимны. В более поздний период получила оформление «Атхарваведа», сложившаяся, очевидно, уже в среде ведийских племен Восточной Индии (хотя в этом собрании сохранились и очень древние тексты). В ряде гимнов «Атхарваеды» получили отражение верования местных неарийских племен.

Самхиты представляют собой преимущественно собрания самых различных по характеру текстов, но вместе с тем эти древние сборники могут рассматриваться и как литературные произведения, отразившие длительную традицию устного народного творчества. Авторами Самхит считались святые мудрецы — риши; тексты, заученные наизусть, пели древние барды — сказители. Знаменательно, что даже древнейшие гимны «Ригведы» составлены с соблюдением установленных правил метрики, которые затем нашли применение и в поэзии более позднего периода. На основе одного из метрических размеров (ануштубха) затем появилась шлока — главная метрическая форма древнеиндийских произведений.

Многие гимны настолько образно и поэтично описывают, например, природу и человеческие переживания, что по праву могут рассматриваться как образцы поэзии. С особым вдохновением были составлены гимны богине утренней зари Ушас. В целом это была, конечно, «священная» религиозная литература, но тесно связанная с повседневной жизнью и народными традициями, она часто как бы становилась светской поэзией. Эта черта многих ведийских текстов отражала и специфику ведийской религии в целом, антропоморфность многих представлений. Боги рассматривались как существа,

подобные людям, и в гимнах, обращенных к богам, их авторы передавали свои переживания, чувства, рассказывали о своих горестях и радостях.

В ведийской литературе, и даже в «Ригведе», можно найти зачатки драматургии, получившей особое развитие в последующие эпохи. Очень своеобразны так называемые гимны-диалоги, которые встречаются в «Ригведе». Можно предполагать, что они являлись не просто культовыми обращениями к богам, а предназначались для театрализованных представлений. Некоторые ригведийские легенды были использованы писателями последующих эпох для создания драматических сочинений. Так, великий поэт Индии Калидаса написал драму «Викраморваши» («Доблестью обретенная Урваши»), положив в основу сюжета ведийскую легенду о любви героя Пурураваса к небесной нимфе Урваши.

Ряд гимнов ведийской литературы посвящен описанию борьбы добрых и злых сил, могущественных богов с демонами, различных племен друг с другом. Особенно впечатляюще выглядит рассказ о битве десяти царей, когда сильный правитель Судас лишь с помощью бога Индры избежал поражения и переправился через бушующие потоки реки Парушни. Исследователи справедливо видят уже в «Ригведе» первые истоки того героического эпоса, который составляет характерную черту эпической литературы. С литературоведческой точки зрения Брахманы не так интересны, как Самхиты, однако и в Брахманах наряду с прозаическим истолкованием ритуала встречаются легенды и сказания, например, индийский вариант мифа о потопе.

В ведийскую литературу традиционно включались веданги, которые отражали новый этап в развитии научных знаний. Традиция перечисляет шесть веданг: шикша (учение о

словах), व्याкарана (учение о грамматике), нирукта (этимология), калпа (предписания об обрядах), чхандас (метрика) и джьотиша (астрономия). Все эти тексты рассматривались как шрути (т. е. «услышанное») в отличие от более поздней литературы смрити («запомненное»).

Эпическая литература

Самыми замечательными эпическими поэмами древней Индии являются «Махабхарата» и «Рамаяна», которые получили оформление много позднее, в конце I тыс. до н. э. — в первые века нашей эры, но основной сюжет этих поэм и многие рассказы, которые вошли в них, безусловно, уже существовали в первой половине первого тысячелетия до нашей эры. Основное содержание «Махабхараты» сводится к описанию соперничества между Пандавами и Кауравами, которое заканчивается длившейся 18 дней битвой на поле Курукшетра.

В «Рамаяне» рассказывается о походе на остров Ланку царя Рамы с целью освобождения своей возлюбленной Ситы, захваченной злым демоном Раваном. По мнению ряда ученых, в «Рамаяне» запечатлен факт проникновения индоариев с севера на далекую Ланку (современная Шри Ланка). Как уже упоминалось, некоторые исследователи склонны видеть в «Махабхарате» отражение реальных событий, имевших будто бы место в конце второго—начале первого тысячелетия до нашей эры, а основная сюжетная линия «Рамаяны» нередко трактовалась как реминисценция борьбы ариев с жителями Южной Индии. Независимо от того, насколько историчны события, описанные в этих поэмах, оба произведения являются подлинно народными, отразившими многовековые традиции этой страны.

Обе поэмы — поистине огромные собрания: «Махабхарата» состоит почти из 100 000 двустиший (шлок), а объем «Рамаяны» — 24 000 шлок. В поэмах кроме основной сюжетной линии много вставных эпизодов. В «Махабхарате» они занимают почти три четверти текста. К этим эпизодам относятся мифы, иногда не имеющие связи с главным рассказом, целые повести (например, поэма о Нале и Дамаянти, известная нам в прекрасном переводе В. А. Жуковского) и наставления. Однако «Махабхарата» и «Рамаяна» исключительно цельные произведения; это не мозаика из разных текстов, а единые сочинения с единым композиционным сюжетом. Авторство «Махабхараты» традиция приписывает Вьясе, а «Рамаяны» — Вальмики, но ничего определенного о жизни этих поэтов-риши мы не знаем. Очевидно, и Вьяса, и Вальмики были сказителями, но в отличие от многих других столь известными, что традиция из поколения в поколение сохраняла их имена. Тот факт, что поэмы устно передавались в течение многих столетий, наложил отпечаток на стиль и язык памятников.

Поэмы являются подлинными энциклопедиями древней Индии. Они содержат интереснейший материал по различным аспектам социальной и культурной жизни, политическому устройству, повседневной жизни древних индийцев. Пожалуй, в Индии этим поэмам нет равных по популярности. Уже в древности и в средневековье они были известны далеко за пределами своей страны: в Восточной и Южной Азии, на Дальнем, а затем и на Ближнем Востоке. С исключительным интересом были встречены в Европе переводы «Махабхараты» и «Рамаяны» на европейские языки. Ими восторгались многие выдающиеся деятели культуры Востока и Запада, такие как Бетховен, Гейне, Роден, Белин-

ский, Ганди, Тагор. И сейчас в Индии эти эпические сказания продолжают оставаться одними из любимейших произведений.

Зачатки научных знаний

На основании ведийских текстов можно составить представление о развитии не только литературы, но и научных знаний в ведийскую эпоху, хотя свидетельства об этом довольно фрагментарны.

Исполнение культа было связано с определенными познаниями в астрономии. Индийцы эпохи Вед знали не только Солнце и Луну, но и другие планеты, целые созвездия. Календарь был строго фиксирован и разработан. Они подразделяли год на 12 месяцев, состоящих из 30 дней.

Ведийские тексты сохранили сведения о развитии математических знаний. Особый интерес представляют шувльпасутры (шувльпа первоначально означало «веревка»), т. е. своего рода сборники правил измерения. В этих текстах говорится о приемах измерения алтарей, о системах счета, о построении различных геометрических фигур и т. д.

На относительно высоком уровне находилась медицина. Познания индийцев в этой области были обширными. Им были известны многие способы лечения болезней человека (с помощью трав, специальных мазей, водных процедур и т. д.). Судя по ранневедийским сочинениям, в тот период уже существовали профессиональные врачеватели (бхишадж). Особенно богата сведениями по медицине «Атхарваведа», где имеется множество заклинаний против болезней. Мифологические представления переплетались с довольно рациональными наблюдениями.

Индийцы ведийской эпохи связывали болезни человека с гневом богов, а выздоровление — с их доброй волей. Специальные гимны посвящались божественным исцелителям ашвинам, а также Варуне и Соме, которые считались «царями лекарств». В это время большую роль играла магия, но были известны и практические рецепты исцеления, способы применения трав. Судя по Самхитам, лекари знали о болезнях глаз, сердца, желудка, легких, кожи. В текстах упоминается около 300 наименований органов человеческого тела.

Упанишады и их учение

Заключительным разделом ведийской литературы индийская традиция считает Упанишады — группу текстов, объединяющих различные философские и религиозно-философские толкования ведийской мифологии и ритуала. Упанишады назывались ведантой — концом Вед; наименование это утвердилось позднее за одной из философских школ, более других претендовавшей на ортодоксальную приверженность древнейшим религиозно-философским воззрениям. Предписания ведийской религии с течением времени подвергались все более конкретной детализации. Одновременно с этим из некогда единого комплекса выделялись отдельные самостоятельные темы; сочинения, разъяснявшие их, были уже прообразами позднейших научных трактатов.

В некотором принципиальном смысле Упанишады действительно знаменовали собой одновременно и кульминацию ведийского этапа индийской культуры, и его естественный предел. Вся совокупность выработанных предшествующей эпохой представлений подвергалась в них оригинальному переосмыслению. Отталкиваясь от традиционного мышления, создатели

этих сочинений сумели воспользоваться им для решения проблем, далеко выходящих за рамки собственно ведийской тематики. Результатом этого значительного духовного взлета была двойственная роль Упанишад во всей последующей культурной эволюции: для позднейших поколений они стали олицетворением наиболее архаического и вследствие этого особенно почитаемого пласта культуры, входя в качестве органической части в новый круг религиозно-философских представлений и идей. В культуре Индии они сделались, таким образом, связующим звеном между двумя историческими эпохами, а в более широком смысле — символом непрерывности культурной традиции. Этимология названия «Упанишад» остается предметом споров; вероятнее всего, оно указывало на характер передачи текстов; учитель излагал их ученикам, сидевшим около его ног (upa + ni + sad — «сидеть около»), позднее его стали толковать как «тайное знание». Традиция насчитывает 108 Упанишад; самыми древними из них считаются только 13 текстов, созданных между VII и IV вв. до н. э. и получивших название основных. Наиболее важные из них — Брихадараньяка и Чхандогья — являются одновременно и наиболее ранними. Повествование идет здесь обычно от лица того или иного почитаемого учителя — мудреца (учителя эти были, очевидно, историческими личностями). Основной темой этих наставлений и дискуссий является правильное понимание Вед, причем непосредственный их смысл понимается как нечто уже известное, но рассматриваемое здесь как аллегория или намек на подлинное, «скрытое» их содержание, изложению которого посвящена вся эта группа текстов.

Упанишады отражают по существу первую попытку осмыслить мир в рамках единого учения. Через эти тексты проходит одна четко выраженная идея; создатели Упанишад излагают

ее каждый раз по-новому, но суть остается неизменной. Самая краткая ее формулировка состоит всего лишь из шести слов: «Атман (т. е. внутреннее “я” каждой вещи) есть Брахман (т. е. “безличная космическая одушевленность всего мира”), Брахман есть Атман». Разъяснению этого изречения фактически посвящены многие из текстов. Ход рассуждения обычно таков: мир в своем существе пребывает в непрерывном изменении; оно не только выражается в трансформации внешних предметов, но в равной мере затрагивает и «духовную сторону».

Отталкиваясь от древнейших анимистических верований, Упанишады формулируют так называемую доктрину кармы, проходящую не только через «ортодоксальные» течения, но и через такие религиозно-философские системы, как джайнизм и буддизм. Все в мире определяется нравственным законом. Каждая вещь обладает душой, душа рождается и умирает, затем возникает вновь в той или иной форме в соответствии с этическим балансом прижизненных свершений. Человек, уронивший себя безнравственными поступками, рождается потом в виде животного, растения или камня, но праведным поведением он может даже и из окаменелости вернуть себе человеческий облик.

Кроме непосредственно воспринимаемых явлений в схему включается (впрочем, не без некоторой натяжки) весь порожденный ведизмом мир демонов и божеств; душа может выситься до божественного ранга, вкусить радостирая или погрузиться в ад, но никакое состояние (и здесь Упанишады решительно расходятся с ведийской традицией) не является постоянным: даже боги, которым приносят жертвы, есть лишь обозначения состояний, в которых находится отдельная душа. Карма выступает здесь в качестве инструмента, сводящего все многообразие воспринимаемых человеком явлений к определенному единому принципу.

В Упанишадах учение о карме увязывается с концепцией о вечном круговороте жизни — сансаре. Совокупность этих двух представлений вошла составной частью во многие религиозно-философские системы Индии, где учения о карме и сансаре получили дальнейшее развитие. Упанишады не ограничиваются описанием безграничной текучести и взаимосвязанности явлений. Скорее они рассматривают весь этот круг представлений как некое предисловие к наиболее существенной части их учения: Атман тождествен Брахману. Но это не просто констатация некоторого изначального единства всех разнообразных форм существования, это исходная точка хорошо разработанной системы поведения, характер и цели которой имеют явную религиозную окраску.

Можно сказать, что Упанишады в ряде мест значительно расходились с ведизмом именно потому, что находили его учение достаточно глубоким в религиозном смысле. Они по-иному трактовали многие традиционные положения и предлагали свои объяснения. Ведийский индиец чтит своих традиционных, наделенных вполне земными чертами богов за то, что они даровали ему удачу в ответ на жертвы. Упанишады учат другому. Личных божеств в сущности нет, как нет и личного, ограниченного в пространстве и времени человека. Человек уподоблялся всем остальным существам. Есть бесконечное круговращение бытия, каждый атом заключает в себе и всю его неуничтожимую целостность. Круговорот жизни вечен, и ему подвластно все живое во Вселенной. Человек, единственный из всех «атомов», способен познать суть этого процесса, а позже внутренне даже освободиться от всяких оков жизни. Но все равно, учат Упанишады, человек возвращается к земному существованию и снова вступает в круг рождений.

Идеал Упанишад — отрешенный мудрец, не вмешивающийся в мирские дела, равнодушный ко всем потрясениям и страстям мира. Познав свою собственную сопричастность всему, что совершается в мире, и как бы отождествив себя с миром, что может он желать еще? Он выше стихии и богов, он единственный, чье бытие также неизменно и неуничтожимо, как неизменен и неуничтожим сам мир или его постоянный (для Упанишад) символ — Брахман.

Эти и многие другие отраженные в текстах концепции и идеи позволяют говорить об Упанишадах как о чисто умо-зрительной, оторванной от реальной жизни системе. И вместе с тем в Упанишадах можно проследить не только идеалистические взгляды и представления, но и стихийно материалистические. Более того, здесь отчетливо зафиксировано как сложное сосуществование этих двух тенденций, так и их соперничество — явление, которое лишь намечалось в предшествующих по времени текстах Брахманов и Араньяк. В Упанишадах самыми почитаемыми выступают три мудреца: Шандилья, Яджнавалкья и Уддалака. Если первые два рисуются приверженцами основной концепции «тождества Атмана и Брахмана» (недаром к их доктринам настойчиво апеллировала «ортодоксальная» традиция), то Уддалаке приписываются реалистические взгляды, весьма близкие к стихийно-материалистическим. Он по-своему и весьма смело интерпретирует космогонические гимны Вед, исключая особую роль богов в процессе мироздания. Уддалака наделяет природу главной, творящей силой; по его мнению, все существующее в мире (и физические и психические процессы, в том числе и сознание) — продукт материальных элементов. Даже концепция Атмана получает в его трактовке иное объяснение: Атман — это тоже материальная первооснова человека.

Понятно, что такого рода идеи появились в результате развития естественно-научных знаний древних индийцев, важных перемен в социальной жизни

В целом концепции Упанишад оказали огромное влияние на все последующее культурное развитие Индии. Разработанное в Упанишадах учение о карме составило одно из основных положений индийских религий. Оно имело и определенное социальное звучание, поскольку давало свое истолкование острой проблемы о причине человеческих страданий и невзгод. Не боги, а человек был объявлен судьей своих деяний, человеческие страдания не признавались вечными. Некоторые из этих положений Упанишад были использованы затем в буддизме и джайнизме (об этом см. ниже). К «материалистической струе» в общем учении Упанишад обращалась позднее материалистическая школа (локаята). Многие идеи Упанишад оказали существенное влияние на философов и писателей средневековья, на деятелей культуры новой и новейшей эпох не только в самой Индии, но и далеко за ее пределами.

ИНДИЯ В МАГАДХСКО-МАУРИЙСКУЮ ЭПОХУ

Началом нового периода в истории древней Индии — магадхско-маурийского, продолжавшегося в течение четырех столетий (вплоть до падения могущественной империи Маурьев и династий Шунгов и Канвов), исследователи обычно считают середину первого тысячелетия до нашей эры. Его хронологические рамки значительно шире собственно династийной истории Маурьев, а по своему значению он занимает одно из ведущих мест в историко-культурном развитии страны. Маурийский период был отмечен созданием (впервые в истории Индии) объединенного государства, подъемом экономики, развитием культуры, распространением письменности. С эпохой Маурьев связаны укрепление и распространение буддизма, начало истории вишнуизма и шиваизма. Не случайно, что и в современной Индии эта эпоха рассматривается как особая веха в развитии культуры и сложении древнеиндийской государственности.

По сравнению с предыдущим периодом в магадхско-маурийскую эпоху появляются датированные источники — эпиграфика (эдикты маурийского царя Ашоки) и письменные сочинения (например, записки селевкидского посла Мегасфена, который находился при дворе царя Чандрагупты). Древнеиндийская традиция относит к периоду ранних Маурьев политический трактат «Артхашастру», авторство которого приписывается Каутилье — советнику царя Чандрагупты. Новые исследования показывают, что в дошедшем до нас виде «Арт-

хашастра» сложилась примерно на рубеже нашей эры, но многие ее свидетельства, безусловно, отражают некоторые черты государственного строя предшествующего периода, в том числе и маурийской Индии. Особый интерес представляет сопоставление данных эпиграфики с письменными источниками.

В распоряжении исследователей магадхско-маурийской эпохи имеются сочинения буддийского канона на языке пали, в которых наряду с изложением вопросов доктрины и этики буддизма содержится важный материал по политической, социальной и культурной жизни древнеиндийского общества. В надписях Ашоки упоминаются названия некоторых сутр, входящих в Палийский канон, что позволяет говорить о существовании этих текстов в тот период. Интересные материалы дает исследователям археология.

ЭТАПЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

Возвышение Магадхи Политическая история Северной Индии в VI—IV вв. до н. э. насыщена многими яркими событиями. Это был период образования первых крупных государств, их усиления, борьбы за гегемонию.

Из письменных источников мы знаем о многочисленных войнах и столкновениях государств друг с другом, династических распрях и соперничестве, борьбе монархий с республиканскими объединениями.

Раннебуддийские сочинения свидетельствуют о том, что в середине VI в. до н. э. в Северной Индии существовало 16 махаджанапад («великих стран»). Приведенный список, конечно, не охватывал всех государств Северной Индии, а включал в себя лишь самые крупные и сильные.

Показательно, что индийская традиция помещала первые 14 из 16 «великих стран» в Срединной стране, что указывало на особую роль государств долины Ганга в VI—V вв. до н. э. и на более быстрые темпы развития государственности в этой части Индии.

Ведущей силой на политической арене Северной Индии, центром, вокруг которого шло объединение североиндийских государств, стала Магадха. Впервые это название встречается в «Атхарваведе», затем оно появляется в самых различных древнеиндийских источниках.

Древняя Магадха (на территории теперешнего Южного Бихара) занимала очень выгодное географическое, стратегическое и торговое положение. В источниках сохранились свидетельства о плодородии магадхских земель, подвергавшихся тщательной обработке. Страна вела оживленную торговлю со многими областями Индии, была богата полезными ископаемыми, в частности металлами. Древнейшей столицей ее являлась Раджагриха (палийское название — Раджагаха, современное — Раджгир).

О династической истории Магадхи известно мало. Некоторые сведения имеются об основателе династии Харьянки царе Бимбисаре (545/544—493 гг. до н. э.), который, согласно буддийским сочинениям, подчинил соседнее государство Ангу. Это укрепило позиции Магадхи и положило начало ее завоевательной политике. Источники сообщают о связях Магадхи с государствами Западной и Северной Индии.

Бимбисара уделял большое внимание внутреннему укреплению государства, ввел строгий контроль за действиями государственных чиновников. При сыне Бимбисары Аджаташатру (493—461 гг. до н. э.) вспыхнула ожесточенная борьба с Прасенаджитом (палийское имя — Пасенади) — правите-

лем Кошалы, которая была одним из самых могущественных государств в долине Ганга. После длительного соперничества победа осталась за Магадхой.

Очень напряженной была борьба с республиканским объединением Личчавов, живших к северу от Магадхи. Причиной столкновения явился захват Личчавами порта на реке Ганг, которым стремилась овладеть и Магадха. В ожидании атаки Личчавов царь Аджаташатру велел построить специальную крепость Паталигаму. Кроме того, он прибег к хитрости, направив в столицу Личчавов — Вайшали своего чиновника, которому удалось вызвать раскол в стане врага. Судя по некоторым источникам, война Магадхи с Личчавами продолжалась 16 лет, но в конце концов Магадха победила. Джайнские тексты рассказывают, что царь Аджаташатру применил осадные машины, и это принесло ему успех.

Серьезным соперником Магадхи еще оставалась Аванти — сильное государство Западной Индии. Поскольку борьба основных соперников Магадхи — Кошалы, Аванти и объединения Личчавов — шла не только за политическое, но и за экономическое господство, вопрос о контроле над речной системой Ганга, являвшегося важным торговым путем, все время стоял очень остро.

Для усиления мощи Магадхи сын Аджаташатру — Удаин (461–445 гг. до н. э.) перенес столицу государства из Раджагрихи в Паталипутру, которая превратилась в крупнейший центр древней Индии. Могущество Аванти было подорвано позднее, при Шिशунаге — представителе новой династии Шайшунагов. Затем на магадхском престоле утвердилась династия Нандов, при которой была образована крупная империя. Хронология этих династий известна очень

плохо, и принимаемые учеными даты крайне условны. Исследователи опираются в основном на данные поздних хроник Цейлона («Дипавамсы» — IV–V вв. н. э. и «Махавамсы» — VI в. н. э.) и свидетельства Пуран, сложившихся в первые века нашей эры и даже в раннее средневековье. Наиболее приемлемыми можно считать следующие даты: династия Хारьянка, основанная Бимбисарой, — 437–413 гг. до н. э., династия Шайшунагов — 413–345 гг. до н. э., династия Нандов — 345–317/314 гг. до н. э.

Ахемениды и индийский поход Александра Македонского

Иное положение было в Северо-Западной Индии, где в отличие от долины Ганга не существовало крупного государства, способного объединить вокруг себя различные в этническом, языковом и культурном отношении племена и народы. Наиболее сильными объединениями являлись Камбоджа и Гандхара, которые входили в число 16 «великих стран».

Некоторые районы Северо-Западной Индии в конце VI в. до н. э. вошли в состав Ахеменидской империи.

В надписях известного ахеменидского царя Дария (522–486 гг. до н. э.) упоминаются как его сатрапии Гандхара и Хинду. В Хинду входили, очевидно, области по среднему и нижнему течению р. Инд, но, возможно, и соседние территории. Интересное сообщение содержится у Геродота об экспедиции Скилака, направленной по приказу Дария с целью узнать «место впадения в море реки Инд». Эта экспедиция имела стратегическое и научное значение. Персы лучше познакомились с населением индийских районов, их обычаями и традициями.

В империю Ахеменидов входила лишь часть Северо-Западной Индии, но как эти, так и некоторые другие районы страны испытали на себе определенное культурное и политическое влияние ахеменидского Ирана.

Через западные области Индия знакомилась с государствами Переднего Востока, со Средней Азией, районы которой тоже входили в империю Ахеменидов. Официальным языком делопроизводства Ахеменидов был арамейский язык, который использовался здесь и в более поздний период.

Если о районах Индии, входивших в империю Ахеменидов, на Западе было известно довольно широко, то о Восточной Индии и политических событиях в долине Ганга античные писатели в то время почти ничего не знали. По словам Геродота, эти области представляли собой пустыню. Иными стали связи Индии, в том числе и Восточной, с государствами Запада после похода Александра Македонского — одного из ярчайших событий в истории древности.

Александр вступил на территорию Индии в блеске славы, после одержанных им крупных военных побед. Огромная и хорошо вооруженная армия сулила ему новые удачи. К тому же Северо-Западная Индия была разделена на враждовавшие друг с другом союзы племен, между правителями небольших государственных объединений не было единства. Некоторые местные царьки вступили в союз с Александром (например, правитель Таксилы). За это Александр обещал им определенную автономию и сохранил прежние владения. Однако уже с самого начала индийского похода Александр встретился с упорным сопротивлением многих племен. Хронисты похода, которые старались прославить подвиги и успехи Александра, не могли не отметить исключительное упорство индийцев, их смелость, страстное желание бороться до конца.

Многие индийские племена вообще отказывались от переговоров с греко-македонцами и вступали в неравную схватку, нередко даже одерживали победу.

Самым сильным из индийских правителей Северо-Западной Индии был царь Пор, который решил встретить Александра в открытом бою. Битва произошла на берегу Гидаспа (река Джелум) и продолжалась несколько дней. О размахе сражения могут говорить цифры, которые приводит Арриан в «Анабасисе» — «Истории похода Александра». В последней, решающей битве, согласно Арриану, участвовало 30 тыс. пеших воинов, 4 тыс. всадников, 300 колесниц, 200 боевых слонов. Лишь применив хитрый маневр, Александр сумел стремительно ворваться в расположение армии Пора. Его легкая конница посеяла панику среди хорошо вооруженного, но малоподвижного индийского войска. Александр вышел победителем, но Пор, даже будучи совершенно израненным, сражался до конца. Мужество индийского царя покорило Александра, и он не только сохранил Пору жизнь, но и оставил ему его владения.

Греко-македонская армия продвинулась дальше на восток вплоть до Гидраота (современный Рави). Поскольку Александр стал собирать силы для переправы через Гифасис (современный Беас), он решил разузнать о стране, лежащей за Гифасисом, ее правителе, силе его войска. Местные царьки рассказали Александру о богатстве этой страны, о сильной армии индийского правителя по имени Аграмес. В это время в войске самого Александра началось недовольство солдат, многие настаивали на прекращении изнурительного похода. Не сразу решился Александр расстаться со своей мечтой, но в конце концов отдал приказ об отходе армии. Отступление греко-македонских войск сопровождалось новой волной антимаке-

донских восстаний и волнений. Особенно упорными были столкновения с маллами, которые имели сильную армию и были неплохо организованы.

Покидая Индию, Александр, сохранив деление на сатрапии, поставил во главе их своих испытанных полководцев и некоторых местных индийских правителей. Александру удалось подчинить лишь часть Северо-Западной Индии; возможно, поэтому в индийских источниках нет упоминаний ни о походе Александра, ни о борьбе с его армией (эти сведения до нас донесли античные авторы). Тем не менее нельзя совсем отрицать влияние похода на развитие событий в Индии той эпохи.

Поход Александра показал, что одной из главных причин поражения индийцев было отсутствие единства, внутренние распри. Борьба с иноземными войсками заставила местных царьков объединить свои усилия. Поход вместе с тем способствовал значительному расширению и упрочению внешних культурных и торговых связей Индии. Она сама стала оказывать все большее влияние на эллинский мир.

Государство Нандов Во время похода Александра в Магадхе, в ее столице Паталипутре, правила династия Нандов. Местные индийские царьки рассказали полководцу о силе нандского войска, о непопулярности царя Аграмеса. Об этом мы знаем из сообщений античных писателей. Но многие сведения об империи Нандов дошли до нас прежде всего из местных индийских источников. По индийской традиции, Нанды считались шудрянской династией, которая будто бы уничтожила всех кшатриев. Первый из Нандов рассматривался как сын шудрянки и представитель неизвест-

ного рода. Поэтому брахманские источники и царские династические списки в Пуранах называли Нандов «недобродетельными и низкими». Эта характеристика сохранилась и у античных авторов, которые были, очевидно, знакомы с индийской традицией. Некоторые данные позволяют предполагать, что античные авторы знали индийские сказания о первом маурийском царе Чандрагуште и его министре Чанаке. В этом цикле сказаний были свидетельства и о предшественниках Маурьев — царях династии Нандов.

Сведения местных и античных источников об огромной армии Нандов совпадают. У Диодора и Курция Руфа приводятся данные о составе нандского войска при Аграмесе: 200 тыс. пехих воинов, 20 тыс. всадников, 2 тыс. боевых колесниц и 3—4 тыс. боевых слонов. В некоторых индийских и цейлонских текстах первый нандский царь носит имя Уграсена, т. е. «обладающий огромной армией».

В индийской традиции имеются сведения о стремлении Нандов к накоплению богатства, а в цейлонских текстах рассказывается о том, что Нанды обложили налогами всевозможные предметы, в том числе кожу, дерево, ценные камни.

Используя сильную армию и наладив строгий контроль над налоговым обложением, Нанды проводили активную внешнюю политику. Им удалось сломить мощь и независимость некоторых местных династий и проникнуть в более южные районы Декана. Из данных эпиграфики известно, что Калинга (современная Орисса) или часть ее входила в империю Нандов.

Созданное таким образом государство подготовило все условия для организации объединенной индийской империи при новой династии Маурьев.

Образование империи Маурьев. Чандрагупта и Биндусара Первым царем Маурийской династии был Чандрагупта. Но прежде чем Чандрагупте удалось этого добиться, ему пришлось выдержать упорную борьбу с Нандами, а также с греческими гарнизонами, оставленными в Индии Александром Македонским. В индийских и античных источниках сохранились интересные свидетельства о различных этапах борьбы Чандрагупты за власть, хотя среди исследователей ведутся жаркие споры о последовательности этой борьбы.

Источники по-разному излагают происхождение Маурьев. Некоторые связывают их с Нандами, рассматривая Чандрагупту как одного из сыновей царя Нанды. Но в большинстве источников (буддийских и джайнских) Маурьи считаются кшатрийским родом из Магадхи.

Буддийская и джайнская традиции сохранили данные о юных годах Чандрагупты, его учебе в Таксиле, где он будто бы встретился со своим наставником и будущим советником Каутильей, или Чанакей. Насколько эти сообщения достоверны, сказать трудно. Традиция повествует, что Чандрагупта вместе с Чанакей разработали в Таксиле план захвата магадхского престола. Интересно, что о столкновении юного Чандрагупты с Нандами сообщает и римский писатель II в. н. э. Юстин, который опирался на свидетельства, содержащиеся в труде Помпея Трога — писателя эпохи императора Августа, а тот в свою очередь, очевидно, был знаком с циклом легенд о Чандрагупте.

Из цейлонских хроник мы узнаем, что Чанакея вместе с Чандрагуптой начали собирать войско. Воины нанимались в разных областях, и вскоре была создана огромная армия под руководством Чандрагупты.

У греческого писателя Плутарха (46–126 г. н. э.) имеется сообщение о встрече юного Чандрагупты с Александром Македонским.

Эта встреча, если она в действительности была, могла произойти уже после первого столкновения Чандрагупты с нандским царем. Чандрагупта, по словам Плутарха, очень нелестно отзывался о нандском царе Аграмесе и склонял на свою сторону Александра, убеждая его направить армию против всеми презираемого индийского царя. Однако Александр, как известно, не предпринял похода в глубь Индии и был вынужден двинуться обратно на запад.

Буддийские и джайнские источники рассказывают, что первая попытка Чандрагупты свергнуть Нандов была неудачной, так как он не обеспечил своего тыла. В тот период Чандрагупта, естественно, не мог выступить и против очень сильной армии греко-македонцев. Впоследствии, когда основное войско Александра покинуло Индию, для Чандрагупты сложилась довольно благоприятная обстановка.

Вскоре на завоеванной Александром территории стали вспыхивать восстания, направленные против македонцев, начались столкновения за власть между сатрапами, особенно после смерти Александра в 323 г. до н. э. В этот период Чандрагупта, находясь в Пенджабе, очевидно, уже был готов начать борьбу с остатками македонских гарнизонов. А когда в 317 г. до н. э. последний сатрап Эвдем вынужден был уйти из Индии, Чандрагупта стал фактическим правителем Пенджаба. В это же время был убит один из главных его конкурентов — могущественный индийский царь Пор, который управлял большой территорией, полученной им в свое время от Александра. Основное внимание теперь было направлено на захват магадхского престола, и Чанд-

рагупта, заручившись поддержкой некоторых республиканских объединений Северо-Западной Индии, двинул свои войска против Нандов, борьба с которыми была очень упорной. Нандские цари имели огромную армию, и в решающем сражении, как рассказывается в буддийском сочинении «Малинда-панха», погибло 1 млн солдат, 10 тыс. слонов, 100 тыс. лошадей и 5 тыс. колесничих (цифры, конечно, очень преувеличены, но показательны, что в индийской традиции сохранились сведения об ожесточенной, кровопролитной битве).

Борьба с греко-македонскими войсками была, таким образом, одним из этапов борьбы Чандрагупты за власть, за захват престола в Паталипутре. Освобождение индийских территорий от иноземных войск имело большое значение. В то же время даже античные писатели сообщали о том, что Чандрагупта, «злоупотребив после победы именем свободы, обратил ее (Индию) в рабство; захватив власть, он стал сам притеснять народ, который освободил от иноземного владычества» (Помпей Трог в передаче Юстина).

Коронация Чандрагупты произошла после 317 г. до н. э. Эта датировка хорошо согласуется с данными индийских (буддийских, джайнских) и античных источников, хотя многие исследователи относили начало Маурийской династии к более раннему времени.

Из античных источников известно о столкновении Чандрагупты с Селевком Никатором — бывшим сподвижником Александра, а затем царем Сирии — и заключении мира между ними. О причинах вспыхнувшей войны источники умалчивают. Можно лишь предполагать, что Чандрагупта, укрепившись на троне, воспользовался той борьбой, которую вели наследники Александра — диадохи — за верховенство, и вы-

ступил против Селевка. Он хотел отвоевать области, которые захватил Александр и которые после его смерти достались Селевку. По мирному договору Чандрагупта дал Селевку 500 боевых слонов, а к Маурьям отошли Паропамис, Арахосия и Гедросия.

Селевк послал ко двору Чандрагупты посла Мегасфена, написавшем об Индии в специальном сочинении «Индика» (оно сохранилось, к сожалению, лишь во фрагментах).

После Чандрагупты, правившего 24 года (условно 317–293 гг. до н. э.), магадхский престол перешел к его сыну Биндусаре, известному в античных источниках как Амитрагхата, т. е. «убивающий своих врагов». Этот титул отражал, очевидно, напряженную обстановку в стране в тот период. В различных областях империи вспыхивали восстания. Некоторые данные позволяют предполагать, что при Биндусаре был завоеван ряд областей Декана, хотя эпиграфических свидетельств этого периода пока не обнаружено.

Биндусара, подобно своему отцу, поддерживал тесные дипломатические отношения с эллинистическим Египтом и Селевкидской империей. Страбон сообщает о том, что в Паталипутру был послан селевкидский посол Деймах. Интересные факты рассказывает Афиней об обмене посланиями между селевкидским царем Антиохом и индийским царем Биндусарой. Индийский царь просил Антиоха прислать ему сладкого вина, сушеных фиг и философа-софиста. В ответ тот пообещал прислать только вина и фиг, ибо продавать софиста не разрешалось.

Если верить Пуранам, Биндусара царствовал 25 лет (293–268 гг. до н. э.). После смерти между его сыновьями началось длительное соперничество за власть. В конце концов престол в Паталипутре захватил Ашока.

МАУРИЙСКАЯ ИМПЕРИЯ ПРИ АШОКЕ

Пиядаси-Ашока При Ашоке государство Маурьев достигло особого могущества. Империя территориально расширилась и стала одной из крупнейших на древнем Востоке. Слава о ней разнеслась далеко за пределы Индии. Об Ашоке и его деятельности создавались легенды, в которых особенно прославлялись его заслуги в распространении буддизма. Эти буддийские сказания имели хождение во многих странах Азии.

В многочисленных дошедших до нас эдиктах царя Ашоки имеются важные сведения об истории этого периода, о системе управления империей, о политике Маурьев. В эдиктах маурийский царь называется Пиядаси Деванампия, т. е. «царь Пиядаси, милый богам», и лишь иногда царь выступает под именем Ашока. Некоторые более поздние источники говорят о том, что Пиядаси было собственным именем сына Биндусары до захвата им престола, а став царем, он величался и как Ашока (дословно — «лишенный печали»). Показательно, что в греческих версиях его эдиктов, найденных в Кандагаре, маурийский царь выступает под именем Пиядаси.

Цейлонские хроники рассказывают, что царевич Пиядаси был направлен царем Биндусарой в качестве правителя в Западную Индию (провинцию Аванти) с центром в Уджаяни (Удджайн). Согласно же североиндийским источникам, царевич находился в Северо-Западной Индии, в Такшашиле (Таксиле), куда Биндусара послал его для подавления восстания местных жителей против царских чиновников. Источники повествуют об упорной борьбе Пиядаси с братьями за власть. Цейлонские хроники сообщают о том, что это соперничество продолжалось и после того, как Ашока за-

хватил магадхский престол. В результате официальная коронация Ашоки состоялась только через четыре года после захвата им власти.

Единственным значительным политическим событием, о котором нам рассказывают эдикты царя, была война с Калингой — сильным государством на побережье Бенгальского залива (современная Орисса). В своем эдикте Ашока сообщает, что во время войны было взято в плен 150 тыс. и убито более 100 тыс. человек. Присоединение Калинги, важной в стратегическом и торговом отношении области, способствовало усилению империи.

Калинга оказала Ашоке упорное сопротивление. Эта область, входившая в империю Нандов, затем добилась независимости. В специальном эдикте, посвященном завоеванию Калинги, Ашока признавал, что суровые меры наказания применялись и к простому народу, и к знати, которая тоже не хотела смириться с властью Маурьев. Ашоке даже пришлось принимать особые меры, чтобы разрядить обстановку в завоеванной области. Хотя Калинге была предоставлена большая самостоятельность, император лично проверял деятельность местных чиновников, следя за тем, чтобы «не было беспричинного заключения в тюрьму городских жителей и беспричинного причинения страдания».

Многие исследователи считают, что калингская война заставила Ашоку отказаться от традиционной активной политики по созданию объединенного государства. По их мнению, император стал мечтателем, не стремящимся к расширению и укреплению своего влияния и своей власти. Однако эти взгляды не соответствуют данным источников. Ашока не отказался от активной политики, а лишь несколько изменил методы действий. Не забывая о своем могуществе и применяя в необ-

ходимых случаях силу, маурийский император в основном прибегал к идеологическим и дипломатическим приемам. С помощью специальных чиновников и миссий он стремился укрепить свое влияние в незавоеванных областях, обещая населению этих территории любовь и заботу императора, свое отцовское расположение и всяческую поддержку

В одном из своих эдиктов Ашока, давая наставления чиновникам, говорил: «Люди из незавоеванных стран должны твердо усвоить, что царь нам как отец. Как он себе сочувствует, так и нам, как дети ему дороги, так и мы».

Ашока поддерживал тесные дипломатические отношения со многими странами. В его эдиктах упоминается селевкидский царь Антиох (Антиох II Теос — внук Селевка), правитель Египта Птолемей (Птолемей II Филадельф), царь Македонии Антигон Гонат, царь Кирены Маг и царь Эпира Александр. В различные страны были посланы маурийские послы (дута), которые рассказывали о могущественном и добродетельном царе Ашоке.

Очень тесными были связи с Цейлоном (современная Шри Ланка), куда Ашока направил специальную миссию во главе со своим сыном Махиндой (Махендрой) для распространения буддизма.

Царь Цейлона Тисса в ответ на это в честь Ашоки принял его титул «милый богам» (Деванампия) и направил свое посольство в Паталипутру.

Вопросы хронологии Большие споры среди исследователей вызывает датировка правления Ашоки, хотя надписи его содержат важные сведения по этому вопросу. В так называемых больших наскальных эдиктах, которые

были выбиты через 12 лет после коронации Ашоки, одновременно упоминаются пять эллинистических правителей. Очевидно, в год издания эдикта все пять царей были живы. Этим годом может быть или 256 г., или 255 г. до н. э. Значит, начало правления Ашоки должно относиться примерно к 268 г. до н. э.

Интересное исследование провели ученые по анализу астрономических данных, содержащихся в легендах об Ашоке. В буддийских сказаниях говорится о затмении Солнца — событии, которое будто бы совпадало по времени с поездкой Ашоки по святым буддийским местам. Ученые выяснили, что в 249 г. до н. э., в период правления Ашоки, произошло солнечное затмение, а в одном из эдиктов царя, составленном на 20-м году правления, сообщается о посещении им места рождения Будды. Все это вместе взятое дает основание предполагать, что начало правления приходится на 268 г. до н. э. Эта дата подтверждается и некоторыми другими материалами: если Биндусара правил 25 лет, как сообщают об этом Пураны, содержащие списки царских династий, то Ашока вступил на престол в 263 г. до н. э. Буддийская традиция сохранила сообщение о коронации Ашоки через 218 лет после смерти Будды, которая, по мнению большего числа исследователей, могла произойти в 486 г. до н. э. Если следовать этой традиции, получается та же дата начала правления Ашоки — 268 г. до н. э.

Некоторые ученые придерживаются иных датировок, нередко ссылаясь на свидетельства цейлонских хроник о том, что Ашока короновался лишь через четыре года после захвата власти. Исходя из этого, за дату воцарения Ашоки принимается 265 г. до н. э. В целом же вопросы маурийской хронологии еще ждут своего окончательного решения.

Границы империи Маурьев В империю Маурьев входила огромная территория. В рамках единого государственного образования были объединены народы и племена, разные в этническом, лингвистическом и культурном отношении и следовавшие различным религиозным верованиям, традициям, обычаям.

Судя по надписям Ашоки, а также «Артхашастре», к этому периоду сложилось представление о значительном по территории государстве во главе с правителем земли, власть которого распространялась на огромные области — от Южного океана до Гималаев. Авторами политических трактатов уже подробно разрабатывалось учение о границах государства, его взаимоотношениях с близкими и далекими соседями.

О появлении новых представлений об огромной территории империи может свидетельствовать различная характеристика, которую дают источники магадхскому царю Бимбисаре и императору Ашоке. Если первый назывался «царем прадеши», т. е. небольшой территории (провинции), то Ашока считался «всеправителем над Джамбудвипой», т. е. всей Индией.

Для определения границ империи Маурьев при Ашоке основными свидетельствами служат эдикты императора. Некоторые сведения сохранились и в сообщениях античных авторов, повествующих о периоде Чандрагупты. Определенную ценность представляют данные китайских пилигримов, особенно в том случае, если они подтверждаются эпиграфическими или археологическими материалами.

Для определения западных границ империи большое значение имело открытие в Кандагаре — центре Арахосии (область современного Афганистана) — эдиктов Ашоки (греческой и греко-арамейской надписей), что ясно указывает на вхож-

дение Арахосии в его империю. В эдиктах Ашоки несколько раз упоминаются йоны и камбоджцы как народы, живущие на западе страны. Под йонами подразумевались греки, поселения которых имелись в Арахосии. Для них и предназначались версии эдиктов Ашоки на греческом языке. Некоторые исследователи полагают, что йоны периода Ашоки были потомками греческих поселенцев, обосновавшихся здесь еще при Александре Македонском.

В Арахосии жили также и камбоджцы (иранское по языку население), о которых упоминается во многих древнеиндийских источниках как о прекрасных всадниках и коневодах. Язык камбоджцев почти неизвестен, но поскольку в арамейской версии эдикта Ашоки из Кандагара имеется немало иранских слов, можно полагать, что эта версия предназначалась для камбоджцев.

Эдикт Ашоки был обнаружен и в Лампаке (около современного Джелалабада), что подтвердило факт вхождения Паропамиса в империю Маурьев (раньше об этом известно было лишь из античных источников, рассказывающих о результатах перемирия между Чандрагуптой и Селевком).

Исходя из свидетельств кашмирской хроники «Раджатарангини» и описаний китайских пилигримов, можно заключить, что в империю Ашоки входила и часть Кашмира. Согласно традиции, при Ашоке был построен главный город Кашмира — Шринагар. В состав его государства входили также и некоторые области Непала. Данные эпиграфики и письменных источников позволяют включить в состав империи территорию Бенгалии.

Находки эдиктов Ашоки в Южной Индии помогли установить южную границу империи. Условно она может быть проведена к югу от современного округа Читалдрук. Здесь

империя граничила с государствами Чола, Кералапутра и Сатьяпутра, которые упоминаются в эдиктах Ашоки как не входящие в его государство. Однако Маурьи поддерживали с этими областями тесные контакты. Там строились буддийские ступы, туда посылались проповедники. Дипломатические связи поддерживались также со многими странами, в том числе с эллинистическими государствами Запада, со Шри Ланкой, некоторыми областями Центральной Азии и так далее.

Царская власть
в эпоху Маурьев

В магадхско-маурийскую эпоху происходит дальнейшее усиление монархической власти и постепенное падение роли институтов племенного управления.

Особенно усилилась власть царя в период Маурьев. Это нашло отражение и в эдиктах Ашоки, и в «Артхашастре». Царь считался основой государства. «Государство — это царь», и такова вкратце суть всех элементов государства, как гласит об этом «Артхашастра».

Принцип наследования соблюдался очень строго. Еще при жизни царь назначал одного из своих сыновей (обычно старшего) наследником престола, хотя захват престола сопровождался, как правило, острой борьбой между царевичами.

При вступлении на престол совершалась особая церемония воцарения — абхишека, которая сопровождалась пышными празднествами.

К эпохе Маурьев уже оформилась концепция «чакравартина» (дословно — «вращающий колесо власти») — единоправителя, власть которого будто бы распространялась на огромные территории от Западного до Восточного океана, от Гималаев до Южных морей. Особенно подробно эта концеп-

ция изложена в «Артхашастре». В конечном итоге это отражало новый этап в развитии индийского государства, связанный с образованием огромной империи.

Судя по надписям Ашоки, маурийский царь стоял во главе государственного аппарата и обладал законодательной властью. Эдикты Ашоки изданы от имени и по повелению царя. Царь сам назначал крупных государственных чиновников, являлся главой фискальной администрации, верховным судьей. В «Артхашастре» подробно описываются функции царя, его времяпрепровождение. Поскольку при дворе часто устраивались заговоры, особое внимание уделялось охране царя. Мегасфен, находившийся при дворе Чандрагупты, обратил на это внимание и записал в своем труде: «Царь не спит днем и даже ночью вынужден время времени менять ложе из боязни злого умысла. На охоту царь выступает в окружении женщин, а вне круга женщины идут копыносцы. С обеих сторон путь процессии огражден веревками. Тому, кто зайдет за веревку, к женщинам, грозит смерть».

Большую роль при дворе играл царский жрец, который принадлежал к влиятельному брахманскому роду. Царь сам выбирал себе надежных помощников, хотя и за ними была установлена секретная слежка. Он устраивал специальные испытания своим приближенным. Нечестным угрожали рудники. В целом службе надзора придавалось большое значение. Под надзором находились не только должностные лица, но и жители городов и деревень. Под особым наблюдением находились царевичи, которые, как говорится в «Артхашастре», «подобно ракам, пожирают своего родителя». Ночью царь принимал тайных агентов, днем, как рассказывает «Артхашастра», занимался различными государственными делами и предавался развлечениям.

Царь считался и командующим армией. Судя по сообщению Мегасфена, численность царского войска была огромной. В военном лагере Чандрагупты находилось 400 тыс солдат.

Паришад и сабха Большую роль в управлении государством играл совет царских савонников — паришад. Этот институт существовал и в предшествующие эпохи, хотя именно при Маурьях паришад приобрел функции политического совета. О нем упоминается в эдиктах императора; подробно его деятельность изложена в «Артхашастре», в которой он называется мантрипаришадом (собранием мантринов — министров царя). Совет занимался проверкой всей системы управления и выполнения приказов царя. Кроме паришада существовал узкий тайный совет, состоящий из нескольких особо доверенных лиц. В случае крайне неотложных дел могли вместе собираться члены обоих советов.

В «Артхашастре» подчеркивается, что количественный состав паришада зависел от нужд государства. При Ашоке паришад контролировал выполнение норм дхармы и устанавливал обязанности для чиновников, выезжавших в инспекционные поездки по стране. Судя по одному из эдиктов Ашоки, паришад мог собираться и без царя, хотя Ашока требовал, чтобы в случае экстренных событий ему немедленно сообщали об этом. В паришаде нередко вспыхивали жаркие споры; иногда возникали противоречия между царем и паришадом; особенно острые формы они приняли в последний период правления Ашоки, когда сложилась сильная оппозиция царю.

Паришад как политический орган состоял из знати — военной и жреческой, которая стремилась сохранить свои

привилегии и ограничить абсолютную власть правителя. В ранние периоды, например в ведийскую эпоху, паришад был более широким по составу и более демократическим по характеру органом власти, оказывавшим значительное воздействие на раджу и его политику. Постепенно количественный состав паришада уменьшается, он аристократизируется, роль его все более сводится к выполнению совещательных функций при царе. Однако даже в эпоху Маурьев, когда царская власть особенно усилилась, паришад сохранял значительное влияние, и маурийские правители не могли не считаться с ним.

Сходную эволюцию претерпела и сабха — в прошлом широкое по составу собрание знати и представителей народа, выполнявшее очень важные политические функции. К эпохе Маурьев состав сабхи становится значительно уже, она тоже приобретает характер царского совета — раджа-сабхи. Правда, по сравнению с паришадом раджа-сабха была более представительным органом. В нее могли входить и некоторые представители городского и сельского населения. В ряде случаев царю приходилось обращаться за поддержкой к раджа-сабхе. Из источников известно, например, о выступлении Ашоки перед членами раджа-сабхи. В грамматическом труде Патанджали (II в. до н. э.) упоминается о сабхе при Чандрагупте.

Данные источников об определенном влиянии паришада и раджа-сабхи в системе государственной власти маурийской эпохи представляют большой интерес. Они показывают, что даже в периоды особенного усиления монархической власти сохранялись институты и традиции древней политической организации, которые определенным образом ограничивали власть царя.

Сбор налогов

Сбор налогов считался одной из важнейших функций царя, и поэтому источники подробно излагают принципы и организацию системы налогообложения. В различных политических трактатах многократно подчеркивалось, что казна составляет основу сильной власти, и царю рекомендовалось постоянно следить за ней. Доля собираемых налогов была весьма велика, но в текстах все время проводится идея о том, что царь собирает налоги ради защиты самих подданных, что это своего рода небольшая награда ему за заботу о населении страны. К периоду Маурьев старая система налогообложения претерпела значительные изменения. Прежние, часто добровольные подношения царю приняли форму обязательных и строго фиксированных налогов. Основным видом налога был бхага — доля царя, обычно составлявшая $1/6$ сельскохозяйственной продукции. Царь по своему желанию мог уменьшить эту долю или вообще освободить кого-то от налога, но это бывало очень редко и лишь в особых случаях. Царь даже назывался «шад-бхагин», т. е. «получающий шестую долю». Некоторые области с особо хорошей почвой, где выпадали обильные осадки, могли облагаться значительно более высокими налогами — до $1/4$ и даже $1/3$ урожая. Доля царя могла быть увеличена и при финансовых затруднениях в государстве.

В этой связи интерес представляет не совсем обычное сообщение Патанджали о том, что маурийские цари, «стремясь получить золото, установили изображения». Можно предполагать, что речь идет об изображениях богов, которые были выставлены в специальных местах, а получаемые от этого сборы шли в казну. Не исключено, что Маурьи просто забрали из некоторых храмов статуи богов: согласно «Артхашастре», в период финансовых затруднений царю разрешалось забирать в свою казну имущество храмов.

Основной податной группой были земледельцы — свободные общинники, владельцы небольших участков земли. Кроме них налоги царю уплачивали также ремесленники, торговцы, владельцы скота.

Судя по источникам, некоторые слои населения были освобождены от налогов. И античные авторы, и древнеиндийские «законы» — шастры говорят о том, что брахманы, как знатоки священных текстов и как представители высшей варны, освобождались от уплаты налогов. Более того, в некоторых сочинениях даже отмечается, что за взимание налога со знатоков Вед, с отшельников и царских жрецов полагался штраф. Брахманские источники старались объяснить это тем, что брахманы уже своей деятельностью и религиозными услугами как бы вносили свой вклад в государственную казну и способствовали расцвету страны.

Некоторые тексты включают в список освобожденных от налогов «людей царя», т. е. находящихся на царской службе. Таким образом, основное бремя налогов ложилось на земледельцев и ремесленников, что еще более обостряло противоречия между сословиями и различными социальными группами.

В «Артхашастре» дается подробное описание функций налоговых чиновников и деятельности специального налогового ведомства во главе с главным сборщиком налогов.

Система провинциального управления	Провинциальное управление было построено с учетом старых традиций и институтов, хотя Маурьи видоизменили ранее существовавшую систему, приспособив ее к новым условиям. Были созданы и новые институты государственного
------------------------------------	---

управления. Ядром империи считалась виджита (дословно — «завоеванное»), куда входил собственно царский домен и некоторые области, находящиеся под особо строгим контролем центрального управления. Территория государства делилась на провинции, из которых особым статусом обладали четыре главные провинции — Северо-Западная со столицей в Таксиле, Западная со столицей в Уджаяни, Восточная (провинция Калинга) с главным центром в Тосали и Южная с центром в Суварнагири. Во главе этих провинций находились царевичи. Столь высокий статус именно этих областей был связан с их особым положением и ролью в политической, экономической и культурной жизни страны. Создание специальной Южной провинции объяснялось важностью «южного вопроса», приобретшего значение еще при Биндусаре. Если царевичи Таксилы, Уджаяни и Тосали носили титул «кумара» (царевич обычного статуса), то правитель в Суварнагири называется в эдиктах аяпута (санскритское арьяпутра — очевидно, «наследник престола»), что указывало на его особый, более высокий статус. Можно предполагать, что при Ашоке здесь находилась ставка наследника престола.

Главные провинции обладали немалой автономией. Царевичи во всех провинциях (кроме Калинги) посылали специальных инспекторов по управляемой ими территории для проверки действий местных чиновников. Правитель же Калинги не обладал этим правом: по ее территории инспектирующие поездки организовывал сам император. Ашока даже к местным чиновникам Калинги обращался непосредственно. Это объяснялось тем, что Калинга, будучи недавно присоединенной, хотя и получила статус главной провинции, но была включена в виджиту и находилась под непосредственным контролем центральной власти.

Наряду с делением на главные провинции существовало деление на джананады (обычные провинции), прадеши (области), ахале (округа). Низшей единицей провинциального управления считалась грама (деревня). Во главе джананад стояли крупные государственные чиновники — раджуки. Дословно этот термин значит «держачий веревку», что было, видимо, связано с первоначальными функциями этих чиновников — измерять землю. Затем роль чиновников возросла, усложнились обязанности. Их наделили определенными судебными функциями в своих провинциях, из сельских чиновников они превратились в глав провинциального аппарата. Очевидно, раджуки периода Ашоки тождественны сельским чиновникам (аграномам) в государстве Чандрагупты, подробное описание которых оставил селевкидский посол Мегасфен, хотя к эпохе Ашоки функции сельских чиновников изменилась. В подчинении раджуков находились, очевидно, окружные махаматры, стоявшие во главе ахале.

В главных городах округа имелись канцелярии, где регулярно должны были собираться чиновники. Отсюда посылались по всему округу распоряжения, которые переписывали писцы — липикары, знавшие несколько вариантов письма (брахми, кхароштли, греческое).

В эдиктах Ашоки упомянуты специальные чиновники по охране границ (антамахаматры), о чем было известно и автору «Артхашастры». Очевидно, они занимали довольно высокое положение, так как получали очень большое жалованье. Проводя политику строгой централизации, Маурьи вместе с тем не предприняли ломки многих старых институтов и традиций, с которыми вынуждены были считаться.

Борясь с сепаратизмом, Маурьи сохранили внутри империи на правах автономных единиц некоторые ганы — респуб-

ликанские объединения, и в основном именно там, где труднее всего было осуществлять строгий контроль. Мегасфен сообщал об автономных, независимых полисах в государстве Маурьев, сохранявших многие черты старой политической организации, хотя эти ганы включались в общую систему имперского управления.

Городское управление

Некоторые черты самоуправления сохранились в эпоху Маурьев и в городах.

В надписях Ашоки имеется указание на

деление городов на внутренние, т. е. находившиеся в виджите, и внешние. Столицей империи была Паталипутра. Мегасфен писал о специальных городских чиновниках — астиномах, в функцию которых входило создание шести небольших советов по пяти человек в каждом, осуществлявших надзор за определенной сферой жизни народа: за ремесленниками, за чужеземцами, за регистрацией рождений и смерти городских жителей, за торговыми операциями, за клеймением товаров ремесленников и, наконец, шестой совет собирал десятину с продаваемых товаров. Сообщение Мегасфена показывает, какие вопросы городской жизни были самыми острыми, требовавшими специального контроля властей. Заслуживает внимания сам факт существования в городах коллективных органов управления. Городской совет фактически был главным органом власти в городе, хотя члены его, очевидно, уже не выбирались, как в ведийскую эпоху, а назначались или утверждались центральной или провинциальной администрацией.

Центральная власть стремилась лишить городские советы независимости, но определенную автономию им удавалось все же сохранять. Известно, например, что некоторые

города имели свои собственные печати, городские знаки; городские советы заключали сделки с ремесленными организациями.

Каждая группа населения в зависимости от варны и профессии жила в определенной части города, что, возможно, было связано с пережитком очень древней традиции племенной организации. Городские чиновники осуществляли контроль за общественными постройками, за чистотой в городе, за святилищами и храмами. Большинство построек в городах были деревянными, поэтому противопожарный контроль приобретал особую актуальность. В летнее время нельзя было разводиться огонь, за нарушение этого правила взимался большой штраф. Всем домохозяевам надлежало иметь противопожарные средства. Кадки с водой, пишет автор «Артхашастры», всегда должны быть наготове. Множество сосудов с водой выставлялось на улице. Судя по «Артхашастре», жизнь в городе строго регламентировалась. Хождение по улицам города после специального ночного сигнала запрещалось, а если кто-либо проходил мимо царского дворца, его арестовывали и штрафовали.

Религиозная
политика Ашоки

С маурийским периодом связано широкое распространение в Индии буддизма. Возникший за несколько веков до эпохи Маурьев как небольшая секта бродячих монахов, буддизм к III в. до н. э. стал одним из главных течений в духовной жизни древнеиндийского общества. В это время существовала организованная буддийская община — сангха, были оформлены основные канонические сочинения. Не случайно, что именно буддизм получил в этот период распространение и пользовался поддержкой маурийских правителей.

Буддизм с его концепцией единогодержавного правителя — чакравартина, стоящего во главе сильного государства, стал идеологической основой образования объединенной империи.

Судя по различным источникам, Ашока не сразу принял буддизм. При дворе своего отца он встречался с представителями различных школ — «ортодоксальных» и так называемых еретических направлений. Затем Ашока посетил буддийскую общину, выяснил основы учения Будды и стал упасаккой, т. е. светским последователем буддизма. В эдиктах он сам рассказывает об эволюции своих взглядов. В первое время император не уделял особого внимания буддийской общине, но затем, после личного знакомства с жизнью буддийских монахов в столице, стал активно поддерживать буддистов и помогать общине. Интерес к буддийскому учению, к его этическим нормам особенно возрос после войны с Калингой, когда специальное значение приобрела политика дхармавиджайи (дословно «завоевание дхармы») — распространения основных норм поведения (дхармы), хотя последователем буддизма Ашока стал еще до начала войны.

Будучи буддистом, Ашока в течение всего царствования оставался мирянином и не выпускал из своих рук бразды правления. Мнение некоторых ученых о том, что Ашока будто бы был царем-монахом, ушедшим в конце царствования в буддийский монастырь, противоречит имеющимся материалам источников. Столь же неправильна и точка зрения о буддизме при Ашоке как государственной религии.

Оказывая буддийской общине особое покровительство, Ашока не превратил буддизм в государственную религию. Главной чертой его религиозной политики была веротерпимость, и он придерживался этого в течение почти всего периода своего царствования.

В эдиктах Ашока призывает к объединению всех религиозных школ, во не путем насилия, а в результате развития главных принципов их учений. Судя по эдиктам, Ашока дарил пещеры адживикам, которые были в этот период одними из главных соперников буддистов и пользовались значительным влиянием. Из эдиктов известно и о том, что царь посылал своих представителей в общины джайнов и к брахманам. Можно предполагать, что Ашока в определенной мере был вынужден вести политику религиозной терпимости: еще слишком сильны были «ортодоксальные» и другие (наряду с буддизмом) реформационные течения. Именно политика религиозной терпимости при умелом контроле государства над жизнью различных религиозных школ позволила Ашоке избежать конфликта с сильной прослойкой брахманов, с адживиками, джайнами и вместе с тем особенно усилить буддизм. Когда же в последние годы царствования Ашока отступил от политики веротерпимости и стал проводить явно пробуддийскую политику, это вызвало решительную оппозицию у приверженцев других религий и привело к тяжелым для власти царя последствиям. В конце царствования Ашока поддерживал тесные контакты с буддийской общиной и, отойдя от своих прежних принципов, начал гонения против адживиков и джайнов.

Взаимоотношения буддистов с представителями других религий в этот период резко осложнились. Определенные трудности возникали и среди самих буддистов: источники рассказывают о столкновении последователей разных буддийских школ. Будучи приверженцем буддизма, император внимательно следил за целостностью буддийской общины. Он издает специальный указ о борьбе против «раскольников» — монахов и монахинь, которые подрывали единство сангхи. В соответствии с указом их следовало изгонять из общины. Вместе с тем Ашока реко-

мендует буддийским монахам пристально изучать буддийские тексты и называет ряд буддийских канонических сочинений, посвященных преимущественно дисциплинарным вопросам.

Согласно буддийской традиции, в период правления Ашоки в Паталипутре состоялся III буддийский собор.

Одной из отличительных черт религиозной политики Ашоки являлось его стремление найти поддержку не только у буддийских монахов, но и прежде всего среди широких слоев мирян — последователей буддизма.

В этом смысле можно сказать, что Ашока был первым царем Индии, который понял важность буддизма в укреплении империи и способствовал его распространению. Большая часть его эдиктов была обращена не к монахам, а к мирянам, которые, очевидно, не были детально осведомлены об основных понятиях буддийской доктрины и ее философских категориях. Поэтому в надписях даже не упоминается о нирване, о четырех благородных истинах, восьмиричном пути и т. д. Главное в них — это их практическое значение. Недаром сам император называл надписи «эдиктами о дхарме». Именно этические положения, которые были хорошо известны мирянам, в том числе и небуддистам, находили широкую поддержку среди различных социальных групп.

**Дхарма эдиктов
Ашоки**

Под дхармой обычно понимались правила поведения человека и праведный образ его жизни, хотя этот термин в

более узком смысле мог означать в буддийском учении саму доктрину.

В этих двух значениях термин «дхарма» и упоминается в эдиктах Ашоки. В большинстве надписей дхармой называет-

ся свод моральных принципов, а в собственно буддийских эдиктах — учение Будды. Эти моральные правила включали в себя послушание родителей, уважение к старшим, щедрость, неубиение живых существ и т. д., т. е. они касались норм поведения человека, не являясь специфическими ни для буддизма, ни для брахманизма, ни для какого-либо другого религиозного течения. Это были традиционные этические положения, хорошо понятные различным слоям населения независимо от этнической и религиозной принадлежности. Некоторые ученые ошибочно считают эти правила чисто буддийскими религиозными принципами. В греческих вариантах эдиктов царя слово «дхарма» передано греческим термином, означающим не религиозную веру, а благочестие. В этом же общем плане трактовался в эдиктах Ашоки вопрос о результатах, которых достигает человек, последовательно соблюдая принципы дхармы. Стойкому и верному в дхарме обещались милость царя, благополучие и достижение неба (сварга). Последнее положение было хорошо понятно широким слоям населения: оно было распространено еще в ведийскую эпоху, а потом заимствовано и буддизмом. Вместе с тем ни о каких религиозно-философских категориях буддизма в эдиктах не говорится. Более того, дхарма Ашоки соответствовала некоторым основным этическим принципам главных религиозных направлений. Император называл эти принципы сущностью учений разных школ и направлений. Призыв к изучению дхармы сочетается в эдиктах с признанием всех учений.

Принципы дхармы, о которых говорилось в эдиктах Ашоки, должны были стать общими для населения всей страны и как бы подняться над дхармами варн, объединений и разных социальных групп. Политика распространения этих принципов составляла одну из важнейших частей политики

Ашоки. Были даже назначены особые государственные чиновники — дхармамахаматры, наблюдавшие за выполнением норм дхармы.

Показательно, что эти чиновники направлялись к последователям различных религий. В эдиктах император прямо заявляет о том, что дхармамахаматры должны проверять, как исполняют дхарму буддисты, брахманисты, джайны, адживики.

Такая политика позволяла осуществлять контроль за различными группами населения и бороться с сепаратизмом.

**Лишение Ашоки
власти и падение
империи**

Для изучения последнего периода в истории маурийской империи немалый интерес представляют буддийские сказания о царе Ашоке, так как в эпигра-

фике этот период освещен весьма фрагментарно.

Особое внимание привлекают необычные сообщения о лишении Ашоки власти в последние годы его правления. Эти свидетельства сохранились в различных по времени и характеру сочинениях.

Источники рассказывают, что к концу своего правления царь Ашока, преподнося щедрые дары в пользу буддийской общины для процветания учения Будды, разорил государственную казну. В этот период внук Ашоки — Сампади (Сампрати) стал наследником престола. Царские сановники сообщили ему о чрезмерных дарах императора и потребовали немедленно отменить их. По приказу Сампади все распоряжения Ашоки о пожалованиях буддийской общине не стали выполняться. Фактически власть сосредоточилась в руках Сампади. Ашока, как рассказывают источники, с горечью дол-

жен был признать, что его приказы стали лишь мертвой буквой, а он лишился царства и власти, хотя формально и оставался царем.

Хотя сообщения буддийских источников могут показаться полностью вымышленными, в действительности они правильно передают напряженную политическую обстановку последних лет правления Ашоки. Его пробуддийская политика вызвала сильное недовольство последователей «ортодоксального» брахманизма и джайнов. По сведениям некоторых источников, Сампади был последователем джайнизма, пользовался поддержкой крупных сановников. В стране в это время создалось трудное финансовое положение, вспыхивали восстания, в том числе одно из крупных волнений произошло в Таксиле, где во главе недовольных встал местный правитель.

В заговоре против царя, как повествуют источники, принимала участие и царица Тишьяракшита, тоже противница буддизма. Показательно, что в одном из самых поздних эдиктов приказ отдается не от имени Ашоки, как ранее, а от имени царицы. Приказ касался различных даров, т. е. того острого вопроса, который, судя по буддийским текстам, формально и привел к конфликту царя с его окружением. Можно предполагать, что совпадения эпитафического свидетельства и данных буддийской традиции далеко не случайны: они отражают реальную картину последних лет царствования Ашоки.

Его наследникам уже, очевидно, не удалось сохранить единство империи. На основании источников можно предполагать, что империя распалась на две части — восточную с центром в Паталипутре и западную с центром в Таксиле. Свидетельства источников о прямых наследниках Ашоки раз-

норечивы, но есть основания полагать, что в Паталипутре царем стал Сампади, или Дашаратха, которого часть Пуран считают сыном и преемником Ашоки. Подобно Ашоке, Дашаратха носил титул «милый богам» и оказывал покровительство адживикам, о чем свидетельствуют его эдикты о дарении им пещер. Цари быстро сменяли друг друга на магадхском престоле, а около 180 г. до н. э. последний представитель Маурийской династии Брихадратха был убит в результате заговора, подготовленного его главнокомандующим Пушьямитрой. Власть перешла к новой династии Шунгов, которая не смогла поддержать былое величие маурийской империи. Можно полагать, что Северо-Западные районы и некоторые области Декана Шунгам уже не принадлежали.

Интересные сведения о взаимоотношении Селевкидов с Маурьями в последний период их царствования сообщает Полибий. Согласно его данным, известный селевкидский царь Антиох Великий (223—187 гг. до н. э.) после своих походов на восток перешел Гиндукуш и возобновил союз с индийским царем Софагасеном (очевидно, маурийский царь Субхагасена). Затем Антиох получил в Индии боевых слонов и двинулся в Арахосию. Можно предполагать, что к 206 г. до н. э. маурийские цари уже не могли противоборствовать действиям Антиоха, который вступил в Арахосию. Не исключено также, что данная область к этому времени уже не являлась частью империи. В то же время Антиох не мог не считаться с Софагасеном. Поэтому он возобновил дружеские отношения, существовавшие прежде между Селевкидами и Маурьями.

Шунги и вторжение греко-бактрийцев В эпоху Шунгов «западный вопрос» становится одним из самых острых. Судя по трактату Патанджали «Махабхашья», армия яванов (греко-бактрийцев) осадила индийские города Сакету и Мадхьямику. Этот же факт содержится в сочинении «Юга-пурана». Здесь сообщается, что войска продвинулись от Сакеты до Паталипутры, но из-за внутренних распрей в самой армии вынуждены были снять блокаду столицы Шунгов.

Вторжение греко-бактрийцев, царем которых в это время был Мевандр, очевидно, произошло в середине II в. до н. э., в период правления Пушьямитры. Столкновения с греко-бактрийцами продолжались и при преемниках Пушьямитры, в частности при его внуке Васумитре. Последнему, однако, удалось одержать внушительную победу. В дальнейшем взаимоотношения Шунгов с греко-бактрийцами стабилизировались. Из эпиграфики известно о посольстве греческого царя Антиалкида к шунгскому правителю Бхагабхадре в Видишу, куда, очевидно, переместилась столица шунгских царей.

Более ста лет Шунги удерживали свою власть. Затем престол перешел к Канвам (68–22 гг. до н. э.), при которых быстрыми темпами шел процесс децентрализации: многие области отпали от центра, возникли новые местные династии. Трудно сказать, насколько верны сведения древнеиндийских источников об антибуддийской политике Шунгов, и особенно Пушьямитры, но очевидно одно, что буддизм в этот период уже не пользовался столь сильной поддержкой, как при Ашоке. В период Шунгов получил распространение и вишнуизм, о чем нам сообщают надписи шунгских царей. Особое значение приобретает культ Васудэвы.

Судя по пураническим спискам, Маурьи удерживались на магадхском престоле 137 лет. Это был период крупных политических событий, знаменательных явлений в социальной и культурной областях, оставивший глубокий след в развитии древнеиндийского общества и государства. Создание объединенного индийского государства способствовало общению различных народов, взаимодействию их культур и традиций, стиранию узких племенных рамок. В эпоху Маурьев были заложены также основы многих государственных институтов, которые получили развитие в последующий период. Укрепились контакты с зарубежными странами, и индийская культура распространилась в страны Юго-Восточной Азии и на Шри Ланку.

Несмотря на сильную армию, крепкий аппарат управления, политику дхармавиджай, направленную на объединение различных народов и областей, Маурьям не удалось сохранить даже это непрочное единство. Империя являлась пестрым конгломератом племен и народов, стоявших на разных ступенях развития.

Декан и Южная
Индия в магадхско-
маурийскую эпоху

В отличие от материалов по истории Северной Индии второй половины первого тысячелетия до нашей эры данные о Южной Индии, государствах этого района, их политическом, экономическом и культурном развитии значительно скуднее. Литературные тексты на местных южноиндийских языках появляются лишь в первые века нашей эры, поэтому основным источником служат надписи (пракритские и санскритские).

В эдиктах Ашоки перечисляются южноиндийские страны, лежавшие вне границ его империи, — Пандья, Чола, Чера, Сатьяпутра и Кералапутра. В более раннем по времени труде Мегасфена упоминается Пандея, что свидетельствует о существовании здесь государства по крайней мере уже в конце IV в. до н. э. Интересно, что о Южной Индии и даже о Шри Ланке было известно писателям — участникам похода Александра. Один из них — Онесикрит рассказывал в своих записках о плаваниях к этому острову. В магадхско-маурийскую эпоху контакты Северной и Южной Индии упрочились. В трудах грамматиков Катьяяны (IV в. до н. э.?), а затем Патанджали встречаются названия областей Южной Индии. Североиндийская культура все больше проникает на юг, налаживаются экономические связи. Этот процесс особенно усиливается, когда некоторые области Южной Индии вошли в состав империи Маурьев. В «Артхашастре» уже содержится много сведений о товарах из Южной Индии, а также торговых путях, проходивших по ее территории.

В эпоху Маурьев буддизм начинает проникать на юг. Подтверждение тому — посвященные буддийские надписи III—II вв. до н. э., открытые в областях Декана.

После падения Маурьев ряд областей Декана, входивших в империю, начали борьбу за независимость. Шунгам лишь силой оружия удавалось усмирять, например, Видарбху, и только южная часть этой области все же получила самостоятельность.

Самым известным и сильным государством Декана в после-маурийский период было государство Сатаваханов. К сожалению, многие страницы его истории нам пока неизвестны. Данные Пуран позволяют связывать Сатаваханов с Андхрами, которые затем, судя по надписям, овладели и областями на западном

побережье. Основателем династии был Симука (в Пуранах — Шишукка), но наиболее видным правителем первого периода са-таваханской истории был царь Сатакани (или Шатакарни, по Пуранам). В его правление государство расширило свою территорию, а сам царь стал величаться «господином Южной страны». Шатакарни пришлось выдержать борьбу с сильным государством на восточном побережье — Калингой, царь которой Кхаравела двинулся со своей армией на запад. В этот период Калинга стала одним из самых сильных государств Индии. Судя по надписи Кхаравелы, найденной в Хатхигумпхе (недалеко от современного Бхубанешвара), калингские войска одержали победу в борьбе с западными народами — бходжаками и ратхиками. Затем Кхаравела совершил три похода на север, осадил старую столицу Магадхи Раджагриху и подошел к Гангу. Царь Магадхи по имени Бахасатимита, как свидетельствует надпись Кхаравелы, склонился перед царем Калинги. Кхаравела предпринял военную экспедицию на юг, и его войско достигло даже государства Пандья. После Кхаравелы слава Калинги тускнеет, все меньше и меньше встречается сведений о ней.

ЭКОНОМИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ И СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА

Сельское хозяйство Магадхско-маурийский период был очень важным этапом в экономическом развитии древней Индии. В эту эпоху сложились основные черты социально-экономического строя древнеиндийского общества, которые получили дальнейшее развитие в последующие периоды истории страны. Резко проявилась и неравномерность развития отдельных областей.

Одним из наиболее экономически развитых районов Северной Индии стала долина Ганга, где были плодородные аллювиальные почвы, богатые залежи металлов.

Важным фактором явилось широкое распространение железа, которое нашло применение и в земледелии, и в ремесле. Из железа стали изготавливать сельскохозяйственные орудия, и прежде всего железные лемехи для плугов, что качественно меняло характер и результаты земледельческих работ. В «Суттанипате», одном из древнейших буддийских сочинений, рассказывается о брахмане, который пахал землю с помощью плуга. При этом лемех (очевидно, железный) так раскалился, что его пришлось погружать в воду.

Земледелие становится основной отраслью производства. В районах с наиболее плодородными почвами удавалось собирать не только по два, но даже по три урожая в год. В грамматике Панини имеются специальные термины для весеннего и осеннего урожая. Древние индийцы были искусными земледельцами, прекрасно разбирались в характере почв. Выращивали рис, пшеницу, ячмень. Зерна риса были обнаружены в слоях магадхско-маурийского периода при археологических раскопках поселений Северной и Центральной Индии. Особенно большими были посадки риса на землях Магадхи. В буддийских текстах не раз упоминается о хорошем урожае риса в этой области. Патанджали в своем грамматическом труде специально отмечал, что рис был главным знаком в Магадхе, в то время как в засушливых районах Западной Индии больше всего сеяли ячмень. Археологические данные и свидетельства письменных источников показывают, что в западной зоне кроме ячменя широко культивировалась пшеница, а также бобовые. В южных районах, где климат более засушлив и почвы менее плодородны, большое значение имели

посадки проса. В магадхско-маурийскую эпоху дальнейшее развитие получило искусственное орошение. Во многих источниках упоминаются специальные каналы и водоемы для орошения полей, причем в текстах имеются прямые указания на то, что поля Магадхи орошались. Государство проводило большие работы по орошению; наряду с ним этим занимались как сельские общины в целом, так и отдельные хозяева. В надписи II в. до н. э. из Саураштры рассказывается о строительстве водохранилища еще при Чандрагупте Маурья. Об орошении земель в маурийской империи (очевидно, в районе столицы) писал и Мегасфен, сообщавший о чиновниках, которые смотрят за каналами и за распределением воды на поля.

Хотя земледелие стало ведущей отраслью производства, немалое значение в хозяйстве играло и скотоводство. Скот ценился довольно высоко, так как помимо сельских работ его использовали как транспорт. Скот очень нужен был и в военное время. В буддийских сочинениях имеются сообщения о богатых владельцах скота; на скотоводческой ферме одного богача было 27 тыс. дойных коров. В таких хозяйствах нанимались специальные пастухи и работники, ухаживавшие за скотом. Скот, как правило, клеймили.

**Рост городов.
Ремесло**

Отличительной чертой магадхско-маурийского периода был рост городов, которые становились центрами ремесла и торговли, хотя большая часть населения проживала в деревнях.

Материалы археологии показывают, что самый бурный рост городов происходил в VI—III вв. до н. э. В это время воздвигаются городские укрепления, планируется городское строи-

тельство. Но в целом облик городов был различен. Паталипутра представляла собой параллелограмм, Каушамби был построен в форме трапеции, Шравастии — как треугольник, Вайшали — в виде прямоугольника. Самым большим городом по размерам и численности населения была столица империи Паталипутра. На основании данных посла Мегасфена, жившего в столице, территория ее составляла более 25 кв. км. Если считать эти свидетельства соответствующими действительности, то Паталипутру следует признать одним из самых крупных городов древности. Площадь Александрии была в 3 раза меньше, а известный индийский город Каушамби — столица государства Ватса — уступал по размерам Паталипутре в 11 раз. Мегасфен писал о том, что в столице империи было 570 башен и более 60 городских ворот.

Основным строительным материалом по-прежнему являлось дерево. Лишь иногда постройки возводились из камня. Даже царский дворец при Ашоке, как показали раскопки, был деревянным. При этом дерево подвергалось специальной обработке, что предохраняло его от разрушений в течение многих столетий. Когда через шесть веков после правления Ашоки китайский путешественник Фа Сянь прибыл в Паталипутру, он был просто потрясен величием сооружения и написал о том, что его, очевидно, строили боги, а не люди. Качество обработки дерева и приемы строительства произвели сильное впечатление и на археологов, приступивших уже в начале XX в. к изучению остатков царского дворца.

Высокого развития в городах достигло ремесленное производство, особенно ткачество, обработка металлов, ювелирное дело. Самыми лучшими считались хлопчатобумажные ткани из Варанаси, Матхуры и Уджаяни; Гандхара славилась шерстяными тканями. Через Баригазы ткани вывозились на Запад.

«Артхашастра» рассказывает о специальных царских мастерских по обработке металлов, за работой которых чиновники осуществляли строгий контроль. Кроме царских оружейников были ремесленники-металлисты, сами ведущие свое хозяйство и работавшие по заказам. В деревнях особым почетом пользовались плотники, горшечники и кузнецы.

Ремесленники имели свои профессиональные организации, которые назывались шрени. В некоторых отношениях они были самостоятельными, имели свой устав. Входящие в шрени ремесленники подчинялись этому уставу, в случае же необходимости организация выступала в их защиту. Государство старалось установить контроль за деятельностью ремесленных организаций, требовало от них регистрации; ремесленникам запрещалось без ведома властей переселяться в другие области.

Торговля. Сходные организации были и у торговцев. В торговле, как и в ремесле, существовала специализация. Каждая область занималась продажей какого-либо определенного товара. В магадхско-маурийский период расширяется связь между областями, строятся дороги, специальные торговые пути связывают столицы различных государств. Самыми известными были Северная и Южная дороги. Мегасфен писал о царской дороге, которая шла от северо-западной границы к Паталипутре и далее на восток.

Кроме сухопутной получили развитие речная и морская торговля. В источниках рассказывается о том, как индийские купцы совершали опасные морские путешествия, длившиеся до полугода. Суда направлялись на Шри Ланку, в Бирму,

Южную Аравию. Многие индийские товары: пряности, драгоценные камни, изделия из слоновой кости, редкие породы дерева — поступали в эллинистические страны.

В изучаемый период появляются деньги и развивается денежное обращение. Вначале это были кусочки металлов, которые постепенно получали определенную форму и дополнялись особыми изображениями и надписями. В V—IV вв. до н. э. появляются клейменные монеты, главным образом медные и серебряные. В областях, входивших в состав империи Ахеменидов, получили хождение персидские сиглы, на северо-западе — греческие тетрадрахмы.

На клейменных монетах, открытых археологами в слоях маурийского периода, имеется несколько повторяющихся символов, которые, возможно, были знаками маурийских царей. В источниках встречаются названия различных монет: каршапаны (серебряные и медные), какани (медные), суварна (золотые) и т. д.

«Артхашастра» подробно излагает обязанности чиновников, которые следили за чеканкой монет и денежным обращением. В эту эпоху были уже известны заклады, кредиты, проценты.

**Земельная
собственность**

Во второй половине первого тысячелетия до нашей эры происходит дальнейшее развитие частной собственности на землю. К этому времени древние индийцы уже хорошо понимали разницу между собственностью и пользованием, употребляя для различения этих понятий особые термины. Понятие собственности было связано с местоимением «свой» и производными от него (свое, собственное, собственник и т. д.), а для обозначения временного владения (пользования) применялся глагол «бхудж» (пользоваться, наслаждаться) и свя-

занные с ним термины «бхога», «бхукти» и т. д. В сутрах и шастрах перечисляются случаи, когда человек становится собственником, — при покупке, находке, получении дара, наследовании; при этом подчеркивается, что только при законном подтверждении, на законном основании человек из пользователя превращается в собственника. Эти положения относились и к земле как объекту приложения собственности или права владения. Среди основных видов собственности, упоминающихся в шастрах, говорится и об обрабатываемой земле.

Земельный фонд страны делился на несколько категорий — частные земли, общинные и царские.

Среди частных собственников земли существовала значительная дифференциация: наряду с очень богатыми землевладельцами были бедные, собственники небольших земельных участков. Обширные хозяйства насчитывали по 1000 карисов (один карис — около 0,25 га). В некоторых земледельческих хозяйствах для обработки земли использовали сотни плугов. Здесь применялся также труд рабов и наемных работников. Вместе с тем имелись и совсем маленькие хозяйства, земля в которых обрабатывалась самими владельцами с помощью членов их семей.

Права собственника охранялись. За незаконное присвоение чужой собственности — чужого участка земли накладывался большой штраф, присвоившего чужую землю объявляли вором. Вмешиваться в дела собственника запрещалось. В «Законах Ману» говорится, что, если несобственник поля засеивает чужое поле своими семенами, он не имеет права получать урожай. Лишь сам собственник земли решал вопрос о своей земле, которую он мог продать, подарить, заложить, сдать в аренду. В индийских источниках рассказывается о дарении брахманом части своей земли, о покупке купцом сада у царе-

вича и т. д. Поэтому сообщение Диодора (восходящее, возможно, еще к Мегасфену) о том, что никакому частному лицу не разрешается владеть землей, противоречит материалам местных источников и не соответствует действительности.

В «Нарада-смирти» (середина первого тысячелетия нашей эры) содержится правило, по которому царю не разрешается нарушать основы частного владения, т. е. посягать на дом и поле частного лица. Но царская власть старалась ограничить права частных собственников. Царь получал налоги с земли частных собственников и, естественно, пристально следил за состоянием полей. Если собственник во время посева или сбора урожая бросал свой участок, царь мог наложить на него штраф. За неуплату налога государство также штрафовало, но отнять землю у собственника оно не имело права. В «Брихаспати-смирти» (середина первого тысячелетия нашей эры) отмечается, что, если царь отнимает у собственника землю и дарует ее другому, это действие считается незаконным. Государство следило за тем, чтобы не было нарушений правил продажи земли; в противном случае штрафовало.

Община, как и государство, тоже стремилась ограничить частное землевладение, особенно продажу земли не члену общины. В случае продажи преимущественное право покупки предоставлять родственникам и соседям. Их мнение учитывалось прежде всего и при спорах о границах селений и земельных участков. В распоряжении общины находились и общеообщинные земли — пастбища, строительные сооружения, дороги на территории общины.

Часть земельного фонда составляли государственные земли и личные царские. К категории государственных земель относились леса, рудники, необрабатываемые земли. На царских землях (свабхуми) находились царские хозяйства (сита). Спе-

циальные чиновники-надзиратели наблюдали за царскими поместьями. Небольшие участки земли царь мог иметь в деревнях. Этими участками он распоряжался как собственными: мог их дарить, продать, сдавать в аренду. Таким же было его право собственника на землях царских хозяйств, на которых работали рабы, наемные работники, а также различные категории арендаторов. Часть их трудилась за половину урожая, а некоторые получали лишь 1/4 долю. Арендаторы были и на государственных землях, получая от государства во временное пользование участки земли. Природные богатства считались собственностью государства, добыча полезных ископаемых была также его монополией. В древнеиндийских источниках (особенно в «Артхашастре») ясно различаются две категории земель по собираемым с них доходам: сита — поступления с царских земель и бхага — налог с частных земель. Этих различий не понял Мегасфен, считавший, что земля в Индии принадлежит царю. Очевидно, находясь в столице, посол лучше всего знал царские хозяйства, но ошибочно распространил их статус на всю страну.

Как уже отмечалось, царь не был собственником всей обрабатываемой в государстве земли. В древнеиндийских источниках прямо отмечается, что царь получает налоги не как собственник земли, а как суверен, защищающий население страны. В «Законах Ману», например, говорится, что если царь взимает налоги, не охраняя подданных, то он идет немедленно в ад; такой царь называется в эпосе «крадущим шестую часть урожая».

Сложная картина общественных отношений, а также свидетельства источников о различных видах земельной собственности дали повод ученым выдвигать разные гипотезы о характере земельной собственности в древней Индии. Были

высказаны точки зрения об отсутствии частной собственности, о верховной собственности царя на всю землю, об общинной собственности. Однако материалы источников указывают, что в древней Индии существовали разные виды собственности на землю; земельные участки иногда являлись объектом нескольких собственников, выступавших их совладельцами. К тому же вряд ли правильно искать однозначный ответ на вопрос о характере земельной собственности на огромной территории империи Маурьев.

В долине Ганга и в центре империи — Магадхе, где особенно была сильна власть царя, царские поместья и крупная частная собственность имели больший вес, чем общинная собственность; на северо-западе страны были сильнее традиции общинного землевладения.

**Древнеиндийская
община**

Одним из важнейших компонентов социального, общественного и экономического строя в магадхско-маурийский период являлась община. В общины объединялась значительная часть населения — свободные общинники-земледельцы. К сожалению, материалы источников о характере общины, ее структуре и составе немногочисленны. В то же время они позволяют говорить о том, что в этот период самой распространенной формой общины была сельская, хотя в отсталых районах империи еще существовали примитивные родовые общины. Несмотря на то что в источниках община характеризуется термином «грама», значение этого термина гораздо шире. Иногда говорится о деревне в 30 семей, а в некоторых случаях число их достигало 1000. Каждая община-грама имела свои границы; в ее владении находились

общеобщинные земли, общественные постройки. Обрабатываемая земля была разделена на участки, принадлежавшие свободным членам общины — земледельцам. Кроме уплаты налога царю отдельными собственниками участков община должна была вносить и общий налог, собираемый, очевидно, с общественных земель.

Процесс имущественной дифференциации уже глубоко проник в общину: наряду с общинниками, которые сами работали на своих участках, выделилась верхушка, эксплуатировавшая и рабов, и наемных работников. Некоторые общинники разорялись, лишались земли и орудий труда и вынуждены были работать в качестве арендаторов. Общинные низы составляли эксплуатируемую группу. Они, как правило, были лишены средств производства. Различным было и положение деревенских ремесленников. Часть их работала самостоятельно, имея свои собственные мастерские, другие нанимались на работу за определенную плату. Соединение ремесла и земледелия, приводившее к системе натурального взаимного обслуживания, составляло специфику древнеиндийской общины и было одной из причин ее замкнутости и патриархальности.

Община еще сохраняла черты единого коллектива и старые общеобщинные традиции. В буддийских источниках рассказывается о совместном труде общинников по расчистке дорог, на строительстве водоемов. Свободные общинники совместно проводили празднества, в том числе религиозные. «Артхашастра» сообщает, что если кто-либо уклонялся от общественного мероприятия, на него накладывали штраф. Община в целом могла вступать в контакты с другими общинами, а также с царской администрацией. Община защищала права своих свободных членов. Община была в определенном отношении самостоятельна в своих внутренних делах. Свободные

жители собирались на собрания и решали различные вопросы управления, хотя все большее значение приобретали главы деревни. Вначале глава общины выбирался на собрании общинников, затем утверждался государственной властью, превращаясь постепенно в ее представителя. Правом голоса на собрании обладали лишь свободные общинники; рабы, слуги и наемные работники были лишены всяких политических прав. В течение долгого времени общины были изолированы друг от друга, оставаясь самодовлеющим институтом, хотя постепенно эта ограниченность и замкнутость нарушалась.

**Рабство
и его особенности**

По сравнению с ведийским периодом рабство в магадхско-маурийскую эпоху получило значительное развитие.

Хотя источники этого времени не очень богаты сведениями о рабах и применении рабского труда, в общих чертах можно представить особенности древнеиндийского рабовладения и роль рабства в структуре общества. К сожалению, в западно-европейской и индийской науке уделялось недостаточно внимания рассмотрению проблемы рабства в древней Индии. Но за последние годы положение изменилось, появились специальные работы по этому важному вопросу.

При изучении рабства даже в конкретный период древнеиндийской истории — во второй половине первого тысячелетия до нашей эры необходимо иметь в виду различный уровень развития общественных отношений в разных частях огромной империи, наличие неодинаковых темпов развития, сложность и мозаичность социальных институтов и т. д. Большинство источников дает сведения о рабах и их использовании в областях долины Ганга и на прилегающих к

ним территориях. Выводы, сделанные на основании этих данных, применимы в основном к Магадхе и некоторым другим наиболее развитым районам.

В раннебуддийских сочинениях раб характеризовался как человек, зависимый от другого. «Если человек является рабом, — говорит “Маджхима-никая”, — то он не хозяин самому себе, он подчинен другому, он не может идти куда желает». В других текстах объясняется, что раб находится под властью другого и должен действовать по желанию другого. Раб рассматривался как вещь и даже как одна из разновидностей домашнего скота. В эпосе попавший в рабство человек назывался домашним животным наряду с коровой, козой, овцой, лошадью. В дхармасутрах устанавливались правила наследования рабов наравне с другим имуществом умершего. Рабов, как скот и драгоценные металлы, распределяли среди наследников.

Рабовладельцами являлись различные категории населения. Рабы были и в царском дворце, и в домах зажиточных горожан, и в деревенских общинах. Раба могли подарить, продать, заложить, проиграть в кости. В буддийских источниках нередко упоминается о ценах на рабов в зависимости от их здоровья и квалификации. В некоторых источниках рабы назывались двуногими в отличие от четвероногих животных. В буддийских текстах рассказывается, как рабы под страхом наказаний, подгоняемые ударами железных палок трудились в поте лица; некоторые из них были закованы в кандалы. Их пища часто состояла лишь из похлебки.

Рабы подразделялись на несколько разрядов по способу их приобретения. В одной из самых первых классификаций перечисляется три вида рабов — родившийся в доме, купленный и приведенный из другой страны (очевидно, военно-

пленный). Постепенно этот список расширяется, появляются новые виды рабов. Оформляются и правила освобождения рабов. Хотя освобождение зависело от хозяина, при определенных условиях и за определенную сумму рабы, особенно временные, могли купить себе свободу.

Большое внимание вопросам рабства уделял автор «Артхашастры» Каутилья. Он четко различал пожизненных и временных рабов, называл все возможные случаи, ограничивавшие попадание свободных ариев в рабское состояние. По «Артхашастре» полагался даже штраф с владельца, не освободившего временного раба за установленный выкуп. Потомков от временных рабов «Артхашастра» не считает рабами. Это положение отличалось от норм, зарегистрированных в более ранних текстах: по ним потомство рабыни попадало в разряд рабов. Каутилья выступал защитником интересов представителей высших варн, случайно попадавших в рабскую зависимость. Он запрещал поручать грязную работу временному рабу. В «Артхашастре» рабу разрешалось иметь имущество, но позднее брахманские шастры разработали правило, по которому раб не только не мог иметь имущества, но все заработанное им отдавал своему хозяину.

«Артхашастра» отразила попытку государства упорядочить статус рабов и внести определенную четкость в вопрос, который приобрел важное значение в тот период.

Одним из самых существенных при исследовании рабства в общей структуре общества является вопрос о роли рабского труда в производстве, в основных сферах хозяйственной деятельности.

Из источников известно о применении труда рабов в сельском хозяйстве. Они использовались в царских поместьях, где, говоря словами «Артхашастры», посевы должны были про-

изводиться трудом рабов, наемных работников и «отрабатывающих штраф». Рабы были заняты в крупных частных хозяйствах. Они пахали, сеяли и убирали урожай. В джатаках упоминается о рабах, которые вместе с наемными работниками вырубали леса, очищая участки для посева. У собственников небольших земель-участков тоже могли быть рабы, хотя число их было, конечно, невелико. В джатаках чаще всего описывается семья, в которой были один раб или одна рабыня. Рабы не могли стать членами буддийской общины. В то же время сангха имела работников, бывших фактически на положении рабов, обрабатывавших монастырские поля и выполнявших различные работы. Рабский труд применялся и в ремесле, но данные об этом малочисленны.

Для древнеиндийского рабства были характерны некоторые специфические черты, прежде всего незрелость, патриархальность. Рабский труд был очень близок к труду свободных наемных работников — кармакаров. Показательно, что во многих источниках о труде рабов упоминается наравне с трудом наемных работников. «Артхашастра» даже объединяет в одну группу положения о статусе рабов и кармакаров.

Другой особенностью рабства было широкое использование труда рабов в домашнем хозяйстве, составлявшем важную основу жизни древних индийцев. Это приводило к определенной патриархальности взаимоотношений хозяина и раба, создавало представление о крайне мягком характере рабства в целом. Возможно, это обстоятельство явилось поводом для неточного заявления Мегасфена о том, что все индийцы свободны и ни один индиец не является рабом. В источниках часто встречаются специальные термины для характеристики домашних рабов — «гхара-даса», «гриха-даса», «геха-даса (даси)».

В целом древнеиндийское рабство, хотя и обладало рядом особенностей (патриархальность, близость рабского труда к труду свободных производителей, наличие неразвитых экономических форм), но в общей структуре общества магадхско-маурийской эпохи играло важную роль. В Магадхе, наиболее развитой части страны, где находились огромные царские поместья и где велика была роль крупных частных хозяйств, рабовладельческий уклад был одним из ведущих в сложной структуре общества.

Хотя в основных сферах производства главную роль играл труд свободных общинников, арендаторов и наемных работников, рабство оказывало большое воздействие на общество в целом. Рабство являлось не единственной, но в то же время важнейшей формой эксплуатации. В рассматриваемый период оно имело тенденцию к развитию.

Кармакары

В магадхско-маурийскую эпоху широко применялся труд свободных наемных работников — кармакаров. Они использовались в различных сферах производства — в сельском хозяйстве (в царских и частных поместьях, в общине), в ремесле, в торговле. Особенно увеличивалось число их в сезонное время, в период посева и сбора урожая, когда не хватало рабочих рук. Кармакары, как правило, не имели средств производства, нанимались на работу за определенную плату или за пищу, нередко на любых условиях.

Кармакары работали в царских хозяйствах, в частных земледельческих и скотоводческих поместьях богатей; к помощи наемных работников прибегали и общины. Они трудились на обрабатываемых землях, занимались ирригационными

работами или пасли скот. Работавшим на царских землях кармакарам специальный надзиратель выдавал орудия производства и скот.

Хотя положение наемных работников в целом было крайне тяжелым, те, кто работал в царских хозяйствах, обеспечивались лучше. Судя по «Артхашастре», кармакары, занятые на сельскохозяйственных работах, получали 1/10 урожая, в скотоводстве — 1/10 масла от молока коров, за которыми они ухаживали. Хотя «Артхашастра» устанавливала определенные условия заключения договоров на исполнение работ, фактически все зависело от работодателя. Пища кармакаров обычно не отличалась от пищи рабов. «Артхашастра» говорит о том, что сельские работники подбирали на полях злаки, которые оставались после уборки урожая.

По своей варновой принадлежности наемные работники в основном относились к шудрам, но, возможно, среди них были разорившиеся свободные общинники и ремесленники, принадлежавшие к вайшьям.

Сословно-кастовый строй В магадхско-маурийский период сословно-кастовый строй уже не только сложился, но и был одним из важнейших факторов в структуре общества. Деление на варны существовало наряду с основным делением на классы.

В «Маджхима-никае» — части буддийского канона — Индия сравнивается с соседними областями, в том числе с областями, населенными греками и камбоджцами, жившими на территории Арахосии. В этих странах, говорится в тексте, существует деление на свободных и рабов, в Индии же кроме этого общество подразделяется еще на четыре варны.

Действительно, многочисленные материалы источников показывают, что принадлежность к варне в немалой степени определяла место свободного индийца в обществе. Однако в этот период все большее значение приобретало не происхождение, а имущественное положение. Источники подчеркивали, что именно богатство приносит человеку славу и уважение.

Брахманские и буддийские тексты по-разному представляют общую схему варнового деления: в брахманских сочинениях на первом месте стоят брахманы, а затем кшатрии, в буддийских же — брахманы следуют за кшатриями. Возможно, что в буддийских текстах нашли отражение не только буддийский взгляд на систему варн, но и те изменения, которые произошли в положении сословий.

Для характеристики варн в маурийскую эпоху немалый интерес представляют свидетельства Мегасфена, лично наблюдавшего сословную систему и взаимоотношения представителей разных варн. Мегасфен подразделял все население Индии на семь групп (частей): мудрецы (философы), земледельцы, пастухи и охотники, ремесленники и торговцы, воины, надсмотрщики и высшие чиновники. В основу своего деления Мегасфен положил профессиональный признак, хотя в его схему вошли представители всех четырех варн. Первыми в списке Мегасфена стоят, как и в брахманских текстах, брахманы, что свидетельствует об отражении им брахманской традиции.

В магадхско-маурийскую эпоху брахманы сохранили свое высокое положение. Особенно сильным было их влияние в идеологической сфере и в культе. Брахманы занимали посты главных советников при царских дворах, в суде. Многие из них были очень богаты, владели крупными земельными по-

местьями. Довольно сильными были позиции брахманов в Магадхе и Косале, так как здесь они имели значительные земельные владения.

Вместе с тем новые условия оказали влияние на положение брахманов в общей структуре сословной организации. Они вынуждены были менять свои традиционные обязанности. В источниках говорится уже о земледельцах, торговцах, ремесленниках и слугах из числа брахманов. Показательно, что если в более ранних источниках брахману разрешалось заниматься земледелием и торговлей лишь в исключительных случаях, то теперь законы допускают возможность следовать занятиям других варн — кшатриев и вайшьев. Буддийские источники упоминают даже о брахманах-слугах, дровосеках, пастухах, бедных земледельцах, очевидно, вследствие тяжелого положения вынужденных заниматься трудом, который сами они считали недостойным для брахманов: в этих случаях брахманы лишались такой важной привилегии, как освобождение от налогов.

Политическая власть была в руках кшатриев, особенно усиливших свое влияние при создании сильной империи Маурьев. Цари, как правило, были из кшатриев, в их руках находилась армия. Наиболее значительной была власть кшатриев в республиках. В магадхско-маурийскую эпоху кшатрии получили и большие экономические привилегии: многие из них стали владельцами крупных поместий. Если раньше власть брахманов в идеологической сфере была неограниченной, то в рассматриваемый период кшатрии стали претендовать на самостоятельную роль и в идеологической жизни.

Политические деятели древней Индии выступали за союз кшатриев с брахманами. Автор «Артхашастры» писал о том, что власть кшатриев, управляемая брахманством, непобеди-

ма и побеждает навсегда. Во многих источниках две первые варны противопоставляются двум низшим. Появляется даже тенденция рассматривать вайшьев и шудр вместе. В то же время разбогатевшие вайшьи по своему положению стали приближаться к высшим варнам, а обедневшие фактически опустились до статуса шудр. Эти процессы стали происходить по мере развития торговли и ремесла: ведь главным занятием вайшьев было земледелие, ремесло, торговля. Они были основным податным сословием. В то же время среди богатых вайшьев появились крупные торговцы — сеттхи, ростовщики, владельцы земельных угодий. В магадхско-маурийскую эпоху, однако, падает политическая роль вайшьев, фактически они теряют право на владение оружием.

Положение шудр в тот период существенно не изменилось, и лишь немногим из них удалось разбогатеть на торговле и ремесле, что меняло их статус в обществе.

Такова была картина сословной организации в монархиях древней Индии во второй половине первого тысячелетия до нашей эры. Несколько другой предстает перед нами структура сословной организации в республиканских государствах этого периода (см. раздел о республиках).

Семья
и формы брака

В магадхско-маурийскую эпоху большая патриархальная семья была ее основной формой. В ряде областей кроме моногамного брака существовали и более архаичные формы брачных отношений. Главой семьи считался муж. Постепенно меняется положение женщины, которая становится полностью зависимой от своего супруга и сыновей. Брак превращается в своего рода имущественную сделку. Мужчина

как бы покупал себе жену, она становилась его собственностью. В источниках встречаются упоминания о продаже жен, их проигрыше.

Положение женщины было очень тяжелым. В детстве ей полагалось быть под властью отца, в молодости — мужа, после смерти мужа — под властью сыновей: так говорят о женской доле «Законы Ману». Жена должна быть терпеливой и строго соблюдать свои обязанности. «Законы Ману» прямо требуют от жены почитать своего мужа, как бога, даже если он лишен добродетелей. Лишь муж мог развестись с женой. Жена же не могла покинуть семью, даже если муж ее продал или оставил. Она продолжала считаться его женой. За измену жена подвергалась страшным карам, вплоть до смертной казни. Мужчина мог иметь несколько жен, и это не считалось грехом. Согласно традиции, жена должна была принадлежать к той же варне, что и муж.

Мужчинам разрешалось в исключительных случаях вступать в брак с женщинами из более низкой варны, но женщине из высшей варны вступать в брак с мужчиной низшей группы запрещалось. Особенно серьезным грехом считалась женитьба шудры на брахманке.

Всесильной была власть отца над своими детьми. В брахманских «законах» прямо говорится о том, что отец мог подарить своих детей.

В шастрах упоминается о восьми формах брака, но несколько все они были распространены в действительности, сказать трудно. Этими формами были: дарение дочери (брахман), дарение дочери жрецу (дайва), покупка невесты за корову или быка (арша), женитьба на равных условиях (праджапатья), покупка невесты по договору о выкупе (асура), похищение невесты (ракшаса), захват женщины силой, когда она находится в

состоянии сна (пайшача), добровольный союз (гандхарва). Судя по более поздним источникам, в течение очень долгого времени в семейно-брачных отношениях сохранялись весьма архаичные пережитки и обычаи. Так, по шастрам, в случае смерти мужа, не имевшего детей, его жена должна была, если того требовали родственники мужа, иметь потомство от брата мужа или другого близкого родственника.

Эти правила исходили из старых норм, связанных с принципом сохранения родового имущества. Не допускались браки между кровными родственниками вплоть до седьмого колена.

РЕСПУБЛИКИ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Ганы и сангхи В истории древней Индии магадхско-маурийского периода, как мы видели, немалую роль играли республиканские объединения, обозначаемые в индийских источниках терминами «гана» и «сангха». Они вели упорную борьбу с монархиями и не раз одерживали внушительные победы. Среди «великих стран» буддийские источники упоминали и некоторые республиканские государства.

Термин «гана» очень широк по значению. В ведийскую эпоху под ганами и сангхами понимали племенные образования, затем — объединения немонархического типа, стоящие на разной ступени развития. Уже в грамматике Панини (V—IV вв. до н. э.) упоминалось несколько разрядов сангх: «сангхи, живущие оружием» — военные объединения и сангхи, где процесс развития государственности зашел уже очень далеко. В различных буддийских сочинениях выделяются два типа государств — монархии под властью одного правителя и страны под влас-

тью ганы. Если у первых вся полнота власти находилась в руках одного человека, то в ганах, говорится в одном из текстов, даже решение 10-ти может быть пересмотрено 20-ью, т. е. зависит от мнения большинства. Примечательно, что древние индийцы не считали власть ганы правлением, где лишь временно отсутствует единоправитель. Более того, они сопоставляли обе формы власти — монархию и республику, отмечая, что в своих странах соответственно и царь и гана как высший орган власти обладают исключительными полномочиями.

О существовании немонархических объединений было известно и античным авторам — участникам похода Александра, и послу Мегасфену. Объединения, которые в индийских источниках включаются в группу ган и сангх, они называли автономными и независимыми, где нет власти царя, а выбирается предводитель.

И античные, и индийские источники рисуют эти немонархические объединения как процветающие страны с налаженной системой управления, с высоким уровнем культуры.

Система управления Самые развитые ганы и сангхи в эпоху Маурьев уже представляли собой государства, где не было единой государственной власти царя, т. е. они являлись республиками, хотя формы республиканского правления были неодинаковы. Общим в этих республиках было отсутствие наследственного правителя с единой государственной властью. Глава обычно выбирался (или назначался) ганой, но в особых случаях мог быть ею и смещен. В буддийском сочинении «Чиваравасту» сохранилось интересное описание ганы Личчавов — одного из сильнейших республиканских государств Северной Индии. В сочинении рассказывается о про-

цедуре выбора главы ганы после смерти предводителя. Основным условием при этом были заслуги кандидата. Гана назначала своего, по ее мнению уважаемого, кандидата, заявляя, что она оставляет за собой право смещения его, если он не будет согласовывать с ней свои действия. Глава ганы обладал в основном исполнительной властью, законодательная же оставалась у ганы как высшего органа власти (под ганой понималась, таким образом, и страна с немонархическим правлением, и высший орган власти государства).

Гана принимала основные решения, которые имели форму обязательных постановлений для всех жителей, в том числе и для самых влиятельных. Кто осмеливался нарушить эти законы, подвергался наказанию: на него накладывали большой штраф. Иногда виновника ждала и смертная казнь. Гана сама назначала должностных лиц, которые рассматривались в качестве ее представителей.

В некоторых республиках гана являлась своего рода народным собранием всех полноправных свободных жителей. При принятии решений основывались на мнении большинства. От состава и роли ганы как высшего органа власти в значительной степени зависел общий характер этих республиканских государств. Там, где народное собрание сохраняло ведущую роль, состояло из полноправных жителей, республику можно охарактеризовать как демократическую, хотя и здесь все большую роль начинает играть совет знати. Некоторые объединения представляли собой переходную форму от демократической к аристократической республике. Там же, где народное собрание уже утратило свое первенствующее значение и фактическая власть сосредоточилась в руках аристократического совета кшатриев, республики являлись аристократическими.

**Власть кшатриев
и социальная
структура**

В ганах и сангхах кшатрии были господствующей прослойкой, отграниченной от всего остального населения.

Поэтому многие немонархические объединения назывались кшатрийскими. Особым положением в аристократических республиках пользовались наиболее богатые и влиятельные кшатрии, носившие титул «раджа». Для получения этого титула нужно было пройти особый обряд посвящения в священном водоеме. За незаконное совершение обряда даже кшатрия ждала смертная казнь.

Кшатрии, имевшие титул раджи, заседали в специальном зале — сантхагаре, обсуждая важнейшие вопросы управления. Представителям других варн, даже брахманам, не разрешалось присутствовать на этих заседаниях. Можно предположить, что в некоторых республиках обсуждение вопросов шло сначала в народном собрании, а затем совет раджей выносил окончательное решение. Но взаимоотношения между этими двумя институтами целиком зависели от характера республиканской власти. Из кшатриев назначались, очевидно, и должностные лица — предводители армий, чиновники, судьи и т. д.

В социальной структуре ган и сангх, даже наиболее развитых, были еще весьма сильны пережитки родоплеменных отношений. Сохранялось, например, влияние готры (рода), хотя основным делением становится кула (семья).

Значительным своеобразием в ганах и сангхах отличалась сословно-кастовая организация. Здесь кшатрии были отделены от всего остального населения, и даже брахманы могли достичь равного с ними положения лишь в исключительных случаях. Если в монархиях большими земельными поместьями владели преимущественно брахманы, то в республиках крупными земельными собственниками являлись кшатрии.

Они же сосредоточивали в своих руках и политическую власть. Здесь брахманы не могли, как в монархиях, претендовать на верховенство и часто вынуждены были занимать положение, близкое к привилегированной группе вайшьев. Несмотря на определенную специфику варновой структуры, в республиках, как и в монархиях, самым угнетенным слоем были шудры. Таким образом, форма политической власти не определяла сословной структуры общества.

Особенности политической организации ган и сангх, где по сравнению с монархией более широкие слои населения были вовлечены в политическую жизнь, делали эти объединения весьма прочными. Автор «Артхашастры» считал, что сангхи неодолимы именно благодаря своей сплоченности. Однако, несмотря на определенный демократизм, республики являлись обществом с резко выраженными классовыми, имущественными и сословными противоречиями. В источниках говорится о столкновениях между главными, т. е. кшатриями, и простыми членами ган и сангх. «Махабхарата» называет внутренние разногласия главным врагом ган и сангх. В одном буддийском каноническом сочинении сохранилось даже упоминание об открытом выступлении рабов в республике Шакьев.

Древнеиндийские республики пережили эпоху Маурьев и просуществовали вплоть до эпохи Гунтов, когда постепенно они стали терять свою самостоятельность и были покорены монархическими государствами. Изучение истории этих республик показывает неправомерность противопоставления политических систем древней Индии и Средиземноморья. В Индии, как и в зоне античной цивилизации, шел сходный процесс развития общества от бесклассового к государству, и в зависимости от целого ряда условий государства могли принимать либо монархическую, либо республиканскую форму правления.

КУЛЬТУРА ЭПОХИ МАУРЬЕВ

Распространение письменности Магадхско-маурийский период был периодом высокого развития культуры.

Судя по надписям Ашоки, обнаруженным во многих районах Индии, а также на территории современного Афганистана, письменность начиная уже с III в. до н. э. получила довольно широкое распространение. Однако она, безусловно, существовала и за несколько столетий до этого. Во многих буддийских сочинениях рассказывается об обмене письмами, о записях царских указов, о писцах и обучении в школах искусства письма наряду с арифметикой.

В грамматике Панини встречаются специальные термины для обозначения письма, писцов, упоминается о греческом письме. Надписи Ашоки были написаны письмом брахми, арамейским, греческим и письмом кхароштки, возникшим из арамейского под влиянием брахми. Большинство же надписей было выполнено письмом брахми. По сообщению Нearchа, древние индийцы в период похода Александра в Индию писали на хлопчатобумажной ткани. Можно предполагать, что обычно материалом для письма служили пальмовые листья, но из-за влажного климата эти письменные памятники до настоящего времени не сохранились. Единственные свидетели письменного искусства той эпохи — выбитые на скалах, колоннах и пещерах эдикты Ашоки. К III в. до н. э. брахми было уже системой письма, прошедшей длительное развитие.

Среди ученых до сих пор нет единого мнения о происхождении письма брахми. Его связывали с письмом Хараппской цивилизации, с семитским письмом, с южноарабским и даже греческим. Надписи II в. до н. э. свидетельствуют о существовании в это время нескольких вариантов брахми. В буд-

дийском сочинении «Лалитавистара», повествующем о жизни Будды и относящемся к началу нашей эры, упоминается о 64 вариантах письменности — местных индийских и иноземных. Эдикты Ашоки адресовались не только государственным чиновникам, но и простым людям — представителям различных социальных групп, которые должны были уметь читать эти указы. Значительное число надписей II—I вв. до н. э. имеет посвятельный характер — это своего рода регистрации даров буддийской общине. Надписи делались от имени торговцев, буддийских монахов, ремесленников и т. д. Все это позволяет говорить о широком знакомстве древних индийцев с письменностью в III—I вв. до н. э. В то же время следует иметь в виду, что система образования в древней Индии была основана на устной традиции, на заучивании священных текстов, которые передавались из поколения в поколение.

**Рост научных
знаний**

Магадхско-маурийский период был ознаменован ростом научных знаний. К этому времени относится создание многих научных трактатов по астрономии, математике, медицине, грамматике, которые записаны, однако, были позже. Складывается и огромная по объему религиозная литература буддизма и джайнизма. К V—IV вв. до н. э. современные ученые относят жизнь и творчество великого индийского грамматика Панини, который составил подробную грамматику санскрита. Его труд назывался «Аштадхьяи» («Восьмикнижие»). Методика анализа языкового материала стояла на очень высоком уровне. Панини опирался на работы предшественников, упоминая в своем сочинении их имена. Труд Панини стал своего рода эталоном последующих грамматик санскрита,

объектом пристального анализа и подробного комментирования. В IV в. до н. э. его комментировал Катьяна. Во II в. до н. э. новую грамматику санскрита создал Патанджали. Эти ученые знали и о местных диалектах.

В магадхско-маурийскую эпоху широкое распространение получили пракриты, на которых были частично написаны эдикты Ашоки, а также сделаны другие надписи. В это время уже существовало несколько диалектов. На одном из них — пали до нас дошел буддийский канон, который был по традиции записан на острове Шри Ланка в 80 г. до н. э. В грамматическом труде Патанджали упоминается о сочинениях на пракритах. Поэтические тексты, называвшиеся в индийской литературе кавья, некоторые санскритские сочинения по политике и морали (шастры) были тоже известны в тот период.

Свидетельства трудов Панини и Патанджали позволяют говорить о наличии и драматургических произведений. В грамматике Патанджали упоминается об актерах, сцене, музыкальных инструментах и т. д.

**Архитектура
и скульптура**

Как уже упоминалось, большинство архитектурных сооружений магадхско-маурийской эпохи было построено из дерева, и поэтому до настоящего времени сохранились лишь остатки этих строений. Вместе с тем в практику строительства постепенно входил и камень. Раскопки на месте древней Паталипутры вскрыли остатки царского дворца и зала «ста колонн». Наряду со светской архитектурой большой интерес представляют религиозные сооружения, и прежде всего буддийские ступы в Санчи и Бхархуте, относящиеся примерно к III—II вв. до н. э.

В маурийскую эпоху складываются локальные школы скульптуры, среди которых наиболее значительны северо-западная с центром в Таксиле и восточная с центром в Тосали. Высоким искусством отличаются скульптурные капители колонн, на которых были выбиты указы Ашоки. Определенное влияние на культуру маурийской эпохи, особенно северо-западных областей, оказала ахеменидская культура, но в целом древнеиндийская культура этого периода была глубоко национальной и самобытной, выросшей на основе местных традиций.

Политические идеи Вторая половина первого тысячелетия до нашей эры была чрезвычайно важным этапом в развитии политической организации и государственности древней Индии. Этот период связан с образованием первых крупных государств в долине Ганга, а затем и объединенной империи. Разрабатываются принципы управления, теории государственной власти, появляются политические школы и политические трактаты. Наибольший интерес представляет трактат «Артхашастра», авторство которого индийская традиция приписывает Каутилье — главному сановнику маурийского царя Чандрагупты. В целом это политическое сочинение, как уже отмечалось, сложилось, очевидно, на рубеже нашей эры, но изложенные в нем идеи и принципы государственной политики являлись отражением и маурийской эпохи.

Для магадхско-маурийского периода наряду с монархиями было характерно существование и республиканских государств, хотя монархия была наиболее распространенной формой государственной власти. Сами древние индийцы счи-

тали, что государство не всегда существовало; оно возникло (с помощью богов) для воцарения законности и порядка среди людей, так как сильные из них, как рыбы, стали пожирать слабых. Каутилья, автор «Артхашастры», считал одной из важнейших задач государства защиту сословного порядка — системы четырех варн. Царю надлежало защищать своих подданных, и поэтому ему следовало применять наказание. Даже сама наука о государственном управлении называлась наукой о наказании. Каутилья приводит мнение древних авторитетов о том, что наказание — лучшее средство управлять людьми.

Древние политики считали, что наиболее опасной считается внутренняя смута, и Каутилья, обращаясь к царю, прямо заявлял, что внутренняя смута страшнее внешней, так как она создает общий дух недоверия даже среди царского двора и его приближенных. Особое внимание уделялось секретной службе, надзору и применению тайных средств в политике. Каутилья советовал царю подкупать сановников, подсылать к ним шпионов, сеять среди чиновников разногласия и применять не только открытые, но и негласные наказания в отношении как своих сторонников, так и противников.

Важнее всего, считал Каутилья, практические интересы. Исходя из этого, он допускал даже отход от установившихся норм брахманских шастр. Если закон, по его мнению, находится в противоречии с правительственными распоряжениями, то предпочтение следует отдать последним.

Каутилья советовал царю в трудных финансовых положениях забирать имущество храмов и пополнять таким образом свою казну. Интересно, что Каутилья разработал ряд приемов, которые мог применять царь для того, чтобы, используя суеверие народа, убедить его в магической мощи государя.

В этот период подробно разрабатываются различные методы взаимоотношений между государствами, способы ведения войны и мирных переговоров. Одними из важнейших становятся вопросы внешней политики. «Артхашастра» обосновывает шесть главных методов внешней политики: мир, война, выжидательное положение, наступление, поиск средств защиты и двойственная политика. Специальное внимание уделяется деятельности послов, круг обязанностей которых был очень широк. Наряду с соблюдением договоров и поддержанием престижа своего государства Каутилья считал обязанностью посла вызывать ссоры союзников, осуществлять скрытый наговор, тайную переброску войск, т. е. действовать всевозможными средствами. Подробно разрабатывались методы борьбы с соседями, которые рассматривались обычно как враги. Зато сосед соседа считался другом, а сосед друга — снова врагом. Говоря о наиболее выгодной ситуации для нападения, Каутилья советовал принимать во внимание финансовое положение будущего противника и его взаимоотношения с подданными, имея в виду, что если подданные возбуждены против своего правителя, то они могут привести его к гибели, даже если он является могущественным. Поэтому следует выступать именно против того правителя, чьи подданные относятся к нему враждебно.

Крупные успехи древнеиндийской политической теории были непосредственно связаны с достижениями в области научных знаний, с общим прогрессом в развитии общества. Показательно, что Каутилья четырьмя основными отраслями знания считал философию, учение о Ведах, учение о хозяйстве и учение о государственном управлении. При этом вряд ли случайно философии отводилось первое

место среди главных наук. Каутилья упоминал о трех философских системах — локаяте, санкхье и йоге. Знание философии, по мысли Каутильи, обеспечивало успех в государственных делах.

По широте исследуемых вопросов и глубине их анализа политическую науку древней Индии можно по праву сравнить с политической мыслью древней Греции, а Каутилью сопоставить с одним из величайших мыслителей древности — Аристотелем.

Религиозные
течения эпохи
Маурьев

Середина первого тысячелетия до нашей эры явилась для Индии эпохой поисков и реформ в религиозно-философской сфере. Ведизм как религия в известной мере утратил свой авторитет. Примитивный характер его мифологических представлений, запутанный и архаический ритуал, грубо материальные притязания жрецов, в которых многие уже перестали видеть носителей какой-то высшей мудрости, — все это совершенно не соответствовало духу новой эпохи и вызывало протест. Первой по времени попыткой преодолеть выявившийся кризис было движение, зафиксированное в Упанишадах. Оно в целом, однако, не только не отвергало ведизм, но стремилось возродить его на новой, теоретически более совершенной основе. «Ортодоксальная» традиция вела острую борьбу со всеми направлениями, воплощавшими реформационный принцип решительно и последовательно. Традиция называла их «неортодоксальными» (т. е. не признававшими авторитета Вед), включая в их число две новые религии, зародившиеся в это время, — джайнизм и буддизм, а также школы, выражавшие рациона-

листическую тенденцию в индийской философской мысли и открыто выступавшие против непреложной ценности ведийских текстов.

Между ранними Упанишадами и появлением новых, принципиально отличных от брахманизма философских и религиозно-философских учений был период, наполненный интенсивными духовными поисками. Выразителями новых концепций выступали многие аскеты, порвавшие с узами повседневной жизни и старыми традициями. Их называли паривраджаками (буквально — странник, бродяга) и шраманами. (Позднее шраманами стали называть аскетов неортодоксальных течений и школ.) Вначале шраманы не основывали своих общин и школ, затем вокруг наиболее известных «скитальцев» стали группироваться верные последователи.

В этот период «брожения умов» появилось большое число разнообразных течений и школ, многие идеи которых были затем восприняты и разработаны создателями основных реформационных учений. Все ранние шраманские школы отрицали авторитет Вед и покоящиеся на нем идеологические и социальные нормы.

Отсюда, естественно, вытекало их категорическое несогласие с притязаниями брахманства на роль единственных носителей «высшей истины», понимание которой считалось недоступным рядовому человеку. Идеологические привилегии брахманства обосновывали и его роль высшей варны в ведийском обществе; нет ничего странного в том, что шраманы, состоявшие в своем подавляющем большинстве из представителей других варн, весьма последовательно отрицали социальные претензии жречества.

Другая существенная черта всех выдвигавшихся шраманами доктрин состояла в том, что в них глубоко ставились

проблемы этики. Отвергая традиционный варновый уклад жизни, провозглашенный и детализированный в ведийской литературе, они должны были по-новому подойти к вопросу о месте человека в природе и обществе, его назначении. Интенсивность теоретических усилий в этом направлении была неодинаковой в различных реформационных школах. Однако несомненно, что тщательная разработка этической проблематики в джайнизме и буддизме не была специфической чертой только этих двух движений, она выражала собой поиски новых норм поведения, характерных для всех «неортодоксальных» учений того периода.

Социальный облик шраманских аскетических общин представляет собой знаменательное в истории Индии явление. Сами по себе шраманы-учителя не провозглашали какой-либо социальной программы, но многие их идеи, особенно непримиримая оппозиционность к «брахманской Индии», делали их потенциальными союзниками правителей древнеиндийских государств в борьбе с племенной раздробленностью, которая освящалась учением брахманизма. Процесс централизации в политической жизни Индии не случайно совпал по времени с объединительными тенденциями в духовной жизни: на смену множеству отдельных учителей приходит несколько школ, пользовавшихся общеиндийским признанием.

Некоторые школы не имели общеиндийского значения, но все они оказали немалое влияние на развитие идей и представлений как этой, так и последующих эпох. Буддийская традиция называет имена шести «еретических» учителей, с которыми буддисты вели жаркие споры. Среди них и создатели двух важнейших религиозно-философских течений — джайнизма и адживикизма.

Джайнизм
и его учение

Наиболее ранней неортодоксальной религией Индии явился джайнизм. Время зарождения и имя создателя новой веры сохранила нам древняя традиция. Им был Вардхамана, кшатрий из Видехи (современный Бихар), живший в VI в. до н. э. В возрасте 28 лет он покинул отчий дом, удалился в лес и преданся аскетизму и раздумьям. (Связь умерщвления плоти и выражаемой таким путем отрешенности от обычных людских интересов со способностью человека к умственному сосредоточению представлялась древнему индийцу самоочевидной.) После 12 лет подвижничества у него выкристаллизовались положения нового учения. Впоследствии он проповедовал в различных частях Индии и собрал вокруг себя множество учеников. Вардхамана прожил, по традиции, более 80 лет. Первоначально его учение утвердилось только в Бихаре, где у него были влиятельные покровители; позднее очаги этого учения возникли в самых отдаленных районах Индии. Основателя стали называть Махавира (великий герой) или Джина (победитель); этими почетными титулами нередко величали особо почитаемых религиозных учителей (от последнего эпитета пошло и название учения — джайнизм, т. е. связанное с Джиной). К непосредственным носителям новой религии, которые вели монашеский образ жизни, прибавились многочисленные миряне, т. е. светские ее приверженцы, не отказывавшиеся от имущества и семьи, но соблюдавшие определенные, выработанные джайнизмом ритуалы. С течением времени джайнизм превращается в существенный фактор не только культурной, но и социальной жизни Индии¹.

¹ По убеждению самих джайнов (так именуют себя последователи Вардхаманы-Джины), их учение зародилось еще в глу-

В раннеджайнских сочинениях излагается существо провозглашенного Джиной (и развитого его ближайшими последователями) учения. Основой представлений о мире служит здесь (как и в других современных ему учениях) непосредственное, чувственно получаемое знание о вещах; этот своеобразный реализм вообще присущ большинству учений, создававшихся в древности (и не только в Индии). Джайнизм не знает противопоставления материального и духовного; способность людей чувствовать и мыслить — такое же естественное проявление жизни, как и процессы в окружающей человека природе. На первый взгляд это положение отчасти можно считать шагом к материализму, но именно отчасти, так как джайнизм последовательно развивает обе заключенные в нем возможности логической интерпретации: он не только «материализует» духовное, но и «одушевляет» материальное. Архаическое учение о душе доводится в нем до своей крайней точки. Душа присутствует во всех вещах, ее имеют растения и даже камни. Души существуют вечно и не были созданы богами.

Наравне с данными непосредственного опыта джайны признают реальность категорий, порожденных мышлением Вед и Упанишад. Так, они верят в перерождение и в закон кармы, определяющей новое воплощение существа в соответствии с его прошлыми деяниями.

бочайшей древности. Они приводят имена 24 своих учителей, так называемых тирханкаров (создателей Пути), причём Вардхамана только завершает этот список. В действительности, однако, все основные положения новой веры связаны с его именем (или относятся к еще более позднему времени). Рассказы о тирханкарах представляют собой смесь мифов, легенд и воспоминаний об отдельных, более ранних попытках религиозной реформации.

Признаваемая джайнизмом всеобщая одушевленность природы как нельзя лучше уживается с этим воззрением, ибо всякая грань между различными видами существ исчезает: человек может обратиться в камень, а камень — в конце концов подняться до человеческой природы. Закон кармы определяет положение души, которая может попасть в животное, человеческое, божественное или адское состояние.

Подобно большинству древнеиндийских религиозных учений, джайнизм считает своей основной целью не познание как таковое, а выработку предписаний и норм, которые помогли бы человеку в практическом осуществлении религиозного идеала. Как и в Упанишадах, джайнизм видит его в «окончательном освобождении», т. е. в преодолении всех страстей и привязанностей и растворении существа в безличном вселенском целом. Когда это состояние достигнуто человеком, он выходит из подчинения всем естественным законам существования и никогда вновь более не возродится. «Освобожденный» выше всего в мире, он превосходит даже богов, так как они также подвластны закону кармы. Люди, и особенно архаты (т. е. достигшие полной святости), стояли выше богов, потому что боги не могут достигнуть состояния архатства. Чтобы освободиться, богу нужно возродиться среди людей, в мире людском. «Путь к освобождению» состоит в необыкновенно суровом аскетизме, воздержании, умерщвлении плоти.

Единственный значительный раскол в истории джайнской веры был связан как раз с аскетической практикой: шветамбары («одетые в белое») подверглись осуждению со стороны наиболее «ортодоксальной» группировки, отвергавшей всякую одежду; приверженцы ее именовались дигамбарами (т. е. «те, кому одеждой служат стороны света»).

«Освободиться» могла только душа аскета, а не мирянина. И не случайно в джайнизме аскетическая практика получила столь большое развитие, значительно большее, чем в остальных древнеиндийских религиях. Даже само обозначение Махавиры — Джина, т. е. «победитель», было связано с победой над цепью перерождений, над мирскими чувствами и носило аскетическое содержание.

Существенной особенностью и главным принципом джайнской этики является ахимса (ненанесение вреда живым существам). Джайнский монах не только не убивал животных, но и предпринимал множество предосторожностей, чтобы случайно не раздавить какое-нибудь мельчайшее насекомое. Правила поведения монахов были затем тщательно разработаны и зафиксированы в джайнских текстах. Для джайнских монахов являлось обязательным выполнение 28 правил поведения, среди которых — обет правдивости, сдержанности, бесстрастности, строгий запрет воровства. Для мирян, последователей джайнизма, эти этические предписания не были столь строги и многочисленны,

Вскоре джайнизм широко распространился в Индии, однако выдержать конкуренцию с буддизмом и с индуизмом он так и не смог. С первых веков нашей эры начинается очевидный упадок этой религии, хотя небольшая замкнутая община, исповедующая ее, сохранилась в Индии вплоть до наших дней. Влияние джайнизма на индийскую культуру древности и средневековья было значительным. Джайнизм породил довольно обширную литературу, а присущий его философии реализм способствовал интересу джайнов к различным областям науки. Вклад джайнизма в эту сферу знаний был весьма значителен.

Ранний буддизм. Буддизм, как и другие религиозно-реформационные учения, получил наибольшее распространение в Северо-Восточной Индии, и прежде всего в Магадхе, которая рассматривалась как центр «неортодоксальных» учений, как страна, с трудом поддающаяся брахманизации. «Неортодоксальные», так называемые еретические течения, имели много общего между собой, хотя между ними существовали немалые различия. Буддизм вначале не имел особого влияния и конкурировал с другими «неортодоксальными» течениями, добываясь поддержки со стороны сильных государств, и особенно магадхских правителей.

Новое учение, выступавшее против резких кастовых перегородок, за равенство людей по рождению, особенно привлекало торговые слои, разбогатевших вайшьев, которым брахманизм отводил весьма скромное место в общественной и социальной иерархии. Буддизм нашел поддержку и среди кшатриев, которые в это время все больше сосредоточивали власть в своих руках, но еще чувствовали сильное идеологическое давление со стороны брахманов, объявлявших себя наивысшей и единственно священной варной и даже земными богами.

В буддийскую общину — сангху допускались свободные представители всех варн, что значительно расширяло сферу влияния нового учения. Для тех же, кто не вступал в сангху, была надежда «достичь небес» — это был тот идеал, который рисовал для мирян Будда. Основной упор в раннем буддизме делался на этическую сторону; сложные метафизические вопросы Будда не разбирал в своих проповедях, обращенных к мирянам.

Успех буддизма в период его становления объяснялся в немалой степени тем, что Будда в своих проповедях не призывал к уничтожению всех старых традиций и обычаев, кото-

рые в условиях древнего консервативного общества и соответствующих ему идей прочно утвердились в общественной и духовной жизни, а старался выдвинуть новое толкование, дать свое объяснение многим установившимся нормам.

Отличие буддизма от других индийских религиозных учений настолько велико, что неоднократно предпринимались попытки сблизить его с религиями, зародившимися за пределами Индии, например, с христианством. Однако сумма этих нововведений была четко вписана в рамки общих традиционных идей, которые буддизм никогда полностью и не отвергал.

Не случайно ученые прослеживают связь буддизма с учением Упанишад. Это не означает, впрочем, что Будда разделял принципы учения Упанишад. Скорее можно предполагать, что уже Упанишады сами по себе отобразили некоторые новые представления, возникшие в различных районах страны в ходе развития древнеиндийского общества и культуры.

Сходство буддизма и брахманизма в ряде черт может быть объяснено различными причинами, но весьма существенно, что с появлением буддизма и других реформационных систем бытовая религия индийцев, которой следовали в течение многих веков, существенно не изменилась. Буддизм, как и джайнизм, воспринял обрядовую сторону религии из традиционных для Индии ритуалов, санкционированных брахманизмом. По той же причине божества ведийско-брахманистской Индии не были преданы анафеме.

Буддизм не отменял традиционных индийских божеств, но он предоставил им в собственной системе столь незначительное место, что, растворившись в буддизме, они должны были в конце концов как бы сами собой исчезнуть. Включение брахманистских божеств в буддизм значительно расширило его популярность среди населения различных частей

Индии, но, поглощая эти верования, буддизм сам рисковал раствориться в них. Что касается ранней стадии развития буддийской доктрины, то в этот период почитание ведийских божеств не противоречило сколько-нибудь своеобразию и независимости новой религии, в рамках которой оно осуществлялось. Существенной особенностью раннего буддизма (как, впрочем, и учения Упанишад) было безразличие к конкретным формам культа.

Буддизм, подобно Упанишадам, признает перерождение и закон кармы. Отрицая душу как нерушимую целостность, буддизм с категоричностью утверждает неуничтожимость духовной энергии. Никакое ее 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 проявляется в своих неизбежных последствиях. Являясь же духовным актом по самой своей природе, оно не сковано жизнью тела: новое рождение предопределяется, таким образом, прежними деяниями или, во всяком случае, испытывает на себе их определяющее влияние.

Давая характеристику буддийскому учению, академик Ф. И. Щербатской писал: «...бытие... представляет собой непрерывный процесс ежеминутного рождения и исчезновения. Процесс этот подчинен закону причинности... Нет не только ничего вечного, но нет вообще длящегося бытия, следовательно, не существует субстанций, ни духовных, ни материальных»¹.

Будда, согласно традиции, рассматривал все в мире в состоянии постоянного изменения. Дхармы (непознаваемые ча-

¹ Щ е р б а т с к о й Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. II. СПб., 1909. С. 117–118.

стицы), путем различных сочетаний составляя материальные и духовные элементы, находятся в вечном движении, непрерывном изменении сочетаний.

Основой буддизма, безусловно, является учение о «четырех благородных истинах», которые, согласно традиции, были изложены Буддой в его первой проповеди. В этих «истинах» Будда определяет характер человеческого существования, причины человеческих страданий и намечает «путь спасения». В конечном итоге последнему и была подчинена суть этой основной проповеди Будды. Традиция приписывает Будде слова о том, что, подобно тому, как вода в океане имеет привкус соли, так и его учение имеет лишь «вкус спасения». Будда объявил жизнь страданием, которое возникает в связи с желанием, стремлением к земному существованию и его радостям. Поэтому он призывал отказаться от желаний и указывал «путь спасения». Это значило уйти из-под закона кармы и вырваться из круга перерождений, в который человек попадал из-за незнания истины. Вступивший в сангху мог достичь и нирваны, когда человек освобождался от пут земной жизни, всяческих страданий и страстей и побеждал в себе свое собственное «я», преодолевая дуализм тела и духа.

В состоянии нирваны, учили буддисты, постоянно изменяющиеся дхармы прекращают движение, а значит, и поток новых сочетаний. Наступает полный разрыв с сансарой — переходом из одной телесной формы в другую, с миром субстанций. Нирвана, достижение которой было связано с исчезновением цепи дальнейших возрождений, рассматривалась как высшая цель, к которой стремились верующие. Идеалом служил архат — святой человек, подошедший к состоянию нирваны благодаря своим деяниям и духовному усовершенствованию.

Не случайно огромное значение в буддизме играла этическая сторона. Правственный аспект в поведении человека должен был занять особое место. Будда призывал следовать восьмиричному пути — правильным взглядам, правильному поведению, правильным усилиям, правильной речи, правильному образу мыслей и т. д. Эти принципы и определяли суть буддийской морали. В своем праведном следовании этому «праведному пути» человек, согласно учению Будды, должен был полагаться на самого себя, а не искать защиты, помощи и спасения извне. Сам человек совершает зло, сам оскверняет себя, говорится в буддийском сочинении «Дхаммапада». Не совершает зла он тоже сам и сам же очищает себя. Одному другому не очистить.

Буддизм не признавал обязательности существования боготворца, бога-созидателя, который порождает все в мире, в том числе человека, бога, от которого зависит судьба человека. Для людей, верящих в такого бога, говорил, согласно традиции, Будда, не существует ни желания, ни усилия, ни необходимости делать какое-либо дело или воздержаться от него. Согласно же брахманизму, жизнь человека, его судьба целиком зависят от воли богов, которые вершили помыслами и судьбами людей.

Несмотря на выдвигаемые идеи о всеобщем равенстве людей по рождению, о демократическом характере сангхи, буддизм ни в коей мере не являлся радикальным социальным движением. Причина всех мирских тягот, земных страданий и социальной несправедливости была, согласно буддийским проповедям, результатом личного «ослепления» человека; она объяснялась его неспособностью отказаться от мирских желаний. Преодолеть земные страдания можно было, согласно буддийскому учению, не путем борьбы, а, наоборот,

лишь погашением всяких реакций на мир, уничтожением сознания собственного «я». Само слово «будда» значит «просветленный», «познавший истину». Так по традиции стал величаться Сиддхартха Гаутама, после того как он «достиг просветления», сидя под деревом близ города Гая. Сиддхартха был сыном главы могущественного племени Шакьев, но затем, отказавшись от богатства и радостей мирской жизни, стал отшельником. Дошедшие до нас раннебуддийские тексты сохранили много свидетельств о жизни основателя учения. Большой интерес представляют эпиграфические материалы IV—III вв. до н. э., упоминавшие о Будде и указывавшие на место его рождения (Лумбини), что совпадает с данными религиозных текстов.

Среди современных ученых ведутся острые споры об историчности Будды, делаются попытки восстановить первоначальное учение, которое проповедовалось им самим. Эти вопросы чрезвычайно сложны, особенно если учесть, что современный исследователь располагает каноническими текстами, датированными примерно III в. до н. э. (записаны они были, по традиции, на Шри Ланке в 80 г. до н. э.), т. е. несколько столетий спустя после смерти основателя учения. Обычно смерть Будды датируется 483 г. до н. э. (дата рождения — 563 г. до н. э.), однако многие буддологи сейчас относят эти события к более поздним временам.

Учение адживиков Основными конкурентами буддистов в ранний период были адживики. Значительная популярность адживикизма в V—III вв. до н. э. вытекала прежде всего из последовательной и радикальной критики брахманизма, провозглашенной Госалой — созда-

телем адживикизма. Недовольство социальным порядком, отстаиваемым брахманством, поднимало престиж реформационных движений в самых широких слоях. Критика кастовой системы и брахманистского толкования кармы, решительно проведенная Госалой, привлекала как низы общества, так и разбогатевших, но неродовитых торговцев и ремесленников. Госала с самого начала не ограничил свою проповедь узкими рамками какой-либо монашеской общины, он обращался с изложением своих взглядов к «миру мирян». Внешняя простота доктрины (сведение всех категорий в конечном итоге к всеохватывающей силе предопределения — нияти и к вытекающему из этого фатализму) также увеличивала ее популярность в широких слоях населения, продолжавших (даже и после принятия адживикизма) следовать в повседневной жизни привычным им обрядам, признавать многие традиционные представления о мире и т. д. На раннем этапе (V в. до н. э.) адживикизм имел, по-видимому, даже больше последователей, чем буддизм. Вероятно, это было связано с явно выраженной тенденцией к социальной реформе. Не случайно среди последователей адживикизма традиция называется не только выходцев из богатых торговых и ремесленных кругов; она особо подчеркивает его популярность среди низших слоев, прежде всего горшечников. С этим, очевидно, связано сообщение «Вая-пураны» (источника, сложившегося в III–IV вв. н. э., но восходящего к более ранней традиции) о том, что последователями адживиков были шудры, люди смешанных каст и даже «неприкасаемые». Буддисты и адживики активно соперничали друг с другом в борьбе за привлечение новых последователей. Не удивительно поэтому, что буддийские сутры отзываются о Госале и его учениях необычайно резко. Теоретические споры переходили

иногда в открытые столкновения. Известный буддийский комментатор Буддхагхоша рассказывает историю о некоем богатом ростовщике Мигаре, жителе столицы Кошалы — Шравасты, который долгое время покровительствовал адживикам и делал богатые подношения их общине. Когда же Мигара решил обратиться в буддизм, то благодетельствованные им адживики буквально «осадили» его дом, опасаясь, очевидно, не столько потери одного из своих последователей, сколько утраты материальной поддержки, которую он неизменно им оказывал.

Буддисты в Палийском каноне сравнивали Госалу с рыбаком, забросившим сеть в устье реки и погубившим множество рыб (т. е. увлекшим за собой многих из тех, кто мог бы пополнить ряды буддистов), — ясное указание не только на соперничество двух религиозных учений, но и на значительную в эту эпоху популярность адживиков.

Хотя в V в. до н. э. адживики пользовались большим влиянием, чем буддисты и джайны, но соперничество окончилось, как известно, победой буддизма. Одной из причин этого являлась, очевидно, и определенная односторонность учения адживиков: отрицая традиционную брахманистскую систему взглядов, адживикизм, однако, не противопоставил ей, подобно буддизму, какого-либо положительного ответа на основные вопросы, волновавшие людей той эпохи. Назначение человека, его место в мире и обществе, ценность индивидуального усилия и принципы, на которых должно было основываться «правильное поведение», — проблемы, так много занимавшие джайнов и буддистов, по существу не получили какого-либо отражения в учении Госалы. «Всеобщая предопределенность», провозглашенная его учением, исключала в принципе постановку всех этих вопросов.

Религиозно-фило-софские течения и данные Мегасфена

Важный материал о религиозной жизни магадхско-маурийской эпохи дают сведения селевкидского посла Мегасфена. Мегасфен и следовавшие за ним античные писатели правильно различали «ортодоксальные» и «неортодоксальные» направления, подразделяя древнеиндийских «философов» на брахманов и шраманов.

Близкие параллели с индийскими сочинениями обнаруживают сохранившиеся у Страбона свидетельства о шраманах. Следуя за Мегасфеном, он подчеркивает их связь с царями, которые обращаются к ним для выяснения причин происходящих событий (это соответствует индийским данным о шраманах).

Страбон рассказывает об особой группе шраманов, которые были известны как прорицатели и заклинатели, странствовали по селениям и городам, выпрашивая подаяние (эти свидетельства можно отнести и к странствующим аскетам-адживикам, пользовавшимся большой популярностью как прорицатели).

Очевидно, со шраманами связано и сообщение Страбона о прамнах (по всей вероятности, один из вариантов названия «шраманы»). «Писатели, — пишет Страбон, — противопоставляют брахманам прамнов как некий особый вид философов, склонный к диспутам и опровержениям. Эти философы осмеивают брахманов, занимающихся изучением явлений природы и астрономией, как кичливых и неразумных». Здесь с удивительной точностью передана обстановка периода появления реформационных, так называемых шраманских школ, выступавших против брахманов и их доктрин и ведущих разнообразные диспуты по многим проблемам существования мира и человека. Шраманы-«еретики»

действительно противопоставляли себя брахманам, осмеивали их, боролись с теорией об исключительности жреческого сословия.

Шраманы выступали против кичливости брахманов, против их особого права поучать все общество, духовно всех наставлять на путь истинный. Буддийские тексты эти притязания брахманов часто называют необоснованными, вводящими в заблуждение, лживыми.

У античных авторов сохранилось упоминание, восходящее, очевидно, к Мегасфену, о существовании среди шраманов группы голых аскетов (эти данные можно связать с данными о джайнах-дигамбах, которые ходили нагими).

В целом Мегасфен правильно уловил некоторые черты идеологического развития: существование двух основных направлений — «ортодоксального» течения и противопоставляемого ему реформаторского (шраманского) движения, включающего в себя различные секты. Очевидно, в период пребывания в Индии селевкидского посла брахманизм сохранял большое влияние, а выступившие против него шраманские секты еще не воспринимались всерьез и ни одно из реформационных течений не стало столь влиятельным и сильным, чтобы заслужить особое внимание чужестранца. При этом нельзя, конечно, забывать о специфике дошедших до нас записок Мегасфена, который мог и не заметить многих важных явлений религиозной жизни раннемаурийской Индии.

ИНДИЯ В КУШАНО-ГУПТСКИЙ ПЕРИОД

ЭТАПЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

Северо-Западная Индия в I в. до н. э. — I в. н. э. — Еще при последних Маурьях многие области Северо-Западной Индии фактически стали независимыми от центральной власти. Затем в ряде северо-западных районов бывшей империи власть захватили индо-греческие царьки, о правлении которых в источниках имеются лишь отрывочные сведения.

Среди многочисленных индо-греческих правителей выделяется царь Менандр, которого индийская традиция знает под именем Милинда. В буддийском сочинении «Милинда-панха» (II в. н. э.) приводятся диспуты между царем Милиндой и буддийским монахом ученым Нагасеной. На некоторых монетах Менандра изображен буддийский символ власти — чакра (колесо); это позволяет считать, что царь либо принял буддизм, либо покровительствовал ему. Столицей государства был город Шакала (современный Сиалкот). Власть Менандра распространилась на Гандхару, Арахосию, некоторые области Пенджаба. Как уже упоминалось выше, армия греков, очевидно при Менандре, двинулась в Восточную Индию и подошла к Паталипутре — столице правившей там династии Шунгов.

В I в. до н. э. в Северо-Западную Индию из Средней Азии проникли ираноязычные племена саков, которые в китайских источниках называются племенами сэ. Вначале саки, столкнув-

шись с индо-греческими династиями, находились под их властью, а затем образовали свои государства — индо-сакские. Одним из самых известных индо-сакских правителей был царь Мауэс, правивший, очевидно, в середине I в. до н. э. Под его властью находилась Гандхара, долина Свата и, возможно, часть Кашмира. Аз, наследник Мауэса, расширил свои владения и величал себя уже «великим царем царей». В его государство входили области Арахосии. В I в. н. э. возвышаются индо-парфянские династии, которые вели упорную борьбу за гегемонию с индо-греческими и индо-сакскими правителями. Индо-парфянский царь Гондофар удерживал власть над Гандхарой, Арахосией и частью Дрангианы, известной под названием Сакастан, т. е. «страна саков» (современный Сеистан).

Образование Кушанской империи Вместо разрозненных и соперничавших друг с другом небольших государственных объединений при династии Кушан

была создана огромная империя, охватившая районы не только Северной и Северо-Западной Индии, но и Средней Азии, современного Пакистана и Афганистана, Центральной Азии.

Вначале Кушанское государство занимало области Бактрии в Средней Азии. Судя по китайским источникам, в Бактрию во II в. до н. э. с востока вторглись племена юэчжей, которые образовали пять владений. Затем верх одержало объединение Кушан (в китайских хрониках — Гюйшуань).

Античные авторы тоже сохранили рассказ о племенах, которые пришли с востока и завоевали Бактрию. Страбон упоминал о том, что эти племена отняли Бактрию у греков. К моменту прихода кушанских племен Бактрия была очень развитой страной с прочными традициями государственности и куль-

туры. Население говорило на бактрийском языке, принадлежавшем к группе иранских языков, и имело письменность, возникшую на основе греческой. Кушаны восприняли эти традиции оседлого населения Бактрии, хотя большую роль в складывании кушанской культуры продолжали играть традиции кочевых племен. Вопрос о происхождении Кушан весьма сложен и остро дискутируется в научной литературе.

В последние годы были высказаны разные точки зрения, например, о связи юэчжей с тохарами — племенами Центральной Азии, которые покорили бактрийцев, но утратили свой язык, а также о местном сложении кушанского этноса в Бактрии (при этом подвергается сомнению связь Кушан с юэчжами). Один из кушанских правителей конца I в. до н. э., Герай, называл себя, судя по его монетам, Кушан Герай.

При кушанском правителе Куджуде Кадфизе (китайские хроники называют его Кюцзюкю) Кушанское государство включало в себя уже территорию Арахосии, часть Кашмира, некоторые области Парфии. Большое число монет Кадфиза было обнаружено в районе Кабула, что указывает на вхождение и этой области в состав Кушанского государства. Вначале Кадфиз должен был считаться с индо-греческими царями: на лицевой стороне некоторых из его монет изображен индо-греческий царь Гермей, а на другой — письмом кхароштки написано имя — Кадфиз. Затем ему удалось добиться полной самостоятельности, и монеты Кадфиза стали чеканиться только от его имени — «царя царей Кадфиза». При сыне Кадфиза I — Кадфизе II, или Виме Кадфизе, в состав Кушанского государства вошли некоторые области в низовьях Инда. Кушанам удалось распространить свое влияние также и на восток. Возможно, что в этот период им принадлежали некоторые районы Восточной Индии вплоть до Варанаси.

Вима Кадфиз провел важную денежную реформу, введя золотую монету, сходную по номиналу с римскими ауреями, которые имели хождение в пределах Кушанской державы. Вероятно, здесь сказалось влияние денежной системы Рима. Захват собственно индийских территорий поставил вопрос о необходимости учета местных традиций, оказывавших первенствующее воздействие на государственную систему всей империи. Поэтому на некоторых монетах Вимы Кадфиза изображен бог Шива (иногда вместе со священным быком Нандином, важным атрибутом Шивы).

Канишка

Наибольшего могущества Кушанская империя достигла при Канишке — одном из самых известных правителей древней Индии. За исключением монет и небольшого числа эпиграфических документов, датированных и синхронных источников периода Канишки не сохранилось, хотя о нем и его деятельности рассказывается во многих поздних буддийских легендах и сказаниях. При Канишке власть Кушан распространилась на области Бихара, на территории Центральной Индии вплоть до Нарбады.

В правление Канишки Кушанам удалось, очевидно, утвердить свою власть в Саураштре и Катхияваре, хотя Западные Кшатрапы (правители областей Западной Индии) не были полностью под властью Кушан. Китайские хроники рассказывают о борьбе Кушан с Китаем за области Восточного Туркестана. Некоторые данные говорят о том, что кушанской армии удалось даже продвинуться в глубь этих территорий, но мы не знаем, как долго продержалась там власть кушанских царей. Ясно лишь, что при Канишке Кушанская держава стала одной

из сильнейших держав древнего мира, конкурируя уже с Китаем, Римом и Парфией. В этот период связи с Римом стали весьма оживленными. Возможно, что к Кушанам относится сообщение античных авторов об индийском посольстве в Риме в правление императора Траяна (99 г. н. э.).

Многие китайские и индийские источники рисуют Канишку верным последователем буддизма и с его именем связывают созыв буддийского собора в Кашмире (так называемый IV буддийский собор). Возможно, что Канишка действительно поддерживал буддизм, но в принципе он проводил политику религиозной терпимости. Об этом свидетельствуют его монеты, на которых изображены индийские, эллинистические и зороастрийские божества. Буддизм не был при Канишке государственной религией, и изображение Будды всего несколько раз встречается на его многочисленных монетах.

Все большее значение в этот период приобретает бактрийский язык (он становится общегосударственным), развивается бактрийская письменность (на основе греческого письма). Бактрийское письмо вытесняет письмо кхароштки и на монетах. В Северном Афганистане (в Сурх-Котале) была обнаружена значительная по размеру надпись на бактрийском языке, относящаяся к периоду Канишки. В надписи рассказывается о сооружении святилища, возможно, династийного акрополя Кушан.

Одним из самых сложных до сих пор остается вопрос о кушанской хронологии, в том числе об установлении даты правления Канишки. Исследователи называли разные даты: 78 г. н. э., 103 г. н. э., 110 г. н. э., 144 г. н. э., 248 г. н. э. и даже 278 г. н. э., т. е. разрыв достигал двух столетий. В настоящее время наиболее убедительной представляется точка зрения о датировке «эры Канишки» первой четвертью II в. н. э.

Наследники Канишки и упадок империи	Среди преемников Канишки наиболее известными были Хувишка и Васудэва. В этот период Кушаны основное внимание уделяют индийским территориям в долине Ганга. Им становится все труднее удерживать под своей властью провинции на северо-западе. Можно говорить об активной индианизации Кушан в это время: они усваивают индийские традиции, вступают в очень тесный контакт с местным населением. Царь Васудэва был последователем шиваизма. Большая часть надписей Васудэвы обнаружена в районе Матхуры, которая стала играть особую роль в политической и культурной жизни империи.
--	--

Еще при Васудэве стали заметны черты начавшегося упадка Кушанской державы. Его наследники уже вели упорную борьбу как с сильной державой Сасанидов, так и с местными династиями, утвердившимися в различных районах Индии. Кушаны вынуждены были признать самостоятельность династии Нагов, правивших в Матхуре, и царей Каушамби. Они потеряли и области Центральной Индии. Наиболее упорной была борьба Кушан с Сасанидским Ираном в середине III в. н. э., когда при Шапуре I (241–272 гг. н. э.) в состав Сасанидской державы вошли западные области Кушанской империи. В знаменитой надписи Шапура I, дошедшей в трех версиях — среднеперсидской, парфянской и греческой — и датированной 262 г. н. э., говорится, что этот «царь царей Ирана и не-Ирана» владел землями Кушан вплоть до Пашкабура (Пешавара) и дальше до границ Каша (Кашгара), Согда и Шаша (Ташкента). Но сасанидский правитель над кушанскими территориями в это время еще, очевидно, не был назначен, и лишь позднее, в последней четверти IV в., стали

чеканить кушано-сасанидские монеты, выпускавшиеся сасанидскими наместниками в принадлежавших им кушанских областях.

К концу правления династии Кушанам принадлежали лишь области Гандхары. Затем почти все индийские владения Кушан стали частью империи Гуптов.

Кушанский пантеон и развитие культуры Период Кушан оставил значительный след в историко-культурном развитии многих районов древнего мира. В рамках единой империи были объединены разные народы, проходил процесс создания общих традиций, устанавливались тесные связи не только внутри Кушанского государства, но и с Римом, странами Юго-Восточной Азии, Дальним Востоком. Кушанская культура вызревала на основе различных традиций. Происходило освоение достижений античного мира, хотя сохранялись и местные художественные школы.

Новые раскопки в Средней Азии обогатили науку важными материалами о развитии здесь местных школ архитектуры и скульптуры. Особое место в кушанском искусстве занимала бактрийская школа, оказавшая влияние на кушанское искусство в целом.

Этническая и культурная пестрота населения Кушанской империи получила отражение в кушанском пантеоне, который хорошо известен по нумизматике.

Особенно представлен пантеон на монетах Канишки и Хувишки, где выделяются три группы божеств — иранского, эллинистического и индийского пантеонов. Среди иранских божеств бог Митра, богиня плодородия Ардохш, божество Луны (Мао), бог войны Вретрагна и верховный бог Ахура-

мазда. Эллинистические божества представлены Гефестом, Селеной, Гелиосом, Гераклом. Среди индийских божеств наиболее популярны Шива, Махасена, Скандакумара.

Пантеон, засвидетельствованный на монетах Канишки и Хувишки, являлся отражением процесса становления общекушанских культурных традиций и свидетельствовал о политике религиозной терпимости, проводимой этими царями. Даже после распада империи многие общие традиции, связи между областями бывшей империи еще долго сохранялись. Наследие кушанской эпохи оказывало заметное влияние на дальнейшее развитие многих народов Востока.

Образование империи Гуптов

После падения Кушанской империи наступил длительный период политической раздробленности, продолжавшийся до начала IV в. н. э.; затем стала складываться новая мощная империя — Гуптская.

К этому времени в Западном Пенджабе сохраняли свои небольшие владения представители Кушанской династии; в Гуджарате, Раджастхане и Мальве правили Кшатрапы, в долине Ганга существовали различные государственные объединения, в том числе республиканского типа. Многочисленные династии сменяли друг друга в Магадхе, которая продолжала играть немалую роль в экономической и культурной жизни Северной Индии.

Как и в эпоху Маурьев, в начале IV в. н. э. Магадха опять стала центром нового политического объединения, основой могущественной империи Гуптов. О первых правителях Гуптской династии мы знаем очень немного. Основателем ее был Гупта, носивший титулы раджи и махараджи, но,

как свидетельствуют некоторые гуптские надписи, история династии начинается с царя Гхатоткачи — сына Гупты. К сожалению, нам неизвестны границы первоначального владения Гуптов. Ряд ученых считает, что это было в пределах Магадхи, другие включают в него и области Западной Бенгалии. Неопределенность в решении этого вопроса связана с отсутствием точных данных эпиграфики. Одним из основных источников является позднее сообщение китайского пилигрима И Цзина.

Укрепление Гуптского государства началось в период правления Чандрагупты I, который носил еще более пышный титул — махараджадхираджа (правитель великих царей). В известной Аллахабадской надписи его сына Самудрагупты говорится о том, что царь являлся сыном «дочери Личчхавов», т. е. жена Чандрагупты была представительницей кшатрийского рода Личчхавов. Еще в магадхскую эпоху Личчхавы были одной из ведущих сил в политической жизни древней Индии. Видимо, это республиканское объединение сохраняло свою мощь и в период первых гуптских царей. Союз с Личчхавами, очевидно, содействовал политическому упрочению Гуптов. О матримониальном союзе с Личчхавами сообщает не только надпись Самудрагупты. На золотых монетах Чандрагупты рядом с царем изображена его жена из рода Личчхавов. Матримониальный союз Чандрагупты с Личчхавами, вероятно, имел и территориальные выгоды: оба государства могли войти в состав единой империи под властью гуптских царей.

Начало правления Чандрагупты — «эры Гуптов» датируется 320 г. н. э. Правда, некоторые ученые рассматривают этот год как дату воцарения Самудрагупты.

**Самудрагупта
и укрепление
империи**

Сведения о правлении Самудрагупты более подробны. В Аллахабадской надписи, составленной придворным поэтом Харিশеной в честь блистательных побед Самудрагупты, упоминаются имена царей и названия стран, которые были покорены гуптским царем. Самудрагупте удалось победить девять царей Арьяварты — долины Ганга и двенадцать царей Дакшинапатхи — Южной Индии. Территории государств Арьяварты были присоединены к Гуптской империи. В надписи упоминаются в качестве побежденных два царя династии Нагов — правители Ахичхатры. Локализация остальных территорий очень неопределенна и вызывает острые дискуссии в научной литературе. В целом можно говорить о захвате Самудрагуптой соседних областей, преимущественно в долине Ганга. В надписи сообщается о завоевании гуптским царем «лесных царств» — возможно, союзов племен в долинах рек Нарбада и Маханади.

Не менее успешным был и южный поход Самудрагупты. Вначале он победил царя Южной Кошалы Махендру, затем правителей на территории современной Ориссы, в районе реки Годавари, и паллавского царя Вишнугопу, правившего в Канчи. Остальные районы, которые он, судя по надписи, подчинил, пока не идентифицированы.

Территории Юга, очевидно не вошедшие в состав империи, считались подвластными областями и выплачивали дань победителю. В зависимом положении от Гуптов находились и некоторые республиканские объединения Западной и Северо-Западной Индии — яудхеи, малавы, мадры и арджунаяны.

Сложными были взаимоотношения Самудрагупты с Западными Кшатрапами и поздними правителями Кушанской дина-

стий, сохранявшими свою власть в Западном Пенджабе и некоторых областях Афганистана. В Аллахабадской надписи говорится о суверенитете Гуптов над Кшатрапами и Кушанами. Вероятно, Самудрагупта установил некоторый контроль над этими областями, однако и Кшатрапы, и кушанские цари сохраняли еще свою независимость.

Показательно, что не обнаружено монет Кшатрапов, относящихся к 332–348 и 351–360 гг. н. э., что, возможно, было вызвано временным господством над ними Гуптов. В этот период на территории Западных Кшатрапов имели хождение гуптские монеты. Затем на некоторое время правитель Западных Кшатрапов Рудрасена III восстановил могущество своего государства, а Свами Симхасена даже принял титул Великий Кшатрап.

Тесные связи поддерживал Самудрагупта со Шри Ланкой. По традиции, цейлонский царь Мегхаварна (352–379 гг. н. э.) послал посольство к Самудрагупте и просил разрешения построить в Индии обитель для цейлонских монахов. Самудрагупта дал разрешение, и недалеко от священного дерева Бодхи будто бы был построен буддийский монастырь.

При Самудрагупте империя Гуптов стала одной из крупнейших на древнем Востоке. Расширилось ее влияние, тесные связи были установлены со многими государствами. Недаром в таком панегирическом тоне сообщал Харисена о доблести и могуществе своего царя, завоевавшего, как гласит надпись, весь мир. Эта оценка древнего придворного поэта оказала влияние на многих современных ученых, которые идеализировали Самудрагупту и, подобно В. Смитту, характеризовали его как «индийского Наполеона», как исключительную личность, обладавшую удивительными достоинствами.

Чандрагупта По данным эпиграфики, Самудрагупта
Викрамадитья правил до 380 г. н. э. Затем трон перешел к его сыну Чандрагупте II, правившему вплоть до 413 или 415 г. н. э. Судя по пьесе Вишакхадатты «Дэвичандра-гупта», которая сохранилась лишь во фрагментах, Чандрагупта II пришел к власти после упорной борьбы со своим братом Рамагуптой. Победе Чандрагупты, как рассказывается в пьесе, способствовали его успехи в борьбе с Западными Кшатрапами. Это подтверждается данными эпиграфики и нумизматики. В надписях нет сведений о борьбе с Кшатрапами, но упоминается о пребывании в Мальве сановников и военачальников Чандрагупты. В начале V в. на территории Западных Кшатрапов появляются монеты Чандрагупты II, как бы имитирующие монеты бывших кшатрапских правителей. Это позволяет говорить о захвате Гуптами районов Западных Кшатрапов. Кроме того, в период «западной кампании» Чандрагупта II подчинил также и некоторые другие области Западной Индии, в том числе расположенные по побережью. Таким образом, Гупты получили важные торговые центры, что расширило их внешние связи, в частности с Западом.

На основании надписи царя Чандры, выбитой на знаменитой железной колонне в Дели, некоторые ученые полагают, что Чандрагупта II (они его идентифицируют с Чандрой) захватил даже районы Балха, но эта точка зрения еще требует дальнейших доказательств. В период Чандрагупты II усложнились отношения с Вакатаками — сильной династией Западного Декана и Центральной Индии. Стремясь обезопасить свои южные и западные границы, Чандрагупта II заключил с Вакатаками matrimonialный союз, выдав свою дочь за вакатакского царя. Определенную силу и самостоятельность сохраняло в этот период, очевидно, и государство Нагов, хотя

еще Самудрагупта, судя по его надписи, победил царей этой династии. Можно предполагать, что, заключая эти союзы, Чандрагупта II хотел облегчить борьбу с Западными Кшатрапами, получив поддержку Вакатаков и Нагов.

Материалы нумизматики позволяют говорить о денежной реформе при Чандрагупте II. Его предшественники выпускали только золотые монеты, он же ввел в обращение также серебряные и медные. На реверсе серебряных монет Чандрагупты II изображена священная птица Гаруда — возница бога Вишну. Изображение Гаруды имеется и на медных монетах этого гуптского царя, что ясно указывает на приверженность Чандрагупты II вишнуизму. Об этом же свидетельствует один из эпитетов царя — Парамабхагавата (достоинейший приверженец бога Бхагаваты).

Фигура Чандрагупты II — одна из самых популярных в индийской традиции, где он известен под именем Викрамадিতья («Солнце могущества»). Традиция связывает с периодом его правления творчество многих величайших писателей, поэтов и ученых. В современной индийской науке период Чандрагупты II нередко называется «золотым веком Гуптов».

После смерти Чандрагупты II на престол вступил его сын Кумарагупта (415—455 гг. н. э.), в правление которого, судя по источникам, не произошло каких-либо значительных политических событий. Известно, что он был приверженцем шиваизма. На его золотых монетах был изображен бог Картикейя (сын Шивы), восседающий на павлине, а на серебряные монеты вместо Гаруды стали наносить изображение павлина.

Мирная обстановка была нарушена вскоре после смерти Кумарагупты, и его преемнику Скандагупте пришлось вести очень упорную борьбу с племенами гуннов-эфталитов, вторгшихся в Индию.

Гунны-эфталиты и падение Гуптской империи Этот союз племен, ранее обитавших в Центральной и Средней Азии, особенно усилился в V в. и стал грозным соперником Сасанидского Ирана и последних правителей Кушанской династии. Эфталитам вначале удалось победить разрозненных царьков, правивших в западных областях некогда могущественной Кушанской империи, а затем одержать внушительные победы над правителями Сасанидского Ирана. Они вторглись также в Северо-Западную Индию и захватили Гандхару. В этот период (примерно в 457—460 гг. н. э.) произошло первое столкновение Гуптов с гуннами-эфталитами. В одной из гуптских надписей говорится о победе Скандагупты над «хунами». Хотя эти успехи были временными, значение их не следует преуменьшать, особенно если учесть, какие ужасные разрушения несла с собой эфталитская армия. Западная ветвь гуннов, как известно, одерживала победы над римскими войсками и опустошала области Западной Европы. Война принесла Гуптам значительные финансовые затруднения. Они вынуждены были уменьшить содержание золота в своих золотых монетах, а также сократить число вариантов выпускаемых монет.

При преемниках Скандагупты в самой империи произошли сильные сепаратистские волнения, и отдаленные провинции стали добиваться независимости от центральной власти. Так, при царе Будхагупте наместник Катхивара вместо титула «сенапати» (военачальник) принял титул «махараджа» (великий царь) и, хотя он еще формально подчинялся Гуптам, фактически превратился в самостоятельного царя. Правители Южной Косалы и района Нарбады тоже лишь формально признавали верховенство Гуптов. Независимой стала Бенгалия. Единство империи было, таким образом, нарушено.

Сильный удар был нанесен и новыми вторжениями гуннов-эфталитов. При эфталитском царе Торамане (490—515 гг. н. э.) гуннам удалось продвинуться в глубь Индии, захватив Синд, районы Раджастан и Западной Индии. Наследник Тораманы — Михиракула вначале одерживал победы над Гуптами, но затем гуптский царь Нарасимхагупта (или Баладितья) разгромил его армию в решающей битве, и Михиракула вынужден был уйти обратно в Северо-Западную Индию, сохранив за собой лишь области Гандхары и некоторые районы Пенджаба (столицей его был город Сакала, современный Сялкот). В 533 г. н. э. правитель Малвы Яшодхарман нанес сокрушительное поражение гуннам-эфталитам, но к этому времени было уже подорвано и единство Гуптской империи. Яшодхарман, воспользовавшись ослаблением Гуптской державы, добился самостоятельности. Кроме Малвы стали независимыми и другие области. Так, в Канаудже утвердилась династия Маукхари.

Гупты еще в течение некоторого времени удерживали свою власть над Магадхой и другими территориями. Но это были уже слабые потомки некогда могущественных гуптских царей. За этой династией утвердилось название «поздние Гупты». Так пала одна из крупнейших империй древности.

Западные Кшатрапы и Сатаваханы В первые века нашей эры в Декане и Южной Индии проходили важные процессы классового образования, создавались крупные государства. Укреплялись связи Юга с Севером, южных государств с Римом и странами Юго-Восточной Азии. В этот период ведущую роль продолжает играть империя Сатаваханов. После падения государства Калинги основным

соперником Сатаваханов стали Кшатрапы — наследники тех сакских племен, которые обосновались в низовьях Инда и на Катхиваре еще в I в. до н. э. Постепенно среди сакских племен выделились два рода — Кшахаратов и Кардамаков, особенно усилившиеся в первые века нашей эры.

В середине II в. н. э. Кшатрапам удалось захватить некоторые области Западного Декана, ранее принадлежавшие Сатаваханам. Затем владения Кшатрапов при Нахапанах еще больше расширились. Находки надписей Нахапаны в Насике и Карле указывают на вхождение этих районов в его государство. На основании эпиграфических свидетельств известно, что в 119—125 гг. Кшатрапам принадлежали также районы Южного Гуджарата и порт Бхарукачча (современный Бхаруч). Длительное соперничество Кшатрапов с Сатаваханам принесло победу последним. В эпиграфике говорится о победах сатаваханского царя Готамипуты Сатакани над шаками. Очевидно, он овладел некоторыми областями Западной Индии.

В надписи он назван истребителем рода Кшахаратов и восстановителем славы династии Сатаваханов. Надписи очерчивают границы государства Сатаваханов при Готамипуте Сатакани: он отобрал у Нахапаны области Северо-Западного Декана и Западной Индии. Кроме того, овладел и другими соседними областями — Ашмакой и Видарбхой, а затем присоединил часть территории старого соперника Сатаваханов — Калинги.

Но победы Сатаваханов были непрочными, хотя и очень впечатляющими. При сильном шакском Кшатрапе Рудрадамане (150 г. н. э.) Сатаваханам вынуждены были расстаться со многими ранее захваченными областями. В одной из своих надписей Рудрадаман называет себя правителем Аванти,

Сураштры, Апаранты, т. е. значительные территории Западной Индии перешли под власть шаков, а Сатаваханы удержали за собой на западе лишь области Насика и Пуны.

Наследники Готамипуты продолжали борьбу с Кшатрапами. При царе Пулумави (130—159 г. н. э.) Сатаваханы, не достигнув особых успехов в западных областях, перенесли главное внимание на восточные районы. Временами, например при царе Сирияне Сатакани (санскритское — Шри-Яджна Шатакарни), надписи которого найдены в Насике, им удалось присоединить некоторые районы Западной Индии, но единство империи они уже не могли сохранить. Сатаваханы удерживали лишь восточные области государства.

**Государство
Вакатаков**

После падения Сатаваханов мелкие династии вели между собой ожесточенную борьбу за гегемонию. В конце концов наибольшей власти добились Вакатаки; ядро их территории первоначально находилось в областях современного Берара. Начало династии условно может быть отнесено к 255 г. н. э. Ее основателем считается царь Виндхьяшакти, который, судя по сообщениям Пуран, вел борьбу с шакскими Кшатрапами и некоторыми местными династиями Декана, добившимися независимости после падения Сатаваханов. Преемник Виндхьяшакти — Праварасена I (275—35 гг. н. э.) был более удачлив в своей внешней политике. Он гордо присваивает себе титул «самрат» (единоправитель). При нем Вакатаки владели значительной территорией: области между реками Нарбада и Кришна входили в состав их государства. Стремясь укрепиться в Центральной Индии, Праварасена заключает матримониальный союз с династией Нагов: он женит своего сына на Бхаванаги, дочери царя Нагов.

Когда на политической арене появилось могущественное государство Гуптов, Вакатакам постоянно приходилось думать о защите своих северных границ. Успешный поход Самудрагупты в Южную Индию, безусловно, должен был осложнить вакатакско-гуптские отношения.

В знаменитой Аллахабадской надписи гуптского царя перечисляются государства, которые он покорил; среди имен побежденных царей упоминается имя царя Арьяварты Рудрадэва. Многие ученые сопоставляют Рудрадэву с Рудрасеной I (335—360 гг.), внуком Праварасены, правившим в это время на вакатакском престоле. Однако Гупты, как известно, не присоединили к своей империи всех областей, захваченных ими во время южного похода Самудрагупты, хотя и укрепили здесь свое влияние. Обе династии понимали важность установления дружеских отношений. Гупты намеревались через Вакатаков оказывать давление на южные районы, а Вакатаки были не в силах оказать серьезное сопротивление Гуптам в открытых схватках. Гупты в это время сосредоточили свое внимание на борьбе с Западными Кшатрапами и хотели обезопасить свои южные границы. Все это привело к дружеским отношениям Гуптов с Вакатаками, а царевич Рудрасена II — внук царя Рудрасены I — женился на Прабхаватигупте — дочери гуптского царя Чандрагупты II Викрамадити.

Особенно усилилось влияние Гуптов при дворе Вакатаков, когда регентшей стала Прабхаватигупта. В это время из Паталипутры в столицу Вакатаков Нандивардхану (около современного Нагпура) прибывали не только гуптские послы, но и государственные чиновники. Вскоре единая династия разделилась на несколько местных династий, одна из которых приобретает наибольшее влияние — так называемые Ваката-

ки из Ватсагульмы (Южный Берар). Но и эти боковые ветви просуществовали недолго и вынуждены были признать власть сильного государства Чалукьев.

Паллавы и государства крайнего Юга Наряду с Вакатаками большую роль в политической жизни Декана после падения Сатаваханов играли также государства Паллавов и Икшваков, но данные источников об этих государствах, к сожалению, немногочисленны. Столицей Паллавов был город Канчипурам, северная граница проходила по реке Кришне. Паллавам приходилось не раз сталкиваться с Гуптами. В это время в Андхре правила династия Икшваков, заключивших союз с Западными Кшатрапами против Паллавов, но победу все же одержали Паллавы.

На крайнем юге в первые века нашей эры продолжали существовать крупные государства — Чера, Пандья, Чола, о которых упоминали еще надписи маурийского царя Ашоки. Эти государства вступили в непосредственные отношения с Римом, основавшим на юге Индии свои торговые фактории. К сожалению, мы почти ничего не знаем о политической истории этих государств, хотя в первые века нашей эры появились местные источники на тамильском языке. В IV—V вв. н. э. написан замечательный памятник тамильской литературы «Тирукурал», затем поэтические сочинения, грамматические трактаты и т. д.

Материалы эпиграфики дают возможность в общих чертах представить систему управления, существовавшую в государствах Декана и Южной Индии в первые века нашей эры. Сатаваханы и Вакатаки создали хорошо организованную систему центрального управления. Империя делилась на провинции, а

те, в свою очередь, на округа. Существовал большой штат различных чиновников, например, ведавшие продовольствием, главные писцы, военачальники, деревенские чиновники.

Некоторые данные имеются и о религиозной политике Сатаваханов, Вакатаков и других южноиндийских династий. Сатаваханы оказывали покровительство буддистам. Возможно, что с Сатаваханами было связано творчество известного буддийского философа Нагарджуны. Китайский путешественник Сюань Цзан сообщал о том, что Нагарджуна даже жил при дворе Сатаваханов.

Кроме буддизма и джайнизма значительное распространение получил индуизм. В надписях Вакатаков говорится о том, что царь Рудрасена I был шиваитом, а Рудрасена II — вишнуитом. Этот религиозный синкретизм составлял одну из специфических черт культурного развития Декана и Южной Индии в древности и раннем средневековье.

ЭКОНОМИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ И СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА

Сельское хозяйство Кушано-гуптский период был отмечен дальнейшим прогрессом в развитии сельского хозяйства, особенно земледелия. Расчищались новые земельные участки, осушались болота, роль земледельческого хозяйства постоянно возрастала. Государство старалось заинтересовать земледельцев в освоении необработанных земель, лесных массивов. В «Милинда-панхе» и «Законах Ману» изложена более древняя формула о том, что тот, кто очистит лес и сделает земельный участок пригодным для обработки, становится его собственником.

В богатых влагой областях выращивали рис. Это прежде всего Бенгалия, Бихар, Ассам, Орисса, прибрежные районы Южной Индии. В этот период известны были многие сорта риса. В словаре «Амаракоша» перечисляются разные виды земель, пригодные для выращивания риса, пшеницы, ячменя, сезама. Амарасинха — автор этого словаря знал о бобовых, чечевице, а также об огурцах, бетеле, луке, чесноке, тыкве. Широко практиковались посадки сахарного тростника.

Юг славился перцем и специями. В античных источниках южные области назывались даже страной перца. Земледельцы получали по два-три урожая в год; многие злаки уже экспортировались. В «Перипле Эритрейского моря» (II в. н. э.) говорится о вывозе риса и пшеницы. В более поздних трактатах специально подчеркивалось, что с тех, кто обрабатывал пустоши и проводил в связи с этим большие работы по орошению, царь не должен требовать налоги до тех пор, пока они не получают выгоду, в 2 раза большую по сравнению с затратами. Интересно, что в надписях эпохи Гуптов часто упоминается о покупке пустошей, что было, очевидно, выгодно и к тому же стимулировалось государством.

В этот период в Индии появляются и новые сельскохозяйственные культуры, проникшие сюда из других стран. Дальнейшее развитие получила техника земледельческих работ. Плуг становится основным орудием земледельцев. В «Брихаспати-смрити» говорится о железном лемехе для плуга определенного веса, а Амарасинха в своем словаре приводит подробное описание плуга. Широкое распространение получили железные земледельческие орудия, появляются новые виды орудий. В Таксиле в слое I в. н. э. были обнаружены топоры нового, более совершенного типа. Воз-

можно, в этом сказалось зарубежное влияние, так как подобные образцы в это время были распространены в странах, на которые оказали влияние культурные традиции Рима. Кроме топоров таксильский материал представлен новыми формами серпа и мотыги.

В индийских источниках сохранились описания и земледельческих работ. Хорошим земледельцем считался тот, кто обрабатывал почву по два и три раза до посадки. После сбора урожая в особых помещениях зерно отделяли от соломы. Затем в специальной ступе толкли его, с помощью корзины отделяли от шелухи, сушили и засыпали в амбары.

В рассматриваемый период получает особое развитие садоводство, появляются новые сорта фруктов и овощей (например, персики, груши). Древние индийцы знали манго, апельсины, виноград, бананы. Широкое распространение получила кокосовая пальма, особенно в прибрежных районах. Судя по надписям II в. н. э., в этот период появляются целые плантации таких пальм. В источниках даются советы по охране фруктовых деревьев, их обработке специальными маслами и удобрениями. В шастрах приводятся подробные сведения о качестве почв, о заболеваниях растений, о том, на каком расстоянии друг от друга должны сажаться фруктовые деревья, и т. д.

Судя по данным эпиграфики, развивается и ирригация. Рудрадаман укрепил плотину на озере Сударшана, которая была построена еще при Маурьях. Строятся специальные водоемы для хранения воды. В одной из надписей II в. н. э. говорится о строительстве огромного резервуара в деревне недалеко от Уджаяни. В надписи из Хатхигумпки царь Калинги Кхаравела гордо заявляет о строительстве каналов и водоемов в своей стране.

Во многих источниках гуптского периода подчеркивается важность земледелия; драматург Калидаса рассматривал земледелие и скотоводство как важнейшие источники богатства.

Наряду с разведением скота определенное значение в этот период придавалось также рыболовству, охране лесов. Существовали специальные чиновники — надзиратели за лесами.

Земельная собственность. Рост частного землевладения В первые века нашей эры продолжается дальнейший процесс развития частного землевладения. В шастрах большое внимание уделяется правам частного собственника и мерам по их защите. За захват чужой земли был установлен весьма высокий штраф. В течение многих десятилетий за собственником земли сохранялось его право на землю независимо от того, обрабатывал ли он ее сам или сдавал в аренду временным владельцам. В эпоху Гуптов появляются специальные грамоты, регистрирующие покупку и продажу земли. В надписях Гуптов встречается много упоминаний о продаже земли, в то время как в эпиграфике периода Кшатрапов и Кушан таких случаев зарегистрировано очень мало.

Государство по-прежнему старалось держать под своим контролем земельный фонд, а община — затормозить развитие частного землевладения, но процесс сосредоточения земли в частных руках неуклонно развивался.

Интересные данные содержат, например, надписи из Насика, относящиеся к Западным Кшатрапам. В одной из них говорится о том, что зять правителя Нахапаны, по имени Ушавадатта, должен был предварительно купить у частного лица

участок земли, который он затем подарил буддийской общине. Возможно, что это являлось уже отражением нового процесса, связанного с развитием частного землевладения в ущерб царскому. Ушавадатта, очевидно, не имел в своем распоряжении свободной земли и вынужден был в данном случае купить участок у частного собственника.

В первые века нашей эры увеличивается число пожалований частным лицам, а главное, постепенно меняется их характер. В предшествующий период пожалование касалось лишь права пользования землей без каких-либо прав над крестьянами. Если многие пожалования раньше были временными — на срок исполнения служебных обязанностей, то теперь они все чаще приобретают наследственный характер. Это укрепляло права частных владельцев и делало их довольно независимыми от центральной власти. Некоторые виды пожалований все чаще становились вечными, и в грамотах, где фиксировались такие дарения, указывалось, что земля передается навсегда, «пока светят Солнце, Луна и звезды».

Представляя во временное владение земельные участки, царь постепенно стал давать и определенные льготы владельцу, так называемые иммунитетные права.

Затем к владельцам переходят некоторые права по управлению этими участками и сидящими на них людьми. Они начинают осуществлять судебные функции; царь освобождает их от необходимости принимать на своих землях царских чиновников, что обычно считалось обязательным. Одно из древнейших свидетельств таких прав содержится в сатаваханской эпиграфике II в. н. э. (это яркий показатель процесса феодализации не только на Севере, но и в Декане). Сатаваханский царь Гаутамипутра Шатакарни дарует землю буддийским

монахам и вместе с этим освобождает общину от присутствия на ее земле царских войск, от вмешательства государственных чиновников. Особое развитие эта практика получила после V в. н. э., когда цари стали передавать уже почти все фискальные, административные и судебные функции частным владельцам. Передавалось даже право на рудники, традиционно считавшееся царской монополией.

Передача государством некоторых своих публичных функций частным лицам оформлялась специальными грамотами, текст которых фиксировался на медных пластинках, получаемых новым владельцем. Такая практика все больше превращала временных землевладельцев в наследственных феодалов и приводила к тому, что крестьяне постепенно попадали под их власть. Конечно, этот процесс протекал постепенно, и государство еще долго сохраняло многие из своих функций по управлению сельскими областями.

Для общественных отношений в первые века нашей эры характерно также широкое развитие аренды. Арендаторы, часто лишённые средств и орудий производства, попадали в зависимость от земельных собственников.

В древнеиндийских источниках первых веков нашей эры увеличивается число свидетельств о «дарении деревень», что означало передачу царем права на сбор налогов с этих деревень. Земля при этом не передавалась, но менялось лицо, которому крестьянин платил налоги. Постепенно свободные общинники стали зависимы от частного лица, стремившегося увеличить свои права на землю. Эти «дарения» еще не были феодальными, но определенная тенденция в сторону феодальных отношений уже безусловно имелась. Такие «дарения» давались чиновникам, как и в предшествующий период, вместо денежного жалованья.

Изменение положения непосредственных производителей. Феодальный уклад

Существенные изменения происходили в положении непосредственных производителей — рабов, свободных общинников и наемных работников.

В поздних шастрах подробно регламентированы правила о рабах, дается их классификация. Появляется явная тенденция ограничить превращение временных рабов в пожизненные, фиксируются обязанности хозяев, за нарушение которых на рабовладельца мог накладываться даже штраф. Поздние шастры придают особое значение вопросу о варновой принадлежности рабов. Источники гуптской эпохи особо подчеркивают принцип варновой принадлежности. Прежде всего защищались брахманы и затем все «дваждырожденные». У Катьяны прямо говорится, что рабство не распространяется на брахманов. Согласно Яджнавалкье, в рабство можно было обращать человека более низкой варны, т. е. допускалось, что брахман может обратить в рабов кшатриев и вайшьев.

В этот период особенно остро встал вопрос об отпуске рабов на волю, и не случайно поздние шастры уделяют этому большое внимание. Условия освобождения рабов, особенно временных, были значительно облегчены. «Нарадамрити» подробно описывают обряд освобождения. Хозяин разбивал сосуд с водой, окропляя голову раба, и объявлял его свободным. Раб, который попадал в рабство из-за нужды (за пищу), должен быть освобожден в случае отказа его от питания. Если человек становился рабом за долги, то после выплаты суммы долга с процентами ему должны были вернуть свободу.

Значительно меняется и положение свободных земледельцев. Если вначале передавалась просто земля, то затем

вместе с землей даруются и люди, сидящие на этой земле. В одном из древнейших свидетельств такого рода, Паллавской надписи III в. н. э., говорится, что издольщики остаются прикрепленными к земле и после передачи ее брахманам. Постепенно эта практика стала распространяться и на ранее свободных земледельцев-общинников, в результате чего они становились зависимыми крестьянами. В грамоте Вакатаков V в. н. э. приводится случай, когда даруются четыре двора, предназначенных для обрабатывающих землю (для каршаков), т. е. земледельцы передаются новому владельцу. К середине первого тысячелетия нашей эры в Индии сложился феодальный уклад, который, постепенно развиваясь, способствовал созданию общества феодального типа. В VI—VII вв. н. э. феодальные отношения стали ведущими в общей многоукладной структуре индийского общества.

Ремесло и ремесленные организации Более высокого уровня развития в первые века нашей эры достигло ремесленное производство. Своим искусством славились индийские металлисты и литейщики. До сих пор остается загадкой, каким образом им удалось в V в. сделать железную колонну (высотой более 7 м и весом более 6 т), которая, несмотря на влажный климат, не подверглась коррозии и ржавчине. В «Милинда-панхе» упоминаются в качестве особых ремесел работы по золоту, железу, свинцу, олову. Ремесленники этих специальностей работали отдельно друг от друга. Особую группу составляли царские металлисты и оружейники. Контроль государства над этой прослойкой ремесленников был, очевидно, особенно строгим: царь считался собственником всех полезных ископаемых и право

добычи металлов принадлежало ему. Кроме того, производство оружия составляло предмет особого внимания центральной власти.

Большим разнообразием отличались изделия из железа. Для рассматриваемого периода можно проследить некоторое влияние греко-римских и среднеазиатских традиций в изготовлении оружия (например, оружие в Таксиле и других северо-западных областях изготовлялось по сакскому образцу), но в целом металлургия следовала местным традициям. Железные и стальные изделия были очень высокого качества и широко экспортировались. В «Перипле Эритрейского моря» упоминается о вывозе индийского железа и стали в порты Африки. В этом сочинении говорится и о вывозе меди. Высоким искусством отличались металлургии. Изделия ювелиров ценились далеко за пределами Индии. В Таксиле находились, очевидно, иноземные ювелиры или ремесленники, знакомые с эллинистическими традициями, так как многие из обнаруженных здесь ювелирных изделий имеют сходство с предметами из Египта, Сирии. В восточной же Индии внешнее влияние было менее значительным.

Дальнейшее развитие получило ткачество, особенно изготовление изделий из хлопчатобумажных тканей, которые наряду с шелковыми вывозились на Запад, где ценились очень дорого. В индийских источниках первых веков нашей эры упоминаются различные виды хлопчатобумажных тканей разной расцветки. Античные авторы отмечали, что индийский хлопок очень светлый, более чистый, чем в других странах. Особенно известны были бенаресские ткани и тонкие хлопчатобумажные ткани из Бенгала. О них упоминает «Перипл Эритрейского моря». На северо-западе из-

готовляли и шерстяные ткани. Продолжало развиваться производство изделий из слоновой кости, стекла. Последнее шло на приготовление посуды и украшений.

В кушано-гуптскую эпоху происходило дальнейшее укрепление ремесленных организаций — шрени. Ремесленные объединения играли важную роль в экономической жизни, и государство старалось поставить их деятельность под свой контроль. Однако шастры требовали от царя уважать законы шрени и защищать их собственность. Самостоятельность шрени в этот период была столь значительной, что они, судя по надписям, могли сами заключать договоры с частными лицами и даже вступать в соглашения с центральной властью. Шрени получали под проценты деньги от индивидуальных заказчиков. Некоторые из шрени были весьма богатыми и могли дарить буддийским монахам очень дорогие подарки, даже целые постройки. Шрени имели собственные печати и символы. Несколько таких печатей с надписями было обнаружено археологами при раскопках поселений первых веков нашей эры.

Торговля

В рассматриваемый период особого развития достигли внутренняя и внешняя торговля. Были освоены многие необжитые районы, совершенствовался транспорт, улучшались торговые пути. Связи между отдельными областями стали более тесными. Хозяйственная специализация отдельных областей и зон делала необходимым постоянный обмен товарами. Очень интенсивно развивалось денежное обращение. При Гуптах государство особое внимание уделяло строительству дорог и коммуникаций. Однако связи между отдельными районами в ту эпоху

были все же очень ограничены. Дороги не всегда были пригодны для длительных путешествий, торговцы сталкивались с различными трудностями.

В это время кроме сухопутной получила развитие и речная торговля. Особенно оживленными были перевозки по Гангу и Инду.

Государство следило за поступлением и продажей товаров, строго контролировало продажу некоторых из них; существовала монополия царя на торговлю определенными товарами. В «Законах Ману» говорится о том, что царь может конфисковать все имущество купца, вывозящего товары, торговля которыми является монополией царя. Конкуренция существовала как между индивидуальными торговцами, так и между торговыми объединениями.

В городах имелись специальные торговые кварталы и магазины. В «Милинда-панхе» описывается процветающий город Сагала (Шакала) — столица государства Менандра, где находились специальные лавки по продаже бенаресских тканей, ювелирных изделий, парфюмерии и т. д.

Долина Ганга являлась главной зоной торговли, отсюда торговые пути шли в различные части страны. Основными торговыми центрами были Бхарукачча (греки называли его Баригазы) на западе, Патала (в греческих текстах — Паталене) в дельте Инда, Пушкалавати на северо-западе и Тамралипти (современный Тамлюк) на востоке. В «Перипле Эритрейского моря» упоминаются дороги, идущие из Пушкалавати на юг. В долине Ганга славились своими товарами Варанаси, Каушамби, Паталипутра, на западе — Уджаяни.

В «Перипле» упоминается о плавании судов вдоль побережья Бенгальского залива на юг; «Милинда-панха» говорит о судовладельцах, посещавших Синд, Бенгалию и Кораман-

дельское побережье. С севера привозили шерстяные ткани, с юга — драгоценные камни и специи, с востока — металлы и шелка, с запада — ткани и лошадей. Синд и Арахосия славились своими лошадьми.

Кушано-гуптский период был отмечен бурным развитием внешней торговли. Этому способствовали тесные контакты кушанских, а затем и гуптских правителей с зарубежными странами. Получает развитие морская торговля. Древние индийцы были искусными мореплавателями и умели использовать муссоны, очевидно, задолго до того, как в середине I в. н. э. их открыл греческий мореход Гиппал (правда, некоторые данные говорят о том, что греки знали о муссонах и до Гиппала). Индийцы торговали с Аравией, Средиземноморьем, их суда доходили до Африки. Это было продолжением и развитием тех контактов, которые издревле установились между Индией и Средиземноморьем, а также Египтом. Очень активными были связи со странами Юго-Восточной Азии и Шри Ланкой. На сатаваханских монетах изображены суда, что указывает на развитие морской торговли.

Автор «Перипла Эритрейского моря» видел большие индийские суда, называемые «сангара», на Малабарском побережье. Интересно, что в одном из ранних индийских текстов большие суда названы близким термином «сангала». В первые века нашей эры египетские торговцы направляли свои суда в Индию, а индийские купцы, по сообщению «Перипла Эритрейского моря», постоянно проживали на острове Диоскуриада (Сокотра).

Интересной страницей в истории морских путешествий древности явилось путешествие китайского пилигрима Фа Сяна из Индии в Китай. Вначале он из Тамралипти добрался до Шри Ланки, оттуда через океан на Яву и затем в Китай.

Большую роль в восточной торговле этого периода играл Рим, который не только вывозил многие товары из Индии, но и создавал здесь свои торговые фактории. Особую известность получила римская фактория в Арикамеду (около современного Поттучери), где археологами были обнаружены римские монеты, амфоры, римское стекло и т. д. Рим имел особую заинтересованность в южноиндийских товарах, и не случайно большая часть монет найдена именно в Южной Индии. Мы знаем о нескольких индийских посольствах ко двору римских императоров Августа, Траяна. Известно также о даре, направленном Августу Пандионом, очевидно, правителем южноиндийского государства Пандья.

Популярностью на Западе пользовались индийские специи (особенно перец), парфюмерия, редкие породы дерева, ткани, а также диковинные птицы и животные.

Когда король вестготов Аларих в начале V в. осадил Рим, он потребовал в качестве выкупа огромное количество перца и получил его. Античные авторы рассказывают об индийских львах, присланных в Рим для показа. При императоре Клавдии демонстрировались индийские тигры. У римской публики особым успехом пользовались индийские попугаи.

Индия вывозила также изделия из слоновой кости, шелк, драгоценные камни, раковины, мускус, железо и сталь. В «Перипле» говорится о вывозе индийских рабынь, обученных музыке и танцам. В Помпеях была обнаружена статуэтка из слоновой кости, изображающая индийскую богиню Лакшми. Многочисленные изделия из слоновой кости кушанского времени были найдены в Беграме (Афганистан).

Индия импортировала некоторые товары, о чем рассказывают античные сочинения, материалы археологии и особенно «Перипл Эритрейского моря». Эти товары поступали

с Запада преимущественно через морской порт Баригады. Индия ввозила вино, папирус, ладан, некоторые металлы, злаки (сезам), масла, мед. В рассматриваемый период большое значение приобрел Великий шелковый путь, связывавший районы Дальнего Востока с Западом и проходивший также и через Индию.

В торговле, как и в ремесле, существовали объединения, которые тоже назывались шрени.

**Варны и джати
в первые века
нашей эры**

В первые века нашей эры получили дальнейшее развитие те процессы в сословной структуре общества, начало которым было положено в предшествующий период: на первый план все больше выдвигается реальное положение человека, его имущественный статус. В то же время родовитость уже не имеет того первенствующего значения, как прежде. В связи с распространением буддизма и джайнизма снижается роль брахманов как основных исполнителей культа.

Многие брахманские роды разоряются, и представители брахманской варны вынуждены менять свою профессию. Падает роль брахманов в идеологической сфере, хотя позднее, в связи с новым возрождением индуизма, их влияние опять усиливается. Новые явления коснулись и варны кшатриев. Республики, где кшатрии играли ведущую роль, постепенно теряют свое значение. Получает развитие система наемников в армии, что, естественно, повлияло на статус кшатриев — профессиональных воинов. Подобно брахманским, многие кшатрийские роды тоже разоряются, к власти все чаще приходят представители других варн, что прежде было крайне редким явлением.

Интересные сведения приводит в своем дневнике Сюань Цзан. В период его пребывания в Индии там правили пять царей из варны кшатриев, четыре — из брахманов, два — из вайшьев и два — из шудр.

Начавшееся в предшествующий период разложение варны вайшьев активно продолжалось в гуптскую эпоху. Бедные вайшьи фактически приближались к шудрам, положение которых, очевидно, в связи с бурным развитием земледелия и ремесла несколько улучшилось. В источниках все больше встречается упоминаний о применении в земледелии труда шудр. В своих «Записках» Сюань Цзан рассматривал шудр как земледельцев, а в шастрах гуптской эпохи уже отчетливо различаются шудры и рабы. Таким образом, постепенно традиционное варновое деление теряет свое прежнее значение. На первый план выдвигается деление на джати (касты), которые, как и варны, были наследственными, эндогамными и связанными с определенной профессией, но более мелкими единицами. Иногда это была небольшая группа людей, объединенных экономическими интересами. Число джати постепенно увеличивалось.

Образование джати продолжалось и в более позднее время. В связи с разделением труда и специализацией особенно возросло число каст в городах, среди различных категорий ремесленников; развивались касты и в деревнях. Джати существовали как отдельный от варн институт. В то же время принадлежность к варне строго соблюдалась. В гуптский период еще не было столь строгих законов для каст, как и в более позднее время, еще допускалась в некоторых случаях возможность изменения кастами своих традиционных профессий.

В эпиграфике сообщается о том, что в Западной Индии объединение ткачей по шелку, испытывая трудности в его производстве, переселилось в другой район. Ткачи приобрели новые профессии: некоторые стали солдатами, другие лучниками и даже бардами, т. е. в социальном (варновом) отношении поднялись выше.

Брахманы старались объяснить возникновение джати смешением варн. В связи с нарушением строгих норм общений между варнами брахманские законоведы уделяют особое внимание «чистоте» варн. Только от родителей, принадлежавших к одной и той же варне, потомство считалось чистым и законным. Даже брак брахмана с кшатрийкой рассматривался отступлением от «закона» варн. Дети от смешанных браков зачислялись в другую по отношению к родителям группу, в определенную джати. Так брахманы пытались «объяснить» возникновение в этот период в результате развития общества, и прежде всего разделения труда, новых социальных общностей — джати. Появляются и «неприкасаемые», стоящие вне варновой системы и занимавшие самое низкое социальное положение.

Эти группы должны были выполнять грязную работу (мусорщики, уборщики на кладбищах, мясники и т. д.); представителям высших варн не разрешалось общаться с «неприкасаемыми», которые иногда имели специальные знаки — свидетельства их низкого положения. Эта прослойка не обладала никакими политическими правами.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕЧЕНИЯ И ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ В ПЕРВЫЕ ВЕКА НАШЕЙ ЭРЫ

Буддизм Махаяны В истории буддизма очень рано наметились различные течения и школы. Уже первые соборы, как отмечалось, выявили разные толкования многих положений буддийской доктрины. К периоду Маурьев оформились два основных направления — стхавиравадины (последователи учения старейших) и махасангхики (сторонники большой общины, выступавшие за более либеральные правила).

Последнее направление явилось, очевидно, основой учения Махаяны (Большая колесница, широкий путь), последователи которого стали отличать себя от приверженцев Хинаяны. Термин «хинаяна» (Малая колесница, узкий путь) встречается в буддийских источниках не очень часто. Им обозначались сторонники так называемого «ортодоксального» буддийского направления. В Индии открытого конфликта между представителями этих школ не было. Вначале число сторонников Махаяны было невелико. По сообщению Сюань Цзана, махаянисты следовали хинаянским правилам Винаи. И даже в VII в. н. э., по свидетельству китайского пилигрима И Цзина, в буддийских монастырях Северной Индии вместе проживали последователи Хинаяны и Махаяны. Они, по его словам, следовали одним и тем же правилам Винаи и признавали «четыре благородные истины» буддизма, но те, кто поклонялись культу бодхисаттв и читали махаянские сутры, считались махаянистами, остальные были хинаянистами.

Древнейшие махаянские тексты появляются, очевидно, еще в I в. до н. э., но большая часть их датируется первыми веками нашей эры. Одной из самых ранних была литература праджня-

парамитских сутр, переводы которых на китайский язык появились уже в конце II в. н. э. Наиболее популярными сочинениями Махаяны являлись «Саддхармапундарика» («Лотос благого Закона»), «Ланкаватарасутра» («Сутра о вступлении на Ланку») и «Суварнапрахасасутра» («Сутра золотого блеска»).

Махаянисты не считали Хинаяну враждебным или ошибочным учением. Они рассматривали ее как доктрину, недостаточно подходящую для широкого распространения буддийских идей, слишком индивидуалистическую. Один из основателей махаянской школы йогачаров, Асанга, специально подчеркивал ограниченность, узость учения Хинаяны. В Хинаяне каждый должен был думать о личном «спасении», достижении индивидуального просветления и нирваны; Махаяна же заявляла о сострадании и помощи всем живым существам независимо от их личных качеств. Махаянисты рассматривали свое учение как возрождение подлинного учения Будды, которое хинаянисты (вибхаджавадины и стхавиравадины) будто бы убивали своим эгоизмом и индивидуализмом. Поэтому они называли свое учение «широким путем», подчеркивая широту трактовки идеи спасения и широкий охват приверженцев буддийского учения.

Одним из важнейших в доктрине Махаяны является учение о бодхисаттве. Понятие бодхисаттвы было и в Хинаяне, особенно в поздней школе сарвастивадинов (бодхисаттвой считался Гаутама Шакьямуни до его «просветления», т. е. до того, как он стал Буддой), но в Махаяне культ бодхисаттв приобрел особое значение. Бодхисаттва — существо, обладающее способностью стать Буддой, приближающееся к достижению нирваны, но из великого сострадания к другим существам и всему миру отказывающееся вступить в нирвану. В Махаяне бодхисаттва заменяет хинаянистский идеал — достижение архатства.

Махаянисты считали, что одним из главных недостатков Хинаяны является узость цели — освобождение для себя. Даже архат (святой человек) не преодолевает полностью оков своего собственного «я»; он стремится достичь нирваны для себя самого, не думая о других, остающихся в кругу сансары, во власти круговорота рождений и смертей. Архат, учили махаянисты, не мог полностью преодолеть различия между собой и другими и достичь состояния «несущности» самого себя. Поэтому следовало подражать не архату, сконцентрировавшему все внимание на своем «освобождении», а бодхисаттве, который оставил мирскую жизнь, чтобы помочь другим, живущим в мире.

Приверженцы Махаяны упрекали хинаянистов и за узость учения. Если, по учению хинаянистов, нирваны могли достичь только монахи, полностью порвавшие с мирской жизнью, то, согласно Махаяне, высшее спасение было доступно и мирянам. В махаянских текстах постоянно подчеркивается, что бодхисаттвы не желают достижения личной нирваны, а призваны заботиться о благе всего мира, о достижении нирваны всеми живыми существами. Бодхисаттва добровольно принимает страдания, чтобы помочь другим, и воздерживается от собственного «спасения», пока все остальные не освобождены от страданий. В этом смысле все последователи Будды рассматривались как одно целое. Эти положения махаянского учения делали его очень популярным среди мирян, которым Махаяна открывала «пути к спасению», обещая помощь сострадательных бодхисаттв.

Совершенно иной была в Махаяне трактовка образа основателя учения Будды и самого понятия «будда». Если в Хинаяне Будда считался реальным историческим лицом, указывающим верующим пути и способы «спасения», то в Махаяне он рассмат-

ривался как всевышнее абсолютное существо, как первооснова всего микрокосмоса, приобретая тем самым особое метафизическое и религиозное содержание. Каждое живое существо, учили махаянисты, потенциально может стать Буддой, потому что в нем содержится определенная частица сущности Будды (буддхата). Это состояние Будды наполняет все существующее и выступает в «трех телах», которые являются тремя сторонами единого Будды: дхармакая («тело дхармы») — космическое проявление, самбхогакая («тело блаженства») — божественное проявление среди сверхъестественных существ, нирманакая («тело преобразования»), или рупакая («тело облика»), когда Будда проявляется в облике человека. Махаянисты признавали существование нескольких будд, в том числе и Гаутамы. Своим проявлением, считали они, в «трех телах» Будда спасает всех в космическом, божественном и земном мирах.

В Махаяне будды и бодхисаттвы становятся объектом почитания. Особое значение приобретают ритуал и обрядность. В буддийском искусстве появляется изображение Будды в облике высшего существа.

Поскольку достижение нирваны, согласно Махаяне, происходит с помощью бодхисаттв, то верующие старались добиться их расположения, делая богатые подношения. В первые века нашей эры буддийские монастыри превратились в крупных собственников, которым цари — последователи буддизма и другие богатые донаторы дарили земли, давали большие денежные суммы, различные ценности.

Своеобразным было и махаянское учение о нирване, трактовавшееся в различных махаянских школах по-разному, но в целом в отличие от хиваянистов она рассматривалась здесь не как погашение реальности и уход от нее, а как сама реальность. В Махаяне получило разработку учение о парамитах;

считалось, что с их помощью верующие могут достигнуть духовного совершенства. Основных парамит насчитывалось шесть: щедрость, добродетельное поведение, терпимость, духовная энергия, созерцание и интуиция, позволяющая познать мысль о высшем просветлении. Каждая из парамит рассматривалась как ступень в достижении высшей мудрости (праджня). Таким образом, основы учения Хинаяны и Махаяны значительно отличались друг от друга, и некоторые буддологи даже рассматривают Махаяну как доктрину, совершенно отличную от Хинаяны. Другие же считают Махаяну дальнейшим развитием хинаянских взглядов.

Несмотря на существенные различия в учениях Махаяны и Хинаяны, у них имелись и общие концепции в трактовке сути доктрины. Оба этих направления заявляли о «спасении» и путях к нему, рассматривали все существующее как изменяющееся и преходящее, признавали учение о карме и призывали к достижению нирваны, хотя и разными путями.

Школы Махаяны Наиболее известными махаянистскими школами в первые века нашей эры были мадхьямики и йогачары. Создателями учения мадхьямиков можно считать выдающихся философов Нагарджуну и Арьядеву, которые жили в первые века нашей эры. Возможно, Нагарджуна жил даже во II в. н. э. В это время уже существовали махаянские сочинения, на них ссылается в своих трудах Нагарджуна.

В основе доктрины мадхьямиков лежит учение о шуньяте (дословно «пустота»), поэтому эта школа часто называется шуньявада. Согласно Нагарджуне, все существующее, как материальное, так и духовное, нереально. Но вместе с тем

шунья — это не просто отрицание, а отрицание несущности, полное отсутствие дуальности. Шунья имела, таким образом, не негативный, а позитивный смысл. Мадхьямики защищали тезис об отсутствии противопоставления нирваны и сансары. Они учили, что после прохождения всех парамит, достигнув высшего уровня духовного совершенства, объект уже не отличается от субъекта, нирвана — от мира, а существование — от несуществования. Буддийская доктрина, дхарма Будды также объявлялась шуньей. В истории буддизма учение Нагарджуны — одно из самых значительных явлений; оно оказало большое влияние на развитие не только идей Махаяны, но и религиозно-философской мысли древней и раннесредневековой Индии в целом.

Создателями учения йогачаров считаются Асанга и Васубандху (IV—V вв. н. э.). Эта школа признавала реальным только сознание, а весь материальный мир — нереальной иллюзией. Поэтому основное внимание в своих сочинениях философы-йогачары уделяли сознанию и методам совершенствования мыслительных способностей человека.

Махаяна (особенно школа мадхьямиков) получила широкое распространение во многих странах Азии, в основном на Дальнем Востоке. Она легко уживалась с местными верованиями и вбирала в себя локальные культы. В самой же Индии в гуптскую эпоху влияние буддизма заметно падает.

**Упадок буддизма.
Индуизм**

Несмотря на распространение идей Махаяны в первые века нашей эры и развитие хинаянских и махаянских философских школ, буддизм в гуптскую и особенно послегуптскую эпоху утрачивает свое влияние. Фактически наступает

упадок буддизма на его родине. В записках китайских путешественников рассказывается о заброшенных монастырях, а в литературных сочинениях гуптской эпохи с осуждением говорится о буддийских монахах. Судя по имеющимся сведениям, гуптские цари были последователями вишнуизма и шиваизма, хотя придерживались, очевидно, и политики религиозной терпимости. Постепенно центром буддизма становятся Северо-Западная Индия и Кашмир. В Гангской долине все большее значение приобретает вишнуизм и шиваизм.

Упадок буддизма совпал с другим важнейшим событием в истории индийской религии и культуры — возрождением индуизма, хотя фактически многие черты этого учения и связанного с ним культа никогда не исчезали. Исключительная легкость, с которой индуистская традиция впитывала отдельные местные культы, философия, допускавшая одновременное существование многочисленных интерпретаций в виде фактически независимых друг от друга школ, сохранение и развитие традиционных социальных институтов страны (это касается в первую очередь защиты варновой системы) — все это в конечном итоге сделало индуизм, этот своеобразный религиозный синтез, более приемлемым для самых различных слоев населения, чем реформационные направления. К началу средних веков буддизм Хиньяны фактически исчезает в Индии, становясь основной религией Шри Ланки, а позднее и ряда областей Юго-Восточной Азии. «Северный» вариант буддизма (Махаяна) сохранял в течение ряда веков еще определенное влияние в стране, но постепенно как в мифологии, так и в культе он сближался с индуизмом. Индуизм оказывал все большее влияние на буддизм, в буддийских монастырях появляются даже изображения индуистских божеств. Интересно, что Будда был объявлен

одним из воплощений бога Вишну. К VIII—IX вв. индуизм фактически ассимилирует все собственно индийские направления Махаяны.

Но и «ортодоксальный» брахманизм претерпел значительные изменения к гултской эпохе. Старые божества утратили популярность, безнадежно устаревшим и излишне сложным выглядел и ритуал, предписанный текстами Вед и Брахман. Вместе с тем религиозно-философские концепции Упанишад и Бхагавадгиты создавали возможность для включения местных культов и верований в освященную веками брахманистскую традицию.

Формирование системы, получившей единое название «индуизм» только много веков спустя, когда с приходом арабов понадобилось дать всей этой группе культов обобщающее обозначение, началось задолго до гултской эпохи и было связано с первыми попытками примирить мифологию брахманизма с местными верованиями доарийских племен (прежде всего дравидийских).

Вишнуизм

Первое из двух главных направлений индуизма — вишнуизм возник еще в маурийскую эпоху, но значительное распространение получил в гултский период. Главное божество Вишну в ранних текстах выступает под именем Нараяна. Очевидно, это было божество доарийских племен Северной Индии. Уже тексты Брахман называют его могущественным богом и ставят иногда даже выше поздневедийского «творца Вселенной» Праджapati.

Позднее Нараяна отождествляется с Вишну — одним из ведийских вариантов солнечного божества. Имя бога Вишну, судя по всему, также аборигенного происхождения.

В дальнейшем этот двойственный образ упоминается уже исключительно под именем Вишну, а религиозное течение, объявляющее его верховным божеством, получает название вишнуизма.

Необыкновенная популярность вишнуизма в Индии объяснялась в значительной мере поистине уникальной способностью этой ветви индуизма ассимилировать различные местные верования и культы. Это осуществлялось с помощью разработанной системы вьюх и аватар. Суть понятия «вьюха» состоит в том, что всемогущее божество Нараяна-Вишну последовательно раскрывает себя в четырех различных формах; с Вишну, таким образом, слились еще несколько популярных местных божеств, среди них едва ли не заслоняющий Нараяну в последующей литературе Васудэва. Многие атрибуты средневекового Вишну восходят именно к Васудэве, он связан с божественной птицей Гарудой. С культом Васудэвы, а затем и Вишну был соотнесен и культ Санкаршаны, которому поклонялись некоторые земледельческие племена.

В вишнуизм было включено еще одно местное божество — Кришна, вскоре ставшее наиболее популярным. Кришна — божество пастухов изображается шаловливым юношей, вступающим в любовные игры с пастушками. Система вьюхи помогла «растворить» в вишнуизме образы Васудэвы и Кришны.

Еще более значительной по результатам оказалась синкретическая тенденция, связанная с понятием «аватара». Слово это означает «нисхождение» или, точнее, «земное воплощение божества в интересах людей». Ранняя литература упоминает четыре аватары Нараяны-Вишну, в дальнейшем перечень доходит до 29. Подобный принцип совмещения разнородных мифов позволил вовлечь в сферу вишнуистских сюжетов пред-

ставления из самых различных культов. Перечислим только наиболее известные из них. В трех из своих образов Вишну выступает в виде животного: как гигантский вепрь он спасает Землю от гибели в водах; в час потопа он в форме рыбы влечет за собой индийский ковчег — корабль, на котором спасается патриарх людей Ману; как черепаха он участвует в процессе пахтанья океана. Как божественный герой Рама он вступает в брак с Ситой (богиней земледелия) и, освобождая ее от демонического властителя Раваны, завоевывает Ланку. Тема эта послужила затем центральным сюжетом прославленной «Рамаяны» Вальмики.

Для изучения истории раннего вишнуизма большой интерес представляет сопоставление данных литературных источников с материалами датированных эпиграфических документов.

В грамматическом труде Панини (V—IV вв. до н. э.) сообщается о религиозном поклонении Васудэве, о котором традиция сохранила упоминание и как о героическом кшатрии, герое кшатрийского объединения вршниеи (Васудэвы составляли привилегированный род этого объединения). Патанджали (II в. до н. э.) отразил оба этих представления: у него Васудэва выступает и как кшатрий, и как объект религиозного поклонения. Вторая тенденция получила свое наибольшее развитие в «Бхагавадгите», где Васудэва предстает уже как одно из проявлений всевышнего бога Бхагаваты.

О распространении культа Васудэвы в раннемаурийскую эпоху могут свидетельствовать сообщения Мегасфена об «индийском Геракле». Последний рисуется селевкидским послом как героический воитель, поражающий демонов. Культ Васудэвы, согласно индийским источникам, был наиболее популярен в Матхуре; это же сообщает о Геракле и Мегасфен. Можно

полагать, что греческий автор отразил в своем труде тот период раннего вишнуизма, когда Васудэва был уже обожествлен, но еще не соотнесен с образом Кришны.

В надписи Гелиодора из Беснагара (II в. до н. э.) сообщается о поклонении «богу богов» Васудэве, причем, судя по надписи, васудэвизм был распространен не только среди индийцев, но и среди греков, обитавших в Северо-Западной Индии.

На основании ряда других эпиграфических материалов конца первого тысячелетия до нашей эры можно сделать вывод о слиянии в это время трех культов — Вишну, Нараяны и Васудэвы. В начале нашей эры вишнуистским богам (Вишне, Васудэве, Санкаршане) уже возводятся храмы — черта, весьма характерная для средневекового индуизма. О храмах в честь Санкаршаны упоминает, например, «Артхашастра».

Существенным отличием индуизма не только от брахманизма, но и от большинства других религиозных систем является то, что это учение связано не с одним, а с тремя божествами, причем каждый из них в принципе равноправен с двумя остальными. Этот чисто индийский вариант «троицы» получил название «тримурти» (т. е. три образа). Он включает в себя Брахму — бога-творца, Вишну — бога — хранителя Вселенной и Шиву — бога-разрушителя. Первый из них — Брахма пришел в индуизм из собственного ведийского пантеона, в позднейшей религии он скорее выражение самой идеи творения, чем самостоятельное божество. В отличие от Вишну и Шивы (а также от богини-матери Шакти, занявшей важное место в индуистском пантеоне) Брахме почти не посвящалось храмов, хотя в религиозной литературе он часто упоминался. Вместе с тем считалось, что каждый из этих трех богов как бы «охватывал» весь мир. Последователи Вишну именовали

его не только хранителем, но и создателем и разрушителем Вселенной. Шива также мог сочетать все три космогонические функции. Эта черта открывала дорогу как к определенной веротерпимости внутри индуизма, так и к сосуществованию различных, связанных с индуизмом религиозно-философских учений.

Шиваизм Наряду с вишнуизмом очень большую популярность приобрели шиваизм и шактизм. Шива вошел в брахманистскую литературу как двойник Рудры — ведийского божества грозы и ураганных ветров, окруженного сонмом жестоких и враждебных людям духов. Отождествление это — явление весьма позднего времени. В действительности же здесь имеет место процесс вовлечения в брахманизм местного божества, культ которого был, очевидно, связан с верованиями дравидийского населения прежде всего Центральной и Южной Индии, в то время как Нараяна-Вишну служил отражением религиозных верований населения северной части страны.

Шива, по представлениям индийцев, танцует на поляне для сожжения умерших; он натирает свое тело погребальным пеплом, на шее у него вместо гирлянды ожерелье из черепов. Когда он является в мир в образе нищего аскета, чашей для подаяния ему служит человеческий череп. Другие атрибуты также подчеркивают его страшную силу и могущество: одеждой ему служит тигровая шкура, оружием — трезубец, лук и топор. Впрочем, разрушение — только одна из двух сторон его активности. Шива не только божество аскетизма и жертвоприношений, он также и защитник людей в их обычном, повседневном существовании.

О распространении шиваизма в магадхско-маурийскую и шунгскую эпохи могут свидетельствовать данные Панини, Патанджали и записки Мегасфена. В грамматике Панини сообщается о приверженцах Шивы; Патанджали упоминает уже о статуях в честь этого бога. У Мегасфена под «индийским Дионисом», очевидно, скрывается Шива. Он описывается селевкидским послом как бог, популярный среди обитателей гор (сравни эпитет Шивы «правитель гор» в индийской традиции), которые устраивают особые церемонии с барабанным боем и жертвенными действиями (весьма сходно с шиваистским культом). Изображения Шивы часто встречаются на кушанских монетах.

Постоянными спутниками Шивы выступают Ганеша и Сканда, также, по-видимому, по происхождению независимые божества. Образ Ганеши хранит в себе черты глубочайшей древности: у него человеческое туловище и голова слона, его везет огромная крыса, он связан с миром демонов и подземным царством. Включение его в шиваистский пантеон — искусственный компромисс, относящийся к более позднему времени.

Сканда — преданный сын Шивы представлен целомудренным юношей, не знающим тайн любви и не имевшим матери (легенда возводит его рождение непосредственно к Шиве). Он царь могущественных воителей, поэтому борьба с враждебными демонами занимает в его мифологической биографии особенно значительное место; в целом же образ Сканды — один из сложнейших во всей индуистской традиции.

Вслед за усвоением мифологических образов Нараяны-Вишну и Шивы наступила эпоха восприятия брахманизмом грандиозной совокупности распространенных в Индии культов верховного женского божества. В сущности начало процессу положило уже почитание мужских божеств, вошедших

в систему индуизма вместе со своими женскими ипостасями: Лакшми (супруга Вишну) и Ума, или Парвати (жена Шивы).

Ритуал индуизма существенно отличался от брахманистского. Он сложился в раннем средневековье и сохранился в «ортодоксальной» брахманской среде без существенных изменений до наших дней. В большинстве своем индуизм заменил древнейших богов новыми божествами общиндуистской религиозной системы: так, Праджapati отождествлялся с Брахмой и отчасти с Нараяной.

Но были в культе и принципиально новые моменты. Старая религия не знала культовых сооружений, почти неизвестен ей был и скульптурно выполненный материальный образ божества. Индуистская религия на новой стадии проявилась прежде всего в иных формах богопочитания: храм воспринимался как «дом божества»; деятельность жрецов превратилась в постоянное оказание услуг своему «господину»; статуя олицетворяла личное присутствие бога; каждое утро ее торжественно омывали, опрыскивали благовонными жидкостями, выносили на улицы города, чтобы бог мог насладиться видом своих приверженцев, затем снова вносили в храм, где божество веселили музыкой и изысканными танцами, выполнявшимися обычно профессиональными танцовщицами.

Особое развитие получает индуистская архитектура. Храмы индийского средневековья являются значительным достижением индийского искусства.

Бхагавадгита

Представляя собой лишь небольшой эпизод из VI книги «Махабхараты», «Песнь о Бхагавате» сыграла в истории духовной жизни Индии огромную роль. По существу все видные авторитеты

индуизма считали своим долгом составить комментарий к ней или по крайней мере высказаться по принципиальным вопросам изложенного в ней учения. Европейцы открыли Гиту уже на заре существования индологии, и к многочисленным комментаторским сочинениям, созданным о Гите в Индии, прибавилось большое число научных исследований, составленных на ту же тему в Европе. Вкратце основная сюжетная канва этого произведения сводится к следующему.

В повествовании о вражде Кауравов и Пандавов, завершающейся грандиозной битвой на Курукшетре, имеется следующий небольшой эпизод: один из пяти братьев Пандавов, Арджуна, увидев на поле брани сородичей, готовых вступить в братоубийственную войну, отказывается сражаться и обращается за советом к своему наставнику в военном искусстве — Кришне. Последний указывает ему на долг кшатрия, запрещающий уклоняться от сражения. Арджуна признает его правоту и вступает в бой. Впрочем, в самой Гите события, связанные с сюжетной канвой «Махабхараты», упоминаются лишь в первых главах поэмы. Ее основное содержание — диалог о назначении человека, существовании морали, соотношении мирского и божественного. Кришна, один из многочисленных героев эпоса, превращается здесь в земное воплощение всемогущего божества Бхагавата. Его советы — не просто ответ на вопрос о правой и неправой битве, а идейно насыщенное наставление, целая религиозно-философская доктрина. Поэма завершается «прозрением» Арджуны: он сознает себя уже не только воином, кшатрием, противником Кауравов, но и ревностным приверженцем новой веры, в которую обратил его сам Бхагават, принявший образ Кришны.

Формирование учения, зафиксированного в поэме, происходило в эпоху, когда сосуществовали такие разнородные религиозные и религиозно-философские течения, как брахманизм Упанишад, буддизм, джайнизм, учение адживиков, когда зарождались философские школы санкхья и йога. Взаимодействуя с названными течениями и принимая некоторые их положения, Гита в то же время выступала с вполне самостоятельной и во многом оригинальной системой взглядов. Это была своего рода попытка реформы брахманистских идей в рамках «ортодоксальной» традиции для укрепления ее в условиях значительных перемен в социальной и духовной жизни. И потому подлинный характер учения Гиты можно понять лишь в сопоставлении его с идеями Упанишад и реформаторских направлений и школ при учете важных изменений в социальной сфере.

Текстологические исследования выявили, что ядро поэмы моложе ранних Упанишад (VII—V вв. до н. э.) и по времени приблизительно соотносится с так называемыми средними Упанишадами (IV в. до н. э. — II в. до н. э.). Включение же поэмы в «Махабхарату» относится к более позднему периоду, примерно к IV в. н. э. Такая преемственность вполне осознавалась не только в сходстве многих доктринальных принципов Упанишад и Гиты, в употреблении одних и тех же терминов, но и в прямых, иногда почти дословных совпадениях.

Создатели поэмы выявляют также знакомство с ранними формами санкхья и йоги (свидетельства Гиты — ценнейший материал по выявлению генезиса этих систем). Многочисленны совпадения в терминологии и философских принципах Гиты и раннего буддизма, хотя общий характер двух учений явно различен. По существу религиозно-философская система, вос-

созданная в поэме, предстает как результат стремления жречества приспособить традиционные догмы брахманизма к запросам новой эпохи, учтя достижения других религиозно-философских доктрин и социальные сдвиги.

В качестве главной задачи новая доктрина, как и другие религиозные системы Индии, утверждает отыскание и описание путей, которые могут привести верующего к достижению «высшей религиозной цели» — «освобождению». Специфика Гиты состоит в том, что она (в отличие, например, от Упанишад) не просто признает «пути освобождения» (марга), но подробно разрабатывает концепцию трех путей: «пути знания» (джняна-марга), «пути действия» (карма-марга) и «пути религиозной (божественной) любви» (бхакти-марга). В Гите нет явственных указаний на превосходство одного из них. Порядок перечисления их определяется, видимо, тем, что в учении о «божественной любви» религиозный пафос, пронизывающий поэму, достигает своей кульминации. Не менее существенно и то, что стремление авторов произведения утвердить культ Бхагавата-Кришны непосредственно увязывается с идеей бхакти — эмоциональной преданности этому божеству.

Если в трактовке «джняна-марги» Гита весьма близка к воззрениям Упанишад, то концепция «карма-марги» принадлежит целиком создателям поэмы. Именно положение о «пути незаинтересованного деяния» — одна из основных тем памятника отличает учение Гиты от других религиозных и религиозно-философских систем Индии, провозглашавших «освобождение» (мокша, нирвана) единственной целью человеческого существования. Подобная концепция отсутствует в более ранних текстах: принятая позднейшим индуизмом, она воспринималась исключительно как вклад Гиты.

Вместо традиционной для учений, основанных на принципе аскетизма, дилеммы «жизнь в мире или отречение от нее» на первый план выдвигается совсем другой вопрос: каким должен быть характер деятельности индивида, стремящегося к «религиозному идеалу». Ответ, даваемый Гитой, чрезвычайно прост: действие перестает сковывать человека, когда он совершает его незаинтересованно, т. е. рассматривает его как эмоционально безразличный ему, но необходимый долг. При подобной «безучастной активности» эгоистические стимулы оказываются исключенными; нет мысли о приобретении, которое достигается через действие. Более того, совершая поступки, индивид отнюдь не стремится утверждать собственное «я», он свободен от «сознания самости» (ахамкары).

Иначе говоря, развивая провозглашенный Упанишадами идеал «освобождения» личности от оков земной жизни и ахамкары, Гита находит для него принципиально иное концептуальное выражение. В сущности текст поэмы посвящен разъяснению этого центрального положения.

«Путь любви к божеству» (бхакти) получает в Гите развернутое доктринальное развитие. Описание бхакти в определенном смысле есть кульминация поэмы: намеченный в Упанишадах идеал ухода от двойственности и сознания собственного «я» оформляется в культ Кришны-Бхагавата, выходящего одновременно и личным божеством, и аналогом вселенского абсолюта Брахмана.

Социальный аспект содержания поэмы органически входит в разработанную в ней религиозно-философскую доктрину. Если трактовка проблем бытия мира и путей достижения «вышей истины» в Гите демонстрирует влияние ряда идей неортодоксальных течений и реформированного брахманизма Упанишад, то предлагаемая ею модель варновой организа-

ции соответствует архаическим представлениям ведийской эпохи. Мало того, здесь дается обоснование еще более строгой и замкнутой варновой системы, непосредственно определенной чертой «классического» кастового строя, освященного позднейшим индуизмом.

Впрочем, этот «собственно социальный аспект» содержания сборника утратил во многом для будущих поколений свою значимость. Гита стала восприниматься как концентрированное выражение идеологии реформированного брахманизма, а позднее индуизма вообще. Крупнейшие мыслители возводили к ней собственные, вполне оригинальные концепции, подчеркнуто выделяя тот или иной момент ее содержания. В новейшее время идеи поэмы заимствовались самыми различными, порой противоположными друг другу по духу теориями. К идеям Гиты апеллировали такие выдающиеся деятели Индии XX в., как Тилак, Ганди, Ауробиндо Гхош (в качестве политического вождя, а не философа-мистика). Важность изучения Гиты многократно подчеркивалась Дж. Неру. «Песнь о Бхагавате» превратилась, таким образом, в органическую часть всей индийской культуры, в некий символ преемственности, существующей между древнейшими пластами ее развития и поисками последующих веков.

Основные школы
древнеиндийской
философии

Философскому знанию в древней Индии придавалось большое значение. Светильником всех наук, опорой всех установлений называл философию Каутилья. Уже в Упанишадах отразилась борьба рационализма и идеализма. В первые века нашей эры, когда оформились собственно философские школы, эта борьба приобрела осо-

бенно четкие формы. Подробно разрабатывает свои концепции последовательно материалистическая школа (локаята, чарвака). Расцвет философии в этот период стал возможен благодаря крупным успехам в развитии научных знаний. Он определялся новым этапом историко-культурного развития древнеиндийского общества. Изучение древнеиндийской философии показывает, что древнеиндийские мыслители ставили тот же круг проблем, что и философы античного мира, причем независимо друг от друга они давали сходное их решение. В ряде случаев хронологический приоритет остается за философами древней Индии.

Древнеиндийский материализм и его школы

Материализм в истории индийской духовной культуры занимал особое место и играл немалую роль. Материалистическая традиция была наиболее ра-

дикальной в сфере философского поиска: уже в ранний период ее отличало стремление освободить мысль от догматических канонов, застывших предрассудков религиозно-фанатизма.

Источники сохранили нам названия ряда материалистических школ. Наиболее влиятельной среди них была локаята. Примечательно, что само слово, послужившее обозначением этого течения, означает «приверженное земному миру», или «относящееся к народу», «бытующее в народе» — явный намек на антиидеалистический характер учения, что указывает на широкое распространение воззрений древнейших индийских материалистов в различных слоях общества того времени. Появление локаяты (позднее материалистов стали называть по преимуществу чарваками, но это терминологическое раз-

личие не означало каких-либо принципиальных доктринальных различий) знаменовало собой принципиально новый этап эволюции материалистических тенденций предшествующих эпох. Вопрос о происхождении локаята остается дискуссионным: иногда ее связывают с архаическими воззрениями аборигенного населения, объясняя этим конфликт между нею и «ортодоксальной» брахманистской традицией. Действительно, некоторые особенности данного учения, казалось бы, могли подвести к подобному заключению, однако общий характер системы демонстрирует довольно высокую степень развития философской мысли, а основные положения никак не сводятся к примитивным верованиям.

Очевидно, локаята была широко известна уже в ранний период и находила приверженцев как на севере, так и на юге страны. На это указывают и близкие ее идеям «рационалистическая» струя в Упанишадах и упоминания о ней в буддийских и джайнских сочинениях. Каутилья называл локаята в числе трех философских учений, обладавших, по его мнению, подлинной ценностью. О представителях этой школы говорится и в других древнеиндийских сочинениях: в эпосе, грамматическом трактате Патанджали, в «Харшачарите» и т. д. Подлинные сочинения древнейших индийских материалистов до нас не дошли, однако разбор трактатов (тенденциозный, но детальный) содержится в работах известного философа-ведантиста Шанкары, в сочинениях Мадхавы, Джаянтабхаты и джайнского комментатора Харибхадры. Поздне-средневековые тамильские сочинения дают необычайно сжатое, но весьма емкое изложение основоположений материалистической традиции в Индии. Судя по этим текстам, материализм был одним из главных оппонентов индуистской традиции на Юге в указанный период.

Таким образом, речь идет не о случайном эпизоде в истории духовного развития Индии, как то неоднократно пытались квалифицировать некоторые исследователи. Эволюция изучаемой школы продолжалась на протяжении почти двух тысячелетий, а непрерывная полемика между ее представителями и последователями религиозно окрашенных учений свидетельствует об интенсивной борьбе двух направлений философии — материалистического и идеалистического уже в эпоху древности и раннего средневековья.

Первый намек на взгляды локаяты зафиксирован в Упанишадах. Мифологическим основателем ее выступает обожествленный мудрец Брихаспати; согласно эпосу, он нередко совершает поступки, враждебные предписаниям ортодоксальной традиции. Любопытно, что в Упанишадах Брихаспати возвещает ложное учение, призванное погубить асуров, отратив их от истины. Оно представляет собой полемически окрашенный редакторами вариант текста древнейшего материализма.

Более подробные высказывания о материалистических учениях содержатся в «Махабхарате». Примечательно, что они вкладываются в уста почитаемых мудрецов, признанных брахманистской традицией. В разделе «Мокша-дхарма» (из XII книги поэмы) излагаются, в частности, взгляды «учителя Бхарадваджи», который выступает здесь прямым предшественником философов локаяты. Он с крайним скептицизмом отзывается об идее существования души после смерти, «благоприятного нового рождения», якобы обеспечиваемого соблюдением ритуалов и подношениями жрецу. Бхарадваджа высмеивает верующего, который, отдав брахману корову, мечтает получить за это всевозможные блага в следующем рождении.

Религиозной идее переселения душ он противопоставляет материалистическое представление о естественном переходе одних форм жизни в другие в соответствии с действующими в природе законами. Подобный решительный взлет рационалистического мировоззрения был бы невыносим без значительного прогресса в области научного знания, прежде всего математики, физики, естественно-научных дисциплин.

Положение об элементах и их роли в зарождении сознания было связано с определенными успехами в конкретных областях знания, объясняющих процессы, которые совершаются в природе. Локаятики постоянно подчеркивали, что предметом их исследования является чувственно воспринимаемый мир, что лишь доступное анализу бытие способно выступать в качестве подлинного объекта умозаключений. Сверхъестественные явления отрицаются уже потому, что опыт не дает о них никаких свидетельств.

Доктрина локаяты имеет своим исходным пунктом тезис о чувственном восприятии (прастьякша) как единственном источнике реального знания о мире (прамана); утверждения же авторитета, откровение, религиозные тексты, учили локаятики, ничего не могут прибавить к представлениям, почерпнутым из опыта.

Вселенная вечна, и ее законы регулируют изменения, которые совершаются в вещах, состоящих из элементов. Локаятики, очевидно, понимали сложность вопроса о происхождении жизни и мышления и не пытались прямо сводить высшие формы жизни к низшим. Сознание, утверждали они, есть результат чрезвычайно разнообразного проявления первоначальных элементов.

Весьма интересной представляется аргументация локаятиков, направленная против универсального для большинства систем «принципа кармы». Если душа способна

переходить из одного тела в другое, рассуждают они, то почему человек не помнит свои прошлые рождения? Если индивид после смерти возрождается в новом теле, то почему он не пытается принять прежний облик из любви к оставленным им близким?

Надо сказать, что, отрицая карму, локаята противопоставляла себя не только «ортодоксальной» традиции, но и всем остальным философским и религиозно-философским течениям. Позиция локаяты, таким образом, представляется уникальной в истории древней и средневековой философской мысли Индии. Смелость выдвинутых положений тем более велика, что центральные тезисы изучаемой школы относятся к весьма раннему периоду.

Этика материалистов казалась их оппонентам наиболее уязвимым местом доктрины. Оппоненты упрекали локаятиков в привязанности к чрезмерным удовольствиям, радостям земной жизни (гедонизму). Этот взгляд представлен и во многих современных научных трудах. В действительности же этические взгляды локаятиков были иными. Никакого призыва к аморализму и нравственной разнузданности в большинстве трактатов, излагающих принципы локаяты, не усматривается (хотя авторами сочинений выступают противники учения). Речь идет лишь об отрицании религиозного этического идеала и связанного с ним нигилистического отношения к любым проявлениям радости и ощущению счастья бытия.

Важно подчеркнуть, что локаятики-чарваки никогда не выступали сторонниками эгоистического отношения к окружающей действительности. Напротив, для них нормальное существование людей мыслилось только в гармонии с природой. Умеренность признавалась важнейшей добродетелью, и

ее нормами регулировался «естественный гедонизм» индивида. Подобный взгляд был присущ и некоторым античным школам, прежде всего эпикурейцам.

О социальных взглядах чарваков, к сожалению, известно немного. Тем более ценными представляются высказывания упоминавшегося ранее Бхарадваджи, который выступал против варновой системы. Можно предположить, что локайтики не только в собственно философской, но и в социальной сфере оставались верными духу рационалистического радикализма.

В целом различия в основных положениях двух традиций были столь существенны, что каждый из оппонентов не только не пытался затушевать положения своих идейных противников, но скорее утрировал их, чтобы подчеркнуть их неприемлемость для себя. Материалисты отвергали не только авторитет Вед; они отказывались также от идеала религиозного (точнее — мистического) «спасения», представлений о переселении душ и «закона кармы». Смелость такого подхода яснее всего видна из того, что ни джайнизм, ни буддизм при всем их негативном отношении к брахманистской идеологии не решались подвергнуть сомнению ни один из этих тезисов. Отсюда следовало отрицание любого ритуала и богочитания (не только ведийского), причем эти внешние формы религиозности не просто критикуются за их «примитивность» по отношению к более высокому истолкованию религиозной истины, а отвергаются локаятаой вообще.

Таким образом, индийские материалисты последовательно проявляли свой радикализм и готовность бороться против любых освященных веками предрассудков в философской и социальной сферах. Несмотря на противодействие могущественных противников («ортодоксальное» брахманство не толь-

ко монополизировало право на «сохранение текстов», столь важное в стране с влажным климатом, где непереписываемые рукописи быстро приходили в негодность, но и старалось держать в своих руках «рычаги» общественной власти), материалистическая традиция сохранялась на протяжении многих веков. Ее влияние на другие направления индийской философской мысли было весьма заметным.

Шесть даршан.
Санкхья

Философия, связанная с индуизмом, делится, по традиции, на шесть даршан (школ, систем). Общей чертой, определившей их религиозную принадлежность, является признание авторитета Вед, «закона кармы» и веры в «конечное (т. е. мистическое) освобождение» как в главную цель существования человека. С точки зрения оригинальности эти системы далеко не равноценны; различны и многие их философские концепции. Весьма сложным представляется вопрос о происхождении и характере философской системы санкхья. Дискуссия о подлинном характере этой школы продолжается уже около полутора столетий, причем высказываются самые крайние взгляды: санкхья рисуется и религиозно-мистическим учением, и рационалистической доктриной. Эти разногласия объясняются прежде всего тем, что в своем классическом варианте санкхья выступает как выражение философского дуализма.

Зарождение санкхьи относится к раннему периоду. Ряд ее концептуальных идей встречается уже в Упанишадах, об этой школе сообщает и Бхагавадгита. Каутилья говорит о «трех философиях» — санкхье, йоге и локаяте; «Брахма-сутра» Бадараяны (ранневедантское сочинение II в. до н. э.) содер-

жит полемику с последователями школы санкхья. Можно предположить, что к эпохе Маурьев санкхья уже существовала как вполне самостоятельная философская система и играла немалую роль в духовной жизни древней Индии.

Создателем этого учения, по преданию, считается мудрец Капила. «Шветашватара-Упанишада» (V. 2) называет некоего «красного риши» («капила» значит темно-красный), но вопрос, тождествен ли он основателю школы, так и не решен. Можно предполагать, что первый (или один из первых) выразитель идей учения действительно носил имя Капила, однако идет ли речь в «Шветашватара-Упанишаде» именно о нем, установить невозможно. Ни его произведения, ни произведения его учеников Асури и Панчашикхи не сохранились, хотя, несомненно, Асури и Панчашикхи были лицами исторически. Имя Асури неоднократно встречается в эпосе; «Санкхья-карика» Ишваракришны упоминает Панчашикху, которого автор трактата называл своим предшественником.

Сочинение Ишваракришны, относящееся приблизительно к IV–V вв. н. э., является уже систематизацией начальной формы учения. Последнее подтверждается и сопоставлением текста «Карики» с замечаниями о санкхье в более ранних трактатах (например, у Бадараяны), и свидетельством буддийской традиции. В отличие от подавляющего большинства философских сочинений Индии, не связанных с буддизмом, «Санкхья-карика» была переведена на китайский язык и стала известной в кругу махаянистов.

Решение вопроса о характере учения до Ишваракришны сопряжено со значительными трудностями, так как более ранние тексты санкхья пока неизвестны. Поэтому особую ценность представляет «Брахма-сутра», автор которой — Бадараяна был идейным противником ранней санкхья и после-

довательно выявлял именно то ее специфическое содержание, которое противопоставляло санкхью веданте. У автора «Брахма-сутры» санкхья определяется как «прадхана-карана-вада» (учение о природе в качестве всеобщей причины) или «ачетана-карана-вада» (учение о том, что в основе мира лежит нечто, не обладающее сознанием, т. е. материя, или природа). Он подчеркивает, что оба принципа совершенно неприемлемы для веданты, признававшей в качестве первопричины мира Брахмана, или «чистое сознание».

Бадараяна считал санкхью серьезным оппонентом веданты, исходя, вероятно, из того, что она пользовалась влиянием, а также из ее концептуального несоответствия собственной системе. Детально комментируя разделы «Брахма-сутры», касающейся санкхьи, известный философ веданты Шанкара утверждал, что победа над ней означает для веданты победу над другими противниками.

Главный тезис школы санкхья выражается в утверждении изначального и ничем извне не обусловленного существования материальной первоосновы мира — пракрити, или прадханы. Поскольку пракрити означает «природа», этот термин так обычно и переводился применительно к текстам рассматриваемой системы. Ряд ученых считает, что более точным был бы перевод «материя», ибо в трактате наравне с пракрити употребляется и мула-пракрити (первоначальная природа), что подчеркивает универсальность пракрити в качестве первоисточка любых форм бытия.

Последняя выступает в двух видах: вьякта (проявленная) и а-вьякта (непроявленная). Эти понятия, встречающиеся уже в Упанишадах, получают в санкхье иную трактовку. Если там «проявленное» как мир чувственно ощущаемых и с философской точки зрения нереальных вещей противостоит «непро-

явленному» — недоступному ощущению, но воплощающему в себе единственную реальность — Абсолюту-Брахману, то здесь речь идет о двух одинаково реальных формах существования материи: «проявленное» (природа) представляет собой совокупность конкретных, непосредственно воспринимаемых вещей, «непроявленное» же, отображающее самый принцип материальности мира, одинаково присутствует в любой вещи. Процесс миротворения как раз и выражается в видоизменении этой «первичной целостности» на ряд отдельных нематериальных и материальных форм, отличающихся от первопричины не более чем гончарные изделия от глины, из которой они изготовлены.

Как же проходит процесс становления мира и его дальнейшее изменение? Чтобы понять ответ санкхьи на этот вопрос, надо остановиться на разработанной ею теории причинности, получившей наименование «сат-карья-вада» (учение о присутствии следствия в порождающей его причине). Если бы следствие не присутствовало в причине, рассуждали философы, оно тогда вроде бы возникало из ничего, т. е. каждое новое явление нуждалось бы во вмешательстве сверхъестественного начала. Ведь то или иное действие может быть порождено лишь определенной первоосновой: творог производится из молока, ткань — из пряжи и т. д. Более того, каждая заново возникшая вещь сохраняет связь с обусловившей ее причиной: вес стола равен весу дерева, использованного для его изготовления; кувшин по весу соответствует израсходованной глине. Но простое признание присутствия следствия в причине означало бы, что мир есть нечто раз и навсегда данное и не способное к изменению: все следствия должны были бы проявиться немедленно и одновременно. Учителя санкхьи поясняли, что следствие

присутствует в причине потенциально, в скрытой форме и для его реализации требуется комплекс конкретных условий. Самый переход причины в следствие опосредован множеством побочных обстоятельств, которые только и способны выявить возможности, содержащиеся в причине.

Важной частью учения санкхьи служит теория об эволюции. Согласно этой концепции, материя первоначально находилась в нерасчлененной, «непроявленной» форме. Ее превращение в мир предметов и существ, открытый нашему восприятию, совершилось благодаря трем гунам — трем качествам, сочетание которых направляется движением и развитием Вселенной. Названия гун как бы указывают на их характер: тамас (тьма), раджас (страсть) и саттва (сущность). Центральная из них — раджас воплощает принцип энергии и активности, тамас — инерцию, саттва — равновесие, успокоение. О тройственном делении «качеств бытия» говорится уже в Упанишадах, но в санкхье «концепция гун» получает принципиально новое осмысление: они ассоциируются с ее основным тезисом — о материальной первопричине мира. Гуна — «нить», «веревка», «качество», «достоинство». Совмещение двух различных понятий («веревка» и «качество») определило те метафоры, которые создатели системы употребляли для толкования известной ранее «теории гун». Праkritи уподоблялась канату, сплетенному из трех прядей. Любая вещь, учили они, обязательно включает в себя все три гуны одновременно, однако соотношение их меняется в зависимости от того, как проявляется материя.

В основе теории эволюции лежит представление о 25 элементах, или сущностях (таттвах), составляющих сложную структуру взаимных связей. Первым элементом является праkritи, или праdхана. Из праkritи возникает сознание (буд-

дхи), именуемое также махат (великий); оно обуславливает «рождение» ахамкары (самосознание, принцип индивидуальности). Затем появляются пять «тонких существей» — танмантры (эфир, воздух, свет, земля, вода), дающие начало пяти материальным элементам (махабхута). Самосознание воспроизводит на основе этих элементов пять «органов действия» (кармендрия). К этим десяти компонентам человеческого организма добавляется манас (разум), который «синтезирует» данные органов чувств.

К этой системе элементов добавляется еще одна сущность (таттва) — пуруша (чистое сознание), которая независима от пракрити, творящей и формирующей мир. Этот дуализм доктрины санкхьи (пракрити и пуруша) особенно ясно изложен в трактате Ишваракришны.

Пуруша не действует, сущность его — созерцание. Он присутствует во всех вещах, и только благодаря его присутствию они и становятся существующими. Он непознаваем и неуловим, и все же наличествует в любой, даже в самой незначительной материальной вещи. Соединение пуруши с пракрити (духа с природой) и порождает все элементы. Дуализм санкхьи проявился и в ее попытке совместить близкое материализму представление о «самодвижении всего сущего» с идеалом религиозного освобождения, целиком совпадающим с «ортодоксальной» традицией Упанишад. Только познав естественное движение вещей, утверждает санкхья, человек способен понять все безграничное превосходство постоянного и неизменного духа над непостоянной, лишенной устойчивости материальной природой. Из этого положения логически следовало, что целью человеческой жизни является обретение мокши.

Желая объяснить сосуществование пракрити и пуруши, Ишваракришна прибегал к следующей метафоре: пракрити выступает в образе слепого, но способного к движению человека, пуруша же наделен зрением, но лишен движения. Так «классическая» санкхья старалась соединить вполне материалистическую концепцию существования природы с идеей некоей духовной субстанции, присутствующей наряду с природой.

Одной из характерных особенностей доктрины санкхьи является отрицание бога-творца. Показательно, что санкхью называли ниришваравада, т. е. «учение, отвергающее принцип личного бога». Доводы против теизма были изложены в целом ряде трактатов, а затем и в комментарии Вачаспатимишры. Не случайно, что Капила именовали «основателем атеистической санкхьи», а Шанкара в своем комментарии к «Брахма-сутре» отмечал, что учение Капилы противоречит Ведам. В средние века ведантисты предприняли настойчивые попытки отбросить первоначальный «атеизм» санкхьи, внести в нее теистические идеи и модифицировать ее в духе монизма. Однако в «ранней санкхье» материалистические тенденции были весьма сильны. Санкхью часто именовали свабхава-вадой, т. е. учением о возникновении мира из его материальной основы.

Судя по самым различным источникам (Артхашастра, Брахма-сутра, эпос, медицинский трактат Чараки, «Законы Ману» и т. д.), идеи санкхьи на рубеже нашей эры получили значительное распространение.

Санкхья оказала значительное влияние как на светскую культуру, так и на различные философские и религиозно-философские направления. Впервые выдвинутая в санкхье идея закономерного саморазвития «первоприроды» (пракрити) явилась крупнейшим вкладом в становление общиндийской философской традиции в древности и в средневековье.

Йога

К санхье тесно примыкает йога — система, получившая особую известность в связи с теми конкретными правилами психофизической тренировки, которые она рекомендовала для достижения «состояния освобождения». В раннем сочинении этой школы «Йога-сутре» Патанджали намечены только общие принципы системы. Позднее были разработаны принципы так называемой восьмичленной йоги; все предписываемые ею «рецепты» можно условно разделить на восемь видов. Важнейшие из них связаны с контролем над дыханием (пранаяма), различными фиксированными положениями тела (асана), сосредоточением мысли на каком-либо одном объекте (дхьяна). Разумеется, технические моменты — только начальная ступень общей системы; цель ее — в достижении «высшего состояния», т. е. в «преодолении собственного “я”» (самадхи).

С философской точки зрения йога очень близка санхье, но вводит в свое учение Ишвару (высшее божество). Если первоначально Ишвара не рассматривался как создатель всего существующего, а присутствовал извечно и отдельно от праkritи (материи), то позднее теистические тенденции получили в йоге особое развитие. Последователи этой школы чтити личное божество, что помогало им найти общий язык с практическим индуистским культом.

Ньяя и вайшешика

Две эти философские системы, зарождение которых относится к самому началу нашей эры, а окончательное оформление — к эпохе Гуптов, были очень тесно связаны друг с другом. И это не было случайностью. Их роднила тенденция к рационалистическому объяснению явлений природы, хотя первая акценти-

ривала внимание на проблемах гносеологии, выражая особый интерес к инструменту познания — логике (в дальнейшем слово «ньяя» стало означать «логика»), а вторая — на учении о бытии и составляющих его сущностях. Обе школы никогда не полемизировали друг с другом: ньяя приняла метафизику вайшешиков, ибо считала ее закономерным следствием собственной теории познания.

Слово «вайшешика» происходит от санскритского вишеша — «особенность», «различие», что соответствует, кстати, и существу самого учения: его центральная проблема — соотношение «общего» и «особенного». Представители рассматриваемой школы признавали общее и конкретное в качестве компонентов единой системы осмысления бытия; при этом частное фиксируется как нечто непосредственно ощущаемое, а общее как результат обработки разумом суммы данных о частном. Таким образом, прежде всего ставился вопрос, как сочетать частное и общее, как от реально ощущимого предмета перейти к генерализирующим категориям, объясняющим бытие в целом. Основателем школы, по традиции, считается Канада, которому приписывается составление сутр. Наиболее известным комментатором этого древнейшего текста был Прашастапада (V в. н. э.).

Согласно учению основателя школы Канады, мир возникает из взаимодействия атомов, никем не сотворенных, вечных, неуничтожимых. Атомы делятся на четыре группы, обладающие свойствами четырех элементов, и их сцепления в различных сочетаниях образуют всю совокупность неодушевленных предметов и живых существ. Наряду с атомами вайшешики признавали и существование «неатомных» субстанций (время, пространство, душа, разум). При явном дуализме — признании наряду с материей души — атомизм со-

ставлял основу учения вайшешиков. Вайшешики также исходили из традиционного принципа «циклической космогонии» (мир возникает, развивается и гибнет во «вселенской катастрофе», затем процесс начинается снова), но давали ему натурфилософское истолкование: атомы не исчезают в момент мировой катастрофы, рвутся только те связи между ними, которые создавали наблюдаемые человеком явления. Возрождение Вселенной происходит в результате повторного сцепления атомов и совершается без прямого вмешательства божества. Согласно вайшешикам, признание атомарного характера мира — основа для достижения «спасения», освобождения от «цели перерождений».

Одним из главных понятий учения Канады служит субстанция (дравья). Субстанция — объективная данность, ни от чего не зависящая, воздействующая на другие субстанции и отдельные вещи (вторичные порождения какой-либо субстанции или соединения нескольких из них) и неуничтожимая: она «не разрушается ни следствием, ни причиной». «Определение субстанции, — пишет Канада, — таково: она обладает действиями и качествами и является соприсущей причиной». И далее: «Субстанция есть общая причина вещей, качества и действия», т. е. не имеет иного истока, кроме себя самой (или, точнее, кроме образующих ее сочетаний атомов).

В ранней вайшешике отсутствует понятие «вселенской души» (параматман), как и концепция бога-создателя (Ишвары). В позднейших сочинениях этот «атеизм» ранних вайшешиков постепенно исчезает и частью учения становится представление о параматмане, заимствованное из веданты. По мнению Д. Чаттопадхьяи, признание бога поздними вайшешиками объяснялось необходимостью защиты таких ее основных концепций, как атомизм. Однако все эти искажения первоначаль-

ной сути доктрины не затронули материалистической тенденции в учении вайшешиков и ньяиков.

Значение последних в истории индийской мысли определяется прежде всего исключительным вниманием к вопросам логики и общей гносеологии. Первый дошедший до нас труд, систематически излагающий знания в этой области, — трактат Готама «Ньяя-сутра» показывает чрезвычайно высокий уровень развития логических категорий.

Готама исходил из идеи реальности внешнего мира, его независимости от субъекта и принципиальной познаваемости Вселенной посредством ощущений, которые логически синтезируются умом. Главная проблема ньяи — законы «правильного мышления». Образы, возникающие в памяти, однократные наблюдения и предположения еще не дают адекватного представления о предметах. Критерием истинности может служить лишь их соответствие свидетельствам чувственного опыта. Только «пропущенные» через логический анализ «сообщения» органов чувств способны открыть подлинную сущность предмета и явления. Учение о способах и приемах познания, особенно логических, разработано ньяиками весьма детально.

Ф. И. Щербатской, детально сопоставлявший силлогизм ньяи с трехчленным силлогизмом Аристотеля, ставшим классическим для западной логики, отмечал определенную параллельность развития логических категорий в Греции и Индии и находил многие черты ньяи весьма интересными для выявления общих закономерностей зарождения и формирования этих категорий.

Вклад этой системы в создание и развитие логики как отдельной области знания был весьма значителен; она оказала большое и плодотворное влияние на индийскую науку в це-

лом, что особенно проявилось в позднейшую эпоху. Достижения школы ньяи подготовили основу для развития учения выдающихся буддийских логиков древней и раннесредневековой Индии Дигнаги и Дхармакирти.

Учение Канады отчасти близко аналогичным представлениям греков, особенно Эмпедокла. Последний также признавал четыре элемента (причем те же — землю, воду, огонь и воздух) и выводил многообразие мира из комбинации этих «вечных сущностей». Формирование вещей он объяснял механическим сцеплением и разъединением первоначальных частиц и условно выделял две противоборствующие силы: любовь и ненависть. Периодические распады материи на составляющие элементы и ее самостановление в процессе их взаимодействия Эмпедокл ставил в зависимость от преобладания одной из двух названных «причин». Это положение вполне сопоставимо с тезисом вайшешиков о цикличности бытия природы, хотя греческий философ не распространил принцип периодического исчезновения и восстановления на весь чувственно воспринимаемый мир.

Определенное сходство можно проследить между вайшешикой и учением Демокрита, который тоже возводил материальные процессы к движению и взаимодействию невидимых частиц — атомов. Однако в противоположность вайшешикам Демокрит считал атомы абсолютно однородными, находя в их совокупности лишь количественные, а не качественные различия. Аналогия между учением вайшешиков и взглядами крупнейшего представителя античного материализма — весьма знаменательный факт. В то же время он свидетельствует не о прямом влиянии Индии на Грецию, а об определенной параллельности в процессах развития философской мысли обеих цивилизаций.

Миманса

Традиционный список шести даршан завершается системами миманса и веданта. Они были настолько тесно связаны, что веданту иногда называли утгара-мимансой (вышей или вторичной мимансой), а сама миманса получила наименование пурва, т. е. «первоначальная». В действительности, однако, эти системы как по своим исходным принципам, так и по общему духу доктрин весьма серьезно отличаются друг от друга. Невозможно определить, какая из двух школ зародилась ранее; несомненно лишь, что их слияние в единую традицию произошло в средневековье и было отмечено поистине подавляющим влиянием веданты.

Миманса пытается последовательно вернуться к Ведам, проявляя в этом стремлении даже большую бескомпромиссность, чем ортодоксальное индуистское богословие. Основой всякого знания она провозглашает тексты ведийских сборников — Самхиты, подчеркивая этим исключительную близость к ведизму и брахманизму. Подобно многим другим индийским религиозно-философским системам, миманса глубоко прагматична, но прагматизм этот особого рода. Центральным вопросом остаются в ней принципы и нормы ритуала, правильное богопочитание. В разработке этой идеи миманса по существу отходит даже от подлинного духа ведийской традиции. В Ведах и Брахманах жертвы приносились ради богов, в мимансе боги существуют ради жертвы. Они перестают быть властителями природы, вторгающимися в движение стихий и жизнь людей; здесь они лишь необходимое звено ритуальной схемы, так как без них практика жертвоприношения утратила бы свой смысл. Естественно, что подробные и зачастую казуистические толкования отдельных ритуальных предписаний Вед и Брахман занимают в текстах мимансы основное место.

Важный раздел мимансы как философской школы, несмотря на преимущественный интерес к религиозным проблемам, представляет учение о познании. В шесть источников «правильного познания» (прамана) Джаймини (условно II в. до н. э.), которого считают основателем школы миманса, включает и свидетельство авторитета, т. е. ведийских текстов (шабда); однако другие источники, перечисленные в его трактате «Миманса-сутра», непосредственно не связаны с религиозно-ритуалистической тенденцией школы в целом. Это — чувственное восприятие, логический вывод, сравнение и предположение.

Если ньяя, говоря условно, прибегает к дедуктивному методу применительно к идее аналогии, то миманса отстаивает метод индукции. «Ортодоксальная» по своим идеалам миманса и во многом «еретическая» ньяя решают одну и ту же проблему, полемизируя друг с другом. Дух спора присущ изучаемой школе в не меньшей степени, чем другим. Трактаты ее полны критических выпадов в адрес идейных соперников.

Мимансаки (приверженцы мимансы) вводят понятие «предположение», или, точнее, «постулирование». Смысл его состоит в том, что если какое-либо явление кажется нам беспричинным, то мы вынуждены прибегать к косвенным его объяснениям, анализ которых позволяет посредством исключения в конце концов доискиваться до подлинной причины. Здесь оформляется представление о гипотезе (вернее, о правильном выборе решения) и ее роли в процессе познания. Правда, постулирование (артхапатти) нельзя полностью отождествить с гипотезой, поскольку постулирование означает тут предположение, а не подвергающийся сомнению вывод. Примечательно также, что отстаиваемый мимансой общий взгляд на внешний мир отмечен определенным реализмом: объектив-

ное бытие Вселенной и ее познаваемость не ставятся под сомнение, хотя Джаймини выступал активным противником не только материалистов и санкхьи, но и раннего буддизма. В VI–VII вв. н. э. все большее значение в мимансе приобретает идея «спасения», непосредственно увязываемая с тщательным выполнением предписаний Вед. С этого времени особенно усиливается влияние на нее веданты, с которой миманса фактически сливается в единую школу.

Веданта

В период средневековья преобладающим становится влияние веданты, но это не означает, что она возникла позднее других даршан: первое ее самостоятельное сочинение «Брахма-сутра», приписываемое мудрецу Бадараяне, относится ко II в. до н. э. Сами ведантисты склонны возводить свое учение непосредственно к Упанишадям, считая их тексты первоисточком всех своих построений. Тенденциозность подобного взгляда очевидна. Кстати, и сам трактат Бадараяны, как, впрочем, и вообще ранние сутры, будучи сборником кратких и не всегда понятных изречений, скорее наметил основные тенденции учения, нежели целиком раскрыл его своеобразие. Однако он уже выразил кардинальный принцип веданты, преимущественно посредством негативных тезисов: мир никак не является производным от материальных сил; единственная реальность — Брахман (здесь — духовное начало), а «сущее» во всех своих формах исходит из него.

Чрезмерный лаконизм высказываний Бадараяны, естественно, способствовал развитию комментаторской традиции. На рубеже древности и средневековья Гаудапада пишет первый комментарий к «Мандукья-Упанишаде», где развивается уче-

ние Бадараяны. В дальнейшем веданта дробится на ряд направлений, названных по именам их основателей. Так появляются школы Шанкары, Рамануджи, Мадхвы, Валлабхи и Нимбарки. Каждый из этих мыслителей писал свое основное сочинение в виде «бхашьи» к трактату Бадараяны. Впрочем, только два из них — Шанкара и Рамануджа действительно оказали значительное влияние на развитие ведантистского учения. От Шанкары (VIII в.) и Рамануджи (XI в.) осталось немало философских трудов. В соответствии с доктриной Шанкары мир — это иллюзия, порожденная абсолютом, материальная природа нереальна, как нереально и эмпирическое «я». Действителен лишь Атман — своего рода проекция абсолюта (Брахмана) в том воображаемом психофизическом комплексе, который на повседневном языке называется человеческой личностью. Многовековой спор между двумя главными течениями ведантистской традиции был связан прежде всего с вопросами практической религиозности и мистицизма: если Шанкара считал единственно верным «путь знания» (т. е. понимания иллюзорности собственного бытия на фоне универсальной и всеохватывающей реальности Брахмана) и в связи с этим отстаивал тезис об абсолютном тождестве «я» и «Атмана-Брахмана», то Рамануджа — приверженец «пути религиозной любви» — видел конечный идеал в слиянии индивидуального начала с божеством, в процессе которого адепт приходит лишь в соприкосновение с объектом своей религиозной веры, но не становится равным ему.

Шанкара проповедовал всеобъемлющий идеалистический монизм и сводил многообразные явления внешнего мира к самовыражению «космического абсолюта» — Брахмана. Учение Шанкары часто именуется адвайтой, т. е. школой, «не

признающей вторичности», а основанной на идее монизма. Постепенно учение Шанкары начинает отождествляться со взглядами веданты в целом. Ортодоксальный индуизм провозглашает учение этого философа своей официальной доктриной. Сочинения Шанкары показывают нам их автора как прекрасного полемиста, владеющего секретами стройной логики и аргументации, что было особенно привлекательным для многочисленных последователей его учения.

В средние века веданта на некоторый период становится преобладающим течением. Это не исключало, впрочем, значительного распространения идей и концепций других школ, прежде всего санхьи и вайшешики.

КУЛЬТУРА КУШАНО-ГУПТСКОЙ ЭПОХИ

Драматургия и литература

К сожалению, сохранилось немного текстов литературных сочинений, относящихся к кушанской эпохе. Наши знания о развитии санскритской литературы в первые века нашей эры прежде всего основываются на произведениях, созданных в гуптский период. Однако, согласно традиции, ко времени Канишки (начало II в. н. э.) относится творчество Ашвагхоши — замечательного писателя и драматурга, одного из создателей буддийской санскритской литературы и крупного философа. Многие из приписываемых Ашвагхоше сочинений до сих пор нам еще неизвестны, но сохранились во фрагментах следующие его поэмы на санскрите: «Буддхачарита» («Жизнеописание Будды»); известен полный текст в китайском и тибетском переводах, «Саундарананда» («Сундари и Нанда»), а также драма «Шарипутрапракарана» («Драма об обращении в буд-

дизм Шарипутры»). Уже в древней Индии эти сочинения Ашвагхоши пользовались большой популярностью, и побывавший в Индии в VII в. буддийский паломник И Цзин писал о том, что сочинения доставляют сердцу читателя настолько большое удовольствие, что он не устает постоянно повторять «поэму».

Хотя «Буддхачарита» и «Шарипутрапракарана» посвящены чисто буддийской тематике и пропагандируют учение Будды, они высокопоэтичны и художественны. Ашвагхоша следует эпической традиции и рисует жизнь, полную драматизма и душевных переживаний.

Своими пьесами Ашвагхоша открывает историю древнеиндийской драматургии, получившей блестящее развитие в творчестве Бхасы, Калидасы, Шудраки и др. С именем Бхасы связывают 13 пьес, но какие из них действительно были написаны этим замечательным драматургом, сказать пока трудно. Бхаса тоже использует эпическую традицию, хотя его пьесы построены уже по строгим законам драматургии. Некоторые современные исследователи справедливо считают ряд пьес Бхасы древнейшими образцами индийской трагедии. Эту линию в древнеиндийской драматургии продолжил Шудрака, автор пьесы «Мричхакатика» («Глиняная повозка»). Здесь излагается история пылкой любви разорившегося купца и гетеры.

Одной из жемчужин древнеиндийской литературы являются произведения Калидасы (конец IV — начало V в. н. э.) — поэта, драматурга и писателя, творчество которого — яркая страница в истории мировой культуры. Переводы произведений Калидасы стали известны на Западе в конце XVIII в. и сразу же были с восторгом приняты читателями. В России перевод части драмы Калидасы «Шакунтала» был сделан

писателем Н. М. Карамзиным в 1792–1793 гг. В предисловии к этой публикации Н. М. Карамзин писал, что драма содержит высочайшие красоты поэзии, является величайшим искусством.

Перу Калидасы принадлежит, очевидно, значительное число сочинений, но пока ученые располагают тремя драмами: «Шакунтала» («Узнанная по перстью Шакунтала»), «Малявикагнимитра» («Малявика и Агнимитра»), «Викраморваши» («Мужество Урваши»), поэмой «Мегхадута» («Облако-вестник») и двумя эпическими поэмами: «Кумарасамбхава» («Рождение Кумары») и «Рагхувамша» («Род Рагху»).

В основе всех произведений Калидасы — образ человека с его переживаниями, мирскими заботами, радостями и печалями. Это уже значительный шаг вперед по сравнению с Ашвагхошей, создававшим идеализированный образ Будды и его верных учеников. Многие из героев Калидасы — цари; поэт не только прославляет их подвиги, но и осуждает их неблагородные поступки. Некоторые сочинения Калидасы свидетельствуют о развитии поэтического эпоса — так называемой махакавы. И в драмах, и в поэмах Калидасы сюжет отличается драматизмом, а описание природы и человеческих переживаний — особой лиричностью и гуманизмом. Не порывая с предшествующей традицией, Калидаса во многих отношениях выступил как новатор. Поэтому его творчество так понятно и близко народам Индии на протяжении многих столетий.

Длительный период развития прошел и древнеиндийский театр. В эпоху Гуптов стали появляться специальные трактаты о театральном искусстве, в которых подробно разбирались задачи театра и театральные представления, различные жанры театральные сочинений и т. д.

До настоящего времени сохранился один из таких трактатов — «Натьяшастра», приписываемый Бхарате и датированный учеными первыми веками нашей эры. «Натьяшастру» справедливо называют энциклопедией древнеиндийского театра. В ней дискутируются различные вопросы, связанные с театральным искусством, — об архитектуре театра, игре актеров, видах драматических произведений, музыке, технике сцены и т. д.

Когда Европа познакомилась с первыми образцами древнеиндийской драмы, то многие ученые писали о том, что индийский театр древнегреческого происхождения. Однако теперь стало совершенно ясно, что театр в Индии возник самостоятельно, независимо от внешних влияний. Более того, индийская театральная традиция древнее античной и теоретически значительно богаче.

В гуптский период были оформлены самые ранние из Пуран — сборники сказаний о богах, царях и героях, которые содержат мифологические и космологические представления древних индийцев. Пураны создавались в течение длительного времени, подвергаясь значительному изменению и редактированию.

Первыми веками нашей эры датируются некоторые дхармашастры, такие, например, как «Яджанавалкья-смрити», «Нарада-смрити». Среди памятников санскритской литературы следует отметить «Панчатантру» (III—IV вв. н. э.) — сборник коротких рассказов и притч, очень популярный в Индии и за ее пределами. Уже в раннем средневековье появились переводы «Панчатантры» на пехлевийский, сирийский, арабский языки. На Ближнем Востоке этот сборник был известен как «Калила и Димна». Позже с ним познакомились в Европе, и влияние «Панчатантры» на восточную и европейскую литературу было весьма заметным.

С гуптской эпохой можно связывать появление первых памятников южноиндийской литературы на тамильском языке. Одним из самых известных произведений раннего этапа тамильской литературы был «Курал» — сборник изречений, составление которого традиция приписывает представителю земледельческой касты Тируваллувару. «Курал» безусловно основывался на фольклорном материале и уже в древности был очень популярен. К IV — V вв. н. э. относятся также сборники лирических поэм на тамильском языке.

Литература других южноиндийских народов появляется позднее, в эпоху раннего средневековья.

**Научные
достижения**

Первые века нашей эры ознаменовались важными научными достижениями. Особое развитие получили математика, астрономия, медицина, химия. Появляются научные трактаты по различным научным дисциплинам. Развитию математики, например, способствовали нужды экономики. Математические знания были необходимы и при строительстве религиозных сооружений, и для совершения культа.

В эпоху древности и раннего средневековья жили выдающиеся математики Арьябхата (V — начало VI в.), Варахамхира (VI в.) и Брахмагупта (конец VI — начало VII в.), открытия которых предвосхитили многие научные достижения нового времени. Арьябхата знал значение π , равное 3,1416. В то время была уже известна и теорема, вошедшая в науку под названием «теорема Пифагора». Арьябхата предложил оригинальное решение линейного уравнения с двумя неизвестными, которое близко к современным методам решения.

Древние индийцы ввели систему исчисления с применением нуля, которая затем была заимствована арабами (так называемые арабские цифры), а от них и другими народами.

Последователь Арьяхаты — Брахмагупта предложил решения целой серии уравнений.

Больших успехов добились индийские ученые в астрономии. До нас дошли некоторые из трактатов по астрономии — сиддханты, свидетельствующие о высоком уровне астрономических знаний древних индийцев. В гуптскую эпоху уже знали о движении светил, о причинах затмений Солнца и Луны. Арьяхата высказал гениальную идею о вращении Земли вокруг своей оси. Брахмагупта (за много столетий до Ньютона) полагал, что падение предметов происходит по причине земного притяжения. Любопытный материал по астрономии, географии, минералогии содержится в сочинении Варахамихиры «Брихатсамхита».

Для целей металлургии нужны были знания законов химии. Древние индийцы славились плавкой стали, умением готовить стойкие краски, обрабатывать ткани и кожи, готовить различные лекарства. В ряде трактатов упоминается о применении ртути. В V в. появляются первые научные трактаты по химии и алхимии. Некоторые из них традиция приписывает выдающемуся философу Нагарджуне.

Высокого развития достигла медицина, в том числе анатомия. В медицинских сочинениях первых веков нашей эры имеются подробные описания человеческого тела, излагаются методы вскрытия трупов, рассказывается о функциях различных органов. Организм человека представлялся как комбинация из пяти главных элементов — эфира, огня, ветра, воды и земли, и все патологии, по мнению древних индийцев, воз-

никали из-за изменения пропорций между этими элементами. В это время знали о хирургическом вмешательстве с применением различных инструментов. Существовали уже такие специальные разделы медицины, как педиатрия, невропатология, фармакология, отоларингология.

Большое внимание уделялось распознаванию и лечению болезней. Особое значение придавалось водным процедурам, применению трав, диете.

До нас дошли научные трактаты по медицине, принадлежавшие перу Чараки (II в. н. э.) и Сушруты (IV—V вв. н. э.). В текстах упоминается о таких сложных операциях, как трепанация черепа, ампутация рук и ног, удаление катаракты.

Архитектура В кушано-гуптский период в новую фазу развития вступает как светская, так и религиозная архитектура. Уже на рубеже нашей эры был создан великолепный пещерный комплекс в Карле (недалеко от Бомбея). Главный храм — чайтья, самый большой пещерный храм Индии, имел около 38 м в длину, более 14 м в ширину и почти 14 м в высоту. В зале — два ряда колонн, ступа и множество различных каменных скульптур. Свет внутрь попадал через особые отверстия с деревянными решетками. По фасаду шло большое число рельефов: кроме фигур Будды были статуи донаторов. Весь огромный комплекс сделан в монолите скалы и поражает своей величественностью. В гуптскую эпоху получили развитие традиции пещерной архитектуры, наиболее ярким образцом которой являлись пещерные храмы в Аджанте. Для пещерных храмов этого периода характерно богатство скульптурных изображений на фасадах.

Большинство памятников религиозной и светской архитектуры было выполнено из дерева, и поэтому они до нас не дошли. Но все те отдельные каменные сооружения, которые сохранились от гуптской эпохи, свидетельствуют о высоком уровне архитектуры. Один из древнейших индуистских наземных храмов находится в Санчи и датируется V в. н. э. Колонны портика несут капители с фигурами львов, сходные со знаменитой львиной капителью на колонне Ашоки. Индийский храм в Санчи был создан на основе лучших традиций индийской архитектуры.

Еще более ранним временем (IV в. н. э.) датируется небольшой буддийский храм в Наланде, основания которого сохранились до настоящего времени. В Наланде, громадном университетском комплексе, где училось более 10 тыс. студентов, имелись многочисленные постройки культового и жилого назначения. В IV в. н. э. началось строительство огромного буддийского храма в Бодх-Гае. Высота основной башни достигала 55 м. Это один из самых высоких буддийских храмов Азии.

Большие по размерам буддийские монастыри были и в Северо-Западной Индии. В Таксиле уже во II в. н. э. начали возводить монастырь Дхармараджику, а к V в. н. э. это был целый комплекс помещений и построек.

Раскопки многослойных городищ вскрыли остатки светских зданий первых веков нашей эры. О таких сооружениях нам рассказывают и изображения на ступах в Санчи и Амаравати. Дома здесь были в несколько этажей. Особенно величественны царские дворцы.

Изобразительные искусства В кушанскую эпоху сложилось несколько направлений в изобразительном искусстве, и прежде всего в скульптуре. В Средней Азии процветала местная бактрийская школа, в произведениях которой были сильны светские черты, в Северо-Западной Индии — гандхарская школа, в долине Ганга — матхурская и на юге, в Андхре, — школа Амаравати.

В гандхарской скульптуре прослеживаются различные влияния — греко-римское, среднеазиатское, очень значительна «буддийская струя». Некоторые ученые полагали, что гандхарские скульптуры были изготовлены эллинизированными индийцами, другие авторами работ считали даже римских мастеров. Хотя «западное» влияние здесь действительно было значительным, в основе гандхарской школы лежали местные традиции. В скульптуре Гандхары очень рано появляются изображения Будды в образе человека. До этого Будда изображался различными символами: колесо (чакра), трон, дерево бодхи и т. д. Возможно, что в этом сказывалось влияние махаянских идей.

В некоторых скульптурах Будды и бодхисаттв ученые склонны видеть явное влияние статуй Аполлона Бельведерского, но многие черты Будды имеют чисто местную основу. Отличен был материал, назначение скульптур, связанных в Индии, как правило, с архитектурой. Сюжеты были индийскими, но в технике исполнения, безусловно, чувствуется греческое влияние. По словам некоторых искусствоведов, гандхарский скульптор имел сердце индийца и руки грека. Гандхарские традиции в скульптуре оказали заметное влияние на изобразительное искусство многих стран Центральной Азии и Дальнего Востока.

Своеобразием и самобытностью отличалась матхурская школа, где наряду с буддийской скульптурой значительное место занимала светская скульптура — это фигуры кушанских правителей и мирян-богатых донаторов. Здесь целая портретная галерея. В целом в матхурской школе скорее чувствуется влияние более древних джайнской или маурийской скульптур. Знаменательно, что в Матхуре, очевидно, независимо от Гандхары тоже появляются антропоморфные изображения Будды, возможно, даже несколько раньше, чем на северо-западе страны. Фигуры Будды передают земной образ проповедника, но уже проявляются некоторые черты отрешенности.

В Амаравати скульптура как бы дополняет буддийскую ступу, построенную во II в. н. э. Сцены посвящены в основном жизни Будды, но весь колорит чисто местный, передающий специфику художественных канонов этой школы. Чувствуется здесь и влияние художественных традиций Севера.

В эпоху Гуптов уже не так отчетливо прослеживаются различие и специфика отдельных направлений изобразительного искусства. Вырабатывается более однородная скульптурная традиция, основанная главным образом на традициях североиндийской школы в Матхуре. Получает развитие буддийская трактовка образа Будды, идет дальнейшая эволюция в передаче мирского облика учителя и проповедника, который теперь рисуется высшим существом божественного типа.

В позднегуптскую эпоху в связи с упадком буддизма несколько видоизменяются каноны буддийской скульптуры, образ Будды становится явно схематичным. Он приобретает единые канонические и стилистические черты, и скульптурные изображения Будды, обнаруженные в различных областях страны, очень схожи друг с другом. Характерны статуи Будды V в. из Султанганджа (Бихар) и Сарнатха (близ Бенареса). Первая фи-

гура, сделанная из меди, была довольно внушительных размеров — высота более 2 м и вес около 1 т. Будда уже изображен как воплощение неземной силы. У него широкий торс и узкая талия, почти незаметная мускулатура. Вся фигура выполнена в особом стиле: голова немного наклонена, правая рука, согнутая в локте, в позе «абхая-мудра». Образ проповедника подчеркнуто идеализирован, поза непринужденна, передает состояние внутреннего сосредоточения, на лице блаженная улыбка.

Возрождение индуизма также оказало непосредственное влияние на скульптуру: широко распространяются изображения вешнуистских и шиваистских богов. Большинство индуистских скульптур гуптской эпохи посвящено Шиве. Возможно, что изображение Будды в образе человека, характерное для буддийской скульптуры первых веков нашей эры, оказало влияние на передачу образов индуистских божеств.

Однако индусы рассматривали фигуры своих богов, даже придавая им человеческий облик, как определенный символ, и поэтому они могли иметь несколько рук, каждая из которых символически ассоциировалась с конкретным божеством или выполняемыми им функциями.

Наряду с чисто религиозной в гуптский период получила развитие так называемая полусветская и светская скульптура. Гуптская эпоха явилась важным этапом в развитии древнеиндийской живописи. Подлинным шедевром индийского и мирового искусства являются знаменитые росписи Аджанты, или, как их часто называют, фрески Аджанты (современный штат Махараштра)¹. По технике исполнения они не были фрес-

¹ Район Аджанты не был составной частью империи Гуптов, а входил, очевидно, в государство Вакатаков, на что указывают обнаруженные здесь надписи.

ками в точном смысле этого слова. Живопись покрывала стены и потолки 29 пещер. Сюжеты очень разнообразны: здесь и сцены из жизни Будды, иллюстрации к джатакам, портреты Будды, фигуры якшинь, различные узоры и т. д. Прекрасно передана природа, различные моменты обыденной жизни, придворные сцены. Посетивший в VII в. пещеры Аджанты Сюань Цзан писал, что на стенах храма начертано «все великое и все малое». Замечательны краски, передающие всю гамму цветов. Росписи делались по сухой штукатурке.

«Фрески» Аджанты начали создаваться в догуप्तскую эпоху, а затем выполнялись в течение нескольких столетий. Влияние этой живописи не только на индийскую, но и на культуру ряда других стран Востока было поистине огромным.

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ С ДРУГИМИ СТРАНАМИ

Уже в глубокой древности Индия была тесно связана со многими зарубежными странами. В течение столетий эти контакты развивались и укреплялись, индийская культура проникала в другие этнокультурные зоны, происходил процесс взаимного творческого обогащения.

Наиболее древними и тесными были историко-культурные связи Индии с Ираном, которые прослеживаются уже в эпоху неолита. Древние индийцы и иранцы были родственны друг другу в этническом и языковом отношении. Особый этап индоиранских связей начался после образования Ахеменидской державы, когда некоторые области Северо-Западной Индии вошли в состав империи Ахеменидов. Ахеменидская культура (архитектура, скульптура) оказала влияние и на развитие индийской культуры эпохи Маурьев. Из Индии же в Иран проник буддизм, там были хорошо известны многие достижения индийской науки, искусства и литературные сочинения.

Новые раскопки археологов в Средней Азии показывают, что непосредственные контакты между южными районами Средней Азии и Индией существовали уже в эпоху Хараппской цивилизации, но особенно интенсивными они стали в кушанскую эпоху. Среднеазиатские традиции проникают в Индию вместе с кушанами и саками, а в Средней Азии распространяется буддизм, и здесь знакомятся со многими достижениями индийской культуры.

Судя по надписям, обнаруженным в Средней Азии, в кушанский и гуптский периоды индийцы основали там свои поселения, строили крупные монастырские комплексы. Наиболее веским доказательством этого являются буддийские монастыри в Кара-Тепе (около Термеза, первые века нашей эры) и в Аджина-Тепе (Южный Таджикистан, VII в. н. э.). В Средней Азии были найдены и письменные свидетельства ее непосредственных связей с Индией — буддийские рукописи на бересте и пальмовых листьях.

В первые века нашей эры усилились торговые связи Индии с Китаем, которые осуществлялись через Великий шелковый путь, а также морем. В Китай были направлены индийские посольства и буддийские миссии. В III в. н. э. здесь появились крупные буддийские монастыри, начался перевод буддийских сочинений на китайский язык. В это же время в Центральной Азии были основаны индийские колонии, о которых нам хорошо известно из найденных здесь документов на кхароштхи.

Связи Индии со Шри Ланкой были налажены с момента появления на острове первых индоарийских поселенцев. В маурийскую эпоху, когда начал распространяться на острове буддизм, культурные контакты получили особое развитие. Индийская культура оказала огромное влияние на сингальскую литературу, архитектуру, искусство. С давних времен Индия торговала со многими государствами Юго-Восточной Азии, затем в некоторых из них образовались индийские поселения, а вместе с поселенцами проникали санскрит, многие достижения индийской культуры. В первые века нашей эры индийские общины появились в Индонезии.

Уже в эпоху Хараппской цивилизации были установлены торговые и культурные связи с Шумером. Позднее индийцы развивали морскую торговлю с Аравией и Африкой, укреп-

ляли связи со Средиземноморьем, Египтом. Новый период связей Индии с Западом начался после похода Александра Македонского, когда греки непосредственно познакомились с Индией, ее населением, традициями этой страны. В кушанскую эпоху упрочились контакты Индии с Римом, туда с щедрыми дарами направлялись индийские посольства. Римляне установили свои фактории на юге страны. Традиции древнеиндийской цивилизации оказали огромное влияние на последующее развитие индийского общества и культуры в целом. Влияние античного мира особенно было заметно в период создания индо-греческих государств в Северо-Западной Индии, а затем в кушанский период. Оно проявилось в искусстве (гандхарская скульптура), науке, философии. Некоторые индийские астрономические трактаты первых веков нашей эры отразили знакомство индийских ученых с александрийскими астрономами; одна из сиддханта (астрономические сочинения) под названием «Ромака-сиддханта» («Римская сиддханта») сохранилась.

Недавно была обнаружена рукопись астрологической поэмы «Явана-джатака» («Греческая джатака»), составленной в III в. на основе более древнего текста, переведенного с греческого оригинала. Эта находка ясно свидетельствует о неплохом знакомстве древнеиндийских ученых с достижениями античной науки.

Несмотря на связи с античным миром, влияние на Индию греческой и римской культур в целом нельзя назвать весомым. Оно коснулось в основном верхушки общества и ограничивалось преимущественно областями Северо-Запада и западного побережья. Вместе с тем индийское культурное влияние стало проявляться в античной науке, философии, культуре. Известно, например, о применении индийских лекарств в античном мире. Некоторые ученые прослеживают воздействие идей

Упанишад на Пифагора и последователей его учения, указывают на влияние древнеиндийской философии на неоплатоников и т. д. Однако важнее подчеркнуть другое — общие черты в развитии философского знания в обеих зонах древней цивилизации. Многие кардинальные вопросы мироздания, человека и природы сходным образом ставились и решались как индийскими, так и античными мыслителями. В этом проявлялась закономерность культурного развития, обусловленная процессами исторического развития в эпоху древности. Поддерживая и развивая тесные торговые и культурные контакты с зарубежными странами в течение многих столетий, Индия сохраняла специфику и самобытность своей культуры, философии, традиций, форм общественной жизни.

НЕСКОЛЬКО ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫХ СЛОВ

Эта небольшая по объему книга предназначена как пособие для студентов — будущих востоковедов, изучающих историю Индии, а также студентов исторических и, шире, гуманитарных факультетов университетов и институтов, где древняя Индия читается в общем курсе истории древнего Востока. Надеюсь, что аспиранты-востоковеды и преподаватели-историки смогут обратиться к ней как к справочному изданию, в котором они найдут не только основные факты и даты политической и культурной истории страны, но и изложение новых теорий, концепций, гипотез современных отечественных и зарубежных индологов — историков, филологов, искусствоведов. Понятно, что в рамках небольшой книги невозможно подробно изложить политическую, социальную и культурную историю древнеиндийской цивилизации, начиная с древнейших культур на Индостанском полуострове до эпохи раннего средневековья, и ввести читателя в круг основных проблем современной индологической науки. Наша задача состояла в том, чтобы, рассматривая «древнюю Индию» как единый историко-культурный феномен, выявить лишь Индии присущие особенности развития (и в социальной, и в культурной сферах) и понять то общее, что было характерно для других древних обществ. Поэтому при изложении многих аспектов государственной структуры, социальной организации, религиозных и философских воззрений, научных идей приводятся параллели сходных явлений в античном мире и на древнем Востоке. Все

это стало возможным благодаря значительным успехам современной индологии, особенно достижениям индийских ученых. За последние годы в Индии открыты новые археологические культуры, многие памятники искусства, эпиграфические документы, что позволило уточнить и даже пересмотреть прежние взгляды на проблему генезиса древнеиндийской цивилизации, заполнить лакуны в наших знаниях об этнической истории и культурных связях Индии с античным миром, странами Центральной и Средней Азии, Дальним Востоком. За последние два десятилетия было также издано много важных письменных источников — литературных сочинений, философских и научных трактатов, что расширило источниковедческую базу для изучения духовной жизни народов древней Индии. Значительный вклад в развитие мировой индологической науки внесли и российские ученые, продолжая и развивая традиции отечественной индологии. Даже краткий список рекомендованной литературы на русском языке содержит много новых капитальных трудов по истории и культуре древней Индии, переводы и исследования древнеиндийских литературных, религиозных и философских сочинений. Однако, несмотря на успехи современной индологии, было бы глубоким заблуждением утверждать, что основные проблемы историко-культурного развития древнеиндийской цивилизации уже решены, и процесс эволюции древнеиндийского общества предстает полностью ясным и понятным. В дальнейшем изучении и осмыслении, а это во многом зависит от появления новых письменных источников и памятников материальной культуры, нуждаются вопросы хронологии (прежде всего, кушанской эпохи), проблемы этно-культурной истории (в том числе, процесс взаимодействия индо-ариев с доарийским населением), многие аспекты государственной и социальной структуры и т. д. Высокий уровень отечественной и мировой индологии должен оказывать воздействие на степень подготовки молодых научных кадров и усовершенствование пре-

подавания индологических дисциплин и спецкурсов. Во многих востоковедных центрах мира уже создаются электронные базы данных и мультимедийные пособия по различным направлениям исследований с богатым иллюстрированным материалом и с расширенным объемом историографических сведений, подготавливаются энциклопедии по различным аспектам древнеиндийской культуры (прежде всего, искусства) с видео- и аудиовизуальным рядом. Прекрасные видео- и аудиопособия по искусству Индии подготовлены группой французских и индийских ученых, в востоковедных центрах ряда университетов Голландии и Германии созданы электронные базы данных по индийской эпиграфике и истории индологической науки. Испано-американская фирма «Hot in caps» знакомит студентов, приезжающих в Сан-Франциско (США), с новой методикой овладения современными мультимедийными программами, что значительно повышает профессиональный уровень обучающихся. Эти достижения следует активно внедрять в головных высших учебных заведениях России.

Г. Бонгард-Левин
16 июля 2000 г.

ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ И НАУЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Источники

1. Артхашастра, или Наука политики / Перевод с санскрита. Издание подготовил В. И. Кальянов. М., 1993.
 2. Арьяшура. Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах бодхисаттвы / Перевод с санскрита А. П. Бараникова и О. Ф. Волковой. Предисловие и примечания О. Ф. Волковой. М., 1962.
 3. Атхарваведа. Избранное / Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. 2-е изд., стереотипное. М., 1989.
 4. Бхагаватгита / Перевод с санскрита, исследование и примечание В. С. Семенцова. 2-е изд., исправленное и дополненное. М., 1999.
 5. Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / Перевод с пали, предисловие и комментарий А. В. Парибка. М., 1989.
 6. Дхармашастра Нарады / Перевод с санскрита и комментарий А. А. Вигасина и А. М. Самозванцева. Вступительная статья А. А. Вигасина. М., 1998.
 7. Законы Ману / Перевод С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным. М., 1992.
 8. Вишиу-пурана. Книга первая / Перевод с санскрита, комментарий, введение Т. К. Посовой. СПб., 1998.
 9. Джаядева. Гитаговинда / Перевод с санскрита, вступительная статья, комментарий и приложения А. Я. Сыржина. М., 1995.
 10. Дхаммапада / Перевод с пали, введение и комментарий В. Н. Топорова. М., 1960.
-

11. История и культура древней Индии. Тексты / Сост. А. А. Вигасин. М., 1900. С. 270–290.
12. Калидаса. Род Рагху / Введение, перевод с санскрита и примечания В. Г. Эрмана. СПб., 1996.
13. Кудрявцев О. В. Псевдоарриан. Плавание вокруг Эритрейского моря // Кудрявцев О. В. Античные писатели об Индии. Вестник древней истории. 1940. № 2. С. 264–281.
14. Махабхарата. Книга первая. Адипарва / Перевод с санскрита и комментарии В. И. Кальянова. Под ред. акад. А. П. Бараникова. М.; Л., 1950.
15. Махабхарата. Книга вторая. Сабхапарва, или Книга о собрании / Перевод с санскрита и комментарии В. И. Кальянова. М., 1962, 1992.
16. Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва) / Перевод с санскрита, предисловие и комментарии Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М., 1987.
17. Махабхарата. Книга четвертая. Виратапарва, или Книга о Вирате / Перевод с санскрита и комментарии В. И. Кальянова. М., 1993.
18. Махабхарата. Книга пятая. Удьюгапарва, или Книга о старании / Перевод с санскрита и комментарии В. И. Кальянова. М., 1976.
19. Махабхарата. Книга седьмая. Дронапарва, или Книга о Дроне / Перевод с санскрита и комментарии В. И. Кальянова. М., 1992.
20. Махабхарата. Книга восьмая. О Карне (Карнапарва) / Перевод с санскрита и комментарии Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М., 1990.
21. Махабхарата. Книга девятая. Шальяпарва, или Книга о Шалье / Перевод с санскрита и комментарии В. И. Кальянова. М., 1996.
22. Махабхарата. Книга десятая. Сауптикапарва, или Книга об избииении спящих воинов. Книга одиннадцатая. Стрипарва, или Книга о женах / Издание подготовили Я. В. Васильков и С. Л. Невелева. М., 1998.

23. Панчатантра / Перевод с санскрита и примечания А. Я. Сыркина. М., 1958.
24. Ригведа. Мандалы I–IV / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1989.
25. Ригведа. Мандалы V–VIII / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1995.
26. Ригведа. Мандалы IX–X / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1999.
27. Упанишады: В 3 кн. / Перевод, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1991.
28. Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского / Издание подготовила Е. Г. Рабинович. М., 1985.

2. Рекомендованная литература

1. Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны. М., 2000.
2. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. М., 2000.
3. Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973.
4. Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. М., 1983.
5. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М., 1985.
6. Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977, 2000.
7. Вигасин А. А., Самозванцев А. М. Артхашастра: проблемы социальной структуры и права. М., 1984.
8. Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962.
9. Гринцер П. А. «Махабхарата» и «Рамаяна». М., 1970.
10. Гринцер П. А. Древнеиндийская проза (обрамленная повесть). М., 1963.

11. Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974.
12. Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1982.
13. Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985.
14. Древо индуизма. М., 1999.
15. Дубянский А. М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989.
16. Елизаренкова Т. Я. Слова и вещи в «Ригведе». М., 1999.
17. Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993.
18. Иван Павлович Минаев: Сборник статей / Под ред. Г. Г. Котовского. М., 1967.
19. Ильин Г. Ф. Старинное индийское сказание о героях древности «Махабхарата». М., 1958.
20. Индийская культура и буддизм. Сборник статей памяти акад. Ф. И. Щербатского. М., 1972.
21. Индия в древности. М., 1964.
22. Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия. М., 1991.
23. Косамби Л. Культура и цивилизация древней Индии. М., 1968.
24. Культура древней Индии. М., 1975.
25. Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Раннебуддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.
26. Медведев Е. М. Очерки истории Индии до XIII века. М., 1990.
27. Невелева С. Л. Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса. М., 1991.
28. Невелева С. Л. Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). М., 1975.
29. Огибенин Б. Л. Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968.

30. Ольденбург С. Ф. Культура Индии. М., 1991.
31. Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды / Перевод с англ. А. А. Вигасина. М., 1990.
32. Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991
33. Самозванцев А. М. Книга мудреца Яджнавалкьи М., 1994.
34. Самозванцев А. М. Правовой текст дхармашастры М., 1991.
35. Санскрит и древнеиндийская культура. М., 1974.
36. Семенов В. С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.
37. Семенов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.
38. Сергей Федорович Ольденбург. М., 1986
39. Серебряный С. Д. «Лотосовая сутра» / Предисловие к первому русскому переводу. М., 1998
40. Сыркин А. Я. Некоторые проблемы изучения Упанишад М., 1971
41. Тюляев С. И. Искусство Индии. М., 1988
42. Цыбиков Г. Ц. Избранные труды: В 2 т. Новосибирск, 1991.
43. Чанана Д. Р. Рабство в древней Индии. М., 1964.
44. Шарма Р. Ш. Древнеиндийское общество. М., 1987
45. Шохин В. К. Брахманическая философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1993.
46. Шохин В. К. Древняя Индия в культуре Руси (XI — сер XIV в.). М., 1988.
47. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1998
48. Эрман В. Г. Калидаса. М., 1976.



1 Переулок в Мохеджо даро



35 Дама, пишущая письмо Кхаджурахо

СОДЕРЖАНИЕ

История изучения древней Индии	5
Основные источники по истории и культуре древней Индии	8
ИНДИЯ В ПЕРИОД КАМЕННОГО ВЕКА	23
Палеолитические стоянки	23
Мезолит и неолит	24
ХАРАППСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ	28
Теории происхождения Хараппской цивилизации	29
Ареал распространения	32
Хронология	34
Город и его особенности	35
Занятия населения	39
Политическая структура	41
Торговля и внешние связи	44
Религия	45
Язык и письменность	47
Упадок хараппских городов	49
Энеолит Центральной, Западной и Восточной Индии	51
ИНДОАРИИ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ДОЛИНЕ ГАНГА	55
Арийская проблема	55
«Ригведа» и данные археологии	57
Расселение индоариев и местные культуры	59
Основные занятия ведийских племен	63
Имущественное и социальное неравенство	66

Политическая организация	67
Происхождение вари. Сословно-кастовый строй	71
Древнейшие династии и государства Северной Индии	74
РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА ВЕДИЙСКОЙ ЭПОХИ	77
Ведийская религия, мифология, культ	77
Эпическая мифология	83
Ведийская литература	85
Эпическая литература	88
Зачатки научных знаний	90
Упанишады и их учение	91
ИНДИЯ В МАГАДХСКО-МАУРИЙСКУЮ ЭПОХУ	97
Этапы политической истории	98
Возвышение Магадхи	98
Ахемениды и индийский поход Александра Македонского ...	101
Государство Нандов	104
Образование империи Маурьев. Чандрагупта и Биндусара ...	106
Маурийская империя при Ашоке	110
Пиядаси-Ашока	110
Вопросы хронологии	112
Границы империи Маурьев	114
Царская власть в эпоху Маурьев	116
Паришад и сабха	118
Сбор налогов	120
Система провинциального управления	121
Городское управление	124
Религиозная политика Ашоки	125
Дхарма эдиктов Ашоки	128
Лишение Ашоки власти и падение империи	130
Шунги и вторжение греко-бактрийцев	133
Деканы и Южная Индия в магадхско-маурийскую эпоху	134

Экономическое развитие и социальная структура.....	136
Сельское хозяйство	136
✓ Рост городов. Ремесло	138
✓ Торговля. Появление монет	140
Земельная собственность	141
✓ Древнеиндийская община	145
Рабство и его особенности	147
Кармакары	151
Сословно-кастовый строй	152
Семья и формы брака	155
Республики древней Индии	157
Ганы и сангхи	157
Система управления	158
Власть вшатриев и социальная структура	160
Культура эпохи Маурьев	162
Распространение письменности	162
Рост научных знаний	163
Архитектура и скульптура	164
Политические идеи	165
Религиозные течения эпохи Маурьев	168
Джайнизм и его учение	171
Ранний буддизм. Основы учения	175
Учение адживиков	180
Религиозно-философские течения и данные Мегасфена	183
ИНДИЯ В КУШАНО-ГУПТСКИЙ ПЕРИОД	185
Этапы политической истории	185
Северо-Западная Индия в I в. до н. э. — I в. н. э.	185
Образование Кушанской империи	186
Канишка	188
Наследники Канишки и упадок империи	190
Кушанский пантеон и развитие культуры	191

Образование империи Гуптов	192
Самудрагупта и укрепление империи	194
Чандрагупта Викрамадিতья	196
Гунны-эфталиты и падение Гуптской империи	198
Западные Кшатрапы и Сатаваханы	199
Государство Вакатаков	201
Паллавы и государства крайнего Юга	203
Экономическое развитие и социальная структура	204
Сельское хозяйство	204
Земельная собственность. Рост частного землевладения	207
Изменение положения непосредственных производителей.	
Феодалный уклад	210
Ремесло и ремесленные организации	211
Торговля	213
Варны и джати в первые века нашей эры	217
Религиозные течения и философские школы	
в первые века нашей эры	220
Буддизм махаяны	220
Школы махаяны	224
Упадок буддизма. Индуизм	225
Вишнуизм	227
Шиваизм	231
Бхагавадгита	233
Основные школы древнеиндийской философии	238
Древнеиндийский материализм и его школы	239
Шесть даршан. Санхья	245
Йога	252
Ньяя и вайшешика	252
Миманса	257
Веданта	259
Культура кушано-гуптской эпохи	261
Драматургия и литература	261

Научные достижения	265
Архитектура	267
Изобразительные искусства	269
ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ С ДРУГИМИ СТРАНАМИ	273
Г. Бонгард-Левин. Несколько заключительных слов	277
ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ И НАУЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА	280
1. Источники	280
2. Рекомендованная литература	282
ИЛЛЮСТРАЦИИ	285

Дизайн обложки:
Н. И. Пашковская

Редактор:
Н. П. Дралова

ИЛ № 064366 от 26. 12. 1995 г.

Издательство «Алетейя»:
193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13
Телефон издательства: (812) 567-2239
Факс: (812) 567-2253
E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 11.07.2000. Подписано в печать 20.01.2001.
Формат 70×100/32. Объем 10 п. л. Тираж 1600 экз. Заказ № 3764

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии
«Наука» РАН: 199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia