

Рам Шаран Шарма

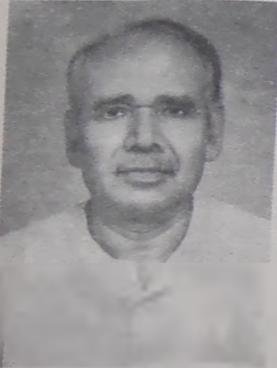
ДРЕВНЕИНДИЙСКОЕ
ОБЩЕСТВО



Sharma R. S.

CULTURE
AND SOCIAL
FORMATIONS
IN ANCIENT INDIA

PERSPECTIVES
IN SOCIAL
AND ECONOMIC HISTORY
OF EARLY INDIA



SHARMA R. Sh.

MATERIAL CULTURE
AND SOCIAL
FORMATIONS IN
ANCIENT INDIA.
NEW DELHI,
MACMILLAN INDIA Ltd.
1983

PERSPECTIVES IN
SOCIAL ECONOMIC
HISTORY OF EARLY
INDIA. NEW DELHI,
MUNSHIRAM
MONOHARLAL
PUBLISHERS Pvt Ltd. 1983

Рам Шаран Шарма

ДРЕВНЕИНДИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО



Перевод с английского
Под редакцией члена-корреспондента АН СССР
Г. М. Бонгард-Левина
Послесловие кандидата исторических наук
А. А. Вигасина



Москва
"Прогресс"
1987

ББК 63.3 (5 Ид) *Переводчики:* И. А. Носова, Е. В. Зиньковский
Комментарии, библиография А. А. Вигасина

Шарма Р. Ш.
Древнеиндийское общество: Пер. с англ./ Под ред.
Г. М. Бонгард-Левина — М.: Прогресс, 1987 — 632 с.

В книге известного индийского историка Р. Ш. Шармы показаны этапы развития и основные особенности древнеиндийского общества, его экономики и социальной структуры. Используя многочисленные источники, автор впервые в индологии приходит к ряду важных оригинальных научных выводов.

Книга рассчитана на специалистов-индологов, преподавателей, студентов-историков.

Ш $\frac{0506000000 - 412}{006 (01) - 87}$ 36 - 87

ББК 63.3 (5 Ид)

Редакция литературы по истории

© Macmillan India Ltd, 1983

© R. Sh. Sharma, 1983

© Перевод на русский язык, текст от редактора, комментарии, послесловие, издательство "Прогресс", 1987

От редактора

Советским востоковедам хорошо известно имя одного из крупнейших индийских историков, профессора Делийского университета Рама Шарана Шармы. Его многочисленные труды по истории Индии принесли ему заслуженную славу, снискали высокий научный авторитет не только в Индии, но и во многих странах мира. Р. Ш. Шарма не раз бывал в СССР, участвовал в международных конгрессах и симпозиумах, выступал с научными докладами. И всегда эти выступления вызвали широкий отклик, бурные дискуссии, без которых невозможно развитие подлинно творческой научной деятельности. Обсуждение докладов, выступлений и книг проф. Р. Ш. Шармы связано с тем, что индийский ученый выдвигает смелые и новые идеи, борется с устаревшими взглядами на развитие индийской истории и культуры, остро критикует некоторых из своих коллег за националистические концепции и тенденциозность.

Р. Ш. Шарма — один из самых известных представителей марксистской школы в индийской исторической науке, которая с каждым годом делает новые и важные открытия, утверждает высокий авторитет подлинно научного подхода к исследованию исторического процесса. В своих трудах Р. Ш. Шарма часто обращается непосредственно к трудам К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина, исходит из их учения о развитии общественно-экономических формаций, происхождении классов, становлении государства.

Перу проф. Р. Ш. Шармы принадлежит целая серия трудов по древней и раннесредневековой Индии, и охват затрагиваемых в них вопросов необычайно широк. Отметим прежде всего такие его книги, как "Индийский феодализм", "Шудры в Древней Индии", "Политические идеи и институты в Древней Индии", "Мате-

риальная культура и общественные формации в Древней Индии", "Перспективы социально-экономических исследований по истории ранней Индии". Две последние работы, опубликованные в Индии в 1983 г., составили данную книгу под названием "Древнеиндийское общество". Для творческого почерка проф. Р. Ш. Шармы характерен комплексный подход к изучению истории и культуры своей страны — он широко привлекает материалы археологии, этнографии, социологии, прекрасно владеет санскритом и пали.

В течение более чем 40 лет Р. Ш. Шарма преподает в университетах Индии; вначале он работал в Университете г. Патны, а последние два десятилетия — в Делийском университете. С 1972 по 1977 г. Р. Ш. Шарма возглавлял "Индийский совет по историческим исследованиям", избирался президентом исторических конгрессов Индии, представлял индийскую науку во многих странах мира. Р. Ш. Шарма — главный редактор журнала "Индиян историкал ревью" — одного из лучших периодических изданий Индии по проблемам истории. Проф. Р. Ш. Шарма воспитал целую плеяду первокурсных специалистов; среди его учеников такие известные историки, как Д. Н. Джха, Б. Ядав, С. Джайсвал, Р. Тхапар, С. Гопал.

Книга отражает не только мысли автора, его идейные установки, масштабность собранного и проанализированного материала, страстные и иногда спорные утверждения, но и характер самого ученого, его душевные качества и даже эмоциональный настрой. Поэтому следует сказать читателю несколько слов о личных качествах Р. Ш. Шармы. Мне приходилось много раз встречаться с Р. Ш. Шармой, и каждый раз это была встреча с высококоэффицированным, ярким, остроумным, часто очень едким на слово собеседником большого общественного темперамента. Р. Ш. Шарма — всегда глубокий, приветливый и добрый человек.

Выход книги Р. Ш. Шармы на русском языке — факт весьма знаменательный. Ее публикация послужит дальнейшему развитию индологической науки, станет новым свидетельством признания высокого авторитета индийской исторической школы, одним из самых ярких представителей которой является Р. Ш. Шарма.

У меня нет сомнений, что труд Р. Ш. Шармы "Древ-

неиндийское общество” привлечет внимание не только специалистов, но и широких слоев читателей, проявляющих живой интерес к прошлому Индии — страны, внесшей огромный вклад в развитие мировой цивилизации и продолжающей оказывать большое воздействие на судьбы современного мира.

Г. М. Бонгард-Левин

Предисловие к русскому изданию

Мне доставляет большое удовольствие видеть на русском языке две мои книги — "Материальная культура и общественные формации" и "Перспективы социально-экономических исследований по истории раннеиндийского общества". Думаю, что замысел советских издателей объединить их под одной обложкой вполне оправдан, тем более что в первой из них повествование доводится до времен Будды, а во второй речь идет главным образом о последующих периодах индийской истории.

Я надеюсь, что советские читатели получат из этих работ адекватное представление о начальных этапах развития материальной культуры индийского общества и о наиболее важных социальных преобразованиях в этом обществе. Критический анализ имеющихся в нашем распоряжении объективных данных полностью опровергает рекламируемый многими западными — да и не только западными — учеными образ Индии раннего периода как застойного общества с неизменной экономикой и столь же неизменным социальным строем.

Вот уже более ста лет индологи вашей страны занимаются изучением прошлого Индии. Огромный импульс дала этим исследованиям Октябрьская революция, позволившая советским ученым перейти от традиционных ориенталистских воззрений к историческому материализму и тем самым увидеть Индию в новом свете. Советским индологам принадлежит заслуга освящения многих аспектов истории древнеиндийского общества. Ценные сами по себе, эти усилия возбудили также огромный интерес советского массового читателя к изучению культурного наследия Индии.

Благодаря многочисленным переводам на русский язык индийских классиков и современных авторов

читатели Советского Союза хорошо знакомы с индийской историей и культурой. Я надеюсь, что данный перевод также послужит росту взаимопонимания между нашими странами и укреплению между нами культурных и научных связей.

Пользуясь случаем, хочу поблагодарить советское издательство "Прогресс" за любезность и труды по подготовке публикации моих книг на русском языке. Хочу также выразить особую благодарность члену-корреспонденту АН СССР Г. М. Бонгарду-Левину, отдавшему этой работе массу своего времени и опыта.

Р. Ш. Шарма

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА
И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ФОРМАЦИИ
В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

книга

1



Вступительное слово
к первой книге

Тема данного исследования впервые привлекла мое внимание в конце 60-х годов, основная же часть работы проделана в 70-е годы. В книге охватывается довольно длительный период истории Индии — приблизительно с 1500 г. до н.э. по 300 г. до н.э. Автор постарался определить основные тенденции, наблюдавшиеся в развитии материальной культуры Северной Индии, и исследовать их связь с социальными процессами. С этой целью сравнительно-историческим методом проводилось изучение древних текстов в свете новейших археологических находок.

В процессе работы над этой книгой я получал помощь от многих лиц. Я говорю об этом в соответствующих местах в тексте. Однако мне хотелось бы особо поблагодарить попечителей Фонда памяти Джавахарлала Неру за предоставленную мне возможность уделить достаточно времени необходимым исследованиям. Д-р К. М. Шримали составил индекс к книге, д-р Мохан Чанд и д-р В. К. Джайн — библиографию, а мисс Арундхати и Шео Датт собрали материал для карт, которые были подготовлены Бачи Рамом, Джассу Рамом и А. Дж. Рупрай; мой помощник Кохли оказал мне содействие в составлении приложений. Всем этим лицам я выражаю искреннюю благодарность. Я также благодарю профессоров Д. Н. Джха и Р. Л. Шукла. Наконец, мне хотелось бы поблагодарить мою жену Малину за постоянную поддержку, которую она мне оказывает.

Р. Ш. Шарма

*Кафедра истории
Делийского университета*

Введение

Ученые-социологи — в зависимости от общественной среды, к которой они принадлежат, от культурного наследия и собственного научного опыта — создали целый ряд теоретических моделей исторического процесса. Но при всем различии этих моделей главное в их сущности — вопрос о "первичных движущих силах" истории. Автор в своем исследовании исходит из того, что в основе подлинно научной доктрины должно лежать положение о том, что развитие способа производства ведет к созданию прибавочного продукта и образованию классов. Такова историческая реальность, несмотря на многочисленные возражения против этого положения.

Попытки исключить понятия "прибавочный продукт" и "класс" приводят, по сути, к замене их понятиями "элита", "иерархия", "руководство" и т. д. Учение о прибавочном продукте обычно отвергается на том основании, что люди производят его не по собственной воле: либо их заставляют больше работать, либо к работе привлекается большее число людей. То, что люди производят прибавочный продукт по принуждению, безусловно, предполагает существование организованного аппарата принуждения — государства, или хотя бы его прототипа в лице сильного вождя. Однако это ни в коей мере не идет вразрез с теорией прибавочного продукта.

Какие бы мотивы ни приводились для объяснения увеличения производства — они различны в различных обществах, — почти все серьезные исследователи древних культур независимо от их взглядов признают, что, только производя прибавочный продукт, можно содержать штат чиновников, армию, служителей культуры и т. д., которые сами не производят продуктов жиз-

необеспечения. С увеличением производства в племени с низкой производительностью труда добровольные взаимные подарки родственников приобретают извращенный характер и превращаются в принудительные односторонние платежи, поскольку непосредственные производители оказываются вынужденными расставаться с частью произведенного ими продукта. Однако какими бы способами ни заставляли людей вносить плату, очевидно, что заставить их это делать можно только тогда, когда им есть чем платить. Таким образом, прибавочный продукт играет решающую роль в возникновении классов: именно производство прибавочного продукта ведет к появлению совершенно нового типа структуры власти, называемого государством.

Утверждается также, что наличие свободного времени не является необходимым условием для развития управления, искусств и тому подобных "второстепенных" сфер деятельности на том основании, что те, кто занимается охотой и собирательством, имеют достаточно свободного времени и все же в этом отношении бездействуют. Но это лишь уход от проблемы. Когда охотники по многу дней подряд преследуют какую-то дичь или даже тогда, когда первобытных собирателей не мучает голод, возможность заниматься чем-то другим, кроме как изыскиванием способов выживания, у них существенно ограничена. Свобода от главной заботы — заботы о добывании пищи, — безусловно, нужна тем, кто занят в сфере управления и других сферах, не связанных с добыванием средств к поддержанию жизни. Конечно, не занятых трудом хватает и в классовом обществе, но никто и не утверждает, что все те, кому не приходится заботиться о куске хлеба, становятся артистами, художниками, администраторами и т. д. И наоборот: известно, что даже в первобытном обществе охотники и собиратели были авторами наскальных рисунков и участниками чудесных танцев — деятельность, явно подразумевающая наличие свободного времени. Поэтому не стоит обольщаться по поводу опровержения истинности принципиальных положений о прибавочном продукте и свободном времени.

Понятие класса — неотъемлемая часть материалистического подхода к истории. Под классами мы по-

нимаем такие группы людей, которые либо владеют средствами производства, либо лишены их. На начальных ступенях общественного развития насильственное присвоение продуктов труда становится прелюдией к возникновению классов. Когда нет эффективных способов сглаживания неравенства, которое создается вследствие неравномерного распределения, то нет и равенства в доступе к основным источникам существования. Богатство, накопленное в течение длительного периода в результате неравного распределения продуктов труда, открывает доступ к власти тем, кто контролирует данную структуру власти, а в будущем и тем, кто может стать членом правящего класса. Достигая присвоения продуктов труда, они распространяют свою власть и на орудия и средства производства. Понимание процесса, в ходе которого захватываются орудия и средства производства для обеспечения себе постоянного притока продуктов труда, является центральным для объяснения возникновения классов. Рост неравенства при распределении прибавочного продукта ускоряет процесс возникновения классов, а неравенство в отношении собственности на основные источники существования венчает его.

В докапиталистических обществах собственность на орудия и средства производства не может быть четко отграничена от собственности на продукты труда. Тот, кто владеет продуктами труда, получает также контроль над орудиями и средствами производства. Во всяком случае, в Древней Индии жрецы и воины претендовали не только на привилегии в присвоении продукта, но и вообще на право контроля над рабочей силой, то есть над *шудрами*. Они взимали с крестьянства (*вайшьев*) налоги и уже представляли собой своего рода высший класс. История показывает, что такой класс являет собой не некую статистическую единицу, а социально-экономическое образование с определенными общими существенно важными для него интересами, деятельность которого противопоставлена деятельности подобного же образования с противоположными существенными интересами. Тот факт, что классовый конфликт и наличие классовой оппозиции не находят яркого отражения в ранних текстах, никак не исключает существования классов в древних обществах.

В противоположность идее об определяющей роли материальных сил идея о гегемонии интеллекта, безусловно, дорога тем, кому посчастливилось стать интеллигентом. Нет надобности преуменьшать роль интеллигенции. Однако, судя по опыту Индии, большинство незаурядных людей никогда не получают возможности развить заложенные в них потенциальные способности. В конечном счете интеллект проявляет себя и тем более процветает, реагируя на те или иные социальные и экономические ситуации, которыми, надо думать, и определяется действительная гегемония. Совершенно определенные нормы и ценности господствующих классов довлеют над массами именно благодаря социально-экономическому климату, поддерживаемому ими.

По версии теории интеллекта идеология предстает в качестве составной части способа производства. Такая идеология включает организованные идеи, нормы и понятия, порожденные господствующим классом людей, которые находятся в конфликте и стремятся к примирению с теми, кого они лишили средств и продуктов производства.

Угнетенные классы располагают собственными идеями, но эти последние почти не нашли отражения в древних текстах. Возможно, ценности и верования общества и проявлялись непосредственно в родовых общинах, однако при изучении социальных образований, существовавших в дописьменный период, о них можно лишь догадываться или выводить умозрительным путем. Идеология может оказывать колоссальное влияние в каком-то одном обществе и в данный конкретный момент. Тот, кто отстаивает материалистический подход к истории, безусловно, признает, что после того, как идеология оказывается эффективной в течение долгого времени, она становится такой же могущественной, как и материальная сила. Однако ставить знак равенства между идеологией и материальной силой, считать идеологию самостоятельным фактором означало бы преувеличивать ее значение.

Идеология, во всяком случае, может быть лучше понята как часть надстройки, а попытка стереть различие между базисом и надстройкой не дает решения проблемы (хотя дебаты по вопросу о них еще не окончены).

ны). Термины "базис" и "надстройка" — это метафоры, но в марксизме они приобрели специфическое значение. В этом учении под базисом понимаются факторы, относящиеся к сфере производства, в том числе та совокупность экономических условий, которая обеспечивает возможность человеческой деятельности. Под надстройкой понимается общественное и политическое устройство, которое основывается на этих факторах и обслуживает их в целях сохранения, частичного изменения или полной перестройки данного способа производства. Деятельность, связанная с искусством, литературой, культом, философией, рассматривается как конечный продукт базиса, хотя на протяжении своего существования она может способствовать расширению или ограничению базиса и даже его замене.

Видимо, невозможно объяснить абсолютно все, исходя из такого постулата, и в истории есть ряд необъяснимых вещей. Например, можно с материалистических позиций объяснить развитие языка, однако происхождение его остается загадкой. Здесь можно говорить о так называемых экстранадстроечных проблемах. Тем не менее теория взаимодействия базиса и надстройки остается реалистичной: она позволяет нам объяснить основной ход исторического развития. Знание о базисе имеет, безусловно, более важное значение, чем о надстройке, и в целях анализа и сопоставления в начале есть необходимость рассматривать их обособленно. При этом уточнении изучения процесса их взаимосвязи, несомненно, позволяет глубже понять функционирование человеческого общества.

Различие между базисом и надстройкой рассматривается нами как в известной мере идентичное различие между производительными силами и производственными отношениями. В нашем обществе, основанном на производстве средств существования, производители и потребители вступают в различные формы отношения и через них поддерживают производственный процесс. Мы признаем, что производительные силы нелегко отграничить от производственных отношений, однако попытка рассматривать их обособленно и выявить роль производительных сил в обществе — это отнюдь не "ленивый марксизм". Такая практика оказалась плодотворной в ряде важных сфер исторического исследова-

ния. Иначе — при затушевывании различия между производительными силами и производственными отношениями — для анализа мало что остается. При всех теоретических спорах о методе, основанном на обособленном рассмотрении базиса и надстройки, плодотворность метода, при котором различия между ними игнорируются, пока не доказана.

Обычно выдвигается возражение, заключающееся в том, что связь между производительными силами и производственными отношениями присуща капиталистическому обществу как его особенность. В ранний период развития цивилизации "власть превалировала над распределением" в том смысле, что "ни усовершенствование орудий производства, ни контроль над собственностью не имели решающего значения в условиях этого... авторитарного разделения труда". В действительности такой подход поддерживает объяснение существования власти или государства как первичного. При этом, однако, не осознается, что усовершенствование орудий производства, разделение труда и тот факт, что вождь получает от членов своего племени большую долю имущества, как исходное ведет к возникновению власти, характерной для ранних цивилизаций. Распределение зависит от уже созданных (хотя бы и по принуждению) материальных ценностей, а они в свою очередь имеют своей основой само производство; так объективно возникает реальная власть. Однажды возникнув, она может сохраняться и укрепляться, лишь сохраняя и укрепляя ту самую систему, которая ее породила. Только при поверхностном взгляде на раннюю цивилизацию можно приписывать государству неограниченное право на распределение. Кодексы законов ряда ранних цивилизаций, в том числе Египта, Вавилона, Рима и Индии, дают высшим классам привилегии, и такая система, естественно, ограничивает право власти осуществлять распределение. Еще важнее и то, что ранние цивилизации также чреватые противоречием между властью и теми, на ком она держится, то есть между привилегированными классами и непосредственными производителями. Уже в этой ситуации приобретает важное значение взаимодействие между производительными силами и общественными отношениями.

Приверженность теории взаимодействия базиса и

надстройки иногда называют "вульгарным марксизмом", "механическим материализмом", "технологическим детерминизмом" и т. д. Однако, отвергая эти определения и стремясь к чистоте исторического материализма, мы должны остерегаться изощрений, которые могут завести нас в тупик. Когда мы применяем методы исторического материализма при изучении древних обществ, нам весьма могут помочь объективные данные социантропологов о возникновении и организации корпоративных единиц родового строя. Но и здесь нельзя увлекаться и нельзя доводить выводы до крайности, до того, чтобы исторический материализм оказался вообще уничтоженным или хотя бы лишился той созидательной и эффективной роли, которую он играет в понимании действительности.

Некоторые социологи указывают на многосложность изучения возникновения государства, урбанизации и т. д. Спор между теми, кто считает, что это явление объясняется одной-единственной причиной, и теми, кто полагает, что причин было много, довольно стар; столь же стары разногласия по поводу того, что именно послужило такой причиной или такими причинами. Вступая в этот спор, мы полагаем, что главенствующую роль способа производства для понимания поведения людей как общества игнорировать нельзя. Правильное понимание причинно-следственных связей, решающей роли способа производства и места других факторов гораздо важнее для понимания исторического процесса, чем простое констатирование пусть сотен причин. Мы знаем, что историческая реконструкция имеет свои пределы, обусловленные вариациями в источниках, методах, моделях и теориях, а также зависящие от социального лица и склада интеллекта того или иного историка. Но эти рамки могут быть существенно "дисциплинированы" избранным нами подходом.

В нашем исследовании мы придерживаемся с достаточной очевидностью структуры эволюции, открытой К. Марксом и Ф. Энгельсом, а также взглядов Л. Г. Моргана, обогащенных Гордоном Чайлдом и другими исследователями, которые изучали археологию, антропологию и социологию с позиций, близких к теории исторического материализма: на основе обобщения полученных ими данных можно четко выделить опреде-

ленные стадии в истории развития человечества. Эта история начинается в эпоху палеолита, когда человечество было представлено сообществами охотников и собирателей, не обязательно связанных между собой узами родства. У них не было закрепленной за ними четко ограниченной территории, хотя, возможно, они и придерживались каких-то более или менее определенных мест охоты и собирательства.

Когда люди переходят к деятельности, связанной уже с производством, они образуют устойчивые общности, скрепленные узами брака и родства, которое берет свое начало от какого-либо живущего или жившего в прошлом предка. У них может возникнуть собственный язык или они могут пользоваться каким-то более общим языком. Такие крупные сообщества людей известны как племена, которые в свою очередь могут делиться на роды, а роды — на большие семьи. Эта ступень развития человечества характеризуется одомашниванием животных и началом развития земледелия; по времени — это эпоха неолита. С началом производства продуктов жизнеобеспечения растет численность сообществ; внешним фактором, способствовавшим увеличению численности племени, служили успешные войны, в результате которых племя-победитель пополнялось за счет побежденных племен: члены последних либо сочетались узами брака с членами победившего племени, либо для их вступления в родственную связь совершался обряд посвящения.

Ритуалы и взаимные одаривания регулировали жизнь племени; они также способствовали справедливому распределению материальных благ внутри него — и, следовательно, его единству, — сглаживая неравенство, возникавшее из-за накопления имущества в руках вождей и больших объединенных семей. В большинстве племен земля находилась в общем владении, и такое положение считается основой первобытнообщинного строя. В то же время совершенно очевидно, что употребление слова "готра" (gotra — букв. "коровник", "загон") в значении "род" в Индии предполагает, что занятие скотоводством также означало становление первобытнообщинного строя.

Этнографические и исторические исследования приводят нас к мысли о существовании нескольких

ступеней развития первобытнообщинного строя и его разновидностей. Известны племена, в которых не было вождей, а также кланы-роды, в которых проводилось различие между прямыми потомками и потомками по боковой линии. В некоторых племенах системы распределения предполагали выделение большей доли имущества старейшинам племени, в других — старейшины и младшие члены племени получали поровну. Однако подобные вопросы лучше оставить специалистам.

Превалировала система, при которой во главе племени стоял вождь; иногда ему помогал совет старейшин. Своим положением вождь был обязан либо личным качествам, либо происхождению, либо тому и другому. На первых порах предпочтение оказывалось возрасту и старшинству, а не искусству руководства и опыту. Впоследствии титул вождя стал передаваться по наследству, и даже один из младших членов семьи мог наследовать вождю в обход старших членов (по боковой линии).

По мере того как вожди все чаще и чаще стали получать подарки от членов своего племени и все реже и реже в свою очередь делать им подарки, по мере того, как доля вождя при распределении добычи росла, а доля остальных членов племени существенно сокращалась, созрели условия для возвышения крупных вождей; такая ступень развития структуры власти называется "власть вождя". Могущественного вождя стали окружать приближенные, содержащиеся за счет скотоводов и земледельцев. Укрепилось понятие своей территории, что было связано с развитием земледелия и оседлым образом жизни. Обряды стали более сложными и глубокими по содержанию, и, хотя некоторые вожди были одновременно священнослужителями, обряды все чаще становились делом профессионалов. Типичный для чисто общинно-родового строя эгалитарный дух оказался подорванным; начали обнажаться имущественные различия. Резко обозначился процесс неравномерного распределения добычи и продуктов производства. Началось расслоение общества. Собственно говоря, термин "власть вождя" недостаточно точно отражает то, что принесло с собой земледелие и господство могущественных вождей. Эта ступень общест-

венного развития может быть названа "протоклассовой" и "протогосударственной".

Конечная ступень развития первобытного общества знаменуется возникновением классов и государства. Когда шире начали применяться более передовые способы производства продуктов питания, основанные на развитии земледелия и специализации ремесел, крестьяне стали производить достаточно продуктов питания, чтобы прокормить не только себя, но и священнослужителей, чиновников, постоянное войско, вождя и его двор, а также купцов и т. д. Во многих цивилизациях Старого Света государство и урбанизация возникают одновременно. Первоначально государство рождается из нарастающего неравенства при распределении продуктов производства; позднее его укрепляют и в нем господствуют те, кому удалось захватить большую часть земли, рабочей силы и других основных источников существования: неравенство в сфере распределения завершается неравенством в сфере доступа к источникам существования.

В отношении ведийского и послеведийского периодов мы постарались проанализировать характер и последствия развития технологии производства и оценить его воздействие на жизнь общества, а в ряде мест текста — также на религиозные представления и ритуалы. Данные археологии показывают, что в древние времена проходило не одно столетие, прежде чем распространилась технология обработки металла или другая технология и прежде чем это как-то сказывалось на развитии всего общества. Однако в конце концов существенные изменения в общественной технологии приводили к кардинальным изменениям в организации общества. Мы особо выделяем изменения в системе производства, чтобы показать, насколько тесно они связаны с переходом одной формации в другую: от общины охотников к племени, протоклассовому обществу и протогосударству и, наконец, к классовому обществу и государству.

В настоящем исследовании мы пользуемся литературными источниками, что не исключает и обобщений на основе впечатлений, полученных от иных материалов. Особое внимание мы обращаем на термины, имеющие особо важное значение для данной культуры.

При исследовании скотоводческой деятельности и племенных и классовых аспектов жизни общества учитывался, где необходимо, ряд терминов, применяемых в рамках именно этих понятий; однако невозможно было во всех случаях проанализировать контекст, в котором употребляются эти термины.

В исследовании сделана попытка сопоставить литературные данные с данными археологии. В литературных источниках мы выделяем обширный материал, касающийся земледелия, применения металлов, в том числе железа, и распространения ремесел, в том числе гончарного дела. В археологическом и филологическом контекстах этот материал используется для установления дат, в частности для доказательства принадлежности к периоду древности, для показа степени распространенности или подтверждения подлинности. Ценность такого материала при исследовании социально-экономических процессов в широком плане едва ли осознается. В нашей работе поздневедийские тексты изучаются в контексте археологических материалов "культуры серой расписной керамики", относящейся к железному веку, поскольку и то, и другое приблизительно относится к одному и тому же периоду и к той же географической зоне. По тем же соображениям времени и места ранние тексты на языке пали широко трактуются в связи с археологическими раскопками памятников "культуры северной чернолощенной керамики"; ее поселения найдены в районе среднего течения Ганга.

Социальные модели реконструировались главным образом на основе текстов, но мы старались подкрепить и расширить все исследование данными археологических и этнографических изысканий. Мы не анализируем археологических находок, касающихся появления ариев, и не прослеживаем связи особенностей различных племен, народов и династий с различными типами древних памятников, включая керамику. Напротив, мы уделяем особое и основное внимание выяснению характера связей между материальной культурой и эволюцией общества в целом.

Известно, что как поздневедийские тексты, так и находки серой расписной керамики, относящиеся к железному веку, охватывают период около 500

лет, а поскольку археологическая стратификация не всегда совпадает с литературной, четко описать все, что происходило на протяжении этого длительного периода, не было возможности. Еще одно замечание. Похоже также, что изделия из железа, которыми человек пользовался к концу периода распространения "культуры серой расписной керамики" в бассейне верхнего течения Ганга, использовались также в бассейне среднего течения Ганга в начале периода распространения "культуры северной чернолощенной керамики".

Имеющийся археологический материал не может помочь в изучении общественной формации, существовавшей в период создания "Ригведы". Археология облегчает изучение социально-экономического развития периода более поздних ведийских текстов, но за недостатком статистических и техниковедческих данных материалы раскопок не могут принести большую пользу.

Многочисленные техниковедческие исследования позволяют сделать вывод о значительной роли, которую играло железо в развитии цивилизации в разных частях Старого Света. Но в отношении Индии еще необходимы дополнительные исследования, посвященные соотношению железных изделий и руд, степени подверженности железных изделий коррозии и т. п. Нет даже полного перечня железных изделий с указанием времени, места и целей их применения. Совершенно очевидно, что за отсутствием таких сведений любые предположения будут носить предварительный характер.

Страдают рядом недостатков и археологические данные, связанные с "культурой северной чернолощенной керамики", в значительной мере лежащие в основе наших исследований. Хотя я непосредственно знаком с местами раскопок поселений этой культуры, особенно с теми из них, которые расположены по обеим сторонам железнодорожной линии между Аллахабадом и Бхагалпуром, все же должен сказать, что они изучались несистематически, скорее для удовлетворения жажды знаний.

Попытка отодвинуть дальше вглубь веков зарождение цивилизации в Индии, а также раздвинуть грани-

цы ее распространения привела к исследованию раскопок Харалпской цивилизации по строгому плану. Подобным же образом поиски ариев в свое время привели к изучению тех участков раскопок, где была найдена "культура серой расписной керамики". Местам же раскопок поселений "культуры северной чернолощеной керамики" такого внимания не уделялось. На местах, упоминаемых в палийских текстах и в китайских источниках, раскопки велись вертикально; окружающая местность не подвергалась археологическому изучению в историческом плане. Поскольку местность вокруг раскопок поселений городского типа с находками изделий "культуры северной чернолощеной керамики" систематически также не изучалась, мы не располагали достаточными возможностями для обнаружения торговых связей между городом и его окрестностями. Трудно указать и время появления первых поселений на среднегангских равнинах в эпоху Будды.

Для объяснения и расширения сведений, почерпнутых из текстов и данных археологии, мы использовали соответствующие материалы антропологии, а также в значительной мере принимали во внимание экологические факторы. Полупустынный климат Индо-Гангского водораздела и верхнегангских равнин существенно отличался от влажного, дождливого климата равнин по среднему течению Ганга. Принимались во внимание особенности почв и растительности. Эти различия влияют на сохранность остатков материальной культуры, в том числе — что важно — и на то, как сохранились изделия из металла. Поселения "культуры серой расписной керамики" расположены главным образом в полупустынной зоне, подверженной сильным ветрам. Поэтому они лежат на поверхности и их легче найти и исследовать. Поселения же "культуры северной чернолощеной керамики" на среднегангских равнинах в течение многих веков были покрыты осадочными отложениями и богатой растительностью. Учет климатического фактора также помогал нам понять значение технологии обработки железа для расчистки и заселения обширных территорий по среднему течению Ганга в древние времена.

Глава первая. Проблемы общественных формаций на заре истории Индии

В последнее время у моих коллег появилось понимание того, что "без теории нет истории". Семинары с целью постулирования исходных посылок, которые лежат в основе исторических исследований, вызвали здоровую — правда, пока еще слабую — реакцию против колониалистских, псевдонациональных, шовинистических и обскурантистских подходов к изучению истории Индии. В то же время в поисках новых теорий и моделей некоторые из нас подпали под чрезмерное социологическое влияние; реальная опасность такого влияния продолжает существовать. До 50-х годов исторические метод и подход широко применялись в Индии в социологии, политической и экономической науках, лингвистике и т. д. Понятие экономического роста в политической экономии и понятия модернизации и индустриализации в социологии многим обязаны исторической науке. Но растет и требование применять к истории модели, выработанные в недрах других общественных наук. Однако модель модели рознь. Надо определить, какие из них можно использовать для исторического анализа. Сопоставления со смежными науками всегда полезны, но нельзя допустить, чтобы история теряла свое лицо, растворилась и повторяла себя в массе других наук. История общества — это не социология в историческом разрезе, а экономическая история — не ретроспективное применение экономической теории. Социологические обобщения, которые стоят "над временем и местом" и в которых авторы сознательно стремятся доказать неизменный характер индийского общества, представляют для историков весьма реальную опасность.

Для понимания и объяснения истории Индии мы, естественно, ищем нужные нам типологические модели, но интеллектуальный рынок в науках об обществе, как и любой другой рынок, наводнен предметами "западного ширпотреба", и выбор у нас весьма невелик. Одержимость некоторых социоантропологов идеями кровнородственных связей, касты, ритуала, языка, обычаев и т. д. как первоосновы общественного строя, т. е. проблемами надстройки, стала основой возник-

новения нескольких соответствующих этим идеям теорий. Некоторые из них способны по-своему объяснить структуру, состав и функционирование общества, но в своей большей части они не способны решить проблему перехода от одной общественной формации к другой — проблему, которая имеет первостепенное значение для историка. Многие из этих теорий могут оказаться полезными, если их применять при анализе обществ, находящихся в состоянии застоя, однако они не представляют никакой ценности для изучения социальных явлений как процесса. Например, система "джаджмани", возможно, объясняет общественные и экономические отношения эпохи феодализма, но она не объясняет социально-экономических отношений в период, предшествовавший этой эпохе. Каким бы временем ни датировался текст "Артхашастры" Каутильи, в нем нет и намек на систему "джаджмани".

Что касается теорий, стремящихся объяснить социальную динамику общества, то такие из них, как теории "санскритизации" и "великой и малой традиций", затрагивают лишь внешний культурный слой и не помогают изучению общественно-экономических формаций. В этих теориях поднимается на щит концепция элиты: независимо от подлинного места, занимаемого элитой в системе производства, ей отводится роль главной движущей силы во всех социальных переменах. Для объяснения истории общества в целом используется также теория "традиции и современности" с введением в нее понятий "более простого" или "более сложного" обществ. Но дело в том, что человеческое общество прошло через четыре или более различных ступеней производства, каждая из которых охватывала века.

За последние сто лет успехи в области исторических знаний в какой-то мере дополнили представление о модели общественных формаций, выработанной историческим материализмом; здесь мы должны заплатить долг благодарности Гордону Чайлду, который позволил нам заглянуть в социальные образования бронзового века. Однако впереди гораздо большая работа по определению различий между обществами бронзового и железного веков и особенно в области азиатского способа производства, в критику которого такой боль-

шой вклад внесли Д. Д. Косамби и другие индийские историки. Глубокое изучение источников в свете основ исторического материализма может открыть волнующие перспективы обнаружения новых и переходных типов общества.

Социологическая модель "племенное — крестьянское — индустриальное общество" считается одной из альтернативных моделей, но нельзя не видеть, что у нее есть ряд существенных недостатков. Считается, что в первобытном обществе, называемом также "народным", или племенным, обществом, движущей силой является родство, но неизвестно, намного ли эта сила действеннее, чем система и отношения, построенные на базе производства. Идея крестьянской ступени развития общества полезна в том плане, что мы можем представить себе сельскую общину, платящую дань и десятину и управляемую священнослужителями и вождями; однако крестьянская ступень общественного развития совершенно необязательно соответствует феодальной. Если задача состоит в том, чтобы сформулировать и охарактеризовать способ производства, производственные отношения, то феодальное и крестьянское общества могут означать разные вещи. Крестьяне могут составлять большинство населения, но, поскольку они не есть правящий класс, господствующая культура и идеология не будут крестьянскими. Или: индустриальное общество может быть и бесклассовым, и классовым. Понятие "индустриальное" имеет больше смысла в контексте технологического устройства общества, чем общественной формации, и может в этом значении быть отнесено к капиталистическому, некапиталистическому и социалистическому обществам.

Можно подробно остановиться на некоторых из обозначенных проблем. Рассмотрим концепцию крестьянского общества. В соответствии с ней крестьянин — это член общества, который удовлетворяет свои многочисленные потребности за счет производимого им самим продукта, а также платит налог и десятину. Если задача заключается в том, чтобы подчеркнуть, что в докапиталистическом обществе решающую роль в социальной структуре играет крестьянское хозяйство (производящее материальные ценности и для внешних нужд), то термин "крестьянское общество" может ока-

заться полезным. В том же случае, если цель заключается в понимании природы прибавочного продукта и его значения для тех, кто управляет производством и контролирует потребление, то статичность этого термина не очень нам помогает, поскольку количество прибавочного продукта, способ его получения и распределения все время изменяются. Таким образом, крестьянское общество может служить термином для различных типов формаций, в которых крестьяне приносят дары, платят налоги, десятины, подати и т. д. Однако, поскольку формы платежа и механизм оценки его размера и сбора постоянно меняются, этот термин не в состоянии отразить всю глубину такой теории, в которой подчеркивается изменяющийся характер классовых отношений.

Опять-таки крестьяне не всегда представляют собой однородную массу. Когда в племени достаточно развилось земледелие и оно превращается в главный источник существования его членов, родственные узы укрепляются и владение землей продолжается на племенных началах. Крестьяне, возможно, и обязаны платить налоги и десятины, но к ним больше подходит все же определение "общинное крестьянство". На более поздних стадиях надо различать свободных крестьян и крепостных крестьян, которые могут сосуществовать в одном обществе. Однако общество, где большинство крестьян свободно, уже будет, несомненно, отчетливо отличаться от общества, в котором большинство крестьян — крепостные. Крепостное крестьянство характерно для феодального общества. В колониальном или капиталистическом обществе крестьянство подчиняется законам рынка. Можно добавить, что массы свободного крестьянства мы повсюду находим и в дофеодальном, и в докапиталистическом обществах.

Хотя во многих докапиталистических обществах крестьянство может быть основным источником получения прибавочного продукта, который предназначен для содержания различных не производящих такого продукта слоев общества, было бы ошибкой полагать, что ход истории определяется лишь крестьянской массой. Крестьянство расслаивалось, и зажиточные крестьяне нередко играли большую роль, чем бедные. Уже в эпоху Будды мы находим разбогатевших, владеющих

землей крестьян, называемых *гахapati*. Некоторые из них использовали достаточно большое число рабов и нанимали сельскохозяйственных рабочих, другие обрабатывали землю силами своей семьи и нескольких рабов и наемных рабочих.

По-видимому, зажиточные крестьяне составляли костяк мирян — последователей Будды. Именно заботясь об их интересах, Будда никогда не помышлял об отмене рабства. Каутилья упоминает исполщиков, которые, очевидно, также эксплуатировались богатыми крестьянами. На более поздней стадии богатые крестьяне (*махаттара*) постепенно превращались в мелкопоместных феодалов, живущих за счет ренты и труда крестьян. Другими словами, проблема расслоения крестьянства связана прежде всего с изменениями в социальных структурах, а также в религии и т. д. В то же самое время некоторые черты, такие, как сентиментальная привязанность к земле, поклонение богам плодородия, местный патриотизм и некоторая доля консерватизма, возможно, были присущи всем категориям крестьян.

Некоторые историки склонны приписывать возникновение рабовладельческого общества завоеваниям. При этом приводятся примеры из римской истории. Однако главной причиной всех завоеваний является такое внутреннее развитие, которое заставляет — прежде всего правящий класс — добывать рабочую силу и землю для колонизации. В докапиталистических обществах применение силы можно рассматривать как внеэкономический способ сохранения и увековечения общества, покоящегося на классовой или рабовладельческой основе, как это происходило в Греции, Риме и, пожалуй, иногда в Индии.

Многие ученые-историки часто поднимают вопрос статуса, столь популярный у большого числа социологов, и при объяснении структуры и развития общества те из них, кому приелось "избитое" понятие "класс", предпочитают говорить о статусе: утверждается, что *брахманы*, *кшатрии*, *вайшьи* и *шудры* образуют не столько классы, сколько статусы. Слово "*варна*" переводится соответствующим статусу образом как "ранг", "сословие" и т. д., что скрывает близость *варны* классу. Говорят, что в каждом случае экономичес-

кий статус *варны* отличен от ее общественного и ритуального статуса. Очевидно, в какой-то мере этот взгляд правилен. Однако суть не в том, чтобы исследовать характер соответствия между статусом *варны* и ее экономическим положением, хотя в доколониальный период в большинстве случаев экономические функции и положение двух высших *варн* приблизительно соответствовали их общественному и ритуальному статусам. Это, в общем, можно отнести и к двум низшим *варнам*. Важнее выявить роль различных статусов в контроле над производственным процессом в целом и то, какую они получают долю прибавочного продукта. Задача заключается не только в том, чтобы выяснить, кто богат и кто беден, но и в том, чтобы определить ту роль, которую играют члены *варн* в главном, господствующем способе производства, который лежит в основе данного общества.

Некоторые ученые хотят реконструировать историю общественных формаций, исходя из того, что думали о себе сами древние. Они утверждают, что и поведение древних людей надо рассматривать так, как его воспринимали сами древние. Однако если мы убеждены в правильности взгляда на историю как на развивающийся процесс (а в настоящее время он находит весомое подкрепление в результатах этнографических исследований) и если мы считаем, что для более полного понимания истории, безусловно, требуется сравнительный критерий времени и места, тогда при изучении прошлого следует придерживаться последовательно научного метода и объективного подхода. Само собой разумеется, что необходимо вскрывать различного рода предубеждения и предвзятые мнения, которыми изобилуют наши письменные источники, но для нашей цели более необходимо исследовать характер обнаруживаемой в них материальной культуры, а также материальные остатки древних культур, открытые при археологических раскопках и исследованиях¹.

Некоторые ученые, придерживающиеся "антропологического" взгляда на историю, считают, что в древности решающую роль играли родственные связи², хотя большей частью в их рассуждениях напрямую и не подчеркиваются соображения необходимости продолжения рода и накопления рабочей силы как движущей

силы развития общества — необходимости, возникшей с развитием сельскохозяйственного производства. Отметим, однако, что такой взгляд позволил ученым найти объяснение некоторым мифам о сотворении мира и понять природу различных брачных обычаев, практики наследования имущества и т. п. Теперь с этих позиций рассматривают древние и средневековые династические королевства, называемые сегментарными, или родовыми, государствами. Делаются также, хотя и безуспешные, попытки применить к некоторым царствам Южной Индии периода раннего средневековья африканскую модель племенного устройства. Хотя соображения родства, возможно, играли и главенствующую роль в определенных сферах социального поведения, как это наблюдается и сейчас в индийских деревнях, называть эти общества родовыми было бы неправильно.

Нет сомнений в том, что на лестнице исторического развития общинно-родовое, или племенное, общество предшествовало классовому обществу, организованному в государство. Также следует сказать, что хотя в этом процессе можно идентифицировать какие-то вехи в отношении времени и места, тем не менее точно определить, где и в какой именно момент один тип общества пришел на смену другому, трудно. В более поздних формациях всегда заметны сильные пережитки прежнего общественного строя, и для определения этого явления используются разные термины, такие, как "континуитет", "непрерывное развитие" и т. д. Однако наряду с этим, возможно, более важным является изучение изменений и нарушения непрерывности процесса. Видимо, невозможно представить себе нарастающее и непрерывное развитие без остановок и замедления. И еще: всякий раз, когда источники указывают на наличие в один и тот же период и в одном и том же месте черт различных типов общества, историк должен выделить доминирующий элемент, который отличает возникающую общественную формацию от предшествующей.

Возможна и такая ситуация, когда в переходный период оба элемента находятся в состоянии равновесия. Кто-то назовет ее дуалистической ступенью; другие, возможно, подтвердив ее состояние равновесия,

дополняют: содержащее противоречивые элементы. Так или иначе историки и антропологи признают существование такой ступени. В то время как консервативно мыслящие антропологи испытывают восторг по поводу своих иллюзорных успехов в деле разгрома эпохальных открытий Л. Моргана, содержащихся в его работе "Древнее общество", среди радикальных антропологов интерес к идеям и методам Л. Моргана нарастает. Используя более совершенные методы, некоторые из них не только подтвердили выводы Л. Моргана, но и развили их дальше. В процессе совершенствования выводов Л. Моргана и Ф. Энгельса некоторые антропологи-марксисты существенно модифицировали представления о ступенях ранней эволюции человеческого общества. В соответствии с этими представлениями вначале было сообщество людей, собравшихся вместе для охоты или собирательства; члены этого сообщества могли и не быть связаны узами родства. На следующей ступени развития это уже племя: что бы под этим образованием ни подразумевалось, для нас самым важным в нем является элемент родства. В становлении племени большое значение имеет та ступень его развития, когда появляется "власть вождя" (*чифдом* — *chiefdom*). Затем возникает общество, основой которого являются классы и государство.

Однако не все антропологи-марксисты придерживаются одинаковых взглядов на соотношение важности родства и способа производства при первобытнообщинном строе. Некоторые считают, что фактор, определяющий отношения в племени, — это родство. По их мнению, вся экономическая деятельность, включая производство и распределение, а также война определяются отношениями родства³. Другие же не принимают этой точки зрения. Нам уже приходилось писать о том, что в период, предшествовавший общинно-родовому строю, коллектив для собирания пищи мог создаваться из людей, не связанных узами родства. Важно подчеркнуть, что зрелое общинно-родовое общество неразрывно связано с определенными основными условиями материального существования, и в момент, когда эти условия нарушаются, племенное общество начинает распадаться, хотя оно и может реорганизовать себя, реализуя таким образом шанс "продержаться"

еще какое-то время. Реорганизованная племенная общность, однако, теряет какие-то свои существенные признаки, и в конце концов этот процесс все же приводит к ее изменению и распаду. Это так же относится и к кастам, чьей жизнеспособностью и устойчивостью так восхищаются западные социологи и некоторые их индийские коллеги. Они не замечают процесса распада старой системы под влиянием экономики нового типа и испытывают удовлетворение от демонстрации живучести каст.

Возникновение и развитие системы каст приписывается идеям "чистоты" и "нечистоты". Эту избитую теорию, "подлатав", заставляют служить тем, кто оказался замороженным ее внешними атрибутами. Мы утверждаем, что причины и характер внешних проявлений касты могут быть объяснены только при историческом подходе, учитывающем время, место и социальные условия ее существования. В ведийский период, когда люди еще не окончательно расстались с племенным и пастушеским образом жизни и не полностью вступили в эпоху классового общества, ряд ремесел, к примеру, и особенно те, что связаны с обработкой кожи, не несли на себе печати "нечистоты". Роль социально-экономического фактора в возникновении касты и принципа неприкасаемости успешно доказана целым рядом исследователей⁴.

Хотя уже во времена, предшествовавшие правлению Гуптов, можно заметить некоторые признаки появления принципа неприкасаемости, как значительный социальный феномен он возник лишь в период раннего средневековья. При общинно-родовом строе понятий "нечистота", связанного с такими событиями, как смерть или менструация, было недостаточно, для того чтобы возникли условия для становления принципа неприкасаемости. Только тогда, когда произошло полное разделение между физическим трудом и религиозно-интеллектуальной и административной деятельностью и отторжение большого числа людей от земли — основного источника производства, члены высших *варн* смогли претендовать на определенные эксплуататорские привилегии. Высшие *варны* стремились увековечить свою власть, свое положение, изолируя себя от значительной части основных производителей, главным образом ремесленников и сельскохозяйственных

работников. Как легче всего было этого достичь? Надо было придумать и до тонкостей отработать ритуалы "чистоты" и "нечистоты" и создать механизм иерархии и барьеров, так чтобы буферные зоны были в различных степенях облечены "чистотой/нечистотой".

Некоторые индологи переоценивают роль религии в истории Индии; они утверждают, что она тормозила экономическое развитие страны. Такие взгляды имели хождение на протяжении более чем ста лет, и каким-то образом благодаря непрекращающейся пропаганде изучение религии стало настолько неотделимо от изучения Индии, что трудно освободить историческое исследование от ее ярма. Последние публикации некоторых социологов еще больше укрепили авторитет религиозного фактора, созданный ему ориенталистами и санскриптологами. В то время как последние опираются на тексты, в большинстве своем написанные жрецами, первые приводят данные полевых исследований. Некоторых санскриптологов привлекли выводы этих социологов, и они пытаются применить их при изучении древних текстов⁵.

Ученые предлагают различные подходы к изучению Древней Индии. Они, например, утверждают, что в своей деятельности человек той эпохи руководствовался четырьмя ценностями, а именно: *дхармой* (заботой об общественном порядке и религии), *артхой* (материальной выгодой), *камой* (наслаждением), *мокшей* (освобождением от испытываемых в жизни мучений, или спиритуализмом). Вряд ли найдется свидетельство того, что в ведийский период, продолжавшийся почти тысячу лет, было известно понятие "*триварга*" (*trivarga*), или "*чатурварга*" (*caturvarga*). Первым уже в постведийские времена появилось понятие "*триварга*"; позднее было добавлено "*мокша*", которое употреблялось изначально лишь в значении "освобождение раба". Тот, кто утверждает, что жизнь в Древней Индии управлялась этими четырьмя ценностями, должен еще доказать, что простой человек осознавал их. Даже сейчас очень немногие представители интеллигенции, которые претендуют на знание индийского культурного наследия, знакомы с идеалом *чатурварги*. Между прочим, необходимо правильно понять и оценить употребление термина "*артха*" в этом идеале, а также место

артхи среди упомянутых четырех ценностей. В ряде текстов неоднократно констатируется, что *артхи* лежит в основе *дхармы* и других ценностей. В любом случае, хотя господствующий класс в Древней Индии имел свою идеологию, было бы ошибкой рассматривать *чатурваргу* как общий для всех идеал и движущую силу всего общественного развития в древние времена. Напротив, может оказаться очень полезным исследование связей между четырьмя *варнами* и *ашрамами*, с одной стороны, и упомянутыми четырьмя ценностями — с другой. Создается впечатление, что иерархия четырех ценностей, начиная с *дхармы* — предмета *дхармашастры*, была логическим идеалом для общества, разделенного на *варны*.

Ни один серьезный исследователь общественных образований Древней Индии не может пройти мимо религиозной идеологии и практики. Но их нельзя рассматривать в отрыве от изменений в материальной жизни. Ведийский и послеведийский ритуалы служат незаменимым источником изучения как общественного, так и экономического развития, подтверждающим это положение. К сожалению, некоторые ученые, считающие идеал четырех ценностей ключом к культурной сокровищнице Древней Индии, отбрасывают ритуалы как ничего не значащие символы. Но и мифы, и ритуалы своим происхождением и развитием обязаны реальности, определенной материальной и социальной среде, и, раз возникнув, они ей служат, и они призваны ее увековечить. С изменением среды они могут превратиться в пустую формальность, но, пока живы породившие их условия, они сохранят свое реальное значение. Даже те, кто сомневается в их исторической значимости, считают все же многие мифы и ритуалы символами плодородия. Но ведь плодородие олицетворяет производство, без которого невозможно человеческое общество.

Казалось бы, в поисках альтернативы материалистическому объяснению истории, основанному на концепции примата способа производства и существования классов, был выдвинут достаточно разнообразный ассортимент теорий, таких, как теории статуса, родственных связей, крестьянского общества, "чистоты/нечистоты", религии, идеалов *чатурварги* и т. д. Верно, что

анализ каждой из них на материале древнеиндийского общества поднял ряд вопросов, которые нуждаются в объяснении. Однако ни одна из названных теорий не представляется действенной в качестве искомой альтернативы. Может быть, они способны объяснить внешний рост социальных институтов, но не содержат убедительного объяснения перемен во внутренней, основной структуре. Избегать критики не может ни одна теория, но марксистская, развитая в последние годы, продолжает оставаться самым точным и эффективным инструментом в анализе и объяснении исторического процесса.

Способ производства занимает центральное место в материалистическом объяснении истории. При использовании механизма его действия справедливо, как мы уже отмечали, проводится различие между базисом и надстройкой. Упор на ведущую роль идеологии можно рассматривать как одну из разновидностей теории элиты, ибо она подразумевает акцент на роль интеллигенции, которая в большинстве классовых обществ является частью истеблишмента. Возможно, некоторые наши марксисты хотели бы, чтобы интеллигенция играла очень большую и эффективную роль в тесном взаимодействии с массами рабочего класса, но для этого нет необходимости делать идеологию частью способа производства. Если мы займем такую позицию в отношении Индии, нам придется согласиться с приматом религии в историческом процессе. Однако уже то, пока немного, что было сделано в этом направлении, исходя из материалистического понимания исторического процесса, показывает, что религия служит правящему классу именно благодаря существующему способу производства. Поэтому первая, и главная задача — это понять характер способа производства, а затем — той идеологии, которую он порождает. Правда, если одни и те же материальные условия длятся веками, то атрибуты религии становятся столь устойчивыми, что принимают характер материальной силы и продолжают держать в своих тисках умы людей даже тогда, когда породившие и поддерживающие ее условия перестают существовать. Однако как лишенное корней дерево не может навсегда сохранить свою листву, так и религиозный фасад не может долго просуществовать без своей материальной основы.

Некоторые ученые, возможно, рассматривают идеологию как часть способа производства в целях усиления борьбы против влияния обскурантистских и иррациональных взглядов. Но эти взгляды не исчезнут, пока не будет разрушено основание, на котором они зиждятся. Как нельзя игнорировать изучение взаимодействия между базисом и надстройкой, так и смешение этих двух понятий может мешать анализу действительной природы внутренней структуры общества и, следовательно, может затемнить наше понимание обществ прошлого. Такое смешение особенно затуманит восприятие действительности теми, кому приходится иметь дело с современными обществами, и, несомненно, повлияет на направление их борьбы против социальной несправедливости.

На протяжении последних двадцати лет некоторые ученые, стремящиеся использовать при изучении моделей культуры древности археологические и другие конкретные данные, развивают теорию "центра и периферии", возникшую на базе географической науки, в частности географии поселений. Нет сомнений в том, что эта теория возникла в условиях высоко развитого индустриального общества с весьма развитыми транспортными средствами, и в ней делается акцент на господство крупных городов над более мелкими, лежащими на периферии. Только в таком обществе существуют постоянные широкомасштабные коммерческие связи, и можно предположить успех при практической реализации названной выше теории. Постоянную же торговую деятельность в ведийский период или в эпоху Будды, которыми мы будем заниматься в настоящем исследовании, трудно себе представить. Впрочем, можно рассмотреть идею распространения элементов материальной культуры, связанных с "культурой серой расписной керамики" или с "культурой северной чернolocенной керамики", из центра его производства в периферийные зоны посредством торговли, завоеваний или миссионерской деятельности. Возможно также наличие обратной связи — из менее развитых областей в более развитые.

В отношении Индии теория "ведущих зон" была впервые убедительно изложена Суббарао в его труде "Облик Индии". Но зона приобретает ведущее значе-

ние не просто благодаря своему географическому положению или доступности ее ресурсов. Многое зависит от технических навыков, которыми люди располагают на различных ступенях развития человеческого общества. Очевидно, что, хотя бассейн среднего течения Ганга был одним из самых плодородных районов и находился в непосредственной близости от мест, богатых природными ресурсами (включая залежи железной руды в Южном Бихаре), он смог занять свое место в истории Древней Индии только с принципиальным усовершенствованием технологии, с освоением обработки железа и пересадки риса, приходившимся на середину первого тысячелетия до н. э. Поэтому особенно важно проанализировать различные элементы, которые сыграли свою роль в становлении системы производства в той или иной зоне и способствовали ее превращению именно в такое единое целое. Далее, важно вскрыть процесс разрастания таких производственных образований под руководством господствующих слоев общества. Ряд глав в "Артхашастре" рисует действительную картину этого процесса. Считается, что когда развитые центры производства соприкасаются с менее развитыми областями, они — при наличии благоприятных условий — не только передают свое более высоко развитое искусство и знания, но также и берут от соседей новые элементы, совершенствуют их и ассимилируют в своей производственной системе. Это двусторонний процесс, при котором более развитая производственная зона, возможно, и играет доминирующую роль в качестве поставщика, но ее господствующие классы начинают все более состоять из людей, в чье распоряжение идут налоги и другие материальные блага, что становится возможным именно благодаря расширению влияния данной производственной зоны.

В Древней Индии более мелкие города не были сателлитами городов более крупных. Возможно, высшие классы этих последних и обменивались друг с другом прекрасными гончарными изделиями, дорогими материями и специями, полудрагоценными бусами и другими предметами роскоши и престижа. Однако большинство горожан скорее всего не имели отношения к этому обмену. Вот почему, по-видимому, более продуктивными были бы поиски сельской периферии горо-

дов. В этом случае может оказаться плодотворным археологический метод. Например, если при раскопках города и при исследовании прилегающей сельской местности будут найдены однотипные изделия из глины (предположим, северная чернолощенная керамика и ассоциируемые с ней изделия), то вероятно, можно считать, что между городом и такой сельской местностью существовали какие-то связи. К сожалению, пока такие исследования не проводятся. Во всяком случае, некоторые идеи, почерпнутые из географии поселений, могут, видимо, оказаться полезными в контексте Древней Индии, но — отметим еще раз — не следует упускать из виду тот факт, что некоторые из них в гораздо большей мере имеют значение для понимания функционирования высокоразвитых индустриальных обществ.

К счастью, перспективы применения психоаналитического подхода к Древней Индии, кажется, не грозят историческим исследованиям, так как мы не располагаем ничьими подлинными воспоминаниями о "детстве великих". И все же иногда мелькает подозрение, что это не остановит энтузиастов, которые могут испробовать силу своего пера в интерпретации легенд. Однако серьезным исследователям необходимо знать, какие теории имеют хождение на нашем "идеологическом рынке", и тщательно их исследовать — иначе они могут превратиться в интерпретаторов, неких посредников. Что касается автора этого текста, то он предпочитает прослыть старомодным, чем гоняться за новинками, не давая им аналитической оценки и не определяя их социальной значимости. Новые термины нужны для выражения новых идей, но изобретение новых терминов не следует смешивать с развитием подлинных исторических знаний.

В данной работе мы не предлагаем читателю никакого нового подхода. В нашей методологии мы основываемся на применении метода, известного как исторический материализм. Проще всего его определить так: "Без производства нет истории".

Исследование истории Древней Индии прежде всего включает в себя изучение: а) трудового процесса и самих трудящихся масс; б) природных ресурсов, являющихся объектами их труда; в) орудий труда. Да-

лее, этот метод подразумевает исследование: а) применения и распределения сырья и других ресурсов; б) распределения прибавочного продукта; наконец, в) отношений, возникающих между различными категориями самих производителей, и отношений между производителями, с одной стороны, и теми, кто пользуется плодами производства, занимается его организацией, управлением и распределением,— с другой.

Так как древнейшие индийские письменные тексты не содержат ясной и достаточной информации о том, каким образом распределялись и в чьем владении находились производственные ресурсы, представляется по этой причине более полезным изучение тех факторов, которые ограничивают доступность прибавочного продукта, а также обуславливают его распределение. Хотя проведенное Гордоном Чайлдом исследование эволюции общества, основанное на применении теории прибавочного продукта, и подверглось критике, те, кто его критиковал, должны были понять, что необходимо эмпирическое исследование роста объема производства и способов оценки размера и использования прибавочного продукта⁶. Отметим, что даже школа Карла Полани признает "относительную важность для изучения экономической антропологии способов производства и эффективности использования окружающей среды, а также процедуры распределения"⁷.

В плане исследования потенциальных возможностей исторического материализма в отношении средневекового и современного периодов истории Индии, не говоря уже о ее ранней истории, сделано пока немного. Надо изучить роль семьи и особенно женщин в процессе производства. Ждет изучения проблема места в общественной структуре трудящихся масс и праздных слоев населения. Предстоит рассмотреть процесс специализации среди трудящихся классов. Нам нужна полная и подробная история трудящегося населения, как свободного, так и рабов, история крестьян (*вайшьев*), рабов (*шудр*), наемных работников, испольщиков, крепостных, ремесленников (как из более высоких каст, так и неприкасаемых) и т. д. Мы обязаны знать численность этого населения, его бедствия, страдания, как они жили и как умирали. Мы должны знать, каким образом трудящимся удавалось

выживать и продолжать свой род.

Изучение естественных ресурсов и сырья — объектов приложения труда — требует от историка знаний природных условий края, таких, как почва, количество и время выпадения осадков, растительность; он должен знать, как менялись русла рек, например Инда, Ганга, служивших границами областей — фискальных и административных, а также культурных и лингвистических; он должен знать, когда происходили наводнения и засухи и наступал голод; наконец, и, может быть, прежде всего, исследователь должен знать историю рудного дела и металлов. Мы можем на время оставить в покое великих деятелей Древней Индии и постараться выяснить происхождение тех реалий, которые сделали их великими. Мы должны изучить тогдашние запасы олова, меди и главное — железа и их доступность: рост использования изделий из металла играл решающую роль в непрекращающейся борьбе человека с природой и человека с человеком. Важно отметить, что на большей части территории Индии не было собственно бронзового века, хотя некоторые ее районы и прошли через эту фазу; во многих частях страны не было промежуточной ступени между неолитом и железным веком.

Изучению истории материальной культуры древнего человека нанесли большой урон две крайние точки зрения. Ученые с шовинистическим мировоззрением, в частности те, кто считает родиной ариев Индию, утверждают, что все, что есть великого и стоящего в истории мировой цивилизации, — в том числе и некоторые современные открытия — берет свое начало в Древней Индии. С другой стороны, приверженцы теории "диффузионности" полагают, что технология обработки бронзы, изготовления обожженных кирпичей, изделий из серой расписной керамики, стали, даже орудий из камня, а также искусство письма, металлические деньги и городская жизнь пришли в Индию извне. Если считать, что восточная и южная части Индии заимствовали существенно важные элементы материальной культуры Юго-Восточной Азии, а северная и западная части Индии заимствовали их из Западной Азии, то тогда Индии — как цельной культуры — не существует, т. е. в том, что касается ее самобытного развития, его при-

дется просто не принимать в расчет. Взгляд этот — совершенно очевидно — отражает колониальную позицию, спроецированную на нашу историю. Сходство не всегда означает имитацию. Даже само заимствование предполагает благоприятный для восприятия и адаптации климат, а наличие оптимальных в этом отношении условий среды в свою очередь всегда позволяет предполагать местное происхождение главного — орудий труда и технических знаний.

Здесь мы снова испытываем нужду в восстановлении истории горного дела и металлургии и особенно истории технологии добычи и обработки железа. В настоящее время широко признается тот факт, что без использования железа в ремеслах или для расчистки и возделывания почвы районы с богатой растительностью, например равнины по среднему и нижнему течениям Ганга, не были бы так густо заселены. Это заставляет нас подвергнуть сомнению старинные гуранические списки династий в Кошале, Видехе и Вайшали, правивших ранее 600 г. до н. э., несмотря на существование нескольких поселений эпохи бронзы по берегам рек и в местах их слияния. Анализ названий мест в ранних текстах на языке пали мог бы пролить свет на процессы расчистки и возделывания почвы. В трудах античных авторов упоминается наличие индийской стали в IV в. до н. э., но химические анализы пока позволяют отнести ее появление лишь ко II в. до н. э. Заслуживает внимания история производства различных инструментов и сельскохозяйственных орудий, особенно железного плужного лемеха, которые обеспечили надежный источник средств существования и привели к оседлому образу жизни, к возникновению классового общества и государства.

Помимо этого, мы должны больше знать о системе водоснабжения, т. е. о различных типах колодцев, о резервуарах, каналах, водоподъемных сооружениях и т. д. В древние времена животные, постоянные спутники людей (это также существенный объект исследований), не только обеспечивали их молочными продуктами и мясной пищей, но и представляли собой основную тягловую силу и в этом смысле служили важным средством производства. Приобретает особое значение история одомашнивания крупного рогатого ско-

та; нельзя также игнорировать использование верблюда, лошади и слона.

История технологии земледелия неизбежно включает в себя изучение культивации таких злаков, как ячмень, пшеница, рис, чечевица, сорго и т. д., изучение разных типов земледелия, размеров и расположения полей, севооборота, а также выпадения осадков в разное время года.

В любом исследовании способа производства в Индии ключом к пониманию всего общественного развития является изучение землепользования, и прежде всего владения землей, пастбищами, лесами, водоемами, рудниками и т. д. С тех пор как англичане захватили право фискальной администрации в Бенгале, Бихаре и Ориссе, не прекращается спор о характере земельного права до прихода англичан. Изменения в земельном праве, как мы полагаем, связаны с изменениями в наследственном праве. Правила *дхармашастр* о первородстве, особой доле старшего сына, равных долях всех законных сыновей, различных долях приемных сыновей, о долях сыновей, рожденных в *левирате* (по обычаю *нийоги*) и от жен, принадлежащих к другим кастам, а также об увеличении размеров *стридхань* (особого имущества женщины) указывают на характер семейных и имущественных отношений. В гуптский и послегуптский периоды правила *смрити*, в основном предназначенные для высших *варн*, рекомендуют самосожжение *сати* на погребальном костре мужа и детский брак для дочерей и осуждают *ниюгу* и повторный брак для вдов (последний обычай сохраняется лишь у низших каст). Господствующая идеология не только все больше и больше приравнивает женщин к *шудрам*, но и ставит их в один ряд с имуществом.

Существовала ли во времена раннего средневековья какая-либо связь между этими регулирующими семейные отношения правилами, с одной стороны, и ростом частнособственнических прав на землю — с другой? Какое влияние на общество могли оказать появившиеся в V — IV в. н. э. рекомендации *смрити* о разделе земельной собственности? Изучение взаимодействия между распределением собственности, известным из дарственных грамот на землю, и пра-

вилами наследования, известными из *дхармашастр*, должно оказаться очень полезным для серьезного историка.

Хотя в гуптский и послегуптский периоды видны ясные следы перемен в земельной системе, техническая основа феодального строя еще ждет своего изучения. Несомненно, земледелие распространялось в периферийные районы, как это явствует из дарственных грамот на землю и из "Брихатсамхиты", "Агни-пураны", "Уктивьяктипракараны" "Врикша-аюрведы" и главное из "Кришипарашары", в которых содержатся сведения об урожае, погоде, дождях, удобрениях, орудиях труда и т. п. Имеются также ясные свидетельства применения персидского водоподъемного колеса в Северной Индии в период раннего средневековья. Наряду с этим предметы из железа настолько широко распространились, что появилась возможность изготавливать такие неутилитарные вещи, как, например, колонна в Мехараули (IV в. н. э.) и колонна в Дхаре (XII в. н. э.). Кроме того, без увеличения производства невозможно было бы содержать большое число земельных магнатов и их окружение, которые в то время утверждали себя по всей стране.

Как для выяснения причин нехватки или, напротив, достаточного количества общественного прибавочного продукта важное значение имеет изучение истории технологии, так не менее важно изучение вопросов присвоения и распределения прибавочного продукта натурой и в денежном выражении и прибавочного труда через посредство системы родства, религиозных обязанностей, войны, грабежа, дарений, ритуальных рангов, налогов, дани, торговли, наград, жалованья и т. д. Для определенного своего места и времени каждый из этих механизмов может послужить хорошим объектом тщательного исследования.

Распределялись ли излишки общественного прибавочного продукта уже на самом раннем этапе через механизм войны, родственной взаимопомощи и общинных жертвоприношений? Считается, что производители делали вклад в центральную казну, содержимое которой распределялось между всеми членами производственного сектора. Это называлось перераспределением, и считалось, что таким путем сглаживалось нера-

венство, но это также вело к неравному распределению и социальному неравенству. Каким образом система добровольного дарения, существовавшая при первобытно-общинном строе, превратилась в классовом обществе в систему налогов, дани, торговли, ростовщичества и взяточничества? Каким образом *брахманы* превратили дарение в односторонний процесс? Присваивались ли излишки общественного прибавочного продукта на втором этапе через механизм системы *варн*, точно также как в Греции и Риме он покоился на системе гражданства? Определяемое ритуалами положение давало двум высшим *варнам* ряд экономических, политических и социальных привелегий, которые позволяли им взимать налоги с *вайшьев* и требовать службы от *шудр*. В каком-то объеме существовало и сельскохозяйственное товарное производство, так как часто оплата труда — во всяком случае, в маурийский период — производилась наличными деньгами. По-видимому, на третьем этапе, то есть в эпоху Гуптов, и, что важнее, в послегуптский период, прибавочный продукт в виде ренты взимался с крестьян натурой или трудом за предоставление земли, что санкционировалось скорее религиозно-правовыми мерами принуждения, чем политико-правовыми мерами, как это было в Европе. Тот факт, что государство, землевладельцы, купцы, кредиторы, жрецы, протитутки, адвокаты и горожане вообще существовали за счет прибавочного продукта, производимого крестьянами, самим крестьянам был известен, что явствует, к примеру, из песен крестьянского движения 30 — 40-х годов нашего столетия. Но он должен быть осмыслен историками и разработан ретроспективно применительно к времени и месту.

В распределении общественного прибавочного продукта важную роль играли торговля и развитие городов. Какова бы ни была роль религии, политической власти и других подобных неэкономических факторов в возникновении городов, последние не могли бы существовать без раньше их образовавшегося общественного прибавочного продукта. Так же точно, каковы бы ни были другие функции городов, они всегда были центрами торговли. Вопрос состоит в том, откуда на этот рынок поступали общественный прибавочный про-

дукт и предметы потребления. Жили ли города за счет налогов и податей, собираемых с сельского населения? Указывают ли отношения город — деревня на наличие какой-то формы классовых противоречий? Являлся ли город в Древней Индии центром производства и экспорта в большей мере, чем потребления и импорта? Превратились ли города в послегуптский период в основные центры импорта и потребления? Нужно глубоко осмыслить замечание К. Маркса о том, что в истории Азии существовало недифференцированное единство города и деревни, и город представлял собой прежде всего княжеский лагерь.

У Каутильи мы находим самые ранние модели сельских и городских поселений, однако, для того чтобы понять характер отношений между ними и их конкретную роль в основном способе производства, необходимо параллельное изучение и текстов, и остатков материальной культуры. Изучение городов имеет смысл в том случае, если они рассматриваются в качестве показателей социально-экономических перемен или в качестве форм концентрации и потребления прибавочного продукта, ведущих к социальной дифференциации.

Несколько слов о расцвете и упадке городов. Если исключить Хараппскую цивилизацию, то, судя по данным археологии, высшего расцвета урбанизации Индия достигла в эпоху Кушанского царства. При раскопках в Сонкхе (Матхура) обнаружено семь слоев кушанских построек и только один или два — периода эпохи Гуптов. Каким бы это ни было ударом для поклонников "золотого века", бедность построек гуптского слоя по сравнению с кушанским является для Северной Индии археологическим фактом. Всем народам на той или иной стадии нужен миф о "золотом веке", однако блеск "золотого века" Кушанского царства должен быть поделен между Индией, Пакистаном, Афганистаном, Ираном и Советской Средней Азией. Очевидно, что этот период был вершиной расцвета не только урбанизации, но также ремесел, торговли и экономики вообще с развитым денежным обращением.

Об упадке и исчезновении городов в гуптский и послегуптский периоды свидетельствуют раскопки — хотя и немногочисленные — в нашей стране, а также китайские источники, и это, несомненно, в определен-

ной мере связано с упадком торговли, что нашло отражение в сокращении использования металлических денег и почти полном отсутствии золотых монет в VII — X в. и что можно сравнить с ограничением оборота золотых монет в Европе в IX — XIII в. Нам мало известно о разновидностях платы за различные товары и услуги в древности и еще меньше — о категориях лиц, платящих или получавших плату. Если стагнацию городов в период раннего средневековья рассматривать в общем контексте вялости торговли, превращения ремесленных гильдий в закоснелые касты, расширения практики платежей натурой и дарственными на землю, получается весьма стройная картина.

Проблема присвоения прибавочного продукта привела нас к вопросу о торговле и городах. Но намного важнее разобраться в характере отношений, возникавших между непосредственными производителями и теми, кто организовывал производство и присваивал прибавочный продукт, между работающими и неработающими.

В древности жрецы, воины, знать и свободные крестьяне пользовались трудом наемных работников и рабов в ремесленном и сельскохозяйственном производстве. Собственно производство включало три компонента: труд свободного крестьянства, наемных работников и рабов. Их относительное значение постоянно менялось. В эпоху Будды более важную роль играло свободное крестьянство; в секторе государственного производства при Маурьях выросло значение рабского и наемного труда. В итоге прибавочный продукт представлялся в основном *вайшьями*, или крестьянами, которые были основными налогоплательщиками, а *шудры*, находившиеся в коллективной зависимости, обеспечивали рабочую силу.

Политические и правовые институты и средства принуждения, как это явствует из *дхармашастр*, были освящены религией и служили ее нуждам. У нас нет единого термина для обозначения этого общественного образования, но в общем сложившаяся на территории Средней Индии социальная структура начиная с VI в. до н.э. до V в. н.э. может быть охарактеризована как общество, основу которого составляли *вайшьи* и *шудры*, в том значении, что *вайшьи* — это крестьяне, а

шудры — ремесленники, рабы и наемные работники. Независимо от изменений в отношениях между двумя высшими *варнами* дистанция между двумя низшими *варнами* оставалась значительной как в социальном, так и в ритуальном планах. Эта социальная структура, вероятно, в зависимости от времени и места могла приобретать разные формы и сосуществовала с другими. В некоторых областях основу общества, видимо, составляли платившие подати крестьяне, в других — исполщики и наемные работники, в третьих — рабы и наемные работники, и, наконец, в некоторых областях такую основу могли составлять деревни с характерными чертами общинно-родового строя. В проведении исследования относительно таких предположений нам могут помочь письменные памятники; обширные же недостающие звенья могут быть восполнены археологическими данными о сельских поселениях и материалах социальной антропологии.

Как явствует из того, какой упор делается в "Законах Ману" на необходимость призвать к порядку *вайшьев* и *шудр*, и из описаний эпохи Кали в некоторых древнейших *пуранах* производственные отношения древности, воплощенные в системе *варн*, в первые века нашей эры переживали серьезный кризис. Симптомы кризиса несомненны, однако его причины нуждаются в тщательном исследовании. Кризис был преодолен изменением в порядке *варн*, при котором *вайшьи* были низведены до рабского положения *шудр*. Еще важнее то, что за пределами территории Средней Индии, на периферии, религиозные бенефициарии получали дарственные грамоты на обширные земельные угодья, и в результате этого жители окраинных областей, которые до сих пор были почти полными хозяевами земли, теперь должны были платить за нее натурой и выполнять для бенефициариев сельскохозяйственные и ремесленные работы. На территории Средней Индии *шудрам* за доли и ренту, которые им приходилось платить землевладельцам, давали, вероятно, земельные участки, которые они до этого обрабатывали в качестве рабов или наемных работников. Во всяком случае, в этот период земли и все, что было связано с земледелием, попали под частный контроль значительного класса бенефициариев, как религиозных, так и светских.

По этой причине общество разделялось на два основных класса, а именно: феодалов, получавших на основании государственных дарственных грамот права на пахотную землю и пастбища, и крестьян — непосредственных производителей материальных благ. Однако на основании ряда фискальных и административных привилегий бенефициарии могли лишать крестьян их средств производства или, во всяком случае, ограничить их права на пользование пахотной землей и пастбищами. Так развивался феодальный тип общества, утверждались господство земельных магнатов над крестьянами и их косвенный контроль над средствами производства, находившимися в распоряжении крестьян.

Влияние дарственных грамот на землю в разных районах страны проявлялось по-разному в зависимости от существующей земельной собственности — племенной, общинной, семейной, личной, царской и т. д., — а также в зависимости от уровня развития ремесел и торговли.

В общих рамках феодализма мы наблюдаем несколько подтипов общественных отношений — несвободное, стоящее на грани рабства крестьянство на севере Ориссы и в восточной части Мадхья-Прадеша, бесправные арендаторы в Махараштре, Гуджарате, Малве и Раджастхане, феодализованные городские богачи прибрежных западных районов Индии, широко разветвленная вассальная земельная иерархия в Раджастхане, облагаемые налогами религиозные бенефициарии на юге Индии и т. д. Глубокое изучение дарственных грамот на землю может раскрыть новые нюансы отношений внутри этой общественной формации.

Выше автор указал на некоторые проблемы, вытекающие из положения "без производства нет истории". Можно предложить несколько методов изучения этих проблем. Относясь с некоторым опасением к моделям, предлагаемым социологией и социальной антропологией, я, безусловно, рекомендовал бы использовать многое из их методики исследования. Хочется особенно подчеркнуть роль статистики в истолковании данных. Обобщения звучат убедительно и принимаются только тогда, когда они подтверждены фактами. Некоторые же истории относятся к фактам, как *брахман* к физическому труду: их обработка оказывается

уделом ассистентов исследователя. Факты и цифры придадут достоверность не только письменным памятникам, но и археологическим источникам. Для определения относительного преобладания керамики может оказаться необходимым сосчитать глиняные черепки определенного типа, цвета и фактуры с учетом конкретного шурфа, квадрата раскопок и периода. Возможно, в Северной Индии первая половина I тысячелетия до н.э. была главным образом периодом использования оружия из железа, а не железных орудий труда, которые по значению уравнились с первыми около середины I тысячелетия до н.э., и для выяснения этого все изделия из железа, относящиеся к указанным двум периодам, возможно, придется пересчитать, классифицировать и сравнить. Подобным же образом для определения числа и общей массы находящихся в обращении монет их надо подвергнуть статистическому анализу; то же самое необходимо проделать с печатями.

Заслуживают особого замечания отношения между археологическим материалом и литературными памятниками древности. Мы начали с археологии, которая прибегает к помощи текстов, что затем привело нас к поискам мест, упоминаемых в эпосе. Но сейчас мы достигли стадии, на которой надо исследовать тексты с помощью археологии. Кое-что уже сделано в отношении сопоставления археологических данных с письменными источниками, но в этом методе все еще заключен ряд сложностей. Поскольку очень небольшое число древних текстов было составлено одним автором в одно и то же время и в одном и том же месте, наша первая задача состоит в дифференциации различных частей текста и установлении их стратиграфической последовательности. Мы можем определить место и время создания повествовательных, описательных и дидактических частей "Махабхараты", но еще предстоит удовлетворительно идентифицировать ядро текста, состоящее из 8800 двустихий-шлок (так называемая Джая), следующий этап расширения текста, "Бхарату", — 24 тысячи шлок — и, наконец, окончательный вариант "Махабхараты" в 100 тысяч двустихий-шлок. С этой целью нужно будет выработать критерии оценки по стилю, содержанию и исходящие из внешних сравнений.

Может оказаться необходимым вычислить частоту употребления тех или иных терминов с помощью компьютера, как это было сделано в отношении "Архашастры" Каутильи. Возможно, будет необходимо провести сравнение словаря текста со словарем надписей. Будет интересно, видимо, в связи с этим оценить, что в надписях VIII—X вв., обнаруженных в Ориссе, имеются некоторые фискальные и административные термины, употреблявшиеся Каутильей. Когда установлена литературная стратиграфия, ее применение может оказаться еще более плодотворным в сочетании со стратиграфией археологической. Во многих случаях литературные данные придется уточнять, а иногда даже предпочитать им данные археологии.

Каковы бы ни были прочие функции языка, он прежде всего представляет собой средство выражения общественных, главным образом экономических нужд. Поэтому изучение диффузии элементов материальной культуры и взаимодействия между различными народами внутри и за пределами Индии может вестись с помощью сравнительного языкознания. Распространение слов, взятых из другого языка, для названий злаков, плодов, животных, металлов, орудий труда, оружия, мест, имен богов, отношений родства, социальных различий и т. п. проливает свет на характер культурных контактов. Так, например, в индоарийских языках в восточной части Индии мы находим слова австразийского происхождения для выражения понятий, обозначающих рис, монету (*пана*), шелк и обработку хлопка. В свою очередь в нескольких дравидийских языках Центрального и Южного Индостана обнаружены индоарийские названия месяцев, времен года, пшеницы, дерева, кирпича, меди, железных прутьев, топора, оси, ножниц, пресса для выжимки масла, пресса для сахарного тростника, приспособлений для выемки грунта, а также название касты пастухов, принудительного труда (*вишти*) и т. п. Наша задача — выяснить, когда, где и каким образом происходило это заимствование терминов и на что оно указывает. Для этого нужен достаточно полный сравнительный словарь индийских языков.

Существуют еще замкнутые группы людей, говорящих на старых, архаических диалектах. Ряд слов, встре-

чающихся в надписях в ведийской литературе, можно объяснить при сопоставлении их с родственными словами, которые все еще имеют хождение в тех областях, где употреблялись эти слова ранее. С другой стороны, нельзя не учитывать происходивших на протяжении веков изменений в значении слов, так что к толкованию ведийских слов в комментариях XIV столетия нужно всегда подходить с осторожностью. Представители разных социальных классов — жрецы, знать, ремесленники, крестьяне, — принадлежащие к одной и той же широкой лингвистической и культурной группе, для выражения одних и тех же представлений употребляют разные слова, и стилистически речь их окрашена по-разному. Поэтому имеет смысл проанализировать не только то, какой лексикой пользовался тот или иной класс, но также идиоматический словарь, использовавшийся различными классами в процессе общения. Наконец, мы можем обратить внимание на "пережитки" древних обычаев и ритуалов. Для понимания древних текстов и исторической реконструкции они могут иногда оказаться не менее важными, чем остатки материальной культуры. Наряду с незаписанными устными народными преданиями, отражающими взгляды и идеологию крестьян, они могут оказаться хорошим источником сведений для тех, кто требовательно подходит к истории общественных отношений. Так, среди некоторых групп ремесленников в районе Танджавура не только сохранились устные предания, восходящие к периоду их миграции из Саураштры, но, более того, население этих мест называет свои орудия труда теми же словами, какими эти орудия труда называются на Катхиаваре.

В этой главе я изложил свои взгляды на некорректные теории и модели, которые, по моему мнению, следует отбросить или существенно видоизменить, на теории, которые можно попробовать применить для решения важных проблем, и на методы, которые могут быть использованы. При всем этом главной заботой автора было рассмотрение общественных отношений на раннем этапе развития Индии, исходя из принципа определяющего значения способа производства. Я знаю, что лишь слегка коснулся тех проблем, которые нелегко поддаются такому сведению к основе, какое пред-

принял автор. Однако я не мог устоять перед соблазном изложить некоторые мои мысли, в надежде что они привлекут внимание читателей. В последующих главах я постарался по мере возможностей применить изложенные выше идеи и методы к изучению экономики и общественных отношений ведийской и послеведийской эры.

Глава вторая. Отражение форм собственности и способов добывания средств к существованию в ранних частях "Ригведы"

Настоящее исследование ограничивается II—VII мандалами "Ригведы", которые образуют единое целое¹ и считаются ее древнейшими частями. Они составлены кланами жрицов, возносивших молитвы богам либо от себя, либо от имени племенных вождей, которые щедро их вознаграждали. К мандалам I и VIII автор обращался для консультаций; настоящий очерк основывается не на них².

На характер собственности в древнейшем ведийском обществе могут пролить свет слова, применявшиеся для обозначения собственности, которые обнаруживаются в "Ригведе" и имеют аналог в других индо-европейских языках. Число их, однако, ограничено, и поэтому — если исходить из обратного — особое значение приобретает само отсутствие этих слов. Можно возразить, что слова, связанные с определенной хозяйственной деятельностью, могли содержаться в иных недоступных нам произведениях ведийской литературы и что такие слова вообще не следует искать в религиозной литературе. Однако словарь "Ригведы" достаточно богат, и, поскольку главной заботой молящихся было материальное благосостояние ариев, отсутствие в "Ригведе" слов для обозначения отдельных явлений хозяйственной жизни заслуживает внимания, особенно если они не обнаружены в других древних родственных языках. С другой стороны, надо также принимать в расчет и опираться к древнейшему периоду ведийского общества те слова, которые имеются в санскрите и во всех других индо-европейских языках, хотя бы и не все из них встречались в "Ригведе".

Местом создания древнейших частей "Ригведы", очевидно, можно считать главным образом Пенджаб, время же их создания определить труднее. Археология ничего нам на этот счет не сообщает. Вопросы, связанные с тем, какие памятники могут быть отнесены к ариям, широко дискутируются — появилось более десяти теорий. То, что у индоевропейцев не было общего слова для обозначения понятия "гончар", и то, что дома у них были деревянные или глинобитные, затрудняет идентификацию следов материальной культуры в тропической зоне. Несомненно, они пользовались лошадьми и боевыми колесницами, отделанными медью и бронзой. Однако повозки не обнаружены.

В других местах найдены отдельные части колесницы II тысячелетия до н.э. На Урале в пяти могилах бронзового века оказались легкие деревянные повозки: было найдено два колеса, каждое с десятью спицами; обнаружены также ободы. Стюарт Пиггот датирует эти захоронения с колесницами приблизительно серединой II тысячелетия до н.э.³ Однако у нас нет уверенности в том, что они имеют отношение к индоевропейцам. Колесницы Передней Азии засвидетельствованы примерно 1800 г. до н.э., но, за исключением останков лошадей в некоторых могилах Гандхары, относящихся к этому времени, в Южной Азии ничего подобного не найдено⁴. Поэтому нашим главным источником, позволяющим датировать "Ригведу", являются надписи из Передней Азии середины II тысячелетия до н.э. с именами некоторых ведийских богов.

В то же время можно сослаться на результаты раскопок в четырех местах: Бхагванпуре (район Курукшетры), Дадхери (район Лудхианы) и Катпалане и Нагаре (район Джаландхара); результаты раскопок в Манде (Джамму) также могут быть использованы. Все эти раскопки проводил Дж. П. Джоши⁵, и, кроме Манды, где наряду с поздней хараштской керамикой были найдены сероглиняные изделия, во всех других местах наряду с поздней хараштской керамикой была найдена серая расписная керамика, которая с точки зрения технологии, по-видимому, представляет собой продолжение сероглиняной (серой). Манда лежит на реке Чинаб, Нагар и Катпалан расположены недалеко от Сатледжа. Дадхери находится на индийской стороне

реки Сатледж, а Бхагванпур лежит на реке Сарасвати. Таким образом, эти места находятся в районе создания "Ригведы", хотя значительная их часть захватывает также район создания более поздних вед. Находки в Бхагванпуре датируются приблизительно 1500—1000 гг. до н.э.⁶, что более или менее соответствует периоду, к которому относят создание "Ригведы". Совпадение по времени с находками позднехарашпской керамики, которую ученые относят не позднее чем к 1300 г. до н.э. или около этого, позволяет предположить раннюю дату возникновения Бхагванпура и других поселений.

Наиболее существенной и отличительной чертой этих культур является отсутствие железа⁷. Хотя термин "аяс" (ayas) встречается в "Ригведе", в настоящее время считается, что он употреблялся там в значении "медь/бронза"⁸; предметы из них были найдены в этих местах в небольшом количестве. Как в отношении разнообразия предметов, так и их числа предметы из Индии не идут ни в какое сравнение с бронзовыми предметами, которые были найдены в Иране, относящимися приблизительно к 1400 г. до н.э. В местах указанных раскопок не были найдены и злаки, хотя существование различной формы гончарных изделий, а также пестиков с металлическими наконечниками и ручных мельниц⁹ заставляет предположить, что люди до железного века употребляли в пищу зерно и занимались земледелием.

Хотя в эпоху создания "Ригведы" хозяйство было в основном пастушеским, кочевой образ жизни и скотоводство в хронологической последовательности социальной эволюции не предшествовали земледелию. Действительно, земледелие появилось в мире около VIII тысячелетия до н.э. Даже в северо-западной части субконтинента Индии в Мехаргархе, недалеко от Боланского перевала, на реке Болан¹⁰, обнаружены материалы, свидетельствующие о развитии и земледелия, и оседлой жизни, относящиеся приблизительно к VI тысячелетию до н.э. Скотоводческий и кочевой образ жизни стал широко преобладать после VI тысячелетия до н.э., когда были одомашнены крупный рогатый скот и лошади. Отсутствие зерен в местах раскопок может быть делом случая, так как среди обнаруженных

там находок ничто ясно не указывает на пастушеский образ жизни. Однако в Бхагванпуре и Дадхери найдено большое число костей животных; среди них обуглившиеся кости крупного рогатого скота, овец и коз¹¹, которых, очевидно, употребляли в пищу. Крупный рогатый скот, овцы и козы одомашнивались для получения как молока, так и мяса¹². Сейчас, однако, трудно использовать материалы этих раскопок для пополнения наших сведений и понимания материальной культуры ранневедийского времени.

Хотя корень -ар- (-ar-), от которого, по нашему мнению, образовано слово "арья" (arya), означает "культивировать, обрабатывать землю", в "фамильных" мандалах общество времен создания "Ригведы" предстает как общество, господствующим занятием которого было пастушество. Слово "gau" (gau — корова) встречается в разных падежах в "фамильных" мандалах 176 раз. Крупный рогатый скот считался аналогом и синонимом богатства¹³, и богатый человек назывался "хозяин коров", *гомаг*¹⁴. Слова со значением "битва", такие, как *гавишти*¹⁵ и *гавешана* (gavesana), были производными от слова "скот"; *гона*, *гонати* (владыка коров, пастух) были эпитетами, относившимися к царю. На значение коровы в жизни семьи указывает то, что слово "духитар" (дочь) буквально значит "тот, кто доит". Боги делились на четыре категории: небесные, земные — рожденные коровой (*годжата*) — и водяные¹⁶, что лишний раз свидетельствует о большом значении коровы в жизни древних индийцев, особенно эпохи "Ригведы".

В отличие от обилия лингвистических свидетельств относительно скотоводства у древних ариев таких свидетельств, касающихся земледелия, значительно меньше. В "Ригведе" двадцать два раза говорится о земледельческой деятельности, но лишь немногие из этих упоминаний встречаются в основной ее части. Слово "криш" — "возделывать землю" редко упоминается в "фамильных" мандалах. В них тридцать три раза встречается слово "кришти", но оно употребляется в значении "народ, люди", и два раза¹⁷ упоминается "пять народов" (*панчакриштья*). В древних индоевропейских языках нет слова, соответствующего слову "кришти" в значении "землепашец". В русском языке имеется

слово "крестьянин" — сначала "христианин", затем "человек (вообще)", откуда произошло слово "крестьянин" в современном значении¹⁸. Интересно, что Саяна понимает слово "кришти" (krstih) как означающее "люди, народ", хотя и враждебный¹⁹. Распространенное мнение, что в индоевропейском контексте слово "кришти" может указывать на наличие практики возделывания земли, не имеет под собой почвы. Точно так же использование в "Ригведе" слова "чаршани" и современной его дериваты ("чхаса" — "землепашец" в бенгальском языке, "чхас" — "вспашка" в языке майтхили), по-видимому, не указывает на исконное значение ведийского слова. Высказывалось мнение, что слово это произошло от слова "криш", что означает "пахать" или "рыхлить"²⁰. Но справедливо считать, что это слово является производным от слова "чар" (car — "двигаться")²¹, и, следовательно, упомянутые выше пять *чаршанаях* (carsanayah)²² представляли собой "пять народов, находящихся в движении". Очевидно, когда кочевники, называвшиеся *чаршани*, перешли к оседлой жизни и стали заниматься земледелием, они сохранили свое старое название, которое на втором этапе стало означать "землепашцы": очевидно, поэтому авторы комментариев и предположили, что это слово могло быть производным от слова "криш" — "возделывать землю". Мы знаем, что такая трансформация произошла с первоначальным значением слова "даса", которое указывало на этническую принадлежность, а позднее, в результате подчинения племен *dasa* стало синонимом раба. В полузасушливой зоне скотоводство неизбежно сопровождается в большей или меньшей степени кочевым образом жизни, хотя обширная территория, по которой пастухи кочуют в поисках пастбищ, и может быть более или менее постоянной. Указания на подвижность содержатся во многих словах, встречающихся в "Ригведе", и одно из них — "чаршани".

Хорошо известный термин "хала" не встречается, но в древнейших мандалах встречаются два других названия плуга — *лангала* и *сира*²³; мы находим также слово "*варатра*" — "кожаный ремень у плуга"²⁴. В мандале IV, где есть гимн, посвященный земледелию, упоминается *пхала*²⁵ — плужный лемех и борозды (*сита* — *sita*)²⁶. Однако Э. Хопкинс утверждал, что ман-

дала IV — самая поздняя из "фамильных" мандал и относится к тому же времени, что и мандала VIII. В более поздней части "Ригведы" бог Пушан называется "проводящим борозды". Однако главный вопрос состоит в том, из какого материала изготовлялся плужный лемех. В Калибангане обнаружены следы борозд, относящихся к дохарапским временам, и, возможно, описываемые в *ведрах* племени заимствовали эту доарийскую практику. Вероятно, на землях Пенджаба, в районе семи рек и их многочисленных притоков, землях, очищенных от редких лесов и ставших плодородными благодаря аллювию, для обработки земли применялись деревянные плужные лемехи. Совершенно очевидно, что при возделывании земли таким способом могло прокормиться лишь очень небольшое число людей. Расчистка и возделывание земли стали возможны благодаря применению мотыги (*кханитра*)²⁷, серпа (*датра*)²⁸ и топора (*срини*)²⁹. Так как расчистка территории, строительство жилищ и изготовление орудий труда были важным видом деятельности, для обозначения топора встречается несколько слов: "*парашу*"³⁰, "*кулиша*"³¹, "*свадхити*"³², а "*ваши*"³³ означает "топор с коротким топорщиком".

Возделанные поля называются *кшетра*³⁴, а плодородные *урвара*³⁵, хотя последнее слово могло также означать "аллювиальные земли". Выращивали *ява*³⁶, буквально "ячмень", хотя это слово служило общим названием для различного рода злаков. Не упоминается пшеница, один из древних злаков, известных людям эпохи неолита, и основной продукт в Пенджабе в более позднее время. Во всяком случае, кроме ячменя, другие злаки отдельно не называются. Следует заметить, что в индоевропейских языках нет общих или родственных слов для обозначения культурных растений, что указывает на то, что земледелие заметно развилось лишь тогда, когда арии уже осели в разных странах. Если проанализировать все индоевропейские слова, означающие земледелие и растения, помещенные в восьмой главе словаря Бака, окажется, что большая часть санскритских слов, означающих "плуг", "борозда", "возделывание земли", "копать", "лопата", "серп", "злак" и т.д., не имеют родственных слов в индоевропейских языках, хотя некоторые из них встре-

чаются в языке "Авесты". Несмотря на то что корень *-ar-* (в значении "пахать землю") существует в индоевропейских языках, он не имеет параллели в санскрите. С лингвистической точки зрения этот корень нельзя соотнести со словом "*хала*" (плуг).

Все это заставляет предполагать, что арии, проникшие в Индию, занялись там земледелием и для своей деятельности заимствовали некоторые слова из местных языков. Слова, означающие "крупный рогатый скот" и "пастбище", — общие во многих индоевропейских языках³⁷. Пожалуй, особо следует отметить слово "*пасти*" в церковнославянском и родственные ему слова в сербскохорватском, чешском, польском и русском языках³⁸. Ему соответствует слово "*пастья*", которое в различных формах встречается в "Ригведе" всего восемнадцать раз, из них семь раз — в более древних ее частях³⁹. Хотя в индоевропейском контексте *пасти* означает "стойло/хлев" или "конюшня", *пастья* интерпретируется исследователями *вед* как "дом, жилище", "живущие в доме", а также как "реки"⁴⁰. Эпитет "обладающие *пастья*" применяется к местности у рек Сушома, Шарьянавант и Арджика, которые, по-видимому, представляли собой обширные пастбищные угодья⁴¹. Этот вывод можно сделать на основании исследований, проведенных Р. Пишелем, который понимает слово "*пастья*" в смысле территории между реками⁴² и включает в эту категорию Курукшетру⁴³. В двух местах в "Ригведе" слово "*пастьявант*" — "обладающие *пастья*" — интерпретируется как "богатый домовладелец"⁴⁴. Однако индоевропейские параллели заставляют предположить, что в "Ригведе" слово "*пастья*" сначала употреблялось в значении либо "пастбище", либо "стойло/хлев". Эти значения в какой-то мере сохранились в некоторых индоарийских языках. Например, в языке кховар, диалекте дардского языка, слово "*пасти*" означает "хранилище для мякины"; "амбар"⁴⁵. Позднее, когда народы ведийских времен перешли к оседлой жизни, это слово стало означать "дом", а "*пастьявант*" — "домовладелец".

Таким образом, на основании изменения значения слова "*пастья*" можно говорить о наличии двух ступеней в эволюции материальной жизни племен, описы-

ваемых в "Ригведе". Другими словами, пастушеский образ жизни предшествует оседлому. Такой же вывод можно сделать на основании изменения значения слова "вриджана". В разных падежных формах оно встречается в "Ригведе" свыше пятидесяти раз⁴⁶, чаще в более поздних ее частях, хотя много раз и в более ранних. Это слово переводится по-разному, как "огороженное место", "загон для скота", "жилище", "несколько жилищ", "все люди, живущие в данном месте", "армия" или "сражение"; оно трактуется также как деревня.

Возделывание земли означало становление оседлой жизни, и даже скотоводство уже предполагает более или менее оседлый образ жизни. Все это создало благоприятные условия развития института собственности. По свидетельству лингвистов, в индоевропейских языках нет конкретных слов для обозначения личной собственности. Однако понятие владения чем-то в нескольких языках передается словом "сва" — "свой, собственный"; оно означает личные вещи и одинаково приложимо к первому, второму и третьему лицу⁴⁷. В "фамильных" мандалах понятие собственности, владения чем-либо и богатства передаются несколькими словами, причем некоторые из них указывают на преуспевание, благополучие и вообще благоденствие. В этих текстах отражена забота о материальном, а не духовном богатстве.

Как возникла собственность? Интересно, что слово "пана", которое позднее стало означать "монета", и слово "дхана"⁴⁸, которое стало позднее означать "богатство", в древнейших частях "Ригведы" означают награды, получаемые за успехи в войне, в состязаниях. Очевидно, что приобретение собственности связано с большими усилиями, включая усилия, прилагаемые на военном поприще. Для слова "лонтра"⁴⁹ ("добыча", "военные трофеи") имеются соответствующие слова во всех основных индоарийских языках. По-видимому, это был древнейший источник приобретения собственности для народов, описываемых в "Ригведе".

Из чего состояла собственность? В эпоху создания древнейших вед движимая собственность была представлена почти исключительно коровами и была гораздо важнее недвижимой собственности. В латыни слово "pecus" означает как "крупный рогатый скот", так и

"движимое имущество". Идентичный термин "пашу" в "Ригведе" не обладает таким конкретным значением, но оно явно подразумевается. Словом "пашу" называли не только домашних животных, лошадей и крупный рогатый скот⁵⁰, но и людей⁵¹. В ведийском языке оно в общем и целом имеет значение "домашний скот". Слово "кшу" содержится в словосочетании "пурукшу" — "изобилующий собственностью", но не обязательно домашним скотом — эпитете, употреблявшемся применительно к богам Агни, Индре и Соме. Предполагается, что оно близко слову "пашу", которое изначально имело экономический смысл⁵². Далее, слово "райи" стало синонимом богатства, выраженного в поголовье крупного рогатого скота. Однако, когда возносятся молитвы о ниспослании "райи", сюда также включают сыновей, лошадей, овец, колесницы и, возможно, употребляемое в пищу зерно. В "Ригведе" упоминаются золото (*хиранья* и *суварна*) и медь (*аяс*), но они не входят в объем понятий, обозначающихся словом "райи". Однако тяга к золоту в "Ригведе"⁵³ отражена. Упоминаются личные вещи, такие, как оружие (например, лук, который кладут в погребение вместе с умершим). К личным вещам относились также посуда, одежда и т.п.

Недвижимая собственность включала землю и дом. Дома представляли собой постройки из дерева или кирпича-сырца. Возможно, *ариш* периода создания "Ригведы" жили в укрепленных деревнях, однако неоспоримых свидетельств этого найти не удастся. Хозяевами дома считались как муж, так и жена, поэтому оба назывались словом "*дампати*". То, что индоевропейцы жили в домах, видно из соответствующих санскритскому *дама* (дом) слов в других языках⁵⁴. Однако в "Ригведе" нигде не выражается желания обрести дом — это показывает, что оседлый образ жизни еще недостаточно укоренился. В противоположность этому в многочисленной литературе *грихьясутр* последующего периода описываются домашние обряды, что предполагает наличие постоянных домов. Точно так же в ранневедийское время жрецы редко молятся богам о ниспослании земель, хотя в текстах и говорится о захвате полей (*кшетра*) и плодородных земель.

Каковы были формы владения собственностью, как

движимой, так и недвижимой? Войны между племенами велись большей частью из-за крупного рогатого скота, и одной из главных функций бога Индры было отвоевывать скот у противника. Возвращенный или захваченный скот принадлежал племенным ячейкам, называвшимся *гана*⁵⁵ и *паришад*⁵⁶. Как его использовали или как он распределялся между членами ячейки — такими данными мы не располагаем.

Вполне вероятно, что скотом владели большие семьи, состоявшие из представителей нескольких поколений. До начала XIX столетия в некоторых районах на Севере Индии известны были объединенные, насчитывавшие около двухсот человек семьи, совместно владевшие землей; однако трудно сказать, так ли это было в отношении владения крупным рогатым скотом в ведийский период. Постоянные молитвы о здоровье и благополучии сыновей (которых, возможно, благодаря тому, что они обеспечивали семью рабочей силой, рассматривали как собственность) указывают на то, что в эпоху создания "Ригведы" в семьях не хватало мужчин; вероятно, одной из причин этого была высокая детская смертность. Семья, по-видимому, была численно очень большой. В некоторых арийских языках отдельные слова есть только для обозначения отца и матери, брата и сестры, сына и дочери. С другой стороны, есть общий термин для племянника, внука и двоюродного брата: в санскрите — *наптар*. Такая бедная номенклатура кровного родства говорит о том, что единобрачие не было укоренившимся обычаем⁵⁷. Возможно, на индоевропейской ступени развития общества мужчина женился на дочери сестры своего отца или на дочери дяди с материнской стороны; он никогда не женился на дочери брата отца или дочери сестры матери. Вероятно, семьи обоих молодых жили под одной кровлей одной огромной семьей, как описано у Гомера. Похоже, что во времена создания "Ригведы" существовали такие семьи. Из-за того что в "Ригведе" отсутствуют отдельные слова для обозначения деда по отцу и деда по матери и из-за того, что слово "*наптар*" означает "внук" и от сына, и от дочери и "племянник", между этими двумя типами дедов и бабок, внуков и внучек не проводилось различия, и, вероятно, они жили все вместе.

Поскольку земледелие играло значительно меньшую роль, чем скотоводство, объективные условия для развития частной собственности на землю были не очень благоприятными. Хотя некоторые слова ("урва-ра-джиг" — "завоевавший земли" и др.) указывают на то, что войны велись из-за пахотных земель, примеров тому очень немного. С другой стороны, имеется множество упоминаний войн, ведущихся из-за крупного рогатого скота. Авторы "Ведийского индекса" считают, что слово "кшетра" может значить "отдельное (частное) поле"⁵⁸, но оно означает просто "пахотные земли". Такие земли не обязательно принадлежали отдельным лицам. В мандале VIII⁵⁹ упоминается поле, принадлежавшее частному лицу, но это не дает нам основания делать обобщение в отношении всего периода создания ранних частей "Ригведы". Было бы слишком большой вольностью на основании этого примера приписывать наличие в период создания "Ригведы" "частной собственности на землю".

Из-за отсутствия железного плужного лемеха и уверенности в достаточном поступлении воды, возможно, возделывался то один, то другой берег реки. Поскольку количество выпадающих в Пенджабе осадков не превышает 500 мм, борьба за воды представляется такой же важной, как борьба за крупный рогатый скот. Из этого можно заключить, что пользовались одним участком земли недолго. Упоминаются подарки в виде крупного рогатого скота, рабов, колесниц, лошадей и т.п., но не упоминаются подарки в виде земли. Царь не выступает в роли защитника пахотных земель (кшетра) или хотя бы земли вообще. Очевидно, что одна из главных функций царя — это защита собственности, но во времена создания "Ригведы", можно полагать, царь защищал прежде всего крупный рогатый скот и назывался поэтому *гопа*, *гопати*, но он особо не защищал землю.

На этой ступени развития общества, возможно, существовало родовое владение землей. Говоря о германских племенах свевов, Цезарь утверждал, что у них вообще нет раздельной или частной формы возделывания земли. У Тацита мы читаем, что некоторые германские племена ежегодно меняли участки возделываемой земли и при этом оставалось еще достаточно земли.

находящейся в общем пользовании. Возможно, племена периода создания "Ригведы" придерживались той же формы землепользования, что и германские племена: и скот, и земля находились во владении больших семей. Есть убедительные свидетельства того, что в поздневедийский период продолжалась такая практика, при которой земля не могла отдаваться в пользование на сторону без согласия рода (*виш*). Даже когда в более поздние времена землей стали владеть патриархальные семьи при отчуждении земли путем ее продажи или передачи кому-либо другим способом, обычай отдавал предпочтение членам данных родов.

По-видимому, в период создания "Ригведы" семьи обрабатывали землю своими силами. В индоевропейских языках нет общего слова, означающего плату за труд⁶⁰. Из "Ригведы" мы узнаем о применении труда рабов, главным образом женщин, в домашнем хозяйстве, но в ней ничего не говорится о рабах или оплачиваемых наемных работниках — *кармакарах*, о которых говорится в текстах эпохи Будды. Возможно, первой "оплачиваемой рабочей силой" и были используемые в домашнем хозяйстве рабы, труд которых оплачивался тем, что их принимали в семьи, кормили и содержали. Сначала появилось понятие "приз", или "награда", а затем уже "плата"⁶¹. Слово "*мидха*" (*midha*), встречающееся также в греческом, иранском и некоторых других индоевропейских языках⁶², означает "приз" в соревнованиях и "вознаграждение" за какую-либо работу⁶³. По-видимому, "приз" представляет собой пережиток распределения по жребию. Во всяком случае, в древнейший ведийский период категория наемных рабочих не существовала, и частная собственность не могла накапливаться использованием наемного труда.

В индоевропейских языках нет родственных друг другу слов для обозначения таких понятий, как "сдавать в аренду" и "нанимать"⁶⁴, "давать займы" и "брать займы"⁶⁵, "продавать" и покупать"⁶⁶. Это, вероятно, справедливо и в отношении древнейших частей "Ригведы". В них встречается слово "*рина*"⁶⁷, означающее взаимное обязательство заплатить друг другу. Отсутствует слово со значением "процент". Поскольку в ведийский период не было монет, воз-

можно, тогда еще не возникла и практика взимания процентов. Встречается глагол "кринати" (krinati), в индоиранских языках⁶ означавший "покупать", но нет слова, означающего "приобретать за деньги", хотя в "Ригведе"⁸ встречается слово "викрита" — "проданный". Возможно, на индоиранской стадии продажа и покупка совершались в ограниченном масштабе в форме обмена товарами. На более ранней ступени нет слова для понятия цены⁷⁰, что свидетельствует о неразвитости практики купли-продажи. Из сравнения индоевропейских языков нельзя вывести общего термина для торговли как особого рода деятельности, отличного от купли-продажи⁷¹. Это относится и к "Ригведе". Иногда слово "пани" понимают как "купец" или "прижимистый, скупой человек", но фактически оно означает "тот, кто владеет паноу, каким бы то ни было богатством". Пани представлены как "не приносящие жертв" и относятся к той же категории, что и дасью; о них говорится, что они "прячут свое богатство". Тот факт, что они часто подвергаются резкому осуждению, показывает, что они не принадлежали к ведийским ариям. Очевидно, что коммерческие дела как таковые не находят четкого определения в "Ригведе" и для них нет особого обозначения. Таким образом, торговля была занятием, не соответствующим никакой освященной, традиционной деятельности⁷²; слово "вакиджья" ("торговля") стало употребляться в более поздние времена. Следовательно, практически отсутствовавшая торговля не могла породить условий для накопления частной собственности и роста социального неравенства в ранневедийский период.

Трудно составить себе четкое представление о процессе накопления и распределения в эпоху "Ригведы". Возможно, вся социальная структура покоилась тогда на своего рода "экономике даров", которая вначале опиралась на традицию, а на более поздней ступени — на принуждение. В "Ригведе" очень часто встречается слово со значением "дарить": в гимне "Восхваление даров" превозносятся подарки правителей жрецам; богам предлагаются подношения, доля в жертвоприношениях, а взамен жрецы просят о даровании, надо полагать, их царственным патронам и племенным вождям крупного рогатого скота, лошадей, колесниц и т.д.

Все это предполагает наличие системы обмена подарками, что типично для отношений в племенах⁷³, и, очевидно, отражает своего рода "товарооборот" в форме обмена подарками. По-видимому, вождь племени получал доход в виде подарков и таким же образом расходовал. Подсчитано, что в доземледельческом обществе можно было реально управлять не более чем полумиллионом человек. Возможно, этой цифры и достигало наибольшее количество населения, которое находилось под управлением своих вождей во времена создания "Ригведы". Потребности этого населения, естественно, были невысокими. Они удовлетворялись за счет добычи, захваченной у других племен, и дани, которой облагались как враждебные племена, так и соплеменники. Слово "бали" несколько раз встречается в значении "подношение" или "дань"⁷⁴. По всей видимости, на начальной ступени члены племени добровольно делали подарки племенным вождям, которые в свою очередь раздавали им часть военной добычи. Вероятно, это проявление уважения и добровольные подношения превратились со временем в обычай, а позднее стали для членов племени принудительными. Что же касается побежденных племен, то тот факт, что их заставляли платить дань, сомнению не подлежит.

Подношения вождям, видимо, состояли из скота, молочных продуктов и зерна. Как же они расходовались? Самой удачной "оказией" для раздачи этих "даров" были жертвоприношения, совершаемые главой племени. Львиная доля отдавалась жрецам в обмен на молитвы, которые те возносили богам от имени своих патронов. В мандале VIII у бога просят богатства только для жрецов, вождей и для тех, кто приносит жертву⁷⁵. Исходя из этого, можно полагать, что такая система распределения была выгодна высшим слоям общества. Рядовые члены племени, возможно, и получали какую-то долю, так как слова "доля" и "часть", *амша* и *бхага*, неоднократно употребляются для обозначения распределения, но что это было за распределение, сказать трудно. По-видимому, распределение было важной функцией *видатхи*⁷⁶, и члены этого народного собрания получали свои доли. Каким бы способом ни распределялись скот, мясо животных, молочные продукты, зерно и т.п., ясно, что одни — особенно вожди и

жрецы — богатели, а другие становились беднее.

Если верить тому, что говорится в мандале X, к концу периода создания "Ригведы" неравенство, очевидно, увеличилось и единственный путь решения этой проблемы видели в том, чтобы богатые делали подарки бедным — то самое средство, которое позднее рекомендовал Будда. Богатого просили удовлетворять просьбу бедного просителя на том основании, что тот, кто не дает, ничего не находит себе в утешение, и еще: богатство, переходя от одного человека к другому, непрерывно находится в движении, как колеса повозки⁷⁷.

Глава третья. Захват добычи, распределение и социальная дифференциация в обществе периода создания "Ригведы"

Невозможно предположить, что в "Ригведе" представлен только один тип общественно-экономических отношений. Мандалы II — VIII, называемые "фамильными", считаются самыми ранними частями этого древнейшего памятника индоевропейской литературы, причем, как было сказано выше, мандала IV — это последняя из "фамильных" мандал. В "фамильных" мандалах — даже в них — содержатся предания не только ведийских племен, но и "неведийские" предания. Это, например, можно сказать о мандале III, которая, как полагают, была составлена Вишвамитрой — жрецом племени, пришедшего с востока¹, чтобы сражаться на реках Випаш и Шутудри. Имя Вишвамитра означает "друг племен", очевидно, ведийских; Вишвамитра был принят в родовое общество этих племен через ритуал установления дружбы.

В преданиях, относящихся к периоду после создания "Ригведы", приблизительно к 600 г. до н.э., и содержащихся в "Аitareя-брахмане", говорится, что от его "пятидесяти проклятых сыновей" (вероятно, не принадлежащих к ведийским племенам и неариев) пошло несколько племен². Мандалы I и X, включающие большую часть "Ригведы", по общему признанию, относятся к более позднему периоду как с точки зрения их стиля, так и содержания описываемой в них

материальной культуры. Большинство указаний на полевое земледелие мы находим именно в этих мандалах. Возможно, было бы полезно провести отдельное исследование этих двух мандал, однако в любом случае уже известные содержащиеся в них сведения следует использовать при изучении поздней ступени развития ранневедийского общества, которая начинается приблизительно с 1000 г. до н.э. и постепенно переходит в "послеригведийский" период.

Тот факт, что в "Ригведе" рисуется картина непрерывных племенных конфликтов, хорошо известен. Намеки же авторов "Ведийского индекса" и многих индийских и зарубежных ученых на существование расового конфликта между ариями и коренным населением неоправданны. Несмотря на тщательный тридцатилетний поиск, привести археологические данные в доказательство наличия массовой конфронтации между племенами — создателями "Ригведы" и коренным населением Северо-Западной Индии оказалось невозможным. Собственно говоря, распространение индоарийских языков по обе стороны Гиндукуша является губительным фактом для теории, согласно которой арии, представляемые как небольшие группы земельных магнатов, или аристократия, подчинили себе подавляющее большинство коренного населения и отняли у него земли. Если внимательно проанализировать те части текста, которые относятся к племенным конфликтам, можно найти доказательство того, что эти конфликты не представляли собой древних прототипов длительного конфликта между белыми поселениями и коренными жителями в Азии, Африке, Америке и Австралии.

Описываемые в "Ригведе" племена обычно воевали, возглавляемые Индрой, с *даса* или *дасью*, хотя иногда их противниками были *пани*. Гораздо чаще говорится о массовом избиении *дасью*, чем *даса*³. *Дасью*, чей образ жизни в те времена отличался от образа жизни племен — создателей "Ригведы", обычно отождествляют с коренным населением Индии. Одним из оснований для такой точки зрения является то, что в более поздних преданиях словом "*дасью*" стали называть обитавших в лесах разбойников, принадлежавших к племенам, стоявшим на более низкой ступени развития. Однако это недостаточное основание, для того чтобы приписы-

вать им тот же самый этнический тип, говоря о временах создания "Ригведы", особенно если привести такое сравнение с иранскими языками. В иранских языках слову "дасью" соответствует слово "дахью" (dahyu), что означает "земля, страна"⁴. Таким образом, представляется убедительным вывод о том, что все упоминания о бесконечных конфликтах между племенами — создателями "Ригведы" и племенами дасью относятся к конфликтам между двумя основными ветвями индо-иранских народов⁵.

Вполне оправдана теория, согласно которой арии приходили в Индию волнами, и, очевидно, дасью были в числе самых ранних пришельцев, переваливших через Гиндукуш. Возможно, в этой стране их жизненный уклад изменился благодаря соприкосновению с неарийской культурой, чем и объясняется осуждение их образа жизни ариями — создателями "Ригведы". Кроме того, они, вероятно, оказывали сопротивление новым иммигрантам, которых, по-видимому, явилось несчетное множество. Подобное же объяснение представляется правомерным, и для конфликтов между племенами (виш) дасов и ариев, но не столь глубоких и частых⁶. Слово "дасы" соответствует слову "дахаи" (dahaes) — названию одного из иранских племен, буквально же дас значит "человек"⁷.

Возможно, что в своей миграции в Индию племена дасов предшествовали огромной и мощной волне племен, чьи предания составили "Ригведу", и были еще не полностью окультурены ввиду сохранившихся связей с общей массой народа, из которого они вышли. Вследствие этого для описываемых в "Ригведе" племен было менее естественным нападать на них, чем на племена дасью.

Можно не приводить много примеров — их достаточно — многочисленных внутри- и межплеменных конфликтов в обществе периода создания "Ригведы". Хорошо известна, к примеру, "Битва десяти царей", о которой говорится в мандале VII. В этом сражении обе противоборствующие стороны представляют собой смешанные группы, состоящие как из тех племен, чьи предания составили веды, так и из иных племен⁸. Известны и войны между племенами — создателями вед, которые велись под предводительством своих

вождей, а моральный дух поддерживался молитвами жрецов.

Для общества периода создания "Ригведы", которое, как мы знаем, в основе своей было племенным, война была логичной и естественной экономической функцией. Очевидно, считалось, что охота на человека — это разумеющееся продолжение охоты на зверя. Такое поведение сохранилось и в послеведийский период, так как в *дхармашастрах* война признается в качестве одного из обычных способов добывания средств к жизни и оправдания существования *варны кшатриев*. Описываемые в "Ригведе" племена — о чем уже говорилось выше — занимались главным образом пастушеством, поэтому они воевали друг с другом и с пришельцами прежде всего ради крупного рогатого скота. Ценились и другие животные, например лошади, козы и овцы; особенно лошади, которыми, по-видимому, главным образом владели правители, племенные вожди и старейшины. Возможно, в качестве военной добычи брали также личные вещи побежденных: одежду, оружие и т.п. Из-за земли или урожая не воевали.

Конечно, важной причиной ведения войн были женщины, которых применительно к условиям общинно-родового строя воспринимали как "производителей производителей". Если учесть, что арийские племена шли в Индию долгими и трудными переходами, то естественно предположить, что слабейшие — женщины — погибали больше, и для увеличения численности племени ощущалась крайняя нужда в женах. Именно поэтому мы всегда слышим о захваченных у покоренного народа *даса* рабынях. Таким образом, война для вождя племени или правителя становилась главным источником приобретения в качестве военной добычи крупного рогатого скота, других животных, а также женщин. В мандалах описывается, как член *ганы* — крупного боевого объединения племени — объявляет на собрании *ганы*, что он все сдал и ничего не утаил, в доказательство чего показывает все десять пальцев на руках. Однако, помимо военной добычи и нерегулярной дани, собираемой с побежденных племен в виде животных или, возможно, металла, вождю племени практически нечего было раздавать.

Как видно из основной части "Ригведы", люди в то время занимались скотоводством, а не земледелием. В обществе, экономическая структура которого основана на животноводстве, родственники *раджи*, члены племени (*джана* или *виши*), преклоняясь перед его военными и прочими заслугами, иногда отдавали ему часть своего скота или молочных продуктов в качестве добровольных подношений (*бали*). Однако в обществе первобытных пастухов какой бы то ни было "налог" с соплеменников или чужаков мог собираться лишь в очень небольших размерах. Регулярное обложение налогами как таковое появляется только в обществе развитого земледелия; в условиях же, представленных в "фамильных" мандалах "Ригведы", земледелие большой роли не играло.

Главным злаком, выращиваемым в период создания "Ригведы", был ява (ячмень). Две основные продовольственные культуры, возделываемые в Индии в настоящее время, — пшеница и рис — были тогда неизвестны. Естественно в связи с этим, что в "Ригведе" почти не упоминается, что дарили зерно, а о том, что зерном платили налоги, речи нет вообще. Глава племени мог раздавать только такую военную добычу, как крупный рогатый скот и женщин, и иногда дань, собранную с покоренных народов в виде крупного рогатого скота, других животных и молочных продуктов, а также аналогичные дары, полученные от соплеменников.

Надо сказать, что в некоторых трудах, основанных на материале, собранном за последние 25 лет в ходе работы среди народов, сохранивших характерные черты первобытнообщинного строя, замечен примечательный факт⁹. В производственных ячейках родового общества, различающихся по форме и размерам в зависимости от способа ведения хозяйства (будь то охота, скотоводство или земледелие), все, что собирается или производится членами племени, отдается вождю или старейшине, который является главой ячейки. Это своего рода передача продуктов питания "с периферии в центр". В такой ячейке вождь племени раздает соплеменникам продукты поровну. Это можно назвать перераспределением¹⁰. По торжественным случаям богатые вожди щедро развлекают и одаривают

соплеменников; раздача народу подарков служит целям приобретения престижа и влияния. Это называлось "потлач"¹¹. Можно было бы исследовать, на какой ступени развития общества, описанного в "Ригведе", существовала подобная практика потлача и перераспределения.

В "Ригведе" нет указаний на массовые пиры, которые организовывали главы племен. Однако в гимнах "Восхваления даров" которые, как полагают, позднего происхождения¹², говорится об огромном (и явно преувеличенном) количестве крупного рогатого скота, рабынь и лошадей, отданных жрецам, превозносящим своих патронов.

В более поздних ведийских текстах представители всех слоев общества, как мужчины, так и женщины, как ведийских, так и других племен, участвуют в ряде публичных жертвоприношений, особенно во время ритуала коронации, организованной царем, который был во времена создания этих текстов на полпути к тому, чтобы из главы племени стать главой территориального объединения. Совершенно очевидно, что собравшихся по такому поводу людей кормили. Но если поискать более поздние пережитки этой практики, то в "Рамаяне" мы найдем *ашвамедху*, устроенную Дашаратхой¹³. На жертвоприношение были приглашены и в течение нескольких дней сытно кормлены все *брахманы*, *кшатрии*, *вайшьи*, *шудры* и пр. Очевидно, даже тогда, когда в послеведийские времена на смену общинно-родовому строю эпохи *вед* пришла система *варн*, практика *потлача* продолжалась. В преобразованном виде она имеет место и теперь в форме дорогостоящего ритуала *пиров*¹⁴ с участием двенадцати или двадцати четырех деревень, организуемых состоятельными людьми, которые приглашают всю родню, для того чтобы поразить ее и всех прочих тем, какое расточительство они могут себе позволить.

Довольно трудно найти доказательства существования практики перераспределения во времена создания "Ригведы". В другом своем труде я касался распределительных функций двух институтов — *ганы* и *видатхи*¹⁵. В одном месте в "Атхарваведе", где людей призывают единодушно — "как спицы в колесе" — проявлять уважение к желаниям старейших, говорится

о том, что они получают равные доли в связи с функциями *ганы*, которая, несомненно, была собранием племени¹⁶. У нас нет оснований думать, что во времена создания "Ригведы" ситуация была иной. Напротив, возможно, в родовом обществе такая практика была распространена гораздо шире. Примечательно, что участник *ганы* отдавал главе племени все, что он добывал на войне. Если бы он не получал обратно какой-то части трофеев, добытых им самим и, надо полагать, другими, ему не на что было бы жить.

Какой бы конкретно характер ни носила основанная на родстве *аидатха* (а она была или более широким собранием племени, или собранием домашней общины)¹⁷, ее перераспределительные функции более чем очевидны, как явствует из двух мест в "фамильных" мандалах: в одном — людей просят собраться на *аидатху*, где будет распределяться все то, что принес бог Савитар¹⁸, в другом — Агни, отождествляемого с богом Варуной, просят распределить все то, чем он располагает, на *аидатхе*. По-видимому, и Агни, и Савитар — это божественные коллеги земных вождей племен, которые в какое-то время в эпоху создания "Ригведы" занимались перераспределением.

Широко распространенные обычаи распределения отражаются в целом ряде слов, часто встречающихся в "Ригведе". Безусловно, хорошо известно употребление в этом смысле слова "дана". Однако об обычае распределения еще нагляднее свидетельствуют некоторые другие слова, образованные от корней *бхадж* (*bhaj*), *ван* (*van*) и *сан* (*van*). В различных формах, если не считать еще *бхакта* ("распределенный"), слово "бхадж" ("распределять") встречается в "Ригведе" 34 раза. Разные производные слова "бхага" ("доля") и др. встречаются в "Ригведе" 58 раз. Глагол *ван*, который комментатор Сяня интерпретирует как "распределить"¹⁹, иногда понимается также в значении "отвоевать" и "добывать вещи для себя и для других". Интересно отметить, что два производных от этого корня, а именно "*ваништха*" (*vanistha*), "*ванияс*" означают "необыкновенно щедрые дарители". В одном из поздних отрывков слово "*ванатам*" (*vanatam*)²⁰ может быть понято в смысле раздачи, а слово "*ванате*" (*vanate*)²¹ в одном из ранних отрывков употреблено в

значении "предназначенное для раздачи". Примечательно, что слово "нан" в различных формах встречается в "Ригведе" более 70 раз. По-видимому, различные формы этого слова обычно употреблялись в значении "распределение добычи", так как какое-то указание на это находим в сохранившемся слове "бону" (bоnυ) в значении "вооруженный грабеж" в кховарском диалекте дардского языка²².

Подобным же образом глаголы, образованные от корня сан, понимаются Саяной в значении "делить" и "распределять"²³. Моньер-Уильямс считает, что в контексте "Ригведы" сан означает не только "добыть", "получить в качестве подарка", "владеть и пользоваться", но и "добыть для другого", "доставить", "пожаловать что-либо кому-либо", "подарить" и "раздать"²⁴. Слово sanegu²⁵ означает "распределение". Можно указать некоторые другие слова, образованные от корня сан. Например, слово sanita в одном из ранних отрывков "Ригведы"²⁶ употребляется в значении "распределитель" (sanugi) и в значении "распределительница"²⁷. В нескольких более ранних отрывках слово sapaya имеет значение "вещь, предназначенная для раздачи"²⁸, а sanani — "предметы, которые будут раздаваться"²⁹. Слово "санаджа-санена" (sanaja-sanepa) означает "то, что является результатом распределения"³⁰. Примечательно, что слово "сан" в различных формах встречается в "Ригведе" 74 раза.

Мы также узнаем об осуществляемой через посредство Индры и Агни раздаче ваджи — слово, интерпретируемое Саяной как "пища"³¹. Ваджа также переводится как "богатство" или "сила". На наличие распределения указывает также сложное слово "ваджа-сати" (vaja-sati), в различных формах встречающееся в "Ригведе". Это слово, вероятно, относится к раздаче продуктов питания³². В большинстве случаев — причем несколько из них встречается в более древних частях "Ригведы"³³ — указания на распределение продуктов питания или богатств в зависимости от обстоятельств связаны с тем, что добыто в ходе войны. В более древних частях "Ригведы" встречаются также другие образования от ваджа-сати в значении "распределение продуктов или богатства"³⁴.

Значительное число примеров указывает на то, что

распределение — это функция вождей или богов. Так, вождь племени уничтожает врагов, захватывает их имущество и распределяет его между соплеменниками; говорится также о доле добычи, захваченной в войне³⁵. В другом месте к Индре обращаются с просьбой раздать народу коров³⁶. Есть еще место, где обращенная к Индре молитва звучит так: "Какую бы корову или лошадь ты ни отдал в качестве доли, отдай ее для жертвоприношения сомы жрецу, совершающему жертвоприношения, но не отдавай ее пани"³⁷.

Есть указание на то, что все продукты питания были отняты у тех, кто не верил в арийских богов, и говорится о желании раздать их³⁸. Акт распределения доверяется также некоторым другим богам, которые, по-видимому, на небе выполняли те же функции, что и вожди племен на земле. Тваштар, описываемый как "славный", "дарящий жизнь", "дающий щедрой рукой" и "одаривающий", называется "первым распределителем"³⁹. Важно то, что об этом говорится в древнейшей части "Ригведы". Такие же чувства отражены в мандале X "Ригведы", где описывается *рибхусангха*, целью которого было не просто распределение, а "распределение в ответ на вознесенные молитвы"⁴⁰. Вероятно, это распределение должно было проводиться Агни или Тваштаром на огороженном пастбище. В некоторых мантрах "Ригведы" слово "бходжа" (*bhoja*) означает не "тот, кто пользуется", а "тот, кто дарует пищу жажущим ее"⁴¹.

На основании по крайней мере двух мест в тексте можно предположить, что в форме подарка или раздачи возделанная земля переходила к членам племени. Утверждается также, что Вишну сотворил землю годной для обработки, а затем дал ее людям⁴². В другом месте еще конкретнее говорится, что Индра, великий громовержец, с помощью своих белолицых товарищей раздавал возделанную землю, солнечный свет и воды⁴³. Это место находится в мандале I "Ригведы" и поэтому может относиться и к более поздней ступени развития первобытнообщинного строя, но так или иначе практика распределения пригодной к возделыванию земли была естественным продолжением раздачи скота вождям племени, считавшимся наместником божественного Индры на земле. Практика эта — мы здесь имеем

еще одно этому подтверждение — возникла тогда, когда народ, описываемый в "Ригведе", начал заниматься земледелием.

В нескольких гимнах "Ригведы" делается акцент на взаимное одаривание богов и людей. В мандале I богатые и доблестные почитатели богов приносят Агни жертвы и взамен получают пищу и долгую жизнь. Люди, отдающие богам свою долю славы, надеются захватить добычу у врагов⁴⁴. Та же мысль проводится в другом месте этой же мандалы. *Ашвинам* предлагают долю (*бхага*) за защиту от волка⁴⁵. Взаимное распределение применительно к миру богов, возможно, отражает подобную же практику взаимобмена в человеческом обществе.

В "Ригведе" ясно не говорится, на взаимной ли основе распределялись продукты питания между членами родственных групп. Однако к такому заключению можно прийти на основании анализа слов, употребляющихся и поныне, а также семейных обрядов и обычаев у народностей, говорящих на индоарийских языках. Практика распределения среди членов рода всей добытой пищи была на какой-то ступени, по-видимому, распространена среди индоевропейских народов. Трудно точно указать время, когда широкое распространение получил обычай общих трапез, но тщательный анализ слов, употреблявшихся в значении "трапеза", "пища" и "доля", свидетельствует о существовании такого обычая. Одно из древнейших слов, употреблявшихся для передачи понятия "доля", — это слово "*амша*", которое в диалектах восточной части Уттар-Прадеша и в Бихаре употребляется в значении "угощение" или "еда", на которую имеет право приглашенный на церемониальный пир член этого рода, но по какой-либо причине отсутствующий на нем. В "Ригведе" слово "*амша*" означает "доля, раздаваемая богом Агни во время видатхи"⁴⁶. Происхождение этого слова не совсем ясно. По мнению Моньер-Уильямса, оно, вероятно, образовано от корня *аш* (*aś*)⁴⁷, который имеет значение "есть/кушать". Связь слова "*амша*", которым стала называться "доля", с пищей, процессом еды представляется вполне вероятной и даже тесной.

В *ведах* есть еще одно слово, тоже уже упоминавшееся и означающее "доля", это *бхага*. Оно образова-

но от корня *бхадж* — "делить". Можно заметить, что в "Ригведе" слово "*бхакта*" ("разделенный") употребляется в значении "еда, трапеза", и это значение оно сохраняет во многих индоарийских языках⁴⁸. Когда индоарийский язык распространился на восточную часть Уттар-Прадеша и Бихар, коннотация значения этого слова несколько изменилась в соответствии с местными, связанными с едой обычаями. В северо-восточной зоне оно стало синонимом вареного риса. Поэтому в текстах на языке *пали* слово "*бхатта*" означает "еда", "трапеза" и "вареный рис", а в современных языках словом "*бхатта*" обозначается все, что может служить пищей.

В связи с распределением, совершаемым Агни во время *видатхи*, в "Ригведе" употребляется глагол со значением "распределять по жребию" или "заранее выделить в качестве доли", образованный от корня *бхадж*. В послеведийский период в "Виная-питаке" и в других текстах упоминается постоянный распределитель, или раздачик (*бхаджака* — *bhājaka*) тканей, пищи, еды, фруктов и т.п. Все это, собранное буддийскими монахами и принесенное в "общий котел", распределялось между членами *самгхи* под наблюдением старшего монаха в общине. Очевидно, пред нами пережитки племенной практики, послужившей образцом при организации *самгхи*⁴⁹ (с той только существенной разницей, что монахи не принадлежали к тому же самому роду и не принимали участия в самом процессе производства). В древних текстах слово "*бхаджана*" (*bhājana*) встречается как в значении "еда/трапеза", так и в значении "деление"; в первом случае на первое "а" падало ударение, а во втором — нет. Так как злаки, продукты питания и т.п. надо было делить поровну, для этого нужно было иметь какой-то горшок-мерку; такой горшок тоже стал называться *бхаджана*⁵⁰. Хотя слово это встречается в послеведийских текстах, возможно, оно более позднего происхождения; древнейшие горшки делались из простой глины. Лексикографами слово "*бхадж*" трактуется также как "ток", "гумно", где производился и дележ зерна⁵¹. Возможно, такая практика существовала в ведийский период; совершенно очевидно, что в *ведгах* встречаются не все ведийские слова, употреблявшиеся для обозначения различных

обычаев, существовавших при общинно-родовом строе.

Примечательно, что на языке панджаби порция угощения, получаемая родственниками и гостями во время свадьбы, называется *бхаджи* (*bhājī*). Это слово — производное от слова "бхаджья" (*bhājya*)⁵², и у Панини означает "рисовая каша", а человек, разделяющий, по-видимому, трапезу с другими, в "Ригведе" называется *бхаджаю* (*bhājāyu*). На языке панджаби *бхаджи* — многозначное слово, употребляемое для обозначения не только продуктов питания, но также и в значении "распределение продуктов — подарков, полученных от кровных родственников с различной степенью родства среди родственников по мужской линии".

Обычай (причем очень дорогостоящий обычай, в котором осталось что-то от ритуала и что-то от традиции) — угощение по торжественным случаям всех сородичей, существует и поныне: во время свадьбы, к примеру, или отправления религиозных обрядов в Бихаре, Уттар-Прадеше, Харьяне и Раджастхане. Когда семья приносит в жертву козу, часть сырого мяса отдается всем семьям, которые связаны с ней узами кровного родства. Этой практики также придерживаются в отношении подарков, получаемых от родственников, живущих вне данной деревни. Все, что получают от всех сородичей, раздается родственникам по мужской линии. Иногда, если полученных подарков недостаточно, получатель, которого особенно заботит престиж кровных родственников и свой собственный, делает добавления к подаркам из собственных запасов, а затем раздает их родственникам по мужской линии. Такая раздача продуктов питания на нескольких индоарийских диалектах в Бихаре и Уттар-Прадеше называется *вауап*, *бауап* или *баина*. Это ясно показывает, что на какой-то стадии всем родственникам полагалась доля еды, собранной, произведенной, приготовленной или полученной одним из них. В праkritах существует производное от *бхаджана* слово "бхаяна", *bhāyana*⁵³, а от *бхаяна* легко можно образовать *баян*.

От слова "паривии" (*parīvis*) образовано еще одно слово, означающее как "распределение еды", так и "еда". В "Атхарваведе" существительное "паривеша" (*parīvesa*) означает "подача кушания", а тот, кто подает еду, в том же тексте называется *паривешти* (*parīvestī*). В

палийских текстах появляется слово "паривешака" (parivesaka), или "распределитель еды". В Харьяне, Раджастхане и Уттар-Прадеше членам рода, не присутствующим на торжественном пиру, устраиваемом их сородичами, полагается *пароса* (parosa), что значит "распределенная еда". Несомненно, это слово восходит к ведийскому санскриту и языку *пали*.

Насколько важное значение имеет устойчивое употребление названных выше слов, станет понятно, если посмотреть на это со сравнительно-исторической точки зрения. Главная причина употребления одних и тех же слов для обозначения "трапезы/еды" и "доли" или "распределения" заключается в том, что на ранней стадии развития общества все, что поступало в ведийскую общину в процессе производства (или через одаживание), распределялось среди ее членов. По-видимому, обычай распределения еды среди членов рода или общины был унаследован со времен индоевропейской эпохи. К такому заключению можно прийти на основании смысла употребления слова "герас" в греческом языке⁵⁴; оно означает "доля". В Древней Греции мясо делилось на равные порции и распределялось по жребию. Однако филей — отборная порция — доставалась как *герас* председателю за общим столом вождю⁵⁵. Примечательно, что синоним этого слово (*grasa*) есть в санскрите: оно означает "кусок", "глоток" и образовано от корня *gras* — "есть/кушать" или "глотать"⁵⁶. Греческое слово "герас" и санскритский корень *gras*, возможно, указывают на то время, когда индоевропейские племена находились на стадии собирательства и когда члены племени получали свою долю во время совместной трапезы. Другими словами, нам мало известно о производственных отношениях в сообществах, объединенных родством. Здесь могли бы оказаться полезными теоретические дискуссии о способе производства и производственных отношениях в условиях общинно-родового строя, однако взгляды ученых, работающих в этой области, резко расходятся, и к их выводам надо относиться осторожно. Хотя большинство наших социантропологов принимают теорию эволюции человеческого общества, но и те из них, которые придерживаются марксистского подхода, во многом по-разному смотрят на характер

способа производства и производственных отношений в первобытных обществах.

Согласно одному взгляду, главную роль в общественной жизни играет родство, которое благодаря своим функциям предстает в качестве элемента производственных отношений и, следовательно, элемента базиса⁵⁷. Согласно другому взгляду, необходимость добывать средства к существованию заставляет людей разных этнических общностей собираться вместе и создавать сообщества для производственной деятельности⁵⁸. Проверка в полевых условиях относительной ценности этих теорий не входит в нашу задачу. Однако другими учеными проведено уже достаточное количество таких исследований, для того чтобы внести значительные поправки в теорию Клода Леви-Стросса, согласно которой в первобытном обществе законы родства и брака "играют ту же роль, что и экономические законы в нашем обществе"⁵⁹. По нашему мнению, на одной из самых ранних ступеней развития человеческого общества через организацию рода могут выражаться производственные отношения, однако способ производства не сводится к родовой организации. Данные исследований последних лет говорят о том, что институт "групповой организации" предшествовал институту родовой или племенной организации⁶⁰. "Группа" не всегда состояла из членов одного рода; она могла состоять из отдельных людей, объединившихся для более успешного ведения войны или охоты. Весьма возможно, что с течением времени члены такой "группы", хотя они и принадлежали к разным этническим общностям, из соображений "удобства" вступали в родственные отношения, в результате чего добывание средств к существованию облегчалось благодаря наличию постоянных семейных ячеек, и это вело к образованию различных родовых объединений.

В "Ригведе" мы находим некоторые указания на существование "групповой" системы, однако было бы неверно думать, что она была такой же прочной, как родоплеменная общественная структура. Слова *vta*, *vṛāta*, *vṛāja*, *śardha* и *grāma*, по-видимому, употребляются в "Ригведе" в указанном смысле. Эти слова, вероятно, связаны с двумя важными для описываемого в "Ригведе" народа источниками средств к существо-

ванию, а именно с войной, которая означала "производство добычи", и со скотоводством, которое давало мясо и молоко. Опять-таки эти два источника были тесно связаны между собой, так как войны велись главным образом из-за скота. Соответственно существует и мнение, что слово *vr̥ta* в "Ригведе" и "Атхарваведе"⁶¹ означает "войско". Совершенно естественно, что первоначально группа людей собиралась для ведения войны ради добычи средств к существованию, и если она не распадалась, ее начинали воспринимать как группу родственников. Слово *vr̥tā*, по-видимому, образовано от *vr̥ta*, которое, хотя оно буквально означает "обет" или "образ жизни", в "Ригведе" относится к "тем, кто питался молоком"⁶². В "Ригведе" *vr̥ta* также означает "обычай" или "манера поведения". Однако о том, что конкретно кроется за *vr̥ta*, нигде не говорится. Если это был, скажем, обычай питаться молоком, то, значит, он имеет какое-то отношение к выпасу крупного рогатого скота. Как бы там ни было, слово *vr̥tā* было все же образовано, очевидно, от *vr̥tā*, и его смысл в "Ригведе" может быть уяснен из таких его значений, как "множество", "стая", "сборище", "войско", "рой", "группа", "армия" и "ассоциация". Видимо, эти "группы", обозначаемые словом *vr̥ta*, создавались для деятельности, связанной с войной или скотоводством. Возможно, что с течением времени они перерастали в обширные племенные союзы, известные как "пять племен" (*pañcavṛtātas*).

В отношении слова *vr̥tāja* дело обстоит несколько иначе. Слово это образовано от слова *vr̥tāja*, основное значение которого в "Ригведе" — "место, куда молочный скот выгоняют по утрам"⁶³. Таким образом, оно могло означать "место выпаса", или "пастбище". Второе его значение дается как "стадо". Слово же *vr̥tājāpati* в "Ригведе" употребляется в смысле "вождь". По нашему мнению, слово *vr̥tāja*, возможно, относилось к группам пастухов, которые выращивали скот и оберегали его. Ничто не говорит о том, что *враджа* развилась в родственную группу, хотя совсем отбрасывать такую возможность нельзя.

Слово "*шардха*" в качестве существительного понимается как "войско", "множество". Исходя из того что в "Ригведе" это слово употребляется в отношении

армии марутов, можно заключить, что оно, по-видимому, приобрело дополнительное значение — "основанная на родстве". Примечательно, что общественное образование, возникшее как "боевая группа", вероятно, переросло в племенную организацию.

Наконец, хотелось бы проанализировать слово "грама". Обычно оно употребляется в значении "деревня", но сначала оно, по-видимому, означало "группа людей". В контексте "Ригведы" *грама* значит то же, что и *джана* (*jana*), т.е. племя. Племя (*джана*) бхаратов⁶⁴ называется *грама* ("объединение ищущих коров"). В более позднем тексте, "Шатапатха-брахмана", говорится, что Шарьята Манава бродил вокруг со своей *гата* или людьми⁶⁵ (сородичами). То, что *грама* занималась поисками коров, позволяет предположить, что это была группа людей, между которыми позднее развились какие-то родственные узы. Представляется несомненным, что это слово, когда люди перешли к занятию земледелием и стали вести оседлый образ жизни, приобрело значение "деревня". Однако нельзя сказать, что это последнее значение полностью отсутствует и во времена создания "Ригведы": в нескольких ее местах слово "грама" противопоставляется слову "аранья", т.е. "лес".

Мы привели несколько примеров, чтобы показать, что необходимость добывать средства к существованию могла свести вместе людей разного происхождения и с течением времени такие объединения людей, постоянно занятых войной, охотой или скотоводством, могли перерасти в сообщества, построенные на родстве. Упрочившись, эти коллективы способны были играть важную роль в экономической деятельности общества, включая добывание средств к существованию и распределение материальных благ.

Хотя в отдельных местах в "Ригведе", возможно, и есть указания на пережитки "групповых" (стадных) отношений, в общем и целом в ранневедийском обществе превалировал племенной элемент. По данным археологов, в родовом обществе пища почти всегда потреблялась теми, кто ее добывал. Производственное сообщество является одновременно и потребительским сообществом, свободным от каких-либо посредников. Иногда такое объединение называют обществом, ос-

нованным на родстве по прямой линии, или сегментным. Объединяющим началом в таких обществах служит родство; племя — это самое крупное объединение такого типа. Племя делится на роды, роды — на сегменты.

О том, что общество периода создания "Ригведы" было родовым, говорит — кроме прочего — большое число встречающихся в этом тексте слов для обозначения родовых объединений. Это такие слова, как "джана", "виш", "гана", "грама", "гриха", "кула", "врата", "шардха" и т.д.⁶⁶ Во всем тексте "Ригведы" слово "джана" встречается 275 раз, "виш" — 171 раз и "грама" — 13 раз⁶⁷. Мы узнаем о джана (племенах) бхаратов, яду, тритсу и т.д. Г. Циммер высказал предположение, что джана состояла из виш, виш — делилось на грамы, а грамы — на кулы⁶⁸. Вероятно, первый сегмент правилен, однако для двух других можно предложить и иное толкование. По нашему мнению, слово "джана" ассоциируется с пятью племенами, а именно ану, яду, турваша, дружью и пуру⁶⁹, и его можно понимать как синоним к слову "племя" и считать, что джана — это самое крупное из основанных на родстве образований. Когда такое племя оседало на какой-то территории, оно называлось джананапада (крупнейшей территориальное образование последведийского периода). Тех, кто не принадлежал к джане, в ведийские времена называли джанья (janua)⁷⁰. Хотя некоторые места в тексте наводят на мысль о том, что джана состояла из виш, в других местах слово "виш" может соответствовать понятию "племя". Виш также означает "поселение", вешман (vešman) — "дом", "обиталище".

Можно проанализировать также более мелкие родственные образования. По нашему мнению, такое образование могло называться словом "гана", упоминаемым в "Ригведе" 46 раз⁷¹. Его можно сравнить с семьей, родственниками по прямой линии. Грама⁷² была, несомненно, меньшим образованием, чем гана, и неясно, строилась ли она на родственной основе. Когда члены грамы оседали в каком-то месте, слово приобретало значение "деревня". Грама делилась на грихи. Гриха была низшим звеном и обозначала большую семью, состоящую из представителей четырех поколений; иногда она отождествляется с видатхой.

Кула не несет в себе значения "семья". Слово "кула" как часть слова "kularā" встречается в "Ригведе" один раз, а *гриха* упоминается несколько раз.

Размеры и форма этих родовых образований неизбежно должны были претерпевать изменения по причине войн, из-за миграции, а главное — в связи с изменениями в трудовых процессах. Однако в этом очерке мы не будем предпринимать нелегкой попытки проиллюстрировать этот процесс.

Несмотря на то что *гриха* была устойчивым производственным звеном, во времена создания "Ригведы" она играла меньшую роль, чем *джана* и *виш*⁷³. Это объясняется тем, что племена, описываемые в "Ригведе", были скотоводческими. Экономика, основанная на скотоводстве, не способствовала оседлому образу жизни, и людям приходилось постоянно быть в движении в поисках пастбищ. На кочевой образ жизни ведийских племен указывает в "Ригведе" слово "*виш*" в значении "входить", "оседать в каком-то месте". Если к корню *виш* добавлять различные глагольные префиксы, то получившиеся слова будут иметь значение "обосновываться вблизи" или "снова входить", "возвращаться назад" и т.д. Эти слова могут относиться к привычкам скотоводческих племен (*виш*), которые в голодное время года уходили со своим скотом на свежие пастбища, а когда на старом месте появлялся корм, возвращались обратно. В любом случае привычка к кочевому образу жизни затрудняла переход к оседлости, а медленные темпы развития земледелия в еще большей степени поддерживали ее неустойчивость. Безусловно, людям тех времен были доступны такие производственные процессы, как обжиг глиняной посуды, обработка древесины, кузнечное дело и выделка кож. Однако ничто не указывает на то, что полученные вещи предназначались для продажи или собирались в качестве налога. По всей вероятности, ремесленники были неотъемлемой частью родовой общины, чем объясняется высокий статус изготовителей колесниц *раткахара* в поздневедийском и даже послеведийском обществе⁷⁴. Ремесленник считался полноправным членом древней индоарийской общины и как таковой имел право читать *веды* и носить священный шнур.

Авторы "Ведийского индекса" придерживаются то-

го мнения, что во времена создания "Ригведы" система *варн* уже была принята почти повсеместно⁷⁵. Но если систему *варн*/каст понимать как социальный механизм, созданный в ответ на возникновение способа производства, при котором высшие социальные группы — жрецы, военная аристократия — выступают в качестве руководителей процесса производства и хозяев прибавочного продукта, а низшие — крестьяне, ремесленники, сельскохозяйственные рабочие — выполняют основную работу, то такое заключение не может быть выведено из соответствующих мест в "Ригведе".

Хотя в "Ригведе" 14 раз упоминается *брахман*, не все эти упоминания встречаются в "фамильных" мандалах⁷⁶ и не во всех местах *брахман* рассматривается как жрец⁷⁷. Это не говорит о том, что во времена создания "Ригведы" жречество как общественное явление не существовало даже в эмбриональном состоянии. Васиштва и Вишвамित्रа — это типичные примеры профессиональных жрецов. Кроме того, некоторых жрецов правители щедро обеспечивали крупным рогатым скотом и рабынями, но не землей и не пастбищами, которые, надо полагать, находились в общинном пользовании. Опять-таки в "Ригведе" 9 раз встречается слово "*кшатрий*", но в большинстве случаев не в "фамильных" мандалах⁷⁸. Однако с воинами-вождями, возглавляющими род и племя, мы встречаемся (они также называются *раджи*). Но у них не было регулярного источника дохода в форме налога. В условиях отсутствия регулярного источника налогов для содержания армии им приходилось рассчитывать на ополчение, и, следовательно, то, что они добывали в качестве военных трофеев, им приходилось распределять — надо полагать, поровну — между соплеменниками. Скорее всего, вождь получал особую долю, как это было в Греции времен Гомера и в первобытных обществах, но эта доля зависела от согласия и доброй воли его сородичей. Возможно, изначально она давалась ему в знак признания его доблести, ума и доброты. Со временем, в послеведийский период, это привело к возникновению правила, по которому царь имеет право собирать налоги в обмен на защиту, предоставляемую им своим подданным. Обычай отдавать царю лучшую лошадь или лучшего слона также восходит к эпохе первобытно-общинного строя,

когда вообще все лучшее община отдавала ему.

Хотя указания на перераспределение, проводившееся на собраниях членов общины, и имеются, и хотя само слово "дана" ("дарение") в нескольких местах употреблено в значении "распределение"⁷⁹, есть основания полагать, что доли были неравными: в результате того, что племенные вожди разного уровня присваивали большую долю, чем та, что приходилась на рядового члена племени, росли их престиж и вес в сообществе. Поскольку вожди крупных племен щедро вознаграждали своих соратников, те также богатели. Мы узнаем о том, что богатые люди, владевшие колесницами и крупным рогатым скотом, посещали *видатху*. Возможно, это были близкие соратники племенного вождя, не равня простых членам рода, естественно составлявшим основную массу племенного ополчения.

Тот факт, что жрецам по традиции обычно отдавалось большое количество крупного рогатого скота, показывает, что и у тех, кто его отдавал (вожди), и у тех, кому его отдавали (жрецы), скота было немало. Это, вероятно, приводило к тому, что скот передавался в пользование семьям рядовых членов племени или с этими семьями делились; в результате возникали отношения зависимости между пастухами и владельцами крупного рогатого скота. Однако прямых подтверждений этому в "Ригведе" нет. Слово "*гриха*", не раз в ней встречающееся, означало не только "жилище", но и "крупный рогатый скот" и "овцы". Во всяком случае, ясно, что "домохозяева" не обладали материальными средствами, которые выходили бы за рамки того, что было заработано совместным трудом семьи.

Как уже говорилось, в "Ригведе" нет слов для обозначения понятий заработной платы и наемного работника. Нет также и слова для обозначения нищего. Институт наемного труда возникает тогда, когда семья путем применения силы или других средств захватывает поля и пастбища, которые она не в состоянии обработать собственными силами. Точно так же и нищие появляются тогда, когда люди лишаются собственности в результате социальной дифференциации, но такого положения во времена создания "Ригведы" не существовало.

С другой стороны, если проанализировать "Восхваления даров" в одной из поздних мандал, окажется, что общество эпохи создания "Ригведы" не было эгалитарным, ибо есть явные свидетельства того, что львиную долю добычи получали племенные вожди и их жрецы. Весьма возможно, что они получали эти доли, во-первых, — и мы это отмечали выше — за какие-то особые свои качества и, во-вторых, потому, что считали себя представителями племенной общины. Но так или иначе ввиду отсутствия прибавочного продукта в родовом обществе, ведущем пастушеский образ жизни, не было условий для развития классовых различий. Различия были в ранге, но сам порядок, при котором высшие классы живут за счет труда соплеменников, только еще начинал складываться; он ни в коем случае не превалировал. Та часть племени, которую представляли *виш*, состояла из пастухов и воинов, очевидно, обеспечивавших материальными средствами нарождающуюся военную аристократию и жрецов, как на это указывается в более поздних частях "Ригведы". Ритуалистическая и идеологическая стратификация совершилась на значительно более поздней стадии — лишь в мандале X в первый и последний раз в "Ригведе" упоминается *шудра*. Если не считать этих различий, то как в "фамильных" мандалах "Ригведы", так и в более поздних ее частях красной нитью проходит мысль о важном значении соплеменников, представляющих *джана* и *виш*, главным занятием которых было скотоводство.

Глава четвертая. Поздневедийский период и "культура серой расписной керамики"

Поздневедийские тексты, включающие "Яджурведу", "Атхарваведу", *брахманы* и *упанишад*ы, были составлены на земле куру и панчалов. Эти племена занимали большую часть территории на западе штата Уттар-Прадеш, почти весь штат Харьяна и прилегающие районы Пенджаба и Раджастхана, т.е. область Индо-Гангского водораздела и верхнегангских равнин. Площадь Индо-Гангского водораздела, включая северную часть междуречья Бари, составляет около 90 тыс.

кв. км. За исключением районов предгорья, на этой территории выпадает крайне мало осадков — всего от 250 до 380 мм в год. Естественно, что растительный покров здесь тонок и расчистка не слишком затруднительна. Почва на равнинах Пенджаба и Харьяны большей частью щелочная, и в ней хорошо сохраняются органические и неорганические вещества и, следовательно, изделия из железа. Солончаковые и щелочные почвы есть также на засушливых участках в Раджастане, Уттар-Прадеше и Бихаре. Главным образом по этой причине здесь было обнаружено много поселений, относящихся к периоду Хараппской цивилизации и "культуры серой расписной керамики".

По климатическим условиям эта территория, включая восточные районы Раджастана, составляет единое целое; зоны также однотипны. Можно назвать несколько деревьев, упоминаемых в *ведах*, которые растут и поныне в этом районе. На равнинах по верхнему течению Ганга повсеместно растет кхадира, или кхаир; оно также называется каттха. Из его древесины изготовляют повозки, рукоятки различных инструментов и т.п.; кроме того — что важнее — в нем есть вещества, содержащие танин. Возможно, еще шире, чем это дерево, в долинах на северо-западе распространен бабул, но название "кикхара", или "кикар", существующее в языках севера Индии, не встречается в поздневедийских текстах. Наряду с кхаир в более сухих районах растет также сиссоо. Под названием *шиншала* это дерево упоминается в "Атхарваведе"; в Раджастане обнаружены его остатки, относящиеся к периоду Хараппской цивилизации. На равнинах по верхнему течению Ганга и в других частях страны встречается удумбара. Безлистный кустарник карира растет по берегам Ямуны в районе Матхуры. В тех же местах встречается пилу. Деревья, такие, как каркандху, кола, кувала и бадара, в значительном количестве растут на всей этой территории. Питудару, или путудру, — одно из названий деодара — растет у подножия Гималаев. Плакша, дерево с волнистыми листьями и маленькими белыми плодами, растет как в этом районе, так и на востоке Индии. Варана широко распространена в Харьяне. Виканката, катаи, шами и чхонкар также растут в исследуемом нами районе.

До сих пор остатков растений, принадлежащих к первой половине I тысячелетия до н.э., обнаружено немного, а те, что имеются, не подвергались тщательному и доскональному анализу специалистов. Поэтому целостное и достаточно глубокое изучение флоры поздневедийского периода на основе археолого-географических источников не может быть проведено. Тем не менее можно констатировать, что современная флора междуречья Ганга и Ямуны и прилегающих районов существенно не отличается от флоры, описанной в поздневедийских текстах.

Серая расписная керамика обнаружена здесь в тех же местах, которые упоминаются в поздневедийских текстах. Изделия из серой расписной керамики находили и в Утгар-Прадеше и даже в Бихаре, но она главным образом распространена в бассейнах верхнего Ганга и Сатледжа. В этом районе насчитывается около 700 поселений с находками серой расписной керамики. Число их намного превышает число поселений с находками желтой керамики, которых обнаружено около 50, — факт, несомненно, указывающий на наличие в этих местах многочисленных поселений, жители которых занимались земледелием. В то же время следует отметить, что культуры только с серой расписной керамикой обнаружено не было, так как при раскопках находят также черно-красную, черную лощеную керамику, красную и серую керамику. Поскольку черепки из серой расписной керамики легко отличимы, можно с уверенностью утверждать: они нигде численно не преобладают. В Атранджиккере, где поселение "культуры серой расписной керамики" занимает площадь около 650 кв. м, серая расписная керамика составляет от 3 до 10% всех находок гончарных изделий¹. Даже там, где черепков серой расписной керамики сравнительно много, они, по-видимому, не превышают 15% всей керамики. Таким образом, стратиграфический горизонт "культуры серой расписной керамики" раскрывает перед нами сложную культуру, сходную с той, которая как бы отразилась в послеведийских текстах, содержащих как санскритские, так и несанскритские, т.е. как индоарийские, так и неарийские, элементы.

По времени слои с находками серой расписной керамики, содержащие также изделия из железа, совпа-

дают с периодом создания поздневедийских текстов. Несмотря на то что некоторым энтузиастам и хотелось бы отодвинуть временные границы уровней как серой расписной керамики, так и железа на основании одной-единственной даты, установленной с помощью радиоуглеродного метода исследования находок в Атранджикхере, на западе Уттар-Прадеша, распространение серой расписной керамики и изделий из железа охватывает в принципе период продолжительностью менее пяти веков — с 1000 г. до н.э. до примерно 500 г. до н.э. Дата, полученная в Атранджикхере, не совпадает по меньшей мере с четырьмя другими датами, также полученными с помощью радиоуглеродного анализа, как на этом, так и на других участках раскопок: они указывают на одновременное распространение серой расписной керамики и железа. Даты эти следующие: 940 г. до н.э. — Атранджикхера², 800 г. до н.э. — Джодхпур (Раджастхан)³, 725 г. до н.э. — Нох (тот же штат)⁴ и 720 г. до н.э. — (Джодхпур)⁵. На основании этих дат складывается модель, которая не позволяет нам отнести появление железа на севере Индии ко времени до 1000 г. до н.э.

Однако время появления железа не обязательно совпадает со временем появления серой расписной керамики, а выходит за его пределы, ибо по крайней мере на четырех поселениях серая расписная керамика была найдена наряду с характерной харалпской керамикой и, несомненно, без железа. На одном из них в Бхагванпуре (Харьяна) при проведении термолюминисцентного анализа были получены данные, указывающие на период 1500—1000 гг. до н.э.⁶ В нескольких местах на севере Индии были обнаружены изделия из железа наряду с черно-красной керамикой: во всех случаях они также датируются довольно поздним временем⁷. Если говорить о конце периода распространения серой расписной керамики, то он приходится приблизительно на 500—400 гг. до н.э.⁸, а некоторые исследователи называют 275 г. до н.э.⁹ Так или иначе, что касается равнин по верхнему течению Ганга и территории Индо-Гангского водораздела, то — повторим — период распространения "культуры серой расписной керамики" и одновременного использования железа можно с полным основанием

относит к 1000 — 500 гг. до н.э.

А. Б. Кейт предполагал поместить все брахмины между 800 и 600 гг. до н.э.¹⁰; однако Луи Рену, возможно, был прав, отодвигая временную границу создания поздневедийских текстов, в том числе и *упанишад*, к 500 г. до н.э.¹¹ Время создания ведийских текстов было определено санскритологами по лингвистическим данным, а именно на основании появления ведийских имен в надписях, относящихся в Передней Азии к XIV в. до н.э., а также появления в Передней Азии и в Европе народов, говорящих на индоевропейских языках¹². Тот факт, что ведийские тексты, по-видимому, создавались в эпоху распространения "культуры серой расписной керамики", может оказаться важным при сравнении материальной культуры, о которой мы узнаем из обоих видов источников — археологии и литературных текстов.

Найденные в Хастинапуре глинобитные и сырцовые стены¹³, относящиеся к эпохе распространения "культуры серой расписной керамики", заставляют вспомнить, что в связи с постройкой алтарей в ведийских текстах упоминаются кирпичи: семь наименований для кирпича встречается в "Тайттириях-самхите", девять — в "Катхака-самхите" и одиннадцать — в "Майтраяни-самхите"¹⁴. В процессе *агничаяны* — церемонии сооружения алтаря, где горит огонь, что обязательно при *махаврате* и не обязательно при других жертвоприношениях с сомой, — на постройку *уттараведи* уходит пять горизонтальных рядов кирпичной кладки, т.е. в общей сложности 10 800 кирпичей, укладываемых по определенному образцу, часто в виде птицы с распростертыми крыльями¹⁵. Однако, как правило, при раскопках слоев "культуры серой расписной керамики" не находят обожженных кирпичей, за исключением раскопок в Бхаванпуре и немногих других местах, где были найдены обожженные кирпичи, но не определено их назначение¹⁶; в поздневедийских текстах они также не упоминаются. Правда, на глиняном крепостном валу в Каушамби была обнаружена сильно поврежденная временем облицовка из кирпича, однако она не может быть датирована ранее чем 550 г. до н.э.¹⁷, а, принимая во внимание найденную там же медную монету, ее можно датировать приблизительно 300 г. до н.э.

Таким образом, можно утверждать, что кирпичи, о которых говорится в ведийских текстах, обычно не обжигались на огне. В Атранджикхере был обнаружен гончарный горн для обжига керамики, относящийся к периоду распространения "культуры серой расписной керамики"¹⁶. В ведийских текстах такая печь называется *āraḥa*, но названия печи для обжига кирпичей в ведийских текстах нет.

В совокупности картина поселений периода распространения "культуры расписной керамики" не позволяет считать их городами, как это делает М. Уилер¹⁹; в лучшем случае, имея в виду самый конец ведийского периода, их можно назвать "протогородами". Поздневедийские тексты не говорят о городской жизни. Возможно, Кампила, столица Панчалы, была административным поселением. Все же надо сказать, что в одной из *араньяк* встречается слово "*naḡara*" ("город")²⁰, а в двух *брахманах*, датированных не ранее чем 600 г. до н.э., — слово "*naḡarin*"²¹.

Что касается развития технологии, то основная часть периода распространения "культуры серой расписной керамики" отмечена использованием железа²². Насколько можно судить по результатам раскопок в Бхагванпуре и некоторых других раскопок в Пенджабе, на раннем этапе распространения "культуры серой расписной керамики" железа, по-видимому, не было. В то же время в ходе раскопок на территории Индо-Гангского водораздела и равнин по верхнему течению Ганга часто находят как изделия из серой расписной керамики, так и предметы из железа. Это главным образом наконечники копий, стрел, крюки и т.д. Тщательный анализ не позволяет датировать их ранее чем 850 г. до н.э.

Железные предметы из Атранджикхеры говорят о высоком уровне технических знаний в Древней Индии, в том числе в отношении применения кузнечных мехов. При раскопках в деревне Сунери, в районе Джхунджхуну (Раджастан), обнаружены печи для плавки иковки железа²³. Как сообщают, это очаги открытого типа, имевшие кузнечные мехи²⁴. Названные изделия связаны с периодом "культуры серой расписной керамики", возрастом которой, допустимо полагать, 3000 лет²⁵. (Дату — 1000 г. до н.э. — первых плавок железа и на-

чала применения кузнечных мехов, установленную стратиграфическим методом, возможно, придется уточнить в свете данных, полученных с помощью радиоуглеродного метода.) Слово "бхастра", которым в послеведийские времена стали обычно называть кузнечные мехи, в "Шатапатха-брахмане"²⁶ можно интерпретировать как "кожаный сосуд". Однако уже факт существования этого слова может указывать на то, что к концу ведийского периода люди были знакомы с кузнечными мехами.

В поздневедийских текстах есть несколько слов для обозначения железа. Слово "шьяма" встречается в "Ваджасанейи-самхите"²⁷, самой поздней из сборника жертвенных формул (яджус), которая, возможно, относится к 800 г. до н.э. или около этого, поскольку она более позднего происхождения, чем "Тайттирия-самхита"²⁸. Это слово встречается также в "Атхарваведе" (IX.5.4 и XI.3.1.7), но эти сочинения относятся скорее к жреческой литературе, чем к "народной поэзии", и они, возможно, более позднего происхождения²⁹. Поскольку в своем настоящем виде "Атхарваведа", безусловно, самая поздняя из четырех *самхит*³⁰, эти ссылки не могут относиться к периоду, предшествующему 800 г. до н.э. Слово "кришнаяс" ("черный металл", "черная медь") встречается в "Джайминия-упанишад-брахмане" (II.90), которая была создана позднее, чем "Шатапатха-брахмана" и "Айтарея-брахмана"³¹, и может быть отнесена к периоду после 600 г. до н.э. Интересно, что египтяне называли железо "черная медь с небес"³², что почти точно передает смысл слова "кришнаяс". Так же точно бусы и браслеты, найденные в слоях "культуры серой расписной керамики"³³, могут быть обозначены ведийским словом "кача" (каса)³⁴.

Находки железных предметов в Пенджабе, Харьяне, на западе Уттар-Прадеша и в прилегающих районах Раджастхана в слоях, относящихся к 1000—500 гг. до н.э., не дают, однако, оснований считать, что железо более или менее широко использовалось в ремеслах и земледелии. В числе предметов, относящихся к этому периоду, попадаются лишь наконечники стрел и копий³⁵; топоры, мотыги и серпы встречаются редко, а плужные лемехи почти отсутствуют. В Джакхере был

обнаружен плужный лемех, однако, возможно, он принадлежит концу периода распространения "культуры расписной керамики", другие же найденные там предметы пока не датированы. Таким образом, период одновременного использования серой расписной керамики и предметов из железа — это прежде всего период изготовления из железа оружия, а не орудий труда.

Поскольку бассейн верхнего течения Ганга не богат железной рудой, остатков материальной культуры древнего человека здесь оказалось немного³⁶. Даже ближе к середине I тысячелетия до н.э. железо не могло широко использоваться по следующим двум основным причинам. Относительно значительные залежи железной руды в западной части Бихара не были известны людям, населявшим бассейн верхнего течения Ганга и Сатледжа. Рудами, вероятно, в ограниченном количестве пользовались в Манди (Химачал-Прадеш), в Патияле (Пенджаб), а также в Кумаоне (Уттар-Прадеш); считается, что эти залежи недостаточно богаты и находятся в труднодоступных местах³⁷. С точки зрения уровня развития технологии период с 1000 по 600 г. до н.э. был периодом использования, условно говоря, примитивно обработанного железа³⁸. Реальное наличие шлака указывает на то, что черная металлургия находилась в зачаточном состоянии. На этой ступени развития люди изготавливали лишь небольшие предметы из ковкого железа. По-видимому, даже количество оружия было ограничено, и владели им, вероятно, исключительно вожди.

Слои, относящиеся к периоду одновременного распространения серой расписной керамики и железа, которые в некоторых местах достигают трех-четырёх метров в глубину, не оставляют сомнений в том, что эти поселения существовали по крайней мере в течение трех-четырёх столетий. Относительная стабильность этих слоев и их относительно богатое содержание, указывающее на увеличение численности населения, заставляют предполагать, что жившие в этих поселениях люди занимались земледелием. В поздневедийских текстах говорится, что в плуг впряглись четыре, шесть, восемь, двенадцать и даже двадцать четыре быка³⁹; это может указывать на то, что для пропашки твердой почвы в плуг впрягалось более двух быков. Осознавалось зна-

чение полевого земледелия, и в молитвах люди просили, чтобы плужный лемех даровал им коров, коз, детей и зерно⁴⁰. По-видимому, этот плужный лемех, сделанный из дерева кхадира, о котором в "Шатапатхабрахмане"⁴¹ говорится, что оно крепкое, как кость, использовался довольно широко. Но в поздневедийских текстах плуг называется *paviravant*⁴², или *pavirivam*⁴³, что интерпретируется как "имеющий металлический лемех, такой, как на копье"⁴⁴; возможно, это был железный лемех. Однако до настоящего времени в слоях, относящихся к поздней фазе распространения "культуры расписной керамики", найден только один плужный лемех из железа.

Несколько орудий труда, найденных в Атранджикхере⁴⁵, похожи на крюки для жатвы, однако в "фамильных" мандалах "Ригведы" не упоминаются железные серпы. В поздних частях "Ригведы" появляется слово "*датра*", употребляемое как в значении "жнец", так и в значении "серп, которым жнут"⁴⁶. Слова "*да*" и "*дау*" в северо-восточной части Индии имели значение "большое сельскохозяйственное орудие, которым косят", а в Харьяне и прилегающих районах *даранги* означал также "серп, которым жнут". В поздних частях "Ригведы"⁴⁷ и в "Атхарваведе"⁴⁸ встречается еще одно слово со значением "серп для жатвы" — "*срини*", но оно не было широкоупотребительным. Следует заметить, что в более поздних ведийских текстах используется особое слово "*лавитра*" (*lavitra*)⁴⁹ для обозначения крюка для жатвы или самой жатвы. Однако у нас нет точного представления о материале, из которого были сделаны эти серпы. Короче говоря, во времена распространения "культуры расписной керамики" и создания поздневедийских текстов люди занимались полевым земледелием, но орудия из железа широкого распространения, по-видимому, не имели.

Во времена создания "Ригведы" выращивали главным образом ячмень (ява). Кроме ячменя, в слоях "культуры серой расписной керамики" в Атранджикхере обнаружены рис и пшеница⁵⁰. Все это находит подтверждение в поздневедийских текстах, где упоминаются ячмень, рис (*vrihi*), бобы (*māṣa*) и сезам (*tila*)⁵¹, упоминается также просо (*śyāmaka*)⁵². В ведийских текстах встречается еще одно слово — *ṣaṣṭika* — для

обозначения урожая риса, который созрел за 60 дней⁵³. Это рис низкого сорта; на севере Индии он выращивается теперь почти повсюду⁵⁴. То, что в индусских ритуалах этот сорт риса предпочитается другим, свидетельствует о том, что из культивируемых сортов он самый древний. Пшеница (*годхума*), найденная в слоях "культуры серой расписной керамики", упоминается в нескольких поздневедийских текстах, но ни бобовые, ни сезам, ни просо не обнаружены в этих слоях. В то же время есть сведения о том, что в слоях "культуры серой расписной керамики" в Мадхья-Прадеше, расположенных в халцедоновых уровнях, кроме пшеницы, найдены ячмень, рис, чечевица, мелкий черный турецкий горошек, мелкий зеленый горошек и льняное семя⁵⁵. Выращивание риса в западных частях Уттар-Прадеша, по-видимому, можно объяснить тем, что в древние времена в этом районе выпадало больше дождей и было много затапливаемых земель.

Среди останков животных, найденных в Атранджикхере, имеются кости крупного рогатого скота и других животных со следами рубки⁵⁶, что не оставляет сомнений в том, что они употреблялись в пищу. По останкам костей, обнаруженным в Хастинапуре, видно, что в пищу употреблялся молодой крупный рогатый скот⁵⁷. Жертвоприношения, предписываемые в поздневедийских текстах, свидетельствуют о том, что крупный рогатый скот и другие животные забивались в больших количествах и что животная пища играла важную роль в жизни людей той поры. Жертвенные алтари пока не обнаружены, однако существует мнение, что они имелись в Каушамби (по поводу *пурушамедхи*).

Несмотря на то что в Хастинапуре найдены останки лошади⁵⁸, все же неясно, употреблялось ли мясо этого животного в пищу. Есть сведения, что в захоронениях Гандхары найдены доказательства использования лошадей, относящиеся к 900 г. до н.э.⁵⁹ Так или иначе значение лошади в ведийское время подтверждается текстом "Ригведы" и еще убедительнее последующими текстами, согласно которым лошади отводилась немаловажная роль в ритуалах *ашвамедха*, *раджасуя*, *махаврата* и т.п.

В слоях "культуры серой расписной керамики" найдено большое количество посуды. Полагают, что из нее

ели представители высших классов. Посудой также могли пользоваться для совершения ритуалов. В ведийских текстах нет точных указаний на цвет этой посуды или на материал, но можно кое-что сказать о том, что она из себя представляла. Для "культуры серой расписной керамики" типичны два вида посуды: миски/чаши и блюда (*hāṇḍis*), которые в последующие времена чаще всего использовались для приготовления пищи. В раскопках, относящихся к ведийскому периоду, они не встречаются.

Интересно, что названия *ambariṣa*, *ukha*, *handu*, употребляются в поздневедийских текстах для обозначения сковород с ручкой, которые в общих чертах похожи на найденные блюда. Они напоминают красноглиняную посуду, обнаруженную в слоях "культуры серой расписной керамики". В *kumbha* держали запас воды, а в *koṣa* — зерно; они тоже, возможно, не относились к гончарным изделиям из серой расписной керамики. По-видимому, слово *kunda* означало "миска", а *kunda-rāyīn* — "пьющий из миски" — употреблялось в качестве имени собственного. Миска также называлась *śarāva*; такой миской отмеряли зерно. Если верить "Катьяяна-Шраута-сутре" (II.4.27 — 34), маленькая миска или чашка благодаря сходству с черепом называлась *karāla*; в ней хранились жертвоприношения. В. С. Патхак находит на изделиях из серой расписной керамики свастику и другие ведийские ритуальные знаки.

Слова для обозначения сковородок в поздневедийских текстах заставляют предполагать, что жаренье было важной формой приготовления пищи и именно для этого служили найденные блюда. Размеры обнаруженных печей дают какое-то представление об использовании керамических блюд, включая и блюда из серой расписной керамики: очаги, найденные в Атранджикхере в слоях "культуры серой расписной керамики", имеют полуовальную форму и высоту от 25 до 30 см⁶⁰. В Касери, в районе Мирута, в слоях "культуры серой расписной керамики" был найден полуподземный овальный очаг⁶¹. Обнаруженные в Ахичхатре очаги, относящиеся к древнейшей фазе периода распространения "культуры северной чернолощенной керамики", совпадающей здесь с периодом распространения "куль-

туры серой расписной керамики", — подземные^{6 2}. Как в отношении находок в Касери, так и в Ахичхатре нам предстоит выяснить, соответствуют ли размеры посуды, найденной в слоях "культуры серой расписной керамики", размерам печей, обнаруженных в этих слоях.

Ряды очагов, находящихся в слоях "культуры серой расписной керамики" в Атранджикхере, как и те, что обнаружены в Ахичхатре в слоях, относящихся к более позднему периоду, свидетельствуют о том, что они предназначались для общинного пользования или для приготовления пищи для больших семей. В Атранджикхере был найден очаг с одним выходом и тремя отверстиями, который находился рядом с другим очагом на кухонном полу, относящимся к периоду одновременного распространения "культуры серой расписной керамики" и "культуры северной чернолощеной керамики"^{6 3}. Совершенно очевидно, что эти очаги предназначались для готовки на большую семью. На очаг в Ахичхатре^{6 4} можно было одновременно поставить три "посудины". На найденные в Пурана-Киле многоконфорочные очаги со стенками из обожженного кирпича, относящиеся к слоям маурийского времени^{6 5}, можно было одновременно поставить четыре "посудины". В Ахаре обнаружены стоящие в ряд четыре очага^{6 6}, но они прямоугольные и наземные, а не овальные и подземные, как очаги в Касери и Ахичхатре или те, что были открыты в слоях эпохи Маурьев, найденные в Пурана-Киле.

Некоторый свет на общественный характер пользования очагами в поздневедийское время проливает встречающееся в них слово *bhraṣṭra*. Оно переводится как "сковорода"^{6 7}, но, видимо, могло означать также "большой открытый очаг для приготовления пищи", так как почти повсюду на западе Уттар-Прадеша, в Хaryana и Пенджабе его производное (*bhaṭṭhi*) означает "печь для приготовления пищи по случаю общинных пиров"; но верно и то, что слово *bhaṭṭhi*, или *bhatthā*, употреблялось для обозначения печи для обжига кирпичей. Хотелось бы отметить еще, что на западе Уттар-Прадеша, насколько мне удалось выяснить, традиционная *бхатти*, сложенная для приготовления пищи на общину, обязательно бывает подземной и имеет полуовальную форму: возможно, эта печь вос-

ходит к периоду "культуры серой расписной керамики" и ее название соответствует индийское слово "Охраштра".

Для поздневедийского периода характерно обилие жертвенных ритуалов, совершаемых жрецами и предназначенных главным образом для племенных вождей, в ходе которых разжигание огня неизменно играет важную роль и предписывается *вайшьям* (крестьянам). В слоях же "культуры серой расписной керамики" археологических данных, подтверждающих этот обычай, очень мало. "Огненные алтари" в виде неглубоких овальных или прямоугольных углублений обнаружены в Амри, Лотхале и Калибангше⁶, и, возможно, они в том или ином виде существовали на протяжении последующих столетий. Круглые подземные углубления для разведения огня, обнаруженные в Атранджикхере в слоях "культуры расписной керамики"⁷, могли использоваться для жертвоприношений. Очень вероятно, что в результате горизонтальных раскопок будут открыты новые подземные очаги, которые, возможно, были унаследованы от культур более древних, чем "культура серой расписной керамики".

Итак, "материальное лицо" "культуры серой расписной керамики" и железа во многих отношениях сопоставимо с материальной культурой, отраженной в поздневедийских текстах. В них прослеживается начало социального расслоения, возникновение государства и появление административного аппарата; все это становится возможным лишь в развитом земледельческом обществе, которое было нетипично для периода создания "Ригведы". Несмотря на то что значительная часть географических районов, упоминаемых в "Ригведе", совпадает с местами создания поздневедийских текстов и распространения "культуры серой расписной керамики", тот факт, что общество периода создания "Ригведы" было в основном скотонодческим (пастушеским), не знавшим ни железа, ни стекла и выражавшим главным образом ячмень, исключает возможность отождествления его с носителями "культуры серой расписной керамики" и железа. По-видимому, когда мы будем располагать большим объемом информации о древнейших слоях "культуры серой расписной керамики", в которых отсутствуют изделия из железа,

и слоях, характеризующихся наличием сероглиняных изделий, будет найдено объяснение материальной культуры общества периода создания "Ригведы". А пока сопоставление поздневедийских текстов с археологическими данными о "культуре серой расписной керамики" и железа может помочь нам в изучении народов, заселявших в I тысячелетии до н.э. бассейн верхнего течения Ганга и Сатледжа, и прежде всего экономики этого общества.

Глава пятая. Материальные условия существования и социально-экономические уклады на территории Индо-Гангского водораздела и бассейна верхнего течения Ганга (1000 — 500 гг. до н.э.)

Материальные условия, в которых развивались общественные отношения в первой половине I тысячелетия до н.э. на территории Индо-Гангского водораздела и бассейна верхнего течения Ганга, представлены "культурой серой расписной керамики" и железа. Поселения, известные по находкам серой расписной керамики, которые во многих местах просуществовали по три века и более, обнаружены в районе Бахавалпура, в Пакистане, Пенджабе, Харьяне, на западе Уттар-Прадеша и в прилегающих районах Раджастанана. Эти области соответствуют территориям, которые занимали племена мадров, куру и панчалов, шурасенов и матсьев, упоминаемые в поздневедийских текстах и в "Махабхарате". Поселения "культуры серой расписной керамики" называются так не потому, что серая расписная керамика — единственный или хотя бы преобладающий вид керамики, найденной в этих местах, а потому, что это новый тип керамики, появившийся на севере Индии около 1000 г. до н.э. Всего пока обнаружено более 700 таких поселений.

Шраугасутры содержат воспоминания о расселении народов вдоль берегов двух священных рек — Сарасвати и Дришадвати. Тех, кто продвигался по берегам Сарасвати, называли *сарасватами*, а тех, кто шел по течению Дришадвати, называли *даршадватами*. В ведийских текстах дается подробное описание ри-

туальных обрядов, связанных с путешествием, которые были приняты у *сарасватов*, и говорится, что *даршадваты* совершали также ритуалы. *Сарасваты* (между прочим, существуют в Индии в настоящее время *брахманы*, именуемые *сарасваты*), продвигаясь от Винашана, лежащего в пустыне в районе Сирхинда, отмечали начало пути проведением в месяц *чайтра* (март-апрель) обряда посвящения (*дикша*) и жертвоприношением *Соме*, *атиратра*. Во время этого жертвоприношения жрец-брахман, называемый *адхварью*, вставал рядом со священным огнем — *ахавания* — и бросал палку в направлении берега реки. На месте, где упадет палка, разжигали "домашний огонь" (*гархапатья*) и от него зажигали новый, "священный огонь". Люди не расходились до следующего утра, когда снова повторяли церемонию. Такой ритуал совершался на всем пути до Плакша Прашраваны. Отметим, что в начале обряда жертвоприношения *Соме* в Винашане в лес загонялось стадо из ста телок и быков. Весь ритуал заканчивался в Прашраване, когда совершалось жертвоприношение Агни Каме и когда женщина, недавно родившая ребенка, отдавалась достойному пилигриму. Очевидно, смысл первой церемонии состоял в увеличении поголовья крупного рогатого скота, а второго — в увеличении населения.

Эти обряды, записанные в *ят-саттрах*, отразили и процесс миграции ведийских племен. На своем пути они "наткнулись" на эти две реки-преграды, и с имевшимися в их распоряжении орудиями труда им было легче расчистить землю и расселиться вверх по течению *Сарасвати* и *Дришадвати*, чем в районах, лежащих к востоку. В ходе планомерного и систематического исследования, охватывающего бассейны этих рек, в Харьяне было обнаружено 250 поселений "культуры серой расписной керамики"¹ и еще 59 поселений в северо-восточной части Харьяны периода поздненахаралпской цивилизации². Совершенно очевидно, что носители "культуры серой расписной керамики" — кем бы они ни были — не в первый раз колонизировали этот район. Исследования показывают, что на севере Харьяны наряду с поселениями "культуры серой расписной керамики" имелись также позднехаралпские поселения³. И, во всяком случае, ясно, что первые много-

численные поселения в Харьяне и на Индо-Гангской равнине принадлежали племенам, которые пользовались изделиями из серой расписной керамики, сероглиняными гончарными изделиями грубой выделки, а также предметами из красной, черно-красной и других видов керамики.

Толщина слоев на некоторых раскопках поселений "культуры серой расписной керамики" достигает 3—4 м, что свидетельствует о длительном сроке проживания людей в этих местах, что в свою очередь основано на факте наличия постоянных и надежных средств к существованию. Эти поселения ясно также показывают, что главным их занятием стало земледелие. Хотя основным орудием производства периода создания поздневедийских текстов остался деревянный плужный лемех, люди имели гораздо большее представление о смене времен года, удобряли землю навозом и применяли ирригацию. В "Чхандогья-упанишаде" подчеркивается значение знаков и рассказывается, как дожди способствуют их прорастанию, а солнце — созреванию. Были известны также *накшатры*, хотя то, что они прямо связались с земледелием, не установлено. Значение земледелия, как уже отмечалось, подтверждается поздневедийскими текстами, где отражена материальная культура, характерная приблизительно для четырех столетий начиная с 1000 г. до н. э. или около этого.

Хотя о земледелии говорится в основном в более поздних частях "Ригведы", уже в "Атхарваведе" и *брахманах* мы находим упоминания о многих ритуалах, связанных с земледелием. В то время как общество, описанное в основных частях "Ригведы", было прежде всего скотоводческим, общество, о котором мы узнаем из поздневедийской литературы и из археологических данных, относящихся к периоду одновременного распространения "культуры серой расписной керамики" и железа, было в основе своей земледельческим. Поскольку и *веды*, и данные археологии по этому периоду подтверждают выращивание риса, ряда других злаков и бобовых, можно сделать вывод о том, что крестьяне производили немного больше, чем требовалось, для того чтобы поддерживать свое существование. Они были в состоянии прокормить не участвовавшие в производстве слои населения, что было невозможно в обществе вре-

мени создания "Ригведы".

Время становления земледельческого хозяйства совпадает с первой фазой применения железа на Севере Индии. Оно появилось здесь в начале I тысячелетия до н.э. Имеются свидетельства применения железа в долинах Свата и Гомала. В Пенджабе, Харьяне, западной части Уттар-Прадеша и прилегающих районах Раджастхана, в бассейне верхнего течения Ганга найдены изделия из железа, относящиеся приблизительно к 1000 г. до н.э. или несколько более раннему времени. Сангхол, в Лудхиане, где также были найдены предметы из железа, находится на расстоянии около 800 км как от долины Свата, так и от долины Гомала⁴.

Обнаруженное на довольно большой территории на Севере Индии железное оружие, относящееся к рубежу I тысячелетия до н.э., соответствует многочисленным упоминаниям этого металла в поздневедийских текстах, созданных приблизительно в тот же период. Если судить по первому впечатлению от находок предметов из железа в Нохе, Атранджикхере⁵ и других местах Верхнегангской равнины и прилегающих к ней районов, то можно предположить, что уже в первой половине I тысячелетия до н.э. оружие из железа было столь же распространено, как и во второй его половине, которой датированы предметы, найденные в долинах среднего течения Ганга. Следует иметь в виду, что на севере субконтинента они хорошо сохранились благодаря почве и климату. Если, скажем, колонну в Мехараули, которая, как полагают, относится к гуптскому времени, перенести на равнины Бихара и Бенгалии, она, надо полагать, недолго хорошо сохранится.

До настоящего времени обнаружено очень мало орудий труда из железа, которые можно отнести к первой половине I тысячелетия до н.э., и это заставляет предположить, что на этой ступени развития общества железо почти не использовалось в ремеслах и земледелии. Большинство железных изделий, найденных в слоях "культуры серой расписной керамики", — это наконечники стрел и пик/копий⁶. В Джакхере, в районе Эта (Уттар-Прадеш), обнаружен плужный лемех, но он, возможно, относится к 500 г. до н.э. В *ведах* упоминается железный нож, применявшийся для разделки мяса животных⁷ и, по-видимому, железный щит⁸. Хо-

ти в текстах ничего не говорится о железных наконечниках для стрел, однако не будем забывать, что лук, который упоминается не раз, — это основное оружие ведийских ариев⁹. Опираясь на тексты того времени, можно предположить, что их второе по значению оружие — это пика/копье, и такое предположение подтверждается не только текстом, но и находками железных наконечников¹⁰. Таким образом, можно утверждать, что Северная Индия вступила в развитый железный век только в конце первой половины I тысячелетия до н.э. Число применявшихся в земледелии орудий труда¹¹ увеличивается существенным образом лишь во второй фазе железного века, ассоциируемой с распространением "культуры северной чернолощеной керамики" (500 — 200 гг. до н.э.). Эта картина согласуется с историей развития технологии изготовления орудий труда из железа на западе Азии и во всех других регионах. В первой фазе железо применялось в военных целях, во второй — в ремеслах и сельском хозяйстве¹². В Индии в первой фазе железо не могло применяться в значительных масштабах по причине довольно примитивного уровня технологии: оно могло в этой фазе использоваться в производстве орудий для расчистки земель, изготовления колес и корпусов повозок и колесниц, а также в строительстве жилищ, потому что при раскопках нескольких поселений "культуры серой расписной керамики" были найдены гвозди. Тем не менее его ограниченное применение, видимо, способствовало тому, что становилась все более ощутимой власть организаторов производства над непосредственными производителями.

Теперь давайте поставим вопрос о роли производства железных наконечников для стрел и пик/копий, найденных в нескольких поселениях "культуры серой расписной керамики"¹³, в образовании более крупных общин. Железное оружие было найдено в царстве Куру (в верхней части междуречья Ганга и Ямуны)¹⁴, в царстве Панчала (в районах Барейли, Будауна, Фарухабада и прилегающих районах Рохилкханда)¹⁵, в царстве Матсья (в районах Алвара, Джайпура и Бхаратпура, т.е. в районе Вирата¹⁶) и в стране мадров (Пенджаб)¹⁷. Мы не можем с уверенностью сказать, что в каком-нибудь из этих мест было произведено

больше оружия, чем в другом. Однако поскольку на сегодняшний день наибольшее количество железного оружия найдено в Атранджикхере (Панчала), создается впечатление, что в этом отношении население здешних мест обладало преимуществом по сравнению со своими современниками. Возможно, более крупные, чем другие, царства куру и панчалов обязаны своим существованием именно железному оружию. Помимо лошадей и колесниц на колесах со спицами, они располагали, по-видимому, стрелами и копьями с железными наконечниками; они найдены в слоях "культуры серой расписной керамики" в тех районах, где правили цари куру и панчалов. Последние, таким образом, в военном отношении стояли выше вождей тех племен, которые описываются в "Ригведе", и у них чаще появлялась возможность взимать дань с соседних ведийских и неведийских племен.

Следствием занятий земледелием и оседлого образа жизни явилась собственность на дома и, возможно, на землю; собственность на рабынь, животных, оружие и украшения возникла еще во времена создания "Ригведы". В числе двенадцати жертв (*sava* — *sava*), которые, согласно "Атхарваведе", должны были приносить все члены племени, рекомендовалось отдавать брахманам коров, телят, быков, золото, вареный рис, дома, распаханые поля¹⁸. Коровы, лошади, золото¹⁹ и иногда жены²⁰ служили ставками при игре в кости. Эти перечни дают определенное представление о наличии движимой и недвижимой собственности. Также меры, предусматриваемые в текстах жертвенных формул для противодействия разбойникам и грабителям, говорят о наличии немалой движимой собственности и свидетельствуют о том, что процесс установления неприкосновенности собственности был далеко не гладким. По-видимому, люди еще придерживались присущего общинно-родовому строю обычая совместного владения имуществом, и им было трудно примириться с развивающимся институтом собственности.

Земля еще не стала частной собственностью. Обычай отдавать ее жрецам в качестве дара практически не существовало, ее нельзя было проиграть в кости. Рекомендация отдать в дар уже обработанный и распаханый²¹ участок земли находится в контрастном проти-

воречии с принципом *бхумиччхидранья*, согласно которому в первые века нашей эры *брахманам* дарили нераспаханные земли. Свидетельства, содержащиеся в "Атхарваведе", показывают, что, возможно, жрецы могли получать какую-то часть собранного с распаханых земель урожая.

В том же самом тексте делается акцент на защиту крупного рогатого скота и жены, принадлежащих *брахману*^{2 2}, от посягательств — совершенно очевидно — со стороны царя; однако примечательно, что к земле это не относится, и это опять-таки можно противопоставить акценту на защиту земельных наделов, которые *брахман* получал в первые века нашей эры, когда отсутствует какой бы то ни было акцент на защиту принадлежащих ему жены и крупного рогатого скота. В поздневедийский период земля, так сказать, теоретически могла быть подарена царем или вождем племени только с согласия рода (*виш*). В ведийских текстах отсутствуют какие бы то ни было указания на то, что крестьяне должны были платить за пользование земельным участком; отсутствует также понятие земельного налога, которое мы находим у Панини и в *джатаках*. В небольшой земледельческой общине, где не существовало денег, — такой, какой была община поздневедийского периода, — землю могли обрабатывать и на земле могли жить большие крестьянские семьи, состоявшие из представителей трех-четырёх поколений, но землю нельзя было подарить никому, кто не принадлежал к данной родовой группе, без разрешения правителя и рода. В нескольких текстах, относящихся к концу ведийского периода, содержится также запрещение отдавать землю и людей в качестве платы за жертвоприношение^{2 3}. Еще важнее, конечно, то, что реально подтвержденных примеров принесения в дар земли нет. Следует отметить и тот факт, что в связи с возможностью принести землю в дар *брахману*^{2 4} в текстах говорится о полномочиях рода, и это заставляет полагать, что, несмотря на миф о едином происхождении четырех *варн*, жрец не считался членом царского рода.

Возникновение и развитие деления общества на группы по роду занятий вели к социальной дифференциации. В поздневедийских текстах говорится о четы-

рех социальных "классов" (сословиях), или группах, выделяемых на основании профессионального признака; это, как мы знаем, *брахманы*, *раджанья/кшатрии*, *вайшьи* и *шудры*. Эти четыре социальные группы есть не что иное, как профессиональные и ритуальные ранги. Их нельзя рассматривать как четыре отдельных социальных класса в том смысле, что одни из них имели землю, крупный рогатый скот, пастбища и орудия труда, а другие были полностью их лишены. Земля была основным средством производства в эпоху постведийских текстов, но в них ничего не указывает на то, что цари и жрецы использовали и занимали большую часть пригодной для обработки земли. Нет также указаний на распределение пастбищ и тем более непригодных для использования земель и лесных участков. Однако есть прямые указания на зарождающееся неравенство в распределении продуктов, получаемых с земли. При поддержке *брахманов раджанья* собирали с *вайшьев* десятину зерна, но механизма для начисления и сбора налогов все еще не существовало. Обе высшие *варны* эксплуатировали труд рабынь в домашнем хозяйстве. В каком-то смысле, надо полагать, две первые *варны* составляли господствующий класс и стремились утвердить свою власть над *вайшьями* — классом крестьян-производителей, и *шудрами* — домашней прислугой (которых на этой ступени было немного). Однако такое положение окончательно сложилось только где-то во второй четверти I тысячелетия до н.э.

Что касается системы ритуалов, то она развилась в целях установления фискального и административного контроля со стороны племенных вождей и жрецов над сородичами, которые в поздневедийский период в основном были земледельцами. Главное назначение ритуала, сопровождавшегося принесением лепешек в жертву *марутам*, которые в божественном мире соответственно символизировали крестьянство и богов, состояло в утверждении власти царя над крестьянами (*виш*) и над сородичами (*sajātāh*) — если нужно, то применяя против них силу. Этот ритуал показывает, что, если боги получают свою долю или жертвенный пирог, они дадут возможность и царскому жрецу устать овечьей властью над сородичами и крестьянами²⁵, от которых он получит свою долю. Из отдельных мест в "Шатапат-

ха-брахмане" ясно, что, хотя аристократия или воины исходно принадлежали к той же самой родовой группе и вышли из *виш* или народной общины²⁶, они "командовали" крестьянами. Говорится и о том, что царская власть жестоко притесняла народ, что царь не останавливался перед расправой над своими подданными²⁷, ибо считалось, что *вайшьев*, т.е. крестьян, следует приводить к покорности²⁸. Значительная роль в этом отводилась *брахманам*²⁹. Посредством ритуала *брахман* облакал правителя властью и, следовательно, делал его более могущественным, возвышал над народом³⁰.

Слово "грамакама" (*grāmakāma*; букв. "желание грамы") и др.³¹ могут указывать на стремление пользоваться властью над *грамой*, т.е. либо над деревней, либо над живущими в ней и относящимися к тому же роду крестьянами (*виш*). В "Тайттирия-самхите"³² обычно в связи с обрядами, относящимися к приобретению *грамы*, часто употребляется слово "грамин" (*grāmin*) — "владеющий *грамой*"; причем в данном конкретном контексте неоднократно подчеркивается идея исключительности, превосходства (т.е. получения реальных преимуществ) по отношению и к своим сородичам, и к равным себе³³. Из этого логично сделать и более широкий вывод: слова "грамин", "грамакама" могут также указывать на стремление получить власть над сородичами, живущими в деревне, но не право контроля над землей, которое, как мы уже видели, в *ведах* нигде и ничем не подтверждается. Авторы "Ведийского индекса" полагают, что крестьяне прикреплялись к *раджаньям* "на содержание", что эти последние держали крестьян под наблюдением и вели себя, как феодальные сеньоры³⁴. С нашей же точки зрения, хотя *раджаньи*, возможно, и собирали с крестьян десятину зерна в пользу царя, им, однако, ни в коей мере не было дано право распоряжаться обрабатываемой крестьянами землей; земля не играла существенной роли в их взаимоотношениях.

Крестьяне, *виш*, которые в отношении аристократии пытались держаться независимо и пробовали выйти из подчинения, резко осуждались. В ведийских текстах говорится, что народ не следует ставить выше знати³⁵ и что те, кто "уравнивает *виш* со знатью, сеет раздор между теми, кто лучше, и теми, кто хуже"³⁶. Любая

попытка отделить, отторгнуть крестьян от воинов-правителей порицалась на том основании, что это создает хаос и приносит зло³⁷. Знати и воинам нелегко было добиться привилегированного положения в отношении крестьян, поскольку членов привилегированных групп всегда было мало, а простых людей — много: в "Тайттирия-самхите" говорится, что *вайшьи* числом значительно превосходили прочих³⁸; из нескольких мест в *ведах* также следует, что *вайшьи* были гораздо более многочисленным сословием, чем два других³⁹. Однако, несмотря на свою малочисленность, стала господствовать именно знать, благодаря в том числе преимуществам, получаемым на военном поприще и с помощью ритуалов.

Главной первопричиной установления власти над крестьянами был сбор подати. В текстах царя неоднократно называют "попирателем крестьян"⁴⁰, и это совершенно недвусмысленно показывает, что он жил за счет их труда. Говорится, что *вайшьи* среди людей и коровы среди животных созданы для того, чтобы ими пользовались другие⁴¹. Они появились из неисчерпаемого месторождения пищи: их поедают другие — запасы их не истощаются⁴². "Знать — это едок, народ — пища; когда у едока вдоволь пищи, царство поистине живет и процветает"⁴³. Такие утверждения неоднократно повторяются в "Шатапатха-брахмане" и в большинстве других текстов⁴⁴. Или: "государственная власть (*раштра*) кормится народом; государство — это едок, а народ — пища; государство — это олень, а народ — ячмень"⁴⁵. Таким образом, авторы *брахман* не делают секрета из характера отношений, складывавшихся между крестьянами, ремесленниками и пастухами, с одной стороны, и воинами-правителями — с другой, к концу ведийского периода. В текстах говорится о том, что люди заранее откладывали особую долю для *кшатриев* — властей предержавших⁴⁶; "вождь имеет долю (*бхага*) во всем, что принадлежит народу"⁴⁷.

В этот период положено начало сбору налогов. Налог называется *бали* — слово, которое часто употребляется в этом смысле в палийских текстах. Жрецы возносили молитвы о том, чтобы царь смог собрать большое количество *бали*⁴⁸; тем самым демонстрируется, что государство не может существовать без достаточ-

ных налогов. *Бали*, который первоначально был добровольным подношением, в поздневедийский период, по всей видимости, был превращен в обязательный налог. Кроме того, крестьяне облагались налогом — *шулка*. В ведийских текстах говорится о том, что на небесах сильные не собирают *шулка* со слабых^{4 9}. Это показывает не что иное, как то, что данный вид налога собирался с помощью силы, и те, кто его платил, считались слабыми. Однако слабым в перспективе было обещано избавление от этого налога, что, конечно же, зависело от того, насколько регулярно они платили его в этом мире, а также, надо полагать, и от того, приносили ли они *брахманам* многочисленные ритуальные дары. *Брахман* же, согласно текстам, является свободным от *шулка*, и, если царь пытается получить его с *брахмана*, он подвергается резкому осуждению^{5 0}.

В период создания поздневедийской литературы еще нет административного механизма для сбора налогов. Слово "*бхагадугха*" интерпретируется как "сборщик налогов", но главным божеством соответствующего ритуала был Пушан — бог *вайшьев*, поэтому правильным, по-видимому, является буквальный перевод этого слова, т.е. "выдающий долю, распределитель"^{5 1}. Возможно, *бхагадугха* был представителем *вайшьев*, крестьян-налогоплательщиков. Родственники царя, вероятно, выступали в качестве должностных лиц, и таким образом, возможно, создавалось основанное на родстве государство. Не состоявшие в родстве с царем сборщики постоянной дани, подобные сборщикам уже послеведийского времени, не упоминаются. В ведийских текстах описывается^{5 2}, как близкие родственники царя приносят ему *бали*; это означает, что они должны были отдавать царю часть собранных ими с крестьян налогов. Число таких родственников (*саджата*) — "сборщиков налогов" — было, очевидно, и невелико, и делались такие сборы нечасто. *Раджаны*^{5 3}, или родственники вождя племени — в том числе по боковой линии, — составляли его "гвардию" и в качестве таковой, возможно, собирали с крестьян-*виш* налог, с которого им тоже кое-что причиталось.

Они также — что немаловажно — силой насаждали власть вождя. В одном месте говорится о *раджанье*, который был чиновником (*адхьякша*) и который при-

водил в исполнение наказание, назначенное крестьянину. Таким образом, мы можем говорить о том, что налоги с *виш* собирались именно с помощью силы и применяли ее, видимо, старшие члены рода правящего вождя.

У нас нет ясного представления о характере собираемого с крестьян налога. В поздневедийский период люди пользовались золотом, но они не знали денег⁵⁴. Налоги взимались только натурой. В одном из ритуалов Яме за то, чтобы он освободил жертвователя от *шулка*, приносились в жертву вареное зерно и коза. Исходя из этого, можно предположить, что налоги взимались зерном и животными. Нормой сбора в поздневедийский период, возможно, была царская доля, составлявшая $\frac{1}{12}$ или $\frac{1}{10}$ произведенного продукта, как это предписывается в *дхармашастрах*⁵⁵. Тот факт, что советникам Ямы полагалась $\frac{1}{16}$ часть, позволяет предположить, что *раджанья* получал в качестве "комиссионных" $\frac{1}{16}$ часть того, что он собирал⁵⁶; остальное шло царю. Взимался ли налог с ремесленников и купцов — они были малочисленны, — неизвестно. Возможно, услуги, оказываемые ремесленниками царям и общине, компенсировались продуктами питания и натурой.

После того как налог натурой был собран, его, видимо, делили между царем и *раджаньями* или их родственниками⁵⁷. Доказательств того, что и крестьяне каким-либо опосредованным образом получали долю от собранного с них налога, почти нет. Разве что они кое-что получали в процессе торжественных жертвоприношений, таких, как *ашвамедха*, *раджасуя* и т. п., в которых, вероятно, участвовали все члены общины и где угощали всех. В "Рамаяне" имеется описание роскошного пиршества, устроенного для членов всех *варн* по случаю *ашвамедхи*, устроенной Дашаратхой, но его можно рассматривать как отражение в традиции, типичной для более древнего времени. Подобные описания *ашвамедхи* и *раджасуи* есть и в "Махабхарате".

То есть налоги и дань, собираемые с крестьян, не становились достоянием всей общины, основная их масса делилась между *раджаньями*, *кшатриями* и *брахманами*. В ранних частях "Ригведы" говорится, что все, что добывалось племенем, на собраниях племени, в

том числе на *видатхе*, распределялось. Это, конечно, предполагает деление племени на неравноправные в социальном и экономическом отношениях группы. В древности общественные отношения поддерживались в том числе с помощью института взаимных одариваний, отвечавших потребностям пастушеского и земледельческого общества. Однако — по-видимому, к концу ведийского периода — *раджаньи* и *брахманы* уже так манипулировали этим институтом, что, в то время как первые могли требовать себе монополию на сбор с *виш* "светских" даров или налогов взамен на обещание их защиты, последние стали утверждать свою монополию на церемониальные дары от царей, знати и тех же крестьян.

Из всего, что говорится в "Артхарваведе" и *брахманах*, ясно, что налогами облагались только крестьяне. Как мы знаем, царя называют "пожирателем крестьян" (*viśamattā*)^{5 8}, причем их неизменными партнерами были *раджаньи* и жрецы. Царя не называют "пожирателем территории", что свидетельствовало бы об эксплуатации всего населения и праве царя на контроль над землей. Царство (*раштра*)^{5 9} состояло из деревень (*грам*), возможный контроль над которыми или их завоевание должны были усиливать власть и увеличивать материальные ресурсы правителя. Никакие иные "административные звенья" не упоминаются. На этой ступени развития общества "территориальная организация управления" находилась в исходном состоянии. В одном месте Индру просят дать царю долю в виде деревень, скота и лошадей и отказать в этом его врагам^{6 0}, т. е. перед нами свидетельство послевоенных побед. Никакой территории не существует в качестве фискальной единицы. Налоги берут именно с народа (*виш*, крестьян). *Брахманы* и *шудры* налогами не облагаются, и, по-видимому, освобождены от них *раджаньи*, *кшатрии*. Жрецы поддерживают этот социальный и политический порядок, разрабатывают и изобретают ритуалы и сочиняют хвалебные гимны; за это царь и *раджаньи* отдавали *брахманам* часть военных трофеев и *бали*. *Саджата* (родственники царя), представляющие "класс" воинов, называются *балихргы* (*balihrt*), или "приносящие дары"^{6 1}. Однако сам царь *бали* не приносит; он собирает *бали* с крестьян.

Шудры на этой ступени развития древневедийского общества составляли небольшой разряд слуг и могли подвергаться какому угодно притеснению и избиению со стороны царя. Вопреки мнению А. Б. Кейта⁶² они не были "крепостными", а скорее входили в группу рабов и рабынь, главным образом живущих в доме. Это способствовало личному комфорту знати и жрецов, они не играли никакой роли в земледельческом производстве. Факт, что для *вайшьев* и *шудр* начался переход к состоянию полного бесправия, был камуфлирован торжествами ритуалов, находящихся в руках жрецов. *Бхагадугхи, вайшьи, грамани, ратхакары и такшаны (takṣan)* — все они принадлежали к *виш*, народу, и принимали участие в *раджасуе*. Участие в ритуале могло вызвать соответствующее удовлетворение и возвышать их. Той же цели, очевидно, служило и участие *шудр* в церемонии коронации царя.

Хотя в жертвоприношениях, совершаемых при участии царя, в качестве "должностных лиц" участвовали семнадцать категорий жрецов, постепенно только *брахманы* оказались на самой верхней ступеньке иерархической лестницы и к концу ведийского периода претендовали уже на половину всей платы за жертвоприношения, которая теперь стала к тому же значительно более весомой. В эпоху создания "Ригведы", когда земледелие служило лишь дополнением к скотоводству, в дар обычно приносили крупный рогатый скот. С развитием земледелия цари стали принимать в качестве налога произведенное как прибавочный продукт зерно, и добрую часть своего возросшего богатства они — как и в прежнее время — передавали *брахманам*. Список даров, в котором ранее значился крупный рогатый скот, лошади и рабыни, теперь пополнился зерном, тканями, слонами, золотом и серебром. В одном из текстов, датированных VII в. до н.э., мы читаем, что по случаю торжественной церемонии своей коронации (*раджасуя*) Анга подарил жрецу по имени Удамая Атрея 10 тыс. слонов, миллионы коров, 88 тыс. белых лошадей⁶³ и 10 тыс. богато одетых служанок, на которых сверкали золотые ожерелья. По случаю этой же церемонии другие цари подарили своим жрецам 10 тыс. коров⁶⁴, тысячу кусков золота и даже землю⁶⁵. Столь же фантастические цифры мы находим в эпосе при

описании торжественных жертвоприношений и совершенных домашних ритуалов. Эти цифры, конечно, преувеличены, и некоторые из таких преданий, видимо, были придуманы *брахманами*, для того чтобы обеспечить себе постоянный приток богатых даров от своих патროнов-царей. Действительно, в "Рамаяне" некий вольнодумец приписывает *брахманам* материальные мотивы изобретения ритуалов. Так или иначе в поздневедийский период в дар жрецам приносилось множество различных вещей, что служило одним из источников упрочения их положения в развивающемся обществе.

С помощью ритуалов, как мы уже отмечали, нарастала власть *брахманов* и *раджаньев* над *вайшьями*, которые составляли большинство населения, и *шудрами*, которых в государствах, существовавших в ведийский период, было немного. Ритуалы служили и другой цели. Они были средством вербовки союзников для ведийских царей из числа вождей неведийских племен, живших на периферии ведийских государств. Вероятно, эта ступень древнеиндийского общества характеризовалась культурой бронзового века, производством красной и черно-красной керамики. Тщательнейшим образом был расписан ритуал для принятия *вратья*, вождя племени магадхи, в члены ведийского общества⁶⁶. Вождь племени нишадов, называемый *стхапати*, также оказывается в числе участников ведийских ритуалов, предназначенных для высших *варн*⁶⁷. В ведийских ритуалах участвуют цари племени айогава⁶⁸ и племени шудры⁶⁹. Несколько племен, живущих в центральной части Индии и на Декане, называют потомками сыновей мудреца Вишвамित्रы⁷⁰. Как важный шаг в "аккультурации" этих народов можно рассматривать усилия Рамы, стремящегося установить дружественные отношения с народом ванаров — лесных жителей.

Тех, кто не принадлежал ни к одному из ведийских племен (*джана*), называли *джанья*, и им разрешалось присутствовать на коронационных ритуалах⁷¹. Из "Махабхараты" мы узнаем, что вступление в брак с *джанья*, или человеком, не принадлежащим к данной племенной группе, скреплялось приношением даров⁷² — обычай, существовавший во многих родовых общинах. При совершении подобных ритуалов поступались соображениями родства, что способствовало

образованию более широких общин. Тот факт, что четверо из примерно дюжины *ратнинов*, в чьи дома царь заходил в соответствии с ритуалом коронации, были женщины, показывает, что делалась должная уступка традициям матриархата неведийских племен.

Для налаживания отношений с людьми, не входившими в данную родовую систему, был введен также институт гостеприимства. Рекомендация, содержащаяся в "Атхарваведе"⁷³ на случай приема гостя, показывает, что гость этот из зажиточной семьи. Перед нами попытка наладить отношения с главами племен и вождями, принадлежащими к родам или более крупным родовым группам. Введение в практику повседневной жизни ритуала приема гостя, не принадлежащего к данному племени, являло собой революционный шаг, способствовавший росту неплеменных сообществ.

В этих ритуалах в качестве связующего звена между вождями ведийских и неведийских общин выступали жрецы, они способствовали формированию правящего класса, противостоящего крестьянам и ремесленникам. Однако отношения между жрецами и царями не всегда были сердечными. Ритуалы укрепляли власть жрецов, но их услуги оказались очень дорогостоящими для царей. Они вынуждены были делать крупные, дорогие подарки. Пережиток полукочевого образа жизни — бессмысленный забор крупного рогатого скота, освященный жрецами, тормозил развитие земледелия, сокращал материальные ресурсы царей и их окружения. Жрецы получали доход как с крестьян, так и с царей, в то время как царям и военной аристократии приходилось рассчитывать только на крестьян. Очевидно, что и те, и другие в качестве представителей более широкой племенной общины претендовали на особые доли дохода во имя процветания племени: крестьяне считались "годными для съедения" как *раджаньями*, так и *брахманами*⁷⁴. Особо предписываемые в "Атхарваведе" ритуалы, связанные с земледельческим трудом и домостроительством и имеющие целью получение материальных благ, обеспечивали жрецам постоянный доход от крестьян. Все это, возможно, отрицательно сказывалось на размерах монаршей доли. *Брахманы*, владевшие крупным рогатым скотом, требовали предпочтительной защиты своего скота, а также

своих женщин. Претензии жрецов на самый высокий статус ущемляли тщеславие царей. Немало факторов вело к возникновению конфликтов между царями и жрецами, однако камнем преткновения было распределение зерна и крупного рогатого скота, поставляемых *вайшьями*.

В поздневедийских текстах слышны отголоски этих конфликтов. Мы узнаем о конфликте между Судас и его жрецом Васиштхой⁷⁵. Между *сринджая* Вайтахавья и их жрецами Бхригу произошла стычка, в результате которой первые погибли⁷⁶. Жрецы Шьяпарнас были отстранены от жертвоприношения их клиентом Вишвантара Саушадманой в результате ссоры из-за платы за совершение ритуала (в конце концов спор был улажен, и Рама Маргавейя — один из этих жрецов — получил тысячу коров)⁷⁷. Мы также узнаем о споре между Джанамеджаей и его жрецами Аситмригами⁷⁸. По всей вероятности, предания о длительном конфликте между царями и жрецами, содержащиеся в эпосе и *пуранах*, относятся к поздневедийскому периоду. С другой стороны, имеется достаточно указаний на трения в отношениях и случаи конфликтов между семьями жрецов из-за покровительства царей.

Конфликт между этими двумя группами правящего класса проявляется в идеологии. Если в книге XV "Атхарваеды" *брахманы* требуют себе особых привилегий, то в "Айтарея-брахмане" и "Шатапатха-брахмане" они стремятся доказать свое превосходство, прибегая к фантастическим объяснениям ряда коронационных ритуалов. Цари подвергали сомнению обособленность ритуалов вообще и делали акцент на познание Абсолюта, или *Брахмы*, который, по их понятиям, есть суть всех существ, живых и неживых. *Брахма* в каком-то смысле символизировала растущую единоличную власть в племенах куру-панчалов, подчинивших своему контролю вождей всех других, более мелких племен. Подобным же образом понятие неистребимого *Атмана* было выражением стремления придать стабильность новому социальному порядку, нарождавшемуся в результате подрыва системы общинно-родовых отношений. В поздневедийских текстах говорится по крайней мере о четырех кшатрийских правителях, изучивших *брахмavidью* (*brahmavidya*) и обучивших ей

*брахманов*⁷⁹. А. Макдонелл и А. Б. Кейт расценивают эти предания как порожденные лезвием *брахманов*⁸⁰. В это трудно поверить, ибо кшатрийские цари, насколько известно, никогда не изобретали ритуалов, которыми изобилуют поздневедийские тексты.

Поскольку к концу ведийского периода конфликт из-за доли в общественном прибавочном продукте обострился, составители поздневедийских текстов, особенно "Шатапатха-брахманы", сочли нужным сделать акцент на сотрудничество между *кшатриями* и *брахманами*, на их единство⁸¹. Но важнее то, что постоянная необходимость взимания податей и платы за жертвоприношения с крестьян и требования услуг от *шудр* заставляла две верхние социальные группы держаться вместе. Если оценивать в целом отношения между различными общественными классами, то в фокусе социального конфликта, по-видимому, окажутся отношения между *кшатриями* и *вайшьями*. Попытки привести крестьянство к покорности и заставить его платить налоги регулярно весьма заметны.

Социальные отношения поздневедийского общества можно в некоторых отношениях сравнить с архаическими обществами Греции и Ирана. В отличие от общества периода создания "Ригведы" и большинства индоевропейских обществ для поздневедийского общества характерна и власть жрецов, которые, очевидно, стали играть не менее важную роль, чем знать и воины. (Отчасти такое впечатление может возникнуть благодаря религиозному характеру нашего источника.) Начав свой путь в качестве одной из семнадцати категорий жрецов, *брахманы* обошли всех остальных и, как мы уже знаем, заявили свои претензии на половину всей платы за совершение жертвоприношений, а в конце концов настояли на том, чтобы все категории жрецов стали *брахманами*.

Считается, что причиной возникновения и роста роли *брахманов* было смещение индоевропейцев с доарийскими племенами, и в пользу этого взгляда можно указать на определенные литературные свидетельства. Можно также привести некоторые археологические данные, основанные на том, что керамика, характерная для Хараппской цивилизации, на каком-то этапе использовалась наряду с серой расписной кера-

микой, которую, как полагают, несли с собой нахлынувшие индоарии. Следы одновременного использования той и другой керамики встречаются в нескольких местах. На некоторых участках раскопок найдены жертвенные углубления^{8 2}, относящиеся как к "культуре серой расписной керамики", так и к предшествовавшим ей культурам^{8 3}. Эти факты показывают, что более древняя форма ритуальных церемоний сохранялась в период одновременного распространения "культуры серой расписной керамики" и железа, который совпадает с поздневедийским периодом. Ритуалы доведийского времени были обогащены отчасти ритуалами, принесенными ведийскими ариями. Только о двух из семи категорий жрецов, фигурирующих в "Ригведе", можно сказать, что они существовали и в индоиранской фазе^{8 4}; остальные развились на индийской почве, и ко времени создания поздневедийской литературы благодаря возрастанию количества и изощренности способов жертвоприношений общее число категорий жрецов выросло до семнадцати.

Дорогостоящие ритуалы поздневедийского общества заставляют предположить наличие общественного прибавочного продукта. При этом общественный прибавочный продукт выражается не столько в злаках, сколько в крупном рогатом скоте, *нишках*, *шатаманах*. Описания многочисленных богов в гимнах указывают на то, что во времена создания "Ригведы" люди не понимали, как действуют противостоящие им силы природы; это непонимание заставляло их держаться наипростейших ритуалов. Очевидно, что пастушеская и полукочевая жизнь не способствовала росту широкомасштабных ритуалов. После перехода к оседлому образу жизни, основанному на земледелии, на передний план выдвигаются новые ритуалы. Возможно, количество общественного прибавочного продукта было и не так велико, но его все же хватало, для того чтобы удовлетворить потребности в ритуальных церемониях. Однако, несмотря на то, что в первой половине I тысячелетия до н.э. на большей части Индо-Гангского водораздела и равнин по верхнему течению Ганга распространилось производство более широкого ассортимента продуктов питания, производство не только прибавочного продукта, но даже зерна, необходимого для

поддержания жизни, сдерживалось несколькими факторами. Главным из них, по-видимому, была та реальность, что в течение долгого времени в земледелии не применялись железные орудия труда. На равнинах по верхнему течению Ганга железо стало играть значительную роль в производстве лишь около 500 г. до н.э. В Греции основанные на применении железа ремесла и земледелие появились приблизительно на четыре столетия, а в Иране — на два столетия раньше^{8 5}. Таким образом, в период, когда греки серьезно прогрессировали в противостоянии силам природы и значительно усовершенствовали производство, Индия все еще страдала от низкого уровня производительности труда в земледелии. Покорение природы, как мы знаем, не только означает рост производительности труда, но также придает человеку уверенность в своих силах и создает благоприятный климат для развития рационалистических идей. Все это в широком масштабе произошло в Индии к концу поздневедийского периода, и особенно в эпоху Будды. Однако на протяжении большей части поздневедийского периода в Индии гораздо более быстрыми темпами рос слой священнослужителей, а вместе с ним и ритуализм. Большинство ритуалов, связанных с жертвоприношениями, — продукт этой ступени развития общества. Жрецы стали хозяевами религиозных церемоний, которые проникли почти во все поры жизни того времени. Общество поздневедийского периода, подобно гомеровскому обществу или обществу, описываемому в "Авесте", было аграрным, или крестьянским, обществом, в котором господствовала военная аристократия, однако жрецы в Индии занимали более привилегированное положение и оказывали гораздо большую поддержку правителям, чем в Греции или Иране.

В поздневедийский период два решающих социальных образования — классы и государство — еще прочно не утвердились: они нуждались в твердой материальной основе. В ведийских общинах не было ни системы регулярных налогов, ни постоянной регулярной армии. Сборщиками налогов — о чем уже говорилось выше — становились исключительно родственники царя, и не до конца еще стерлось различие между налогом и добровольным подношением — *бали*. На смену родовому

ополчению пастушеского общества пришло крестьянское ополчение общества земледельческого — содержание регулярной армии без твердо установившейся фалоговой системы было невозможно. Несмотря на то что в нескольких местах текстов встречаются слова, означающие войско и военачальника⁸⁶, ничто не указывает на то, что в ведийское время цари постоянно держали профессиональную армию. *Виш* ассоциировались с вооруженной массой. "Сила" отождествлялась с *виш*⁸⁷, которые в качестве дальних родственников царя получали долю военной добычи⁸⁸. Армия, сопровождавшая коня в церемонии *ашвамедхи*, состояла как из *кшатриев*, так и из *виш*. Первые, вооруженные луками, стрелами и щитами, выступали как "командиры", вторые составляли массу "рядовых", вооруженных палками. В "Шатапатха-брахмане" рекомендуеться, чтобы ради достижения победы вождь или благородный воин ел из одной посуды с *виш*⁸⁹, чья помощь провозглашается необходимой для обеспечения успеха⁹⁰.

В поздневедийском обществе существовали "территориальные царства" — в том смысле, что люди находились под управлением царей и вели оседлый образ жизни. Материалы, полученные с ряда участков раскопок, указывают на то, что люди проживали в тех местах постоянно в течение двух-трех столетий. Однако фактор родства был все еще силен, и идея "территориальности" не уничтожила племенных уз. Крестьяне не были полностью отчуждены от царей и жрецов, но между ними начинает проводиться различие внутри племенных общин. К концу ведийского периода крестьянин вносил плату знати и воинам, которые в свою очередь щедро платили жрецам; кроме того, крестьянин платил тем же жрецам за совершение жертвоприношений. Ремесленники — кузнецы, плотники и т.д. — обслуживали главным образом нарождающееся сословие воинов. По-видимому, дары играли в товарообмене большую роль, чем торговля. Крестьянину поздневедийской эпохи не приходилось содержать город и его торговцев — положение, которое развилось позднее, во времена Будды. Несмотря на старания жрецов подчинить крестьян — *вайшьев* знати и воинам, это не вело к обострению классовых противоречий из-за ограничен-

ности прибавочного продукта. Племенные обычаи требовали, чтобы цари занимались расширением земледелия, даже сами шли за плугом, так что пропасти между *вайшьями* и *раджаньями* еще не существовало. Несмотря на то что знать и воины управляли своими сородичами-крестьянами, их зависимость от крестьянского ополчения в военное время и невозможность отдавать землю без согласия крестьянства племени ставили их в сложное положение. Это было, таким образом, крестьянское общество, наделенное четкими характеристиками общинно-родового строя. К описываемому социальному строю можно было бы применить иногда употребляемый в литературе термин "власть вождя", хотя от него многие ученые теперь и отказываются. Иногда с "властью вождя" связывают сильное влияние жрецов. Это, возможно, справедливо в отношении поздневедийского периода, но не эпохи "Ригведы". Период "власти вождя" можно рассматривать как переходную ступень от родового общества к обществу, отмеченному социальным расслоением и зарождением государства^{9 1}.

Только во второй фазе железного века, которая в восточной части Уттар-Прадеша и в Бихаре началась приблизительно в 500 г. до н.э., когда в ремеслах и земледелии стали шире применять орудия труда из железа, — только тогда группы ремесленников, крестьян и сельскохозяйственных работников оказались в социальном и профессиональном планах оторванными от жрецов и воинов. В этой фазе развития древнеиндийского общества положение масс производителей стало несправедливым; непосредственные производители оказались в экономической зависимости — следствие создания регулярной армии и аппарата для сбора налогов и наказания за преступления против семьи, за покушение на собственность и социальный порядок. Правовой и идеологической опорой этой новой общественной структуры явилась четко организованная система *варн*.

Глава шестая. Производительные силы и социальное развитие в эпоху Будды в Среднегангской долине

Низкий уровень развития земледелия в первой половине I тысячелетия до н.э. на территории бассейна

верхнего течения Ганга был преодолен во второй половине этого тысячелетия, когда население мигрировало из этого района в район бассейна среднего течения Ганга. Большую его часть занимала "Срединная страна", которая в основном охватывала Уттар-Прадеш и Бихар, страна, где зародился буддизм. На ее восточной границе находился город Каджангала, который был расположен недалеко от Раджмахала; полагают, что первоначально населенный пункт под таким названием был основан близ Раджгира¹. На западе "Срединная страна" простиралась до брахманской деревни Тхуна, которая находилась в Кошале². Таким образом, район бассейна среднего течения Ганга, или исконная территория "Срединной страны", по-видимому, простирался от Аллахабада до Раджмахала и более или менее совпадал с территорией, занимаемой древними государствами Кошала и Магадха. С течением времени границы "Срединной страны" расширились, и она включала, кроме Куру, Панчалы и Шурасены, также Вангу и Калингу³.

Равнины по среднему течению Ганга занимают площадь до 160 тыс. кв. км. Количество осадков здесь колеблется от 1000 мм на западе до 1800 мм на востоке; на большей части территории — от 1150 до 1400 мм. В ведийское время эти места были покрыты богатой растительностью, что на той ступени развития человеческого общества, в период становления полевого земледелия и оседлого образа жизни, создавало трудности при расчистке земли. На равнинах как по верхнему, так и по среднему течению Ганга почвы считаются хорошими, причем районов с благоприятной для развития сельского хозяйства почвой на равнинах по среднему течению больше, чем по верхнему. Влажность, как известно и как мы уже отмечали, губительна для сохранения многих памятников древности. Если двигаться с запада на восток по равнинам, расположенным по среднему течению Ганга, то пески (этот великий хранитель погребенных в них предметов) все больше будут уступать место суглинку.

Факт колонизации равнин по среднему течению Ганга в середине I тысячелетия до н.э. подтверждается не только свидетельствами из "Шатапатха-брахманы"⁴, но и гипотезой относительно преобразования "культуры серой расписной керамики" в "культуру северной

чернолощеной керамики"⁵. С нашей точки зрения, с эпохой Будды связано появление развитого земледельческого общества, упроченного делением на социальные слои в соответствии с ритуальными канонами, как указано в *дхармасутрах*, и укрепившегося благодаря учению Будды в 500 — 300 гг. до н.э. Однако, прежде чем постараться доказать эту гипотезу, необходимо проанализировать наши источники, которые позволяют определить главные элементы материальной культуры и выявить значительные социальные изменения, происходящие в этот период.

Мы располагаем довольно большим числом литературных текстов, которые можно отнести к 500 — 300 гг. до н.э. Исследуя тексты на языке пали для изучения социального и экономического развития общества в эпоху Будды, можно не останавливаться на *джатаках*, к которым до сих пор главным образом прибегали с этой целью. Но, вообще говоря, все *никаи*, кроме "Кхуддака-никаи", могут быть датированы периодом до 300 г. до н.э. "Виная-питака" — это, по-видимому, текст маурийского времени, и поэтому он не относится к предмету данного исследования. Однако основная часть "Сутта-нипаты" на основании тщательного анализа стихотворных размеров датируется домаурийским периодом⁶. В эдикте Ашоки из Бхабру, составленном приблизительно в середине III в. до н.э., цитируются три сутты из этого текста⁷ и нескольких других текстов из "Дигха-никаи" и даже "Виная-питаки". Далее отмечают, что прозаические разделы "Дигха-никаи" звучат как прозаические разделы литературы *брахман*. По мнению М. Винтерница, древнейший слой представлен в первой книге этого текста⁸. Все это является достаточным доказательством существования основной массы палийских текстов в домаурийское время.

В палийских текстах, написанных на языке, распространенном в Магадхе, главным образом описывается то, что происходило в западной части Уттар-Прадеша и в Бихаре. Однако их можно рассматривать параллельно с грамматикой Панини — ценнейшим источником о времени, предшествовавшем правлению Маурья, в северной части Индии. Даже по подсчетам с очень большим допуском, Панини жил между 500 и 400 гг. до н.э.⁹ Нарисованная им картина общественной жизни и ма-

териальных условий существования более достоверна, ибо термины должны были иллюстрировать грамматические правила. Она почти полностью совпадает с тем, что нам известно из ранних палийских текстов. Конечно, грамматика Панини имеет большое значение для изучения древнеиндийского общества бассейна Инда и западных областей бассейна Ганга, однако то, что мы узнаем из нее об общем направлении развития в северной части Индии, игнорировать нельзя. Далее, ряд *грихьясутр* и *дхармасутр* — особенно те, автором которых является Апастамба, — были написаны либо до рождения Панини, либо до того, как грамматика Панини получила всеобщее признание¹⁰. Согласно этим критериям, *шраутасутры* относятся к домаурийскому времени. Опять-таки в этих брахманских текстах в целом отражены модели развития общества на Севере Индии, а не только в восточной части Уттар-Прадеша и в Бихаре, о которых идет речь в ранних палийских текстах. Палийские тексты чрезвычайно ценны по двум причинам. Учение, создателем которого считается Гаутама Будда, отражает присущее той эпохе мировоззрение, а многочисленные скульптурные изображения, связанные с развитием ремесел и архитектуры и с трудом скотоводов, указывают на характер материальной культуры, развившейся во времена, предшествовавшие правлению династии Маурья.

За последние три десятилетия наши знания о материальной культуре общества эпохи Будды чрезвычайно обогатились благодаря успехам археологов в исследовании "культуры северной чернолощеной керамики". Эту эпоху в первом приближении можно разделить на два периода, а именно: период с 600 по 300 г. до н.э. и период с 300 по 100 г. до н.э. До тех пор как стал применяться радиоуглеродный метод датировки (C_{14}), на основании данных, полученных стратиграфическим методом, период распространения "культуры северной чернолощеной керамики" помещался между 600 и 200 гг. до н.э. После получения многочисленных дат радиоуглеродным методом границами этого периода предложено было считать 500 — 50 гг. до н.э.¹¹ Но даже если исходить из результатов датировки, проведенной с помощью C_{14} и уточненной методом калибровки — который и сам по себе дает целый ряд раз-

личных вариантов, — и принять во внимание все разнообразные слои с "культурой северной чернолощенной керамики" на севере Индии и особенно на равнинах по среднему течению Ганга, все равно нельзя, как это недавно было сделано^{1 2}, отнести появление "культуры северной чернолощенной керамики" в Каушамби к VII в. до н.э., а в Матхуре — к VIII в. до н.э. В отношении Каушамби имеется только одна ранняя дата^{1 3}, а все три ранние даты, полученные в Матхуре с помощью C_{14} на основе образцов, взятых с шурфа II, остаются под большим вопросом^{1 4}. Один из археологов, ведущих раскопки в Матхуре, справедливо полагает, что фаза распространения "культуры северной чернолощенной керамики" в Матхуре началась во времена правления династии Маурьев^{1 5}.

В то время как вторая фаза распространения "культуры северной чернолощенной керамики" с достоверностью отмечена ее широким применением (особенно на рубеже III в. до н.э.), увеличением монет в обращении, массовым изготовлением скульптурных изделий из терракоты, увеличением количества железных орудий труда, построек из обожженного кирпича, иногда с использованием черепицы, в первую фазу отсутствовали постройки из обожженного кирпича, и в относящихся к ней слоях найдено меньше черепков северной чернолощенной керамики, монет, терракотовых скульптур и орудий труда из железа, хотя и находили относящиеся также и к этому периоду бусы из полудрагоценных камней, стекла и иногда изделия из слоновой кости. Однако в данном случае нужно принять во внимание отмеченные выше трудности археологических изысканий во влажных аллювиальных почвах бассейна среднего течения Ганга, где выпадает от 1000 до 1500 мм осадков; в таком климате, если нет песчаного аллювия, мало шансов на то, чтобы сохранились постройки из дерева, лозняка, бамбука или глины; неизбежно должны были быть изъедены ржавчиной предметы из железа (они в большем количестве были найдены в западной части бассейна Ганга, хотя Юг Бихара — богатейший железорудный район). Влага пагубна, особенно для изделий из кованого железа; даже изделия, обнаруженные в Каушамби, где климат и почвы не так влажны, оказались сильно изъеденными

ржавчиной¹⁶. То есть мы должны с большой осторожностью делать заключения там, где данные археологии расходятся с данными, полученными из литературных источников.

В ряде гипотез, касающихся времени (дискуссия идет вокруг 600 г. до н.э.) и причин перемены, произошедшей в материальных условиях жизни и социальном положении людей в Кошале и Магадхе, подчеркивается решающая роль орудий труда из железа в возделывании покрытых густой растительностью земель в районах среднего течения Ганга и приведение этой территории в состояние, пригодное для оседлого образа жизни¹⁷. С этим процессом также связывают проблему так называемой вторичной урбанизации¹⁸, а социальное мировоззрение раннего буддизма объясняется — кроме проблем, возникших вследствие появления ростовщичества и урбанизации, — нуждами земледелия, основанного на применении железного плужного лемеха. Однако в отношении значения, придаваемого изделиям из железа для восточной части Уттар-Прадеша и для Бихара в эпоху Будды, были высказаны серьезные сомнения¹⁹. Высказывалось мнение, что расчистка земли могла производиться с помощью огня. Но даже когда деревья уничтожаются огнем, остается сложность: как убрать пни. Учитывая большие размеры поселений в этом районе в период распространения "культуры северной чернолощеной керамики", совершенно очевидно, что для такой работы потребовалось бы слишком много и людей, и орудий труда из камня. Утверждается также, что для обработки земли мог применяться деревянный плужный лемех²⁰. Действительно, в бассейне верхнего течения Ганга таким лемехом пользовались в поздневедийский период, а лемехами, сделанными из твердого дерева, и по сей день пользуются в районах Киннаура и Гархвала, где мягкие почвы; до 40-х годов нашего столетия деревянные лемехи применялись также на территории водораздела рек Беас и Сатледж. Однако для твердых, суглинистых почв, преобладающих на аллювиальных участках бассейна среднего течения Ганга, такие плуги не годятся. На некоторых участках в районе города Патна почва столь тверда, что, когда она высыхает, ее порой невозможно разбить даже железным лемехом. В лучшем случае де-

ревянный лемех мог использоваться лишь на мягких и песчаных почвах на востоке Уттар-Прадеша и в Бихаре, площадь же таких участков, как правило, невелика. После того как на некоторых раскопках городов было обнаружено несколько мотыг, возникла гипотеза, что возделывание земли с помощью мотыги было более распространенным способом обработки почвы^{2 1}. Но такие мотыги могли использоваться в хозяйстве населением городов.

Несомненно, в ранних палийских текстах, относящихся к домаурийскому времени, имеются указания на то, что железо применялось не только для военных целей. В одном из более поздних палийских текстов^{2 2} встречается слово *ayanaṅgala* — железный плужный лемех. В написанном прозой предисловии к одной из *сутт* в "Сутта-нипате" мы читаем описание того, как в течение целого дня накаливался лемех и как он шипел, когда его опускали в воду^{2 3}. Слово "молоток" (*ayokuta*) встречается в стихотворной части "Сутта-нипаты"^{2 4}. В одном из ранних палийских текстов^{2 5} и у Панини^{2 6} говорится об *ayoghana*, что означает или "молот", или "наковальня". У Панини^{2 7} мы находим железный плужный лемех, называвшийся *ayovikāra kuṭi*. По-видимому, применение железных плужных лемехов было необходимо для выращивания сахарного тростника, который, как свидетельствуют ранние палийские тексты^{2 8}, был распространенной культурой, а Панини говорит о зарослях дикого сахарного тростника^{2 9}. Плантация сахарного тростника требует глубокой вспашки: даже сегодня твердые почвы в районе Джаунпура приходится вспахивать четыре раза, а еще более твердые почвы в районе Патны — шесть раз.

Если верить более поздним текстам на диалекте магадхи, то создается впечатление, что глубокая и неоднократная пропашка требовалась для выращивания горчицы, риса-падди и сахарного тростника: для выращивания горчицы — сто пропашек, для риса — пятьдесят, а для сахарного тростника — двадцать пять пропашек^{3 0}. Это, конечно, явное преувеличение. Однако даже теперь эти культуры требуют размельченной в пыль почвы, что достигается путем тщательнейшей пропашки с последующим боронованием. Поскольку в ранних палийских текстах часто упоминаются горчица, сахар-

ный тростник и пересаженный рис, нельзя легко отмахнуться от напрашивающегося вывода о том, что для возделывания этих культур железный лемех применялся часто.

Кроме железного плужного лемеха, применялась лопата (*kuddála*), и человек, трудившийся на земле с помощью этого орудия труда, назывался *кауддалика*³¹.

Ни в каких литературных источниках, созданных до начала правления династии Маурья, кроме одной лишь *шулбасутры*, нет описаний технологии обработки железа, однако достаточно часто упоминаются орудия труда из железа, применявшиеся в те времена в ремеслах и земледелии. Такие упоминания именно благодаря своему случайному и иллюстративному характеру заслуживают доверия. Трудность тем не менее заключается в том, что литературные свидетельства об орудиях труда эпохи Будды не подтверждаются достаточными археологическими данными. Имеются свидетельства об использовании железа в восточной части Уттар-Прадеша и в Бихаре начиная с 700 г. до н.э., но плужный лемех пока не обнаружен, и число найденных железных орудий труда, применявшихся в земледелии, невелико. Однако это может быть объяснено экологическими причинами. Надо заметить, что на низменных участках равнин по нижнему течению Ганга, на западе Уттар-Прадеша уровень воды в период муссонов очень высок и летом достигает трех метров. Часто затопляются многие участки равнин по среднему течению Ганга. Известно также, что аллювиальные почвы, которые мы находим на крайнем юге, становятся кислыми. Естественно, что в сообщениях о раскопках в Сонпуре (Гая)³², в Вайшали (север Бихара)³³ и в Прахладпуре (Варанаси)³⁴ говорится о сильно разъеденных ржавчиной железных орудиях труда, многих — до неузнаваемости.

Древняя технология обработки металлов также не способствовала сохранению орудий труда во влажной почве. Проводившиеся до настоящего времени исследования показывают³⁵, что в период распространения "культуры северной чернолощеной керамики" большинство орудий труда делали из кованого железа. Материал, из которого сделан найденный в Раджгхате гвоздь, как полагают, относящийся к 600 — 400 гг. до н.э., по фактуре близок к стальному³⁶, но, возможно,

это случайное сходство.

Наконец, надо не упускать из виду того, на какого типа участка велись раскопки. До сих пор их производили в административных, торговых, ремесленных или религиозных центрах, таких, как Чампа, Вайшали, Раджгир, Варанаси (Раджгхат), Каушамби, Срингаверпур, Шравасти и т.д. Конечно, это не те места, где следует искать плужные лемехи и другие земледельческие орудия труда, хотя надо сказать, что на некоторых из этих участков в определенных слоях, относящихся к до-маурийскому периоду, находили мотыги.

Тот факт, что в ходе археологических раскопок в бассейне среднего течения Ганга найдено лишь небольшое число земледельческих орудий труда из железа, не означает, что до 300 г. до н.э. или в эпоху Будды они не применялись. Такие орудия труда, относящиеся к тому же периоду или даже несколько более раннему времени, были найдены на равнинах по верхнему течению Ганга и в бассейне реки Сатледж. Можно отметить обнаруженный в Рупаре, в районе города Амбала, плужный лемех, находившийся под круглым колодцем на глубине 4 м 59 см под землей. Длина его 40 см, ширина посередине — 2,8 см, а ближе к концу — 2,3 см³⁷. В Джакхере, в районе Эта, на западе Уттар-Прадеша, был найден плужный лемех, относящийся к периоду распространения "культуры серой расписной керамики", приблизительно к 500 г. до н.э.³⁸ Вероятно, его можно датировать тем же временем, что и период распространения "культуры северной чернолощеной керамики" в бассейне среднего течения Ганга.

Если в эпоху Будды железные плужные лемехи применяли даже в тех районах, где годились и деревянные лемехи, то было бы неправильно полагать, что они не были известны в районах с твердой аллювиальной почвой. В Каушамби нашли железный лемех, относящийся к среднему периоду распространения "культуры северной чернолощеной керамики". Там же нашли двухпазовые железные топоры, относящиеся к ранней фазе распространения "культуры северной чернолощеной керамики"; одно из этих изделий большого размера, но сильно изъедено ржавчиной³⁹. Так или иначе у нас есть топор из Сонпура, который можно датировать приблизительно 400 г. до н.э.⁴⁰ Что касается плужного

лемеха, то о нем сообщалось в связи с раскопками на поселениях со слоями "культуры северной чернолощеной керамики" в Рагхуасое, в районе Вайшали⁴¹.

Особого внимания заслуживают железные шлаки и изделия, обнаруженные в Раджгхате: в общей сложности 100 кусков шлака и других предметов, датированных ранней фазой периода II, который в стратиграфической шкале помещают между 600 и 400 гг. до н.э. В этом перечне есть два топора, серпы, рыхлительная лапа, 35 гвоздей и т.д. Среди железных предметов преобладают такие, которыми пользовались на охоте, в земледелии, ремеслах и домашнем хозяйстве. Утверждается, что на более ранней фазе, которая, по-видимому, относится к 600—400 гг. до н.э. или к более раннему периоду распространения "культуры северной чернолощеной керамики", начался "невиданный рост" ремесел, кустарных промыслов и расцвет некоторых профессий⁴². Хотелось бы высказать предположение, что этот "невиданный рост" не мог не быть связан с применением орудий труда из железа. Небольшое число железных предметов⁴³ обнаруживают в слоях более раннего происхождения, чем слои "культуры северной чернолощеной керамики", где они встречаются наряду с черно-красной керамикой, ассоциируемой с носителями культуры бронзового века. Однако культура, предшествовавшая "культуре северной чернолощеной керамики", в Раджгхате была недолговечной, и по сравнению с этим периодом количество железных орудий труда, относящихся к фазе распространения "культуры северной чернолощеной керамики", так велико, что, надо полагать, их использование привело к изменениям качественного свойства в процессе производства.

Гипотеза о применении в земледелии орудий труда из железа в эпоху Будды подкрепляется тем фактом, что к этому времени уже началась разработка богатейших железорудных месторождений в Сингхбхуме. На основании данных анализа орудий труда периода распространения "культуры северной чернолощеной керамики", обнаруженных в Раджгхате, можно предположить, что они были сделаны из руд Сингхбхума и Маюрбханджа⁴⁴. Совершенно очевидно, что людям была знакома технология производства ковального же-

леза. То, что у Панини мы находим слово "бхастра", а в ранних палийских текстах слово "бхаста", говорит о том, что в домаурийские времена использовались кожаные кузнечные мехи. Приобретя двойное преимущество, заключающееся в знакомстве с железными рудами и умении ковать железо и плавить сталь, население бассейна среднего течения Ганга оказалось в гораздо лучшем положении в отношении применения железа, чем люди, которые жили в период распространения "культуры серой расписной керамики".

Косвенным свидетельством применения орудий труда из железа могут служить клейменные серебряные монеты приблизительно 500 г. до н.э. По-видимому, готовились длинные серебряные пластины, которые нарезались на четырехугольные и округлые кусочки с помощью железных инструментов. О применении железных орудий труда свидетельствуют также крупные деревянные постройки в виде палисада маурийского времени. Очевидно, что сооружение таких построек должно было начаться несколько ранее, до периода Мегасфена, и оно было бы невозможно без применения железных топоров, тесел, пил, стамесок и т.д. Некоторые из этих инструментов упоминаются в ранних палийских текстах⁴⁵.

На распространение применения плуга для пропашки земли в бассейне среднего течения Ганга указывает встречающееся в разных формах на языке пали слово "нангала" — "плуг"; в "Суттанипате" упоминается деревня Иччханангала в Магадхе⁴⁶. Однако Панини употребляет в значении "плуг" слово "хала" и говорит, что поле обрабатывается два или три раза⁴⁷. У Панини⁴⁸ описываются мельчайшие подробности сельскохозяйственных операций, а в *грихьясутрах*⁴⁹ — жертвоприношения в целях успешного земледельческого и сельскохозяйственного труда. В целом можно сказать, что по сравнению с поздневедийским периодом эпоха Будды представляется веком расцвета земледелия.

Производительные силы в эпоху Будды отличаются от производительных сил поздневедийского времени еще и тем, что в это время начинается трансплантация риса (*падди*). Есть предположение, что рис был известен в Индии еще за пять тысяч лет до н.э.⁵⁰, археологи обнаружили рис, датированный II тысячелетием и первой

половиной I тысячелетия до н.э., но как свидетельствуют о том литературные источники, практика пересадки риса началась только около 500 г. до н.э. Впервые слова для обозначения посадки побегов семян риса упоминаются в раннепалийских текстах ("ропана", "ропети"). Правильно подчеркивается^{5 1} различие между ведийским словом "врихи" ("рис") для обозначения урожая дождливого сезона и послеведийским словом "шали" — для зимнего урожая. Справедливо считается, что *врихи* выращивается без пересадки, *шали* же — с помощью пересадки. По мере того как искусство выращивания риса на поливных землях распространилось в Ассам, ассамское слово "ксали" (от "шали") стало обозначать основную разновидность пересаженного риса^{5 2}. Для выращивания этого сорта риса потребовалось распахивать твердую аллювиальную почву и тщательно готовить землю для посадки. Такие участки земли стали называться *kedāra* — слово, от которого в языке хинди произошло слово *keuarī*. Подготовка участков для посадки риса приобрела настолько важное значение, что о нем стали слагать легенды (позднее возникла буддийская легенда под названием "Шали-кедараджатака").

Помимо упомянутого выше слова "ропети", указывающего на трансплантацию, и его эквивалента "ропани", распространенного в индоарийских диалектах Бихара, восточного Уттар-Прадеша и других мест на Северо-Востоке Индии, на языке пали встречается выражение *bijñi patitthapeti*^{5 3}, которое, очевидно, означает "сажать побеги". Слово "патиттхапети" можно перевести как "процесс посадки"^{5 4}; слово *biñhaunī*, как правило, употребляемое для обозначения этого процесса на севере Бихара, может считаться его современным эквивалентом.

Точность качеств, необходимых "хорошему полю", которые перечисляются авторами различных палийских канонических текстов, говорит о том, что они были хорошо знакомы с практикой производства риса-*падди* на поливных землях. Например, рисовая плантация должна быть обеспечена канавками для притока и стока воды и системой плотин — все это считается признаками "хорошего поля"^{5 5}. В этом контексте на языке пали в значении "дамба" употребляется слово *marū-*

ada, в диалекте магадхи и других диалектах, на которых говорят в районах, где выращивается рис, в значении "дамба" обычно употребляется слово medha.

Кое-какие заключения можно сделать также из подробного описания процесса культивации риса, имеющегося в одном из ранних палийских текстов. В нем земледelec описывается как "хорошо обрабатывающий поле" и "готовящий почву". Следует заметить, что эти же самые операции, в том числе обработка почвы плужным лемехом и увлажнение ее для посадки побегов, — с добавлением ряда других операций — практикуются и в настоящее время. Из того же источника мы узнаем, что земледelec направляет воду на поле по канавкам и затем — очевидно, когда цель достигнута — отводит ее с поля^{5 6}. Это напоминает нам заботливость, с которой производится пересадка риса, хотя такие операции могут относиться и к культивации других злаков. Тем не менее описание, приведенное выше и взятое в целом, практически не оставляет сомнений в том, что отраженные в нем операции относятся к производству риса в поливных условиях. По-видимому, идея трансплантации риса была связана с опытом работ на сахарной плантации, хотя неизвестно, породила ли одна другую. Во всяком случае, практика пересадки была распространена в эпоху Будды (вероятно, тогда же появились и банановые плантации)^{5 7}.

Для обозначения пересадки риса в одном из джайнских текстов *шветамбаров*, называемом "Наядхаммакаха"^{5 8}, или "Джнатадхармакатха", употребляется пракритское выражение ukkhaṇa-nikaeñ буквально "вырытое с корнем и пересаженное". Если согласиться со взглядами Г. Якоби на использование размеров, характер содержания и значение джайнских преданий^{5 9}, этот канонический текст можно отнести приблизительно к 300 г. до н.э. М. Винтерниц также считает, что самые ранние части джайнского канона могут датироваться временем появления первых учеников самого Махавиры или самое позднее вторым столетием после его смерти, т.е. периодом правления Чандрагупты Маурья^{6 0}. По мнению М. Винтерница, джайнские предания в точности совпадают с буддийскими преданиями в отношении многих важных деталей. Он добавляет, что заглавие шестой *анги дигамбаров* читается "Джна-

тар-дхарма-катханга”⁶¹. Таким образом, это один из немногих текстов, содержащихся в каноне как *шветамбаров*, так и *дигамбаров*⁶². По мнению М. Винтерница, те тексты, которые принадлежат обоим сектам, представляют собой древнейшие части священных писаний джайнов⁶³. Далее, содержание ”Джнатадхармакатхи” очень тесно связано с содержанием ”Уттарадхья-янасутры”, которая, как полагают, представляет собой один из древнейших джайнских текстов⁶⁴. В седьмой и восьмой главах ”Джнатадхармакатхи” неоднократно встречается выражение *devñpurriyā*, что заставляет нас вспомнить выражение *devānām pñya* в эдиктах Ашоки⁶⁵. Следовательно, данный джайнский текст мог существовать до 300 г. до н.э.

В ”Джнатадхармакатхе” очень живо описан процесс пересадки риса. Мы узнаем, что сельскохозяйственные рабочие (*kulagharapurise*)⁶⁶ из дома Рохини⁶⁷, одной из четырех невесток богатого купца по имени Дхана, укладывают пять цельных рисовых зерен в маленькую тщательно подготовленную грядку, два или три раза они пересаживают побеги. Можно добавить, что практика переноса пересаженных растений риса с густозасеянного поля на другое широко распространена в ряде районов на севере Бихара⁶⁸. Она применяется там, где выпадает больше дождей и участки затопляются. По мере того как спадает вода, возникают возможности для посадки: густозаросшие участки первой пересадки пропальваются и побеги пересаживаются на другие поля. Составители ”Джнатадхармакатхи” были хорошо знакомы с Ангой, Магадхой и Митхилой. Местом действия в рассказе, где говорится о пересадке риса, является Раджагриха, но в тексте упоминаются также Чампа и Митхила. Однако практика пересадки в третий раз дважды пересаженных растений не так широко распространена: вторая пересадка дает лучший урожай, а третья — еще лучший. Даже если учитывать отсутствие уверенности в том, что ”Джнатадхармакатха” относится к домаурийскому времени⁶⁹, и содержащиеся в ней свидетельства рассматривать лишь как дополнительное подтверждение, совокупность свидетельств, почерпнутых из других источников, практически не остается сомнений в том, что в эпоху Будды на территории бассейна среднего течения Ганга прак-

тика пересадки риса была широко представлена. Другой важной культурой оставался ячмень, пшеница же пока еще не приобрела большого значения. Самыми чистыми злаками, которые можно было использовать для жертвоприношений и в иных религиозных целях, считались ячмень, рис и кунжут, хотя известны были также горчица и различные виды чечевицы⁷⁰.

Земледелие вообще приобрело такое важное значение, что в ранних буддийских текстах обращается особое внимание на типы полей. В одной из сутт поля делятся на: 1) самые лучшие, 2) средние и 3) низкого качества (поросшие лесом и неплодородные). Симптоматично, что монахи в текстах сравниваются с самым лучшим полем, истово верующие из мирян — со средним, а *шраманы*, *брахманы* и аскеты других вероисповеданий — с полем низкого качества⁷¹. В "Кхеттасутте"⁷² говорится о восьми типах полей, дающих не слишком большой урожай. К ним относятся поля, расположенные на холмистых, скалистых и каменистых участках, на солончаковых почвах, поля с неглубоким пахотным слоем, без канавок и без дамб — на таких полях сеять бесполезно. С другой стороны, восемь других типов полей, на которых семена произрастают и дают богатый урожай, обладают противоположными качествами. *Шраманы* и *брахманы*, придерживающиеся ложных доктрин, пользующиеся неправильными источниками существования и т.п., сравниваются с восемью плохими полями, а те, кто придерживается правильных доктрин, пользуется правильными источниками существования и т.п., — с восемью хорошими полями.

Литературные тексты этого периода говорят о знакомстве людей с ирригацией⁷³, а также об умении держать землю под паром⁷⁴. Далее, в этот период появляется сельскохозяйственный календарь, основанный на шести сезонах и двадцати семи *накшатрах* (созвездиях), которые, хотя и упоминаются в поздневедийских текстах, часто встречаются уже в *грихьясутрах*; для посева различных семян и проведения связанных с сельскохозяйственной деятельностью праздников⁷⁵ рекомендовались различные сезоны и *накшатры*.

Этот период также отмечен использованием новых растений и плодовых деревьев. В ранних палийских текстах⁷⁶ часто говорится о рощах манго, а также о ро-

цах *шалы*: (*sāla* — *Vatica Robusta*). Экономически выгодным, должно быть, оказалось знакомство с *джамбу* (*jambu* — *Eugenia Jambolana*), *мадхукой* (*madhuka* *Bassia Latifolia*) и *палашей* (*palasa* — *butea Frondosa*). Все это вкупе с упоминаемыми у Панини и в ранних палийских текстах различного типа ремеслами породило своего рода демографическую революцию на территории бассейна среднего течения Ганга в домаурийский период.

Нам возражают, что археологические раскопки не представляют никаких свидетельств заметных изменений в материальной жизни людей до 300 г. до н.э.⁷⁷ В какой-то мере это верно, потому что в слоях, относящихся к периоду до 300 г. до н.э., мы не находим обожженных кирпичей, круглых колодцев, обилия черепков северной чернолощенной керамики, многочисленных terra-cottовых фигурок, монет и достаточно большого количества земледельческих орудий труда из железа. Однако что значительно важнее для понимания уровня материальной жизни в эпоху Будды, так это сам факт появления на начальной фазе распространения "культуры северной чернолощенной керамики" в аллювиальном поясе бассейна среднего течения Ганга большого числа поселений. Несмотря на то что на некоторых участках раскопок, таких, как Каушамби, Срингаверпур, Раджгхат, Масон, Прахладпур, Чиранд, Вайшали, Сонпур и др., им предшествует культурный слой, представленный черно-красной керамикой или черной поливной керамикой, в большинстве случаев этот слой очень узкий, и поселения, по сути дела, датируются периодом распространения "культуры северной чернолощенной керамики", приблизительно на рубеже 500 г. до н.э. В Чиранде, однако, в ряду шурфов обнаружен слой трехметровой глубины со следами обитания, относящийся к периоду распространения "культуры черно-красной керамики". Над этим слоем в ряде шурфов расположены слои с "культурой северной чернолощенной керамики", для начальной фазы распространения которой характерны круглые колодцы и некоторые постройки из кирпича. Исходя из этого, можно предположить, что период распространения "культуры черно-красной керамики" закончился около 300 г. до н.э., т.е. когда начался период распространения "культуры северной чернолощенной керамики"⁷⁸.

В некоторых местах, например в Раджгхате, Прахладпуре, Чиранде и Сонпуре, данные раскопок говорят о том, что черно-красная керамика использовалась одновременно с железом. Во всяком случае, ясно, что до того, как на аллювиальных участках по среднему течению Ганга начали применять изделия из железа, только по берегам рек или в местах их слияния (а именно в Чиранде и Чечхаре, вблизи слияния Ганга и Гандака, на севере Бихара) было несколько халколитических поселений, которые обычно находят в районах, расположенных ближе к тем местам, где есть камень.

Считается, что шестьдесят процентов черепков керамики из Чиранда подобны черепкам, найденным на различных участках в Басти, а керамические изделия как из Сонпура, так и из Чиранда технологически близки керамическим изделиям из Восточного Уттар-Прадеша. Гончарные изделия из Сонпура и Чиранда очень схожи. Между ними можно поместить находки, собранные на поверхности земли, в Манере, расположенном к югу от Ганга, как раз напротив Чиранда. О собранных на поверхности керамических находках сообщают также из Манджхи, что близ Сивна. Эти места расположены недалеко от Вайшали, где слою северной чернолощеной керамики предшествует очень тонкий слой черно-красной керамики⁷⁹, хотя на некоторых участках на территории бассейна среднего течения Ганга периоду распространения "культуры северной чернолощеной керамики" предшествуют также периоды "культуры распространения серой керамики" и "культуры серой расписной керамики"⁸⁰. Ясно, что до 700 г. до н.э. на аллювиальных территориях бассейна среднего течения Ганга жили какие-то носители "культуры черно-красной керамики". Их поселения были явно единичными и находились далеко друг от друга и, возможно, представляли собой самые северные аванпосты племен — носителей культуры неолит-халколита, живших на юге Бихара или в горах Виндхья. Во всяком случае, на аллювиальных участках эти поселения существовали не более ста лет или около этого.

Крупномасштабная расчистка земель и основание многочисленных поселений в долине Ганга были бы невозможны без железных орудий труда, и даже то, что вплоть до позднего средневековья сохранились старые

названия, включающие слово "лес" ("аранья"), такие, как Аррах, Саран (Наимишаранья) и Чхампаран, указывает на то, что расчистка и колонизация гангских равнин происходили поэтапно. Кое-какие указания на дальнейшую расчистку земель и развитие земледелия на новой основе в "Срединной стране" или на Востоке Уттар-Прадеша и в Бихаре можно найти в ранних палийских текстах. Почти в каждом городе, где побывал Будда, мы находим *vana* — слово, которое некоторыми исследователями языка пали переводится как "роща, лесок", но это слово должно означать "лес", который стал "оазисом" среди выкорчеванных джунглей. Названия большинства городов, ассоциируемых с ранним этапом буддизма, связаны с названиями каких-нибудь деревьев. Каушамби, Кушинагара, Кушаграпура (старое название Раджгира, первоначально называвшегося Гиривраджапур; *враджа* — пастбище) — все они так или иначе связаны с обильной порослью травы. Название Паталиграма, позднее Паталипутра, было связано с деревом патали, а Чампа — с деревом чампика. Каджангала, названное нами в начале главы местечко, лежавшее близ Раджмахала и являвшееся восточной границей "Срединной страны", означает место, когда-то поросшее лесом⁸¹. Традиционно считается, что Вайшали был основан царем Вайшала, но возможно, что своим названием этот город обязан обилию деревьев шала, которые пришлось выкорчевывать, прежде чем основать поселение. (Между прочим, Шалаграма — распространенное название разных мест и связано со священным камнем *вишнуитов*, найденным в Сонпуре, на побережье реки Гандак.) Далее следует отметить, что леса из деревьев шала часто упоминаются в ранних палийских текстах⁸². Возможно, Капилавасту — столица *шакьев* — обязана своим названием наличием обезьян, естественно, живущих на деревьях, и, уж во всяком случае, местом рождения Гаутамы Будды была Лумбинивана, или лес Лумбини.

Еще показательнее название деревни в Кошале — Тхуна. Ее название означает "пень" и, очевидно, обязано своим происхождением пням, которые были здесь во времена основания поселения⁸³. Подобным же образом можно объяснить название деревни Тхуна, которая находится в Видехе⁸⁴, занимающей значительную

часть территории Непала и Север Бихара. То же самое можно сказать и о деревне в Магадхе под названием Кханумата⁸⁵, которое, надо полагать, связано с расчисткой земли с сохранением пней. Следует заметить, что во многих палийских текстах говорится о сжигании лесов, по-видимому, с целью расчистки земли, и называется это словом "джхамакхану"⁸⁶. Также упоминается поле, которое, вероятно, выделялось для культивации путем сжигания первичной растительности. Частое сравнение с пальмами, такими обычными для ландшафта восточной части Уттар-Прадеша и Бихара, заставляет предположить это сжигание (и ясно указывает также на рубку леса и корчевание); даже теперь, когда в районах Патны и Гаи практически не осталось джунглей, на местности выделяются гордо стоящие пальмы. Для названного процесса употребляется выражение, которое в контексте рассуждений об "ошибках", "страстях" и т.д. означает "то, от чего отказались, вырвав с корнем, как пальму, у которой уничтожено основание, чтобы она не могла дать новых побегов". Это сравнение часто встречается в "Ангуттараникае", и с незначительными вариациями оно также упоминается в других древних текстах⁸⁷. Название деревни Эканала, лежащей на юг от Раджгира, указывает на то, что когда-то это место было покрыто камышами, которые пришлось убрать, прежде чем основать поселение. Несколько поселений, упоминаемых в ранних палийских текстах, обязаны своим названием бамбуковым лесам или подобным зарослям⁸⁸, а другие, по-видимому, сохранили в своих названиях названия отдельных деревьев (bel)⁸⁹. Не хотелось бы, однако, чтобы создалось впечатление, что чуть ли не вся страна была распахана и заселена в домаурийское время. Во многих местах в ранних палийских текстах говорится о лесах, особенно о "четыре великих лесах" — Дандака, Калинга, Меджжха и Матанга.

Приход племен — носителей "культуры черно-красной керамики" и в какой-то мере серой и серой расписной керамики, очевидно, отмечает первую стадию становления культуры, за которой последовало появление технологически более развитых культур — носителей "культуры северной чернолощеной керамики". Орудия труда, позволявшие носителям "культуры чер-

но-красной керамики" на Северо-Востоке Индии добывать средства к существованию, представляли собой, в общем, орудия труда эпохи неолита и мезолита; они были обнаружены в Панду-Раджар-Дхиби и относятся к этому первому периоду, пресуществовавшему 1000 г. до н.э. В культурах халколита, представленных находками на плато Виндхья и в окрестностях Аллахабада^{9 0}, также преобладают каменные орудия труда, и особенно микролиты.

Из второго периода, начало которого, по данным радиоуглеродного анализа, относится к 1000 г. до н.э., в Панду-Раджар-Дхиби найдены кое-какие медные изделия, но в крайне незначительном количестве (и это несмотря на то, что добыча меди на медных рудниках на Юге Бихара не была связана с какими-либо особыми трудностями): найден медный браслет в Ориупе^{9 1} и несколько медных предметов в Сонпуре. Проведенная стратиграфическим методом датировка медных изделий, найденных в Северо-Восточной Индии, наводит на мысль о том, что в этой части страны они наряду с микролитами использовались до того, как было открыто железо. Тот факт, что на Северо-Востоке Индии не было бронзового века, достаточно очевиден, и напротив, мы не можем на основании отдельных изделий из меди, обнаруженных в слоях, относящихся к халколиту, с той же уверенностью постулировать существование здесь медного века со всеми присущими ему характерными чертами. Хотя на некоторых участках, таких, как Сонпур в Гае и Раджгхат в Варанаси, налицо свидетельства одновременного использования железа и черно-красной керамики в период, предшествовавший распространению северной чернолощеной керамики^{9 2}, тем не менее, как правило, в слоях, представляющих культуру халколита, где есть медь, железа не находят^{9 3}. Очевидно, носители "культуры черно-красной керамики", жившие в период распространения "культуры северной чернолощеной керамики", находились на той ступени развития общества, которая представлена культурой халколита и которая породила культуру железного века.

Микролитами и каменными орудиями труда, которыми располагали носители "культуры черно-красной керамики", можно было только примитивно обра-

багывать землю. Возможно, они пользовались при этом палками-копалками, мотыгами, как это делали доарийские народы, говорящие на аустроазиатских языках, поныне живущие на плато Чхота-Нагпур. Однако племена, пользовавшиеся черно-красной керамикой, наверняка выращивали рис. На Востоке Индии рис, несомненно, выращивался до 1200 г. до н.э.; шелуха риса обнаружена на внутренней поверхности глиняной посуды первого периода из Панду-Раджар-Дхиби. В слоях начала второго периода, относимого, по данным радиоуглеродного анализа, приблизительно к 1000 г. до н.э., обнаружены зерна риса. Было высказано такое мнение, что культивация риса возникла в районе плато Виндхья, близ Аллахабада, в эпоху неолита, около 5000 г. до н.э.⁹⁴ Так или иначе из Сонпура, в Гае, получены обугленные зерна риса, датируемые приблизительно 700 г. до н.э. Мы не знаем, практиковалась ли тогда пересадка риса, но в том, что в этой части страны рис использовали задолго до начавшейся около 600 г. до н.э. массовой колонизации, сомнений быть не может. На Востоке Бихара и в Бенгалии в рацион, кроме риса, входила рыба, о чем свидетельствуют найденные в Ориупе костяные крючки для ловли рыбы и обнаруженный в Панду-Раджар-Дхиби такой же медный крючок. Это, несомненно, было принято у местных народов и не имеет аналога у народов, пришедших с Северо-Запада Индии.

Кроме воздeльвания риса, люди занимались одомашниванием животных и охотой на антилоп нильгау, кабанов и оленей, чьи останки обнаружены в Панду-Раджар-Дхиби. Мясо этих животных употребляли в пищу, как его употребляют и в наше время аборигены, живущие в этих местах.

Несколько памятников культуры мегалитов было обнаружено в районе Чакия, в Варанаси, и в Котиа, на реке Белан; они содержат те же самые типичные для халколита элементы материальной культуры⁹⁵. Кроме того, в мегалитических погребениях в Котиа оказалось несколько орудий труда другого типа, таких, как серп, тесло, а также наконечник стрелы и т.п.⁹⁶ Но по данным радиоуглеродного анализа одного из погребений в Котиа, они относятся приблизительно к III в. до н.э.

Определенные элементы "культуры черно-красной

керамики" являются общими для различных раскопок, а именно в Панду-Раджар-Дхиби, Ориупе, Сонпуре и Чиранде и, вероятно, раскопок на востоке Уттар-Прадеша. К таким элементам относятся: простая и расписная черно-красная керамика, микролиты и рис. Рис возделывался в Панду-Раджар-Дхиби, Махишамандале и Сонпуре; мегалиты в сочетании с черно-красной керамикой найдены на всех таких участках, в том числе в Манере, Манджхи и Ориупе. В Вайшали, однако, микролиты не обнаружены. Использование бронзы, по-видимому, не очень типично ни для одной из этих культур периода распространения черно-красной керамики (они, вероятно, переживали период расцвета до появления металлов). Поселения, которые были расположены на аллювиальных равнинах в бассейне Ганга, могли основать какие-нибудь случайно пришедшие сюда с гор Виндхья группы племен либо с востока Уттар-Прадеша, либо из Бихара. Если задуматься над тем, где добывался камень для изготовления микролитов, и учесть трудности, связанные с расчисткой земли от густых лесов по берегам Ганга в Бихаре и Бенгалии каменными орудиями труда, то можно предположить, что носители "культуры черно-красной керамики" жили на периферии плато Чхота-Нагпур, районе, который начинался в 80 — 100 километрах южнее Ганга. Далее оказывается, что в холмистой местности и прилежащих к ней районах поселения эпохи халколита существовали на протяжении длительного времени, приблизительно с 1500 до 800 г. до н.э., тогда как на аллювиальных участках слой, связываемый с черно-красной керамикой, обычно тонок, и продолжительность ее распространения в период, предшествовавший периоду "культуры северной чернолощеной керамики", возможно, не достигает и двух столетий. Однако, как было показано выше, в Чиранде дело обстояло иначе.

А что говорят нам литературные источники о носителях "культуры черно-красной керамики" в Восточной Индии? В поздневедийских текстах, составленных на Западе Уттар-Прадеша, говорится о народе, называемом *вратьями*. Описание его есть в "Атхарваведе"⁷ и в "Панчавимша-брахмане"⁸. Мы узнаем, что вождь *вратьев*, обращенный в брахманизм, носил головной убор и сандалии, а в "Панчавимша-брахмане" обращен-

ные *враты* вообще осуждаются как низшие существа, *hipa*, и говорится, что они не занимаются ни торговлей, ни земледелием (что, очевидно, объясняется общим состоянием материальных условий на Востоке Индии до начала железного века; и земледелие, и торговля появляются на территории бассейна среднего течения Ганга уже в послеведийское время).

Хотя считается, что "историческая" археология начинается с появлением северной чернолощеной керамики в бассейне верхнего и среднего течений Ганга, а также в соседних с ним районах Мадхья-Прадеш и Малва, целенаправленного и систематического изучения участков, где была найдена северная чернолощеной керамика, до настоящего времени не проводилось, точно так же как оно не проводилось в Хараппе и в местах распространения серой расписной керамики. На основании отчетов, изданных до 1977—1978 гг., можно сказать, что в Индии имеется около 466 поселений и стоянок, где были найдены черепки северной чернолощеной керамики⁹. Двадцать два поселения с северной чернолощеной керамикой, открытые в Чандаули и Чакия в районе Варанаси в 1962—1963 гг., в издании "Индийская археология" не упоминаются¹⁰⁰. К приведенному выше числу поселений можно добавить — на основании данных, полученных из разных источников¹⁰¹, — еще 96. Итого — около 584 поселений, связанных с "культурой северной чернолощеной керамики".

В Уттар-Прадеше и Бихаре их насчитывается почти 450¹⁰², и они большей частью исследованы. Из них на долю Бихара приходится меньше ста. На основании личного опыта можно сказать, что во многих бихарских деревнях находят черепки северной чернолощеной керамики: из расспросов местных жителей явствует, что в Бихаре, в районе Вайшали, Раджгира и к северу от Бегусарая и в Бхагалпуре, в районе Чампы, в сельской местности во многих местах находят черепки северной чернолощеной керамики. Если в результате фрагментарных исследований, проведенных на равнинах Бихара и Уттар-Прадеша, открыто около 450 поселений, то систематические поиски черепков северной чернолощеной керамики и ассоциируемых с нею гончарных изделий на аллювиальных участках Уттар-Прадеша и

Бихара, особенно в районах, примыкающих к среднему течению Ганга, могут привести к тому, что эта цифра увеличится до двух тысяч. Конечно, даже в этом случае только установленная в ходе раскопок с помощью стратиграфического метода последовательность может раскрыть их демографическое значение для конкретного периода времени. И все же, если мы будем исходить из проведенной с помощью радиоуглеродного анализа в Каушамби, Раджгхате, Пипрахваре и Сохгауре (Уттар-Прадеш) датировки, то это даст нам период между 500 и 400 гг. до н.э.; при калибровке — возможно, 600 г. до н.э. Следовательно, мы находим почти ту же самую картину в почти сопредельном районе на востоке Уттар-Прадеша. И скорее всего, распространение "культуры северной чернолощенной керамики" на востоке Уттар-Прадеша и в Бихаре указывает на стремительность возникновения земледельческих поселений в VI в. до н.э.

Важно также то, что большинство из открытых к настоящему времени поселений этой культуры расположено в более или менее ограниченном районе, а именно на территории бассейна среднего течения Ганга или на его периферии — местах, которые в эпоху Будды, как это мы знаем и по другим источникам, переживали политический и экономический взлет. Раскопки в бассейне верхнего течения Ганга, в том числе в Рупаре¹⁰³ и Ахичхатре¹⁰⁴, сообщают о находках северной чернолощенной керамики, датируемых периодом до 300 г. до н.э. О находках керамики, относящейся примерно к тому же времени, сообщали из Удджайна¹⁰⁵ и Беснагара¹⁰⁶ (плато Малва). На этом основании можно предположить, что народы, жившие по верхнему течению Ганга и на плато Малва, обладали рядом общих черт, характерных для "культуры северной чернолощенной керамики". Однако надо подчеркнуть, что независимо от того, каково происхождение "культуры северной чернолощенной керамики" и где находится ее родина, носители ее культуры расселились на равнинах по среднему течению Ганга. Северная чернолощенная керамика на поселениях, в немалом числе расположенных по верхнему течению Ганга, датируется VI — V вв. до н.э., но на востоке Уттар-Прадеша и в Бихаре изделия из северной чернолощенной керамики находят в гораздо большем количестве и на большей территории, чем где

бы то ни было еще. Несомненно, мы располагаем археологическими доказательствами возникновения многочисленных поселений на территории Бассейна среднего течения Ганга, основанных в эпоху Будды (или, возможно, несколько ранее). Безусловно, эту ситуацию следует рассматривать как своего рода демографический взрыв, который стал возможен благодаря применению железных орудий и культивированию риса.

Изучение "культуры северной чернолощеной керамики" позволяет также предположить значительные социальные сдвиги. Исследование указывает на то, что не только на Среднегангских равнинах, но и на равнинах по верхнему течению Ганга и в соседних районах в период между 600 и 400 гг. до н.э. существовал слой людей, пользовавшихся роскошными гончарными изделиями и носивших украшения с полудрагоценными камнями. Этот нарождавшийся класс, возможно, играл большую роль в присвоении материальных благ и прибавочного продукта, а также в формировании социальных порядков и создании государственных институтов.

Материальные условия развития большинства из шестнадцати "великих царств" (*махаджанпад*) были связаны с "культурой северной чернолощеной керамики". Это особенно относится к государствам Анга со столицей в Чампе, Магадха со столицей сначала в Раджагрихе, а затем в Паталипутре, Каши со столицей в Шравастии, Ватса (или Вамса) со столицей в Каушамби, Шурасена со столицей в Матхуре, Аванти со столицей в Удджайне. На территориях всех этих столиц были проведены раскопки, и в большинстве случаев анализ с помощью радиоуглеродного метода относит слои "культуры северной чернолощеной керамики" к периоду между 550 и 400 гг. до н.э. Мы не располагаем данными радиоуглеродного анализа относительно образцов северной чернолощеной керамики из Вайшали, столицы Вадджи, который не входил в число шестнадцати *махаджанпад*; по-видимому, ее появление здесь приходится на VI в. до н.э. Таким образом, сопоставление различных источников показывает, что распространение северной чернолощеной керамики — показатель как процесса аграрной экспансии, так и процесса классовой дифференциации.

Безусловно, обнаруженные в восточной части Уттар-Прадеша и в Бихаре постройки, относящиеся к периоду до 300 г. до н.э., не впечатляют. Однако сохранность построек тех времен, когда еще не было обожженных кирпичей, в большей степени зависит от условий окружающей среды, и, возможно, для восстановления облика таких построек необходимо применение более сложных и весьма совершенных археологических методов. Тем не менее общество, в котором пользовались высокого качества гончарными изделиями из северной чернолощеной керамики и в достаточно большом количестве оружием и орудиями труда из железа, не могло, конечно, обходиться без хотя бы и скромных построек. Поэтому само по себе отсутствие обожженного кирпича не обязательно говорит об отсутствии городов; наоборот, можно предположить — для этого вывода дают основание литературные источники, — что они уже начинали возникать.

Ряд санскритологов отмечает существование городов в поздневедийский период¹⁰⁷. Если считать, что эта фаза приходится на середину I тысячелетия до н.э., то, возможно, они и правы, но отнесение ее на два или более столетий назад может не найти поддержки у археологов. Мы также не можем на основании построек из обожженного кирпича датировать возникновение городов, построенных из этого материала, 300 г. до н.э.

Литературные же и археологические свидетельства, взятые вкуче, говорят о возникновении городов на равнинах по среднему течению Ганга в VI в. до н.э. Для этого периода есть неоспоримые свидетельства использования дерева для строительства домов, в частности в Паталипутре¹⁰⁸. Деревянный частокол для защиты этого города от нашествий или в качестве меры против наводнений датируется, по данным радиоуглеродного анализа, приблизительно 600 г. до н.э.¹⁰⁹ В Раджгхате и Варанаси найдены толстые деревянные доски; очевидно, до глинобитных построек дома строились на деревянных платформах¹¹⁰. Можно считать, что современная практика строительства домов на платформах с деревянными сваями (на равнинах Непала, как раз на границе с Бихаром, или в некоторых странах Юго-Восточной Азии) является архаичной. Само собой разумеется, что крупномасштабное де-

ревянное строительство без достаточно широкого применения железных орудий труда было бы невозможно. Поскольку не сохранилось никаких остатков ни построек¹¹¹, ни орудий труда, с помощью которых они возводились, то можно лишь предположить, что дома называются *шала* потому, что строились из дерева шала.

Нет никаких сомнений в том, что в городах, расположенных на равнинах по среднему течению Ганга, в эпоху Будды строились глинобитные дома. Это подтверждается в ряде мест характером построек, обнаруженных в слоях, относящихся к ранней фазе распространения "культуры северной чернолощеной керамики". В Раджгхате¹¹² открыт массивный глиняный вал, построенный приблизительно в 500 г. до н.э. Хорошо известна глинобитная ступа из Вайшали. В Сонпуре¹¹³ найдены глинобитная платформа — по некоторым признакам, здесь располагалась кухня — и остатки глинобитной стены. Обнаруженные в ряде шурфов в Раджгхате куски штукатурки с отпечатками тростника свидетельствуют о том, что стены строились с его использованием и были оштукатурены грязью, смешанной с глиной¹¹⁴. Открыт также пол из обожженной глины с двумя ямами для столбов. Однако в слоях, относящихся к ранней фазе распространения "культуры северной чернолощеной керамики", не находят ни обожженных кирпичей, ни кирпичей, высушенных на солнце. Очевидно, что найти следы деревянных или глинобитных домов под соломенной крышей, характерных для древнейших городов, построенных на равнинах по среднему течению Ганга, может оказаться делом весьма трудным.

В ранних палийских текстах¹¹⁵ встречаются слова "*нигама*", "*нагара*" и т.д.¹¹⁶ О возникновении укрепленных городов говорится также у Панини, который сообщает о них значительный объем сведений¹¹⁷. Он особо подчеркивает, что на Востоке Индии *грама* (деревня) отличалась от *нагара*¹¹⁸. Далее, из ранних *дхармасутр* мы узнаем о росте противоречий между городом и деревней; в них утверждается, что человек, живущий в городе, "не может достичь спасения и дышать свежим воздухом"¹¹⁹. Для доказательства существования ремесел, торговли и городов можно при-

вести много примеров из текстов, относящихся к домаурийскому времени. В этом случае даже данные, полученные археологами, по-видимому, свидетельствуют о наличии торговли стеклянными бусами между Таксилой и Шравасты^{1 2 0}. Все это практически не оставляет сомнений в существовании городов в домаурийское время (хотя что касается архитектурных свидетельств, то пока их либо очень мало, либо археологи не уделяют им достаточного внимания).

Суть заключается в общественном прибавочном продукте, производимом в эпоху Будды крестьянами, пастухами и ремесленниками. Именно его производство привело к образованию государственной системы, представленной шестнадцатью "великими царствами". Без прочной сельской базы нельзя представить себе ни возникновения государств, ни возникновения городов. В "Сутта-нипате"^{1 2 1} ясно выражена мысль о том, что цари получали доходы как с деревень (*гама*), так и крупных областей (*раттха*). Однако земля, ставшая для народа к этому времени главным источником средств к существованию, по-видимому, большей частью находилась во владении крестьянских семей. Судя по ведийским текстам, люди проявляли повышенную заботу о том, чтобы иметь потомство и крупный рогатый скот. Но в "Сутта-нипате" говорится о сыновьях, полях и имуществе как собственности^{1 2 2}. Следует отметить: для уточнения размера поля, находящегося в индивидуальном владении, и начисления налога необходимо было умение измерять и, очевидно, знать способы нахождения площади круга, прямоугольника и т.д., а также соотношения площадей круга и квадрата (хотя они и предписываются в религиозном контексте в *шулбасутрах*); эти практические навыки появились в ответ на нужды полеводства.

Несмотря на то что мы встречаем упоминания нескольких случаев, когда *брахманы* и *сеттхи* в Кошале и Магадхе получали дарственную на доходы с деревень, все же в общем и целом в палийских текстах говорится о производстве, когда сами крестьяне работают на своих полях. Число рабов (*даса*), наемных работников (*каммакара*), посыльных или носильщиков (*песаника*)^{1 2 3}, которые упоминаются в палийских текстах домаурийского времени, по-видимому, было очень неве-

лико. Тем не менее следует подчеркнуть, что отдельные крестьянские семьи становились землевладельцами. В этом случае они должны были обрабатывать свою землю, прибегая к помощи наемных работников — категория, с которой мы не встречаемся в ведийских текстах. Работники получали поденную^{1 2 4} плату наличными или натурой, для чего — кроме прочего — нужно было измерять их рабочее время. Возможно, такой подсчет облегчался благодаря знанию лунного месяца, с чем мы впервые встречаемся в *грихьясутрах*^{1 2 5}.

Новые производительные силы создавали достаточное количество прибавочного продукта для возникновения общества с классовой и государственной основой, в котором правящие круги господствующего класса могли собирать налоги, подати и десятину. Это было выгодно не только царям и воинам, но также жрецам и монахам. Идеология брахманизма узаконила возникающую систему в религиозном и правовом отношениях. Был изобретен и разработан социальный механизм, посредством которого все плоды экономического подъема эпохи Будды шли в закрома царей и жрецов, минуя крестьян и работников. Эта социальная структура стала известна как система *варн*. Впервые были определены социальные функции четырех *варн*, так что те, кто занимался распределением и присвоением общественного прибавочного продукта, попали в категорию высших *варн*, а те, кто занимался непосредственно производством, — в категорию низших *варн*^{1 2 6}. *Вайшьи* — крестьяне, пастухи и купцы — стали основными налогоплательщиками, а *шудры* — рабы и наемные работники — поставщиками рабочей силы.

В то время было множество безземельных людей, работавших по найму, однако земля, крупный рогатый скот и труд — главные средства существования и производства — не были сконцентрированы в руках небольшой группы людей. Они не принадлежали исключительно двум высшим *варнам*, хотя мы и узнаем о том, что рабы и наемные работники у вождей *шакьев* и *колиев* работают на земле своих хозяев. Согласно господствующему в *дхармашастрах* взгляду, "дважды рожденные" получали общий контроль над *шудрами* —

главным источником рабочей силы и, следовательно, важнейшим средством производства. "Дважды рожденным" нужна была рабочая сила не только для выполнения работ по дому, но и для работы на их земле и для ухода за их скотом (отметим, однако, что земля и скот, по-видимому, находились большей частью во владении *вайшьев*). За исключением кшатрийской аристократии и немногих брахманских семей, члены двух высших *варн* в целом непосредственного контроля над процессом производства не осуществляли, и поэтому они не пользовались теми преимуществами, которыми обладали богатые граждане Греции или Рима. Однако они держали под контролем рабочую силу и действие системы налогов и подношений таким образом, что *шудры* должны были трудиться в качестве наемных работников, а основной массе крестьянства — *вайшьям* — приходилось весьма экономно вести свое хозяйство, чтобы удовлетворять постоянные и неуклонно растущие потребности государства, жречества и других религиозных групп.

Появление в эпоху Будды новых производительных сил потребовало, с одной стороны, развития культуры земледелия, а с другой — преодоления создаваемых социальным неравенством трудностей. Первое определило социальное мировоззрение буддизма; второе оказало влияние на социальные теории как буддизма, так и брахманизма. Древний обычай приносить в жертву крупный рогатый скот, распространенный у приверженцев ведийских верований, а у неведийских племен сохранившийся еще с тех времен, когда они жили охотой, был несовместим с необходимостью растить скот для нужд сельского хозяйства. Ранние палийские тексты отражают взгляды тех, кто выступает против жертвоприношений крупного рогатого скота, а в "Брахманадхаммикасутте" в "Сутта-нипате" подчеркиваются пагубные последствия забоя крупного рогатого скота и говорится, что скот надо беречь, потому что благодаря ему у людей есть пища, красота и счастье и благодаря ему же произрастают растения. Надо заметить, что с развитием земледелия, основанного на применении железного плужного лемеха, такую же позицию в отношении сохранения крупного рогатого скота занимают авторы "Авесты".

Ранний буддизм предлагает некоторые решения проблемы социального неравенства. В одной из сутт в "Дигха-никае" говорится, что надо помогать пастухам, крестьянам, торговцам и государственным служащим¹²⁷. Авторы палийских текстов стремятся внушить мирянам мысль о том, что добродетель милосердия требует от них, чтобы они не только содержали монахов и монахинь (которые не могли бы просуществовать, если бы крестьяне не производили достаточное количество прибавочного продукта), но — что важнее — и кормили родителей и домочадцев, в том числе рабов, наемных работников и т.п.¹²⁸. Необходимость поддержания социальной гармонии посредством одаривания и своего рода благотворительности осознавалась также и составителями *грихьясутр* и *дхармасутр*. Они также делают акцент на необходимость в завершение ритуала жертвоприношений *крияджна* (*пругајња*)¹²⁹, а в некоторых других случаях кормить всех гостей, даже собаку или *швапаку*, которых относили к самой низкой касте. В одной из *дхармасутр* говорится, что хозяин дома никогда не должен начинать трапезу, не отдав хотя бы небольшую часть своей еды¹³⁰.

Глава седьмая. Материальная среда становления буддизма

Буддизм зародился и получил свое первоначальное развитие в государствах Магадха и Кошала на востоке Уттар-Прадеша и в Бихаре. Будда большую часть жизни провел в Бихаре, и там же, на Северо-Востоке Индии, вскоре после его смерти были проведены один за другим три буддийских собора в Раджагрихе, Вайшали и Паталипутре. Почему именно Северо-Восток Индии стал в VI—IV вв. до н. э. колыбелью буддизма; не возникли ли неортодоксальные секты как естественная реакция на ритуализм ведийской религии? Но ритуализм имел гораздо более глубокие корни на западе Уттар-Прадеша, чем в его восточной части в Бихаре, где он вызывал отрицательную реакцию. Видимо, не в этом его истоки. Верное объяснение возникновению нового религиозного движения, по нашему мнению, следует искать в существенных изменениях условий материальной жизни народа.

Главным фактором, революционизировавшим материальные условия жизни общества приблизительно в 700 г. до н. э. на Востоке Уттар-Прадеша и в Бихаре, стала вторая фаза использования средств производства из железа. Данные, полученные в результате одного из радиоуглеродных анализов, свидетельствуют о появлении изделий из железа в Атранджикхере, в районе Эты, на западе Уттар-Прадеша, около 1000 г. до н.э.; применение железных орудий труда в районе Гандхары зафиксировано примерно 900 г. до н.э., а в западной части Уттар-Прадеша — 800 г. до н.э. По имеющимся данным, их применение постепенно распространилось на восточную часть Уттар-Прадеша, а железный шлак, найденный в Раджгхате, заставляет предполагать, что железную руду привозили сюда для изготовления орудий труда приблизительно в 700 г. до н.э. Фаза распространения северной чернолощеной керамики, зафиксированная в Прахладпуре, в районе Варанаси, говорит о появлении железа в производстве, возможно, около 500 г. до н.э. У нас есть доказательства применения железа в Чиранде, в районе Сарани в Бихаре, в VII—VI вв. до н.э. В Вайшали найдено большое количество железного шлака и пять орудий труда из железа, большей частью неизвестного назначения, которые можно датировать VI в. до н.э. В Сонпуре, в районе Гаи, в верхних слоях, непосредственно предшествующих слоям, относящимся к фазе распространения северной чернолощеной керамики, сочетаются с черно-красной керамикой, обнаружены железная руда и шлак. В южной части Бихара мы располагаем древнейшей находкой, свидетельствующей об одновременном использовании черно-красной керамики и железа. На этом участке в слоях, относящихся к фазе распространения северной чернолощеной керамики, найдено много железного оружия и железных орудий труда, в частности пики, наконечники для копий и стрел, кинжалы, топоры, гвозди, тесла и клинки. В Бхагалпуре, на старом поселении Чампы, найдено много железного шлака, относящегося к ранней фазе распространения северной чернолощеной керамики, которая обнаружена здесь также в очень большом количестве. Все это свидетельствует о происшедшем в VI—V вв. до н.э. существенном сдвиге в развитии чер-

ной металлургии.

Землепашество, возможно с применением железного плужного лемеха, возникло на западе Уттар-Прадеша приблизительно в 600 г. до н. э. или даже позднее. В Джакхере, в районе Эты, найден железный плужный лемех, относящийся к последней фазе распространения серой расписной керамики (может быть, к середине I тысячелетия до н. э. или к более позднему времени). Железный лемех, датируемый периодом распространения северной чернолощеной керамики, был найден также в Каушамби. Примерно в период между 600 и 300 гг. до н. э. по мере продвижения на восток Уттар-Прадеша и в Бихар народы, овладевшие искусством земледелия, распространяли свой опыт на эти районы.

Как было показано выше, в литературных источниках домаурийского времени встречается несколько различных слов для обозначения понятия "железный плужный лемех". В "Виная-питаке", довольно позднем тексте, о нем говорится более определенно. Цитируем: "Как накаливавшийся целый день плужный лемех шипит и свистит и порождает пар и дым, если его положить в воду, так шипел и свистел и выпускал пар и дым этот сахар, когда его положили в воду"¹. Применение железного топора, серпа, лемеха и других орудий труда одновременно означало расчистку джунглей, основание крупных поселений, появление новых способов обработки земли. Однако этому процессу развития материальной культуры препятствовал социальный и идеологический строй того общества, которое существовало на востоке Уттар-Прадеша и в Бихаре. Нужен был длительный переходный период, чтобы люди, жившие небольшими группами в гористой местности и обрабатывавшие землю мотыгами, приняли новые методы обработки земли.

Легко представить себе конфронтацию между социальными и материальными условиями и культурой народов северо-востока, которые пользовались преимущественно орудиями труда и оружием из отшлифованного камня и лишь изредка медными — с одной стороны, и, с другой стороны, носителями культуры железного века. Люди эпохи неолита и халколита — аборигены, *ивари*, — обитавшие в северо-восточных районах, обрабатывали небольшие участки земли на склонах

гор, сжигая лес и затем выкорчевывая его; мотыга и палка-копалка позволяли им выращивать рис и мелкое просо. Но все это достигалось без использования волов, телег, без удобрения почвы коровьим навозом и т.д., т. е. их примитивное земледелие сочеталось с низким уровнем скотоводства. Скот они приручали не для получения молочных продуктов или использования его для нужд земледелия, а лишь для получения мяса. Этой практике, как нам известно, следовали некоторые племена эпохи мегалитов, жившие в районе Аллахабада. В мегалитах, которые были найдены в Котиа, расположенном на реке Белан, обнаружено множество останков костей одомашненных животных, в том числе быков, овец и свиней. "На некоторых костях были следы порубки, указывающие на намеренный забой животных"².

На земле куру и панчалов, на западе Уттар-Прадеша, массы животных забивались для жертвоприношений, что, вероятно, представляло собой благородный и утонченный способ удовлетворения потребностей в мясной пище в доземледельческую эпоху. Судя по тому, что говорится в "Шатапатха-брахмане", так же обстояло дело на востоке Уттар-Прадеша и в Бихаре. Однако, санкционированные религией, эти жертвоприношения превратились в бессмысленное уничтожение огромного количества крупного рогатого скота и, следовательно, стали помехой на пути развития сельского хозяйства. В поздневедийских текстах в жертву различным богам предписывается приносить определенные виды крупного рогатого скота и коз: Индре приносили в жертву буйвола, *маругам* — пеструю корову, *ашвинам* — рыжую; Митре и Варуне также приносили в жертву коров³. Жертвоприношением крупного рогатого скота сопровождалось многочисленные торжественные церемонии. Во время *ашвамедхи* забивалось 600 животных; завершение *ашвамедхи* отмечалось жертвоприношением 21 бесплодной коровы⁴. Жертвоприношения лошадей, возможно, совершались не часто, но коров забивали постоянно во время обычных жертвоприношений. Корову забивали в ходе церемонии разведения огня (*агньядхейя*), которой начинались все массовые ритуалы. Мы узнаем о жертвоприношении быка, пронзенного копьём (*шулагава*), бесплодной коровы или 11

животных во время *агништомы*. В поздневедийских ритуалах тело умершего обкладывали конечностями коровы, чтобы предохранить его от пламени. В одном тексте рассказывается, как во время похоронной церемонии (*шраддха*) на перекрестке дорог была забита корова, а ее конечности были разрублены на куски и розданы участникам процессии⁵. Считалось, что плоть некоторых животных приятна духам умерших, а некоторые части говядины почитались деликатесом, предназначенным для угощения важного гостя, которого называли *гогхна*, т.е. "забывающий коров"⁶.

В ведийских и примыкающих к ним текстах встречается много слов, указывающих на практику забоя коров. Можно назвать такие, например, слова, как "*говикарта*"⁷ — "забойщик коров", "*гавьячча*"⁸ — "тот, кто убивает корову", "*госава*"⁹ и "*гойджна*"¹⁰ — "жертвоприношение коровы". Из "*Атхарваведы*" и "*Каушика-сутры*" мы узнаем о заклинании белого тельца, молодого быка, пестрой коровы, буйвола и бесплодной коровы¹¹. Высказывалось предположение, что в жертву приносили только пестрых и бесплодных коров, остальных отдавали *брахманам*¹². По нашему мнению, сначала все виды крупного рогатого скота, вероятно, приносили в жертву, по мере же роста потребностей сельского хозяйства их, возможно, стали также отдавать *брахманам*.

В "*Шатапатха-брахмане*", составленной около 600 г. до н.э., нашел отражение спор относительно употребления в пищу мяса. Начинается он с заявления о том, что человек, совершающий жертвоприношения, не должен вкушать мяса. Указывалось, что не следует есть мясо дойных коров и молодых бычков, но мудрец Яджнавалкья возражает, говоря, что он обязательно будет есть мясо, так как от него полнеет тело¹³. По-видимому, во второй половине I тысячелетия до н.э. в течение приблизительно двух столетий торжествовала эта вторая точка зрения: животных, в том числе коров, продолжали забивать с целью жертвоприношений, а их мясо съедали совершавшие эти жертвоприношения жрецы.

Часто говорится о забое коров в палийских текстах. В "*Маджжима-никае*" много раз встречаются пассажи, в которых фигурируют мясники или их помощники.

ки, занимающиеся своим делом на перекрестках дорог. В "Суттанипате" говорится о смерти, собирающей дань с живых, которые отождествляются с коровами, предназначенными на убой. Из этого же текста мы узнаем, что по совету брахманов Икшваку совершил жертвоприношение и забил несколько сотен или тысяч коров. Высказывается сожаление по поводу того, что царь брал коров за рога и затем убивал их. Добавляется, что коровы не причиняют зла ни копытом, ни рогами, ни как-то иначе, что они невинны, как агнцы, и дают так много молока, что им можно наполнить кувшин¹⁴.

Существование этого ведийского обычая подтверждается материалами раскопок: кости, найденные в Атранджикхере, большей частью принадлежат крупному рогатому скоту. На них ясно видны следы рубки, они в основном относятся к периоду, предшествовавшему 500 г. до н.э. Таким образом, самая суть ведийской религии не способствовала развитию земледелия, основанного на применении железного плужного лемеха и крупного рогатого скота. Как ведийские, так и неведийские обычаи требовали забоя скота, который теперь надо было беречь для нужд сельского хозяйства. В "Суттанипате" сельское хозяйство прямо связано с разведением коров. В ней говорится, что человека, добывающего себе средства к существованию путем разведения крупного рогатого скота, следует считать земледельцем¹⁵. Забота, проявляемая составителями ранних палийских текстов о земледельстве, видна из того, как скрупулезно описаны обработка земли и сев. Крестьянина (*гахapati*) учат тщательно готовить землю, хорошо продуманным способом сеять семена, в нужное время орошать землю¹⁶. Значение, придаваемое земледелию, видно также из следующих параллелей, приведенных Буддой в наставлениях крестьянину Бхарадвадже: "Вера — семя, а дождь — благочиние. Способность проникать в сущность вещей — это для меня плуг с парой волов. Мое дышло — совесть, разум — узда, а заботливость — мой плужный лемех и мой кнут"¹⁷.

В одном месте говорится, что дело крестьянина — это своего рода модель поведения, которой должен следовать и монах. Крестьянин-домовладелец хорошо обрабатывает свое поле, если быстро готовит почву,

быстро сеет пшеницу, быстро подводит и отводит воду. Таковы три его самые главные обязанности^{1 8}. Подобным же образом монаху рекомендуется вырабатывать в себе более высокие принципы поведения, более высокие мысли и более глубокое проникновение в сущность вещей^{1 9}. Далее, когда рис на поле крестьянина поспел, он быстро убирает урожай, отрывает стебли, отсеивает мякину, собирает рис, молотит его и очищает от шелухи. Таково совершенство в уборке урожая^{2 0}. Благородному ученику рекомендуется столь же активно и настойчиво стремиться к духовному совершенству^{2 1}. Из этих предписаний видно, что буддизм придавал земледельческой культуре крайне важное значение.

То, что буддизм отвергал жертвоприношения животных и проповедовал непричинение им зла, в контексте требований сельского хозяйства приобретает революционизирующее значение. В некоторых местах поздневедийской литературы уже проступает протест против жертвоприношений. В "Ригведе" слово "агхнья" ("не подлежащая убиению"), как правило, употребляется в отношении дойных коров и все чаще встречается в более поздних частях текста^{2 2}. Это же слово употребляется для обозначения крупного рогатого скота в ряде мест в "Атхарваведе"^{2 3}, где также имеются весомые свидетельства зарождения земледелия. Однако наряду с этим многочисленные упоминания о принесении в жертву крупного рогатого скота говорят о том, что, как правило, забой животных, включая и массы крупного рогатого скота, одобрялся ведийской идеологией. Резким контрастом с ней звучат утверждения Гаутамы Будды, что нет оправдания жертвоприношению животных. Будда проповедует такую яджну (жертвоприношение), которая не связана с каким-либо насилием. Он исходит из того, что самое великое жертвоприношение — творить милосердие. В древних текстах приводится рассказ о богатом брахмане по имени Уггатасарира, который собрал большое число животных для жертвоприношения, но, последовав совету Будды, не стал его совершать. Между тем брахмана просили развести жертвенный огонь ради родителей, жены, детей, ради слуг и тех, кого он содержал, ради святых людей и отшельников^{2 4}.

Гаутама Будда резко выступал конкретно против

жертвоприношений, при которых убивали животных. Рассказывается, что однажды, когда он находился в Шравати, Прасенаджит, царь Кошалы, приступил к совершению огромного жертвоприношения. К жертвенным столбам для заклания было привязано 500 быков, 500 молодых бычков, 500 телок и 500 овец. Рабы, посыльные и наемные работники царя под угрозой применения силы со слезами на глазах делали приготовления к этому жертвоприношению^{2 5}. Когда об этом сообщили Учителю, он изрек, что *ашвамедха*, *пурушамедха*, *ваджалея* и им подобные не ведут к хорошему. У великих мудрецов и праведников нет предписаний приносить такие жертвы, которые есть убийство живых существ, таких, как козы, овцы и крупный рогатый скот. Великие мудрецы и праведники рекомендовали такие жертвоприношения, при которых коз, овец и крупный рогатый скот не убивают.

Самый резкий протест против принесения в жертву животных мы находим в ранних палийских текстах. В древнейшем буддийском тексте, "Суттанипате", неприменение насилия определяется как величайшая добродетель, которую следует проповедовать ради веры мирян (*упасак*). И уже за ней идет добродетель, состоящая в неприятии чего-либо, что не было кому-либо дано, т.е. в уважении к частной собственности. В одном из рассказов, приводимом в "Брахманадхаммика-сутте", содержащейся в "Суттанипате", Будда учит, что крупный рогатый скот нужно беречь. Говоря об истинных *брахманах* более древних времен, он утверждает, что те совершали жертвоприношения, при которых животные не забивались^{2 6}. Подобно отцу, матери, брату и другим родственникам, коровы — наши хорошие друзья. Крупный рогатый скот — источник пищи, силы, красоты и счастья. И Будда добавляет: именно потому, что *брахманы* понимали это, они и не убивали коров. Таким образом, существовало ясное понимание того, что земледелие зависит от наличия крупного рогатого скота. Учение, содержащее настоятельное требование беречь крупный рогатый скот, было, безусловно, революционным в свою эпоху^{2 7}.

Следует добавить, что джайнизм также категорически отвергал предписываемые в *ведах* жертвоприношения, связанные с забоем животных. В 25-й главе "Ут-

гарадхьянасутры", которая считается одним из древнейших джайнских канонических текстов, мы находим следующее высказывание: "Забой животных предписывается во всех ведах, и в этом содержится грех. Эти совершаемые жрецом греховные акты не могут его защитить"²⁸. Хорошо известно только, что джайны стремились к соблюдению неприменения насилия еще строже, чем буддисты. По приведенным текстам трудно понять актуальность этих джайнских и буддийских учений, учитывающих нужды животноводства.

Защита крупного рогатого скота считается одной из важных обязанностей *гахapati* и кулапутта. В "Маджжхима-никае" перечисляется одиннадцать качеств, которыми должен обладать человек, пасущий коров²⁹. Считается, что пастух должен хорошо разбираться в породах коров, знать клеймение, уметь очищать коров от мушиных яиц, окуривать, наконец, лечить их. Он должен знать броды, места для водопоя и злачные пастбища, а также должен суметь выявить быков, способных вести за собой стадо³⁰.

Крупный рогатый скот стало необходимо сохранять для нужд земледелия, но по-прежнему надо было также удовлетворять потребности в продуктах питания. Возможно, буддисты говядине предпочитали свинину. Это подтверждается по крайней мере в двух местах текстов. Рассказывается, что Угга из Вайшали предложил Будде одежду, какую носили в Каши, рис, пироги и свинину³¹; предание о том, что Будда умер из-за того, что поел свинины, хорошо известно.

Земледелие, основанное на применении железных орудий производства — плужного лемеха, серпа и т.д., — привело к производству прибавочного продукта в таких размерах, какие не могли быть достигнуты при использовании каменных или медных орудий труда. Это подготовило почву для возникновения на Северо-Востоке Индии приблизительно в начале VI в. до н.э. поселений городского типа. В палийских текстах говорится о двадцати городах (шесть из них связывают с кончиной Будды). Археологические данные свидетельствуют о наличии в этот период в бассейне среднего течения Ганга большого числа городов, т.е. не только ранние палийские тексты, но и материалы археологических раскопок подтверждают существование десят-

ков городов — например, Чампы, Раджагрихи, Паталипутры (датируемой несколько более поздним временем), Вайшали, Варанаси, Каушамби, Кушинагара и Шравасти. Кроме них, можно назвать Чиранд, Срингаверпур, Пипрахву и Тилауракот. То, что осталось от Лауриянандангарха, говорит о том, что и это был город. Что бы ни было причиной возникновения городов, рано или поздно они становились торговыми центрами. Несомненно, ремесленники и торговцы (*сеттхи*) составляли значительную часть городского населения. Торговля начала сопровождаться использованием клейменных монет; первые из них датируют, по данным стратиграфического анализа, V в. до н.э., но, возможно, они появились раньше. Известно более 300 кладов клейменных монет^{3 2}, многие из которых обнаружены на территории бассейна среднего течения Ганга. Несмотря на то что интерпретация некоторых слов в поздневедийской литературе наводит на мысль об использовании монет, обнаружены монеты, относящиеся лишь к эпохе Будды.

В это же время впервые появился и, возможно, способствовал развитию торговли новый вид керамики, называемый северной чернолощеной керамикой, которая могла использоваться для ритуальных надобностей или в качестве посуды. Изделия из этой глянцевой, блестящей керамики, прекрасно обработанной, по-видимому, использовались в зажиточных слоях общества. Можно также предположить, что керамика была предметом обмена. Найденный шлак позволяет предположить, что в городах изготавливались орудия труда из железа, которые могли играть важную роль в совершенствовании транспорта и других сфер деятельности, связанных с торговлей и производством.

Как известно из *дхармасутр*, отношение *брахманов* к торговле не способствовало ее развитию. В древнейших *дхармашастрах* занятие торговлей и земледелием предписывалось *вайшьям*, которым в обществе, как известно, отводилось третье место. В трудные времена *брахманам* разрешалось заниматься торговлей, но в определенных рамках. Они — ни при каких обстоятельствах — не имели права торговать людьми, жидкостями, духами, тканями, кожей, зерном^{3 3}. Следует полагать, что в обществе *брахманов* к кучцам, торговав-

шим этими товарами, относились пренебрежительно. Жителей Бихара, Магадхи и Анги презирали за торговлю определенными товарами. Баудхалина, один из первых составителей *дхармашастр*, живший в конце позднего ведийского периода, жителей Магадхи и Анги, а также некоторых других отдаленных районов арийской цивилизации считает людьми смешанного происхождения и укоряет их за употребление спиртных напитков, за занятие торговлей шерстью, животными (такими, как лошадь) и оружием и за то, что они занимаются мореходством, почитая все эти деяния за недостойные³⁴. Заметим, что в раннебуддийских текстах, напротив, говорится с одобрением о нескольких слушних морских переходов.

Первыми, кто принял монашеский сан, были пять человек, которые основали монашескую общину — *самху*³⁵. В "Ниданакатха-джатаке" и в других текстах они предстают как *брахманы*, однако сомнительно, чтобы они принадлежали к этой *варне*³⁶. Будде удается убедить своих оппонентов в правильности своей точки зрения. Конечно, естественно, что среди первых монахов названо пять *брахманов*, в действительности же больше всего монахов на начальной стадии происходили, по-видимому, из купцов и зажиточных крестьян (*гахapati*). Следует отметить, что первые миряне, обращенные в буддизм, принадлежали к торговым слоям общества: о неких Тапассу и Тхиулике из Уткалы говорится, что они были учениками Будды, и их называют купцами³⁷. Многие диалоги в раннепалийских канонических текстах отражают дискуссии Будды с *брахманами* относительно жертвоприношений животных и значения наследственности в системе каст. Одним из самых первых монахов был Яса, домовладелец из Варанаси. За ним последовали его друзья — Вимала, Субаху, Пуриаджина и Гшампати, — которые, очевидно, также были купцами (*сеттхи*). Когда стало известно, что эти люди приняли буддизм, еще пятьдесят домовладельцев выразили желание принять новое учение и были обучены Буддой³⁸. Щедрое пожертвование Анахатиндики и других купцов Будде и его общине станут более объяснимы, если вспомнить, каким было отношение к торговле со стороны *брахманов*.

Торговля связана с использованием денег, что яв-

ляется одним из факторов, стимулирующих ростовщичество. В ведийских текстах мы встречаем понятие долга, однако понятие процента ясно не выражено. В менее развитых обществах долг выступит в форме одалживания помощи. Во всяком случае, поскольку в ведийском обществе отсутствовали деньги, там не могло быть и ростовщичества; в лучшем случае среди племенных вождей и их жрецов в качестве престижных вещей могли иметь хождение золотые ожерелья (*нишки*). Ростовщичество возникло с появлением в VI в. до н.э. металлических денег. Однако социальная идеология того времени не приветствовала практику одалживания денег под проценты. Один из первых составителей *дхармасутр*, Апастамба, пишет, что *брахманы* не должны принимать приношения от того, кто взимает процент, и от тех, кто живет за счет труда "заложенных", очевидно, должников³⁹. Некоторые из составителей *дхармасутр* считают, что в течение года заимодавец не должен взимать никакого процента⁴⁰. Это говорит о том, что введение практики взимания процентов проходило негладко.

В палийских текстах неоднократно упоминаются должники, кредиторы, долг, процент. Одна монахиня, говоря о своем "первом рождении", жалуется на то, что, поскольку она родилась в семье возчика, ее очень притесняли кредиторы, а потом из-за того, что долг ее семьи очень вырос, предводитель каравана силой забрал ее из родного дома⁴¹. В ведийских текстах займы упоминаются в связи с игрой в кости, из палийских же текстов видно, что в долг брали, для того чтобы основать и поддерживать какое-то свое "дело": с помощью займа человек мог расширить "предприятие", заплатить старый долг и иметь еще средства для содержания семьи⁴².

Заслуживает внимания то, что в буддийских текстах ростовщичество не осуждается. Те места буддийских канонических текстов, где определено, что такое праведная жизнь и правильное действие, содержат достаточно большое число запретов, однако ростовщичество сюда не входит⁴³. В то же время Будда советует домовладельцу платить свои долги и преграждает должнику доступ в *санху*. Описывается, с каким наслаждением вкушает свой обед человек, свободный от дол-

гов⁴⁴. В "Дигха-никае" указывается, что уплата долгов приносит человеку большое облегчение. Приводится в пример предводитель каравана, который, заплатив долги, странствует по свету, как бесстрашный победитель⁴⁵. В числе тех удовольствий, которые рекомендуются домовладельцу, названо удовольствие, испытываемое человеком, свободным от задолженности. Если человек никому ни много, ни мало не должен, жизнь его приятна, он пребывает в душевном спокойствии⁴⁶. Тот факт, что преимуществам, связанным с отсутствием задолженности, посвящена специальная сутта, также говорит о признании необходимости платить долги. Еще важнее то, что купца просят вселять в других уверенность в том, что он в состоянии выплатить и долги, и проценты⁴⁷. Будда делает акцент на уплату не только долгов, но и процентов. Таким образом, Будда и поддерживает, и прямо поощряет дачу денег взаймы под проценты, что не поощрялось и даже осуждалось в брахманских *дхармашастрах*.

Из некоторых положений, содержащихся в "Инна-сутте", можно прийти к выводу о нежелательности ни нищеты, ни задолженности. Одно из них гласит, что бедняк, наделавший долгов, живет в страданиях, т.е. к страданиям одинаково ведет как нищета, так и долги⁴⁸. Далее, должник оказывается в полном подчинении у кредитора, и его заставляют работать или сажают в тюрьму, и, следовательно, неизбежны новые страдания. В соответствии с этим положением монах, преданный *дхарме*, сравнивается с погрязшим в долгах бедняком⁴⁹. Однако это же положение можно понимать и так, что человеку не следует делать долги, а если уж он их делает, то должен возвращать.

В определенных отношениях поведение идеального купца рекомендуется буддийским учением в качестве образца для монаха. В первой "Папаника-сутте" говорится, что торговец, пренебрегающий своими обязанностями с утра, не преуспевает ни в середине дня, ни вечером, и это же справедливо и в отношении монаха, который в своей жизни не следует подобному правилу⁵⁰. Не менее существенно то, что в буддийском учении содержится ряд советов, как преуспеть в торговле. Купец должен обладать тремя качествами: дальновидностью, практичностью и умением внушать

доверие^{5 1}. Дашьновидность позволяет ему определять качество товара, знать цену, по которой он его покупает, и цену, по которой его можно выгодно продать. Практичность состоит в умении продавать и покупать товар. Доверие можно внушить не только самим ведением торговли с помощью взятых взаймы денег, но и тем, что ты содержишь сына и жену, а также тем, что своевременно возвращаешь одолженные деньги вместе с процентами^{5 2}. Такой торговец скоро станет известным и богатым. Монаху также рекомендуется развивать в себе эти присущие идеальному купцу качества, для того чтобы понимать природу страдания, добиться совершенства в *дхарме* и хорошо заботиться о монахах, прибывающих из других мест^{5 3}. Во всех этих отношениях торговец должен служить образцом для монаха, хотя он полностью поглощен земными делами, а тот полностью от них отрекся.

Городская жизнь в эпоху Будды имела определенные особенности, которые не нашли соответствующих отражений в мировоззрении брахманизма, которое было обусловлено не более как укладом жизни земледельческого общества. Сам характер городской жизни, злачные заведения и т.п.— все это считалось нежелательным. Апастамба рекомендовал людям, принадлежащим к высшим *варнам* (скорее всего, *брахманам*), не есть пищи, получаемой у торговцев^{5 4} (хотя для приобретения некоторых вещей делалось исключение^{5 5}). Это указывает на существование определенного предубеждения против нового торгового класса и образа жизни в поселениях городского типа вообще. Однако в буддийских текстах такое отношение прямо не высказано.

В условиях становления городской жизни и распада большой семьи появились женщины, которые начали добывать средства к существованию проституцией. О живущих в городах проститутках говорится в ранних палийских текстах. Город Вайшали прославился благодаря Амбапали, которая брала пятьдесят монет (*кахапан*) за ночь. Это побудило правителя Магадхи, современника Будды Бимбисару завести куртизанку в своей столице Раджагрихе^{5 6}. Однако *дхармашастры*, придерживавшиеся мировоззрения брахманизма, относились к проституции с презрением. Баудхаяна запре-

щает есть пищу из рук проститутки (ганики), а Гаутама рекомендует *брахману* не принимать пищу, предлагаемую нецеломудренной женщиной⁵⁷. Здесь можно провести сравнение с отношением Будды к Амбалали, в доме которой он жил. Женщины принимались в *сангху*, и для проституток не было никаких запретов. Таким образом, проституция, представляющая собой типично городское явление, допускалась буддизмом, тогда как брахманизмом осуждалась.

Использование железного оружия произвело революцию в военном деле и увеличило политический вес воинов в ущерб общественному положению жрецов. Жрецы, естественно, стали утверждать свои права в других сферах. Конфликт между интересами *брахманов* и *кшатриев* нашел отражение во многих текстах. Отчасти этим конфликтом объясняется кшатрийское происхождение Гаутамы и Махавиры; даже в наиболее старых буддийских текстах первое место отводится *кшатриям*, а *брахманам* — второе. *Кшатрии* не могли существовать без регулярного взимания налогов. В эпоху Будды как в текстах с буддийским содержанием, так и в текстах, отражающих идеологию брахманизма, оправдывается выделение царской доли произведенного крестьянами продукта на том основании, что царь охраняет и защищает народ. Буддийский канонический текст "Дигха-никая" — это, по-видимому, древнейший индийский источник, в котором дается обоснование происхождению правящего класса *кшатриев* с подробным описанием того, как с установлением правления *кшатриев* было покончено с повсеместной для той поры нищетой. *Кшатрии* прямо называются защитниками полей, которые на Северо-Востоке Индии в эпоху Будды находились в индивидуальном пользовании⁵⁸. Будда считает, что способность платить налоги — это один из пяти плодов богатства⁵⁹, и эта способность должна служить политической системе, основанной на регулярном взимании налогов.

Трудно точно определить, сколько времени прошло между появлением на территории бассейна среднего течения Ганга крупных поселений, экономической основой которых служило земледелие с применением железного плужного лемеха и трансплантации риса, с одной стороны, и кардинальные изменения в общест-

венной и религиозной жизни — с другой. Каковы бы ни были точные даты жизни Гаутамы Будды, учение его, или то, что составило основу буддизма, в оформившемся виде нашло отражение в текстах, которые относят к V и IV вв. до н.э. Присущее буддизму отрицание жертвоприношения животных и настойчивый протест против забоя крупного рогатого скота содержатся в "Суттанипате", большая часть которой датируется домаурийским периодом. "Виная-питака", которая раскрывает перед нами облик многочисленных светских последователей Будды и социальный состав буддийской *сангхи*, возможно, относится приблизительно к 300 г. до н.э. или ко времени правления Маурьев. Хроника исторических событий, содержащаяся в "Виная-питаке", завершается собором в Вайшали^{6 0}, который состоялся через 100 или 110 лет после смерти Будды, иначе говоря, в 386 или 376 г. до н.э.^{6 1}

Как можно заключить из "Виная-питаки" и некоторых предшествующих ей текстов, социально-экономическая природа буддизма связана с характером материальных условий жизни, сложившихся в бассейне среднего течения Ганга. Мы не разделяем высказываемых сомнений относительно реальности использования железа и социально-экономических следствий такой реальности в этом районе до 300 г. до н.э. или около этого времени. Во всяком случае, разбираемые нами социально-экономические аспекты буддизма отражены в текстах, составленных незадолго до 300 г. до н.э. Между тем что происходило в материальной и религиозной сферах, возможно, и был разрыв — весьма гипотетично — примерно в сто лет. Мы утверждали, что буддизм можно с полным основанием рассматривать в качестве продукта материальных условий, сложившихся к наступлению второй фазы железного века. С одной стороны, он нарушил социальные устои и религиозные обычаи, препятствовавшие развитию новой материальной культуры, с другой — оказал поддержку зародившейся социально-экономической формации, основанной не на родовых отношениях, а на отношениях между классами и внутри государства.

Новый тип земледелия, торговля и появление монет, естественно, вели к накоплению богатства в руках правителей и торговцев, к экономическому неравен-

ству. В буддийских *джатаках* часто упоминаются люди, обладавшие богатством в восемьдесят *котти*. Буддизм предлагает определенные средства, для того чтобы избавиться от нищеты. В "Дигха-никае" князю советуют не присваивать того, что ему не дано. В том же произведении говорится, что если бедные не в состоянии достичь богатства, то это ведет к нищете, которая в свою очередь лежит в основе воровства, неправды, насилия, ненависти, жестокости и т.д. Для искоренения этих пороков Будда советует сделать так, чтобы земледельцы были обеспечены зерном и всем необходимым, купцы — капиталом, а работники — получали достаточную плату за свой труд. Все эти меры Будда рекомендует с целью покончить с несчастьем в жизни человека в этом мире. Им открываются перспективы и для человека в следующем мире. Говорится, к примеру, что если бедняк делает пожертвования монахам, то он вторично родится уже богатым^{6 2}.

Рассмотрим кодекс поведения, которого должны придерживаться монахи и их последователи. Были выработаны правила, регулирующие как поведение отдельных монахов, так и их коллективную деятельность в *сангхе*. В целом этот кодекс, надо полагать, определялся материальными условиями общества на северо-востоке Индии в VI — V вв. до н.э.

Кодекс налагает на монахов ограничения в отношении одежды, еды, жилья и половой жизни. Гаутама Будда подробно разрабатывает правила, касающиеся одежды монахов. Они находятся в полном соответствии с развитием ткацкого и красильного дела, производства пряжи, в которых было достигнуто высокое мастерство. В "Виная-питаке" говорится о четырех разновидностях одежды, включая одежду из хлопчатобумажных и шерстяных тканей, и не менее чем о десяти цветах для их окраски^{6 3}. Одежде придается такое большое значение, что в "Виная-питаке" ей уделена целая глава. Монашеское одеяние состоит из сшитых вместе лоскутков материи и выглядит как поделенное на мелкие участки рисовое поле, и цвета оно такого же, как цвет спелого риса. Правила, определяющие одежду монахов, отражают, по-видимому, своего рода протест против возможностей использования новых видов тканей и изделий из кожи, что, конечно, в условиях

раннего железного века было бы роскошью, однако эти правила в принципе не отвергают всякую одежду вообще. По существовавшему обычаю брахманы-аскеты носили одежду из рогожи (*валкала*), а джайны-аскеты не носили никакой одежды. Буддийским же монахам Будда рекомендует носить одежду, состоящую из "трех частей", очевидно, такую же, какую носили рядовые люди; в отношении еды, так как одежды, Будда считает, что монаху нужно то же, что и простому человеку, а не богачу. Использование тканей, следовательно, допускалось, но ограничивалось; перед нами компромисс, диктуемый реальными условиями. Как видно из "Виная-питаки", на более поздней стадии монахам разрешали носить одежду из шести видов тканей, включая хлопок, шерсть и пеньку. Личная собственность монахов ограничивалась одеждой, посудой, постелью и лекарствами. Подобно спартанцам, они не должны были принимать ни золота, ни серебра, и, подобно брахманам, они не имели права заниматься куплей-продажей. Через сто лет после Будды эти правила были ослаблены.

Ранние правила соответствовали условиям первобытнообщинного строя, с характерным для него низким уровнем земледелия и отсутствием торговли. В известной степени правила поведения буддийских монахов отражают реакцию на появление новых факторов материальной жизни, таких, как частная собственность, повышение уровня жизни, деньги и т.д. Эти правила не предусматривали ничего, что было бы направлено на возврат к прежнему, пастушескому образу жизни.

В одном из разделов "Виная-питаки", называемом "Патимоккха", мы находим много примеров нарушений установленных Буддой правил. Монахов наказывают за преступления против семьи, собственности и социального порядка в обществе, в тот период уже возглавляемом царем. Миряне, не желающие выполнять свои общественные обязанности или старающиеся избежать наказания, наложенного на них за нарушение норм общественной жизни, не принимаются в *сангху*. В этой общине нет места должникам, рабам, грабителям, ворам, солдатам, преступникам и всем тем, кто еще не достиг двадцати одного года⁶⁴; домовладельцы

не принимались в общину без разрешения родителей^{6 5}.

Надо заметить, что в монашескую общину джайнов не принимались почти все те же категории людей, что и в буддийскую. Джайнизм запрещает принимать в орден детей, стариков, импотентов, умалишенных, больных, воров, государственных преступников, людей, находящихся в состоянии опьянения, тех, кто не способен к философскому мышлению, рабов, коварных и невежественных людей, должников, неприкасаемых (*jungita*), заключенных, лиц, преследуемых страхом, и насильно похищенных учеников^{6 6}. По-видимому, в более поздних хрониках слово "джумгита" интерпретируется как "те, кто порочен" из-за своей кастовой принадлежности, "либо вследствие своих действий, либо телесных недостатков". К этой категории относятся не только такие неприкасаемые, как рыбаки, портные, красильщики и т.п., но также определенные категории лиц из других каст: занимающиеся разведением птиц, изготовлением изделий из бамбука, акробатикой и т.д.; к этой же категории относятся умственно или физически неполноценные люди^{6 7}. Похоже, что ни одна из каст и профессий, обозначаемых словом "джумгита", не существовала в домаурийский период; многие категории неприкасаемых появляются именно в этот период. Несмотря на то что в вопросах принятия в общину буддизм был, по-видимому, несколько либеральнее джайнизма, критерии приема у буддистов, как и у джайнов, в достаточно четких нормах способствовали укреплению основ той классовой общественной формации, которая возникла в послеведийское время. Из уставов как джайнизма, так и буддизма видно, что и тот, и другой принимали новое положение вещей, при котором важнейшие социальные обязанности должны были выполняться в интересах меньшинства за счет интересов большинства.

Правила и положения учения, предназначенные для светских последователей Будды, полностью отражают все происшедшие перемены и укрепляют их с идеологических позиций. Гаутама Будда придает величайшее значение практике неприменения насилия в повседневной жизни мирянина (*упасаки*). Принявший буддизм мирянин должен совершить пять жертвоприношений,

а именно: родственникам, гостям, предкам, царю и богам. Кроме того, домовладельца просят поддерживать свой род, семью, друзей, своих рабов, наемных работников и защищать себя самого^{6 8}. Неоднократно говорится, что важной обязанностью домовладельца является изучение ремесел. Одно из самых первых упоминаний об этом встречается в "Махамангала-сутте" из "Суттанипаты".

Будда также определяет хозяйственные функции женщины. Девушек и молодых женщин, входящих в дом мужа, просят почитать его родителей, а также *шраманов* и *брахманов*. Им рекомендуют заниматься ремеслами, используя, в частности, хлопок и шерсть, производством которых занимаются их мужья. Далее, их просят добиваться совершенства в овладении этими ремеслами, т.е. ткацким делом и производством пряжи, и учат оказывать всяческое содействие в постановке дела. Их также просят быть в курсе всего, что делают слуги их мужей^{6 9}. Гаутама Будда также определяет обязанности вдовы. Вдова должна уметь хорошо ткать и готовить мотки шерсти, что дает возможность содержать детей после смерти мужа. Экономический аспект обязанностей, предписываемых Буддой домовладельцам и их женам, очевидно, основан на стремлении укрепить социальный строй, возникший во второй фазе железного века.

Влияние буддийского учения на народ усиливалось тем, что проповедовали буддизм монахи, ведущие праведную жизнь. Праведное поведение монахов в повседневной жизни, несомненно, импонировало светским последователям учения, которые ясно видели контраст между ним и образом жизни *брахманов*. Таким образом, хотя правила поведения для монахов отличались от правил поведения для мирян, вместе они служили, по сути дела, одной и той же цели — усилению новых факторов в материальной жизни народа на равнинах по среднему течению Ганга в VI — V вв. до н.э.

Несомненно, цель буддийского учения — достижение освобождения (нирвана) индивидуума. Привыкшему к прежнему образу жизни человеку было трудно примириться с распадом общинно-родового строя, ведущим к становлению нового способа существования с его грубым социальным неравенством. Для него

окончательно уйти от жизненных забот, достичь нирваны означало навсегда освободиться от этого состояния страдания и невзгод. Однако достижение освобождения предназначалось главным образом для монахов, а не для светских последователей буддизма. Какова бы ни была конечная цель буддизма, простых людей — чья поддержка имела большое значение для новой религии — привлекало к нему, несомненно, то, что он своему успешно разрешал проблемы, встававшие в связи с социальными переменами, которые порождались изменениями в материальных условиях жизни. Цена, которую им приходилось за это платить, состояла в том, чтобы иметь часть произведенного ими продукта для пожертвования монахам, которые самоустраивались от участия в производственной деятельности, но отнюдь не от ее плодов. Буддизм активно поддерживал новые производственные силы, порождаемую ими политику и все это новое общество, способное выделять достаточно пожертвований для его содержания.

Глава восьмая. Отражение социальной эволюции в эпических поэмах

"Рамаяна" и "Махабхарата", а также *пураны*, особенно "Бхагавата-пурана", сыграли значительную роль в воспитании неграмотных масс индийцев в духе этических ценностей и представлений своего времени. Несмотря на то что женщины и *шудры*, составлявшие в древности — как, впрочем, и теперь — подавляющее большинство населения, не допускались к изучению *вед* и декламированию *мантр*, но им начиная с гуптского периода стали разрешать слушать рассказы и учения, содержащиеся в эпических поэмах и *пуранах*¹.

"Рамаяна" учила людей тому, что сын должен повиноваться отцу, жена — мужу, младший брат — старшему, ученик — учителю, подданные — правителю и все должны повиноваться *дхарме*, записанной в *дхармашастрах*. *Дхарма* требовала, чтобы член любой *варны* выполнял обязанности, возложенные на него данным социальным укладом. В "Рамаяне" рассказывается история некоего *шудры* по имени Самбука, убитого Рамой за то, что тот позволил себе стать аскетом, на

что по своему положению он — *шудра* — не имел права. В этом эпосе в символической и обобщенной форме нашли отражение этические ценности и представления общества, разделенного на сословия и классы.

Наставления, содержащиеся в великом эпосе "Махабхарата", приобрели такое важное значение, что он приравняется к *ведам*. Его энциклопедический характер не без оснований и по сей час питает утверждения, что нет такой области знания, которая не нашла бы отражения в "Махабхарате": чего нет в "Махабхарате", того нет на свете. В этом эпосе рассказывается история длительного конфликта между Пандавами, которые отстаивали ценности *дхармы*, и Кауравами, принимавшими их с определенными оговорками. Вождя Пандавов Юдхистхиру называют Дхармараджа — защитником *дхармы*; с другой стороны, имя вождя Кауравов — Дурьодхана — связывается с обычаями, противоречащими *дхарме*, по-видимому, характерными для минувшего века. Одно из важных отступлений от главного повествования в "Махабхарате" представляет собой "Бхагавадгита", в которой Кришна придает такое значение необходимости выполнения обязанностей члена *варны* и состоящей в этом заслуге, что, по его убеждению, похвально даже отдать жизнь ради выполнения этих обязанностей. Далее он подчеркивает, что обязанности свои человек должен исполнять независимо от награды и независимо от тех или иных последствий, ибо самую большую меру счастья приносит чувство удовлетворения от исполненного долга. В эпосе монаршая власть оправдана тем, что царь — опора патриархальной семьи, царь защищает частную собственность и проводит в жизнь законы *дхармы*; поэтому царя сравнивают с Вишну. Очевидно, связанные с охраной и защитой заботы бога Вишну считались аналогичными соответствующим функциям царя.

Как будет показано ниже, в дидактических частях этого великого эпоса отражены черты сложного, развитого общества. Но в других частях "Махабхараты" немало — надо полагать — того, что не соответствует такому обществу. Многие диссонансы объясняются сочетанием архаических обычаев, присущих родовому обществу, с обычаями разделенного на *варны* патриархального общества, основу которого составляет уже

государство. В качестве примера можно привести упоминание о том, что у Драупади было пять мужей; это позволяет предположить, что Пандавы принадлежали к одному из горных народов, для которого было характерно многомужество, и, следовательно, они, возможно, не были связаны родственными узами с Кауравами. Кроме того, есть основание предположить в тексте наличие в определенной мере наследования положения по материнской линии, что противоречит общему патриархальному настрою великого эпоса. История рождения в левирате пяти братьев Пандавов также отражает пережитки матрилейности. Вероятно, ситуация справедлива и в отношении мифической Гаутами, или Джатилы, которая, по преданию, имела семь мужей.

Эпические поэмы — в той форме, в какой они существуют в настоящее время, — относятся к первым четырем столетиям нашей эры. Они содержат основное повествование, описания и дидактические разделы. Основное повествование пересыпано многочисленными аллегориями. Возможно, основное повествование "Махабхараты" содержит отголоски подлинных событий более ранних времен. Вероятно, в нем отражен и общинно-родовой строй поздневедийского периода. Описательные и дидактические части, как мы отметили выше, рисуют иную картину — дают представление о развитии общества, существовавшем после правления династий Маурьев и Гупт. Э. Хопкинс², например, называет "Шантипарву" и "Анушасанапарву" "Махабхараты" псевдоэпическими; такими же он считает четырнадцатую и пятнадцатую ее книги. Он относит к поздневедийскому времени также "Хариваншу" и две последние книги поэмы. Далее, Э. Хопкинс склоняется к тому, чтобы к этой категории отнести и большую часть первой книги. Две части "Рамаяны", "Бала-канда" и "Уттара-канда", по-видимому, также относятся к гуптскому периоду.

Сочинение, которое теперь известно как "Махабхарата", первоначально состояло всего лишь из 8800 двустихий-шлок, и текст этот назывался "Джая", или "Итихаса". Затем он вырос до 24 000 двустихий-шлок и стал называться "Бхарата". Наконец, он вырос до 100 000 двустихий-шлок и в гуптский период получил название "Махабхарата". В результате сорока-

летней работы, в процессе которой было сверено около сорока рукописей, вышло в свет критическое издание этого эпоса, содержащее 78 675 двустиший-шлок. Из них только 20 000 шлок посвящены названному конфликту между Кауравами и Пандавами. То, что было начато как повествование о древности ("Итихасапурана"), вылилось в великое авторское поэтическое произведение (*кавья*). Таким образом, не изолировав один от другого различные пласты текста, трудно использовать этот громадный эпос в целях реконструкции последовательности социального и культурного развития древнеиндийского общества.

Недавно был реконструирован упомянутый выше первоначальный эпос, состоящий из 8800 шлок, под названием "Джая-самхита"³. Основное повествование "Рамаяны", возможно, более раннее, нежели "Махабхараты", но большая часть текста "Рамаяны" "моложе" его. Первоначально в нем было 6000 стихов, вскоре их число выросло до 12 000; к гуптскому периоду текст увеличился до 24 000 стихов. Как правило, в древнеиндийских текстах дополнения делались в начале и в конце повествования, хотя не оставалась неприкосновенной и его срединная часть. Как в эпических поэмах, так и в *пуранах* вставки, отличающиеся по содержанию, стилю и лексике, имеются в изобилии. В то время как в эпосе события излагаются в прошедшем времени, в *пуранах* о них говорится как происходящих в будущем времени (причем рассказ ведется спустя многие годы, после того как эти события произошли). Вставки делались до самого конца XIX в., поскольку в одной из версий "Бхавишьят-пураны" говорится, что Индией будет править королева Виктория. В своем настоящем виде эпос и другие подобные ему тексты представляют собой весьма непростой материал для серьезного исследователя, который должен видеть в нем имеющиеся наслоения. В "Джая-самхите" делается попытка восстановить атмосферу древности во многих отношениях; в то же время ученый, занимающийся проблемами эволюции древнеиндийского общества, не может позволить себе пройти мимо тех частей "Махабхараты", которые были отброшены как неаутентичные при подготовке этого текста или даже текста критического издания.

Что касается "Рамаяны", то, надо сказать, трудно поручиться за историческую достоверность его основного повествования. Все произведение до такой степени насыщено мифами, в которых фигурируют и обезьяны, и дьяволы, что выделение рационального представляет для историков весьма нелегкую задачу. Тому, кто захотел бы применить к мифам "Рамаяны" этнографическую теорию — ту, что почитает мифы и ритуалы уходящими своими корнями в реальность и представляющими собой не что иное, как иллюзорное отражение накопленного человечеством опыта от взаимосоприкосновения человека с человеком и человека с природой⁴, — пришлось бы столкнуться с немалыми трудностями анализа и интерпретации.

В то время как дидактические и описательные части "Махабхараты" могут быть рассматриваемы как средство исследования с целью выявить тенденции социального и культурного развития общества в доведийский, маурийский и гуптский периоды, весьма затруднительно отнести к какому-то определенному историческому времени ее основную повествовательную часть, посвященную конфликту между Кауравами и Пандавами. Единственное свидетельство "великой войны" — это предание, и ему не противоречат поздневедийские источники. Однако непосредственного свидетельства "великой войны" нет.

Тем не менее многие историки считают, что "великая война" все же имела место, и с целью ее датировки прибегали к нескольким способам. Подробности о событиях того времени, полученные с помощью астрономических выкладок, указывают на 3120 или 2449 г. до н.э. Точность этой датировки придумана значительно позднее; к тому же совершенно очевидно, что одно и то же событие не может происходить в разные годы. В доказательство того, что эта война произошла в глубокой древности, приводят тот факт, что отдельные герои "Махабхараты" упоминаются в поздневедийских текстах, но тексты эти относятся к 700—600 гг. до н.э. На основании приводимых в *пуранах* списков царей и учителей-учеников решили, что война эта велась не ранее 1400 г. и не позднее 950 г. до н.э., однако списки в разных текстах неидентичны, иначе говоря, следует учитывать возможность внесения в них

вымышленных имен. Наиболее реально мыслящие ученые помещают это событие где-то в середине X в. до н.э., и действительно, ничего более точно сказать о его дате нельзя.

Определить время сложения "Ригведы" помогли надписи, найденные в Передней Азии, но в отношении даты великой битвы потомков Бхараты такая помощь отсутствует. Харрапские надписи, обнаруженные примерно полстолетия назад, пока еще не расшифрованы. У нас нет никаких надписей на территории Индии, относящихся к тем 1500 годам, которые прошли с XVIII в. до н.э., знаменующего конец Харрапской цивилизации, до III в. до н.э., когда появились надписи Ашоки. В этом отношении историография Индии резко отличается от историографии Египта и Месопотамии, которые располагают непрерывной последовательностью надписей. Единственная надпись, в которой говорится о битве потомков Бхараты,— это надпись в Айхале царя Чалукьев по имени Пулакешин, относящаяся к 634—635 гг. н.э. Она гласит, что в этому времени с момента битвы прошло 3735 лет, т.е., судя по этой надписи, война должна была произойти в 3102 г. до н.э. Однако на предание, записанное уже в VII в. н.э., полагаться, конечно, нельзя.

Археология также бессильна помочь в определении точной даты этого события. Проведенные на территории древнего государства куру-панчалов вертикальные раскопки дали некоторое представление о материальной культуре народа, населявшего этот район в первой половине I тысячелетия до н.э. Если предположить, что описанная в "Махабхарате" война произошла около 1000 г. до н.э., то трудно совместить материальную культуру, открытую археологами, с той, эпоху расцвета которой можно экстраполировать, исходя из дидактических и описательных частей великого эпоса, особенно имея в виду обозначенный в них уровень развития ремесел и использования оружия. Дидактические и описательные части предполагают существование городов, которых в X в. до н.э. не было. В "Махабхарате" в основном описывается материальная культура, не соответствующая той, которая отражена в поздневедийских текстах. Война предположительно велась в районе Курукшетры, в штате Харьяна; в ней

принимали участие главным образом князья и племена Западного Уттар-Прадеша, района Дели, Пенджаба и прилегающих районов Раджастхана. Добавим, что, судя по "Махабхарате", в войну вынуждены были вступить князья почти со всех концов страны.

Для того чтобы убедиться в существовании такой крупномасштабной войны в X в. до н.э., мы должны по меньшей мере выяснить, был ли вообще заселен в этот период весь Север Индии и существовали ли средства сообщения, которые способствовали вовлечению в войну населения отдаленных земель и их князей. Первые свидетельства существования многочисленных поселений на территории будущих государств Куру, Панчала, Мадра, Шурасена, Матсья были получены, когда нашли остатки материальной культуры народов, пользовавшихся определенного типа керамикой, называемой серой расписной керамикой, а в военном деле — железными мечами и наконечниками для стрел; было обнаружено более 700 поселений "культуры серой расписной керамики", хотя раскопки велись всего на нескольких из них, да и то лишь вертикальным способом. Последовательно проведенные радиоуглеродные анализы свидетельствуют о том, что до 1000 г. до н.э. многочисленных поселений, скорее всего, не было. В это время в районах сложения "Махабхараты" мы впервые сталкиваемся с применением железа в военных целях. Это в целом совпадает с данными об использовании железных изделий на границах Афганистана и в Пакистане. Если считать, что война потомков Бхараты велась около 950 г. до н.э., то можно сказать, что герои "Махабхараты" пользовались железным оружием. Можно также предположить, что наличие такого оружия позволяло куру-панчальским князьям, правившим на территории бассейна верхнего течения Ганга, не только собирать дань с собственного народа, но и воевать друг с другом. И это все, что можно предположить, опираясь на достоверные данные археологии.

До сих пор в исследовательских целях каждый эпос рассматривался как однородное и единое целое. Во многих учебниках по истории Древней Индии есть главы, называемые "Век эпических поэм". Однако неоднородная природа материала в поэмах говорит о том, что "Век эпических поэм" — название неверное. Эпос

лучше изучать с помощью стратиграфического метода, и, по нашему мнению, результаты были бы еще плодотворнее, если бы его изучение основывалось на достаточно прочно утвердившихся в науке представлениях о законах развития общества. Несмотря на настойчивые атаки на теорию формационной эволюции общества и на сравнительный исторический метод, начавший применяться для установления ступеней общественного развития во второй половине XIX столетия, теория эволюции не опровергнута. Эта теория насчитывает теперь значительно больше ступеней становления человеческого общества благодаря разработке понятий "группа", "племя", "власть вождя", "государство" и т.д. Более тщательно и широко проведенные раскопки дают основание усомниться в эгалитарном характере экономики первобытного общества. Расширились также сведения о племенах и племенной организации, которые теперь уже не называют первобытными. Еще сильнее, чем прежде, подчеркивается многофункциональная роль родства. Несмотря на то что очень немногие социантропологи интересуются процессом перехода общества с одной ступени развития на другую, а также замены одного общества качественно иным, нередко и они признают сам факт эволюции, в том числе и то, что за матриархатом следует патриархат, а за родовым строем — классовое общество и государство. Марксистская концепция классов и государства и их возникновения в социантропологических исследованиях в области изучения общинно-родового строя иногда подвергается критике, а иногда подтверждается новыми открытиями⁵, но их никогда не игнорируют. Многие антропологи и социологи признают лишь двухступенчатую эволюцию, различая "общества статуса" и "общества контракта", религиозные и светские общества, общества традиционные и бюрократические, общества сельского и городского типов⁶. Однако для историков, которые стремятся изучить природу общественных формаций в свете определяющего значения способа производства, эти категории слишком неконкретны. Их изучение сравнительно-историческим методом показывает, что социальная эволюция сложнее и, конечно, насчитывает более двух ступеней.

Теперь посмотрим, можно ли обнаружить сведения

об основных направлениях социальной эволюции в эпических произведениях. Повсюду на Земле с появлением развитых форм экономики и организации общества матриархат уступает место патриархату (хотя даже в условиях матриархата мужчины доминируют во многих областях). Многомужество Драупади и пример левирата, когда родились пять братьев Пандавов, безусловно, отражают ту ступень развития общества, на которой важное значение придается матрилинейности. Конечно, ни в "Махабхарате", ни особенно в "Рамайне" нет недостатка в высказываниях, подчеркивающих значение патриархальной семьи⁷. Далее, в великом эпосе описываются некоторые родовые свадебные обычаи. Например, мы узнаем о плате, внесенной за установление брачных связей с каким-то чужаком, называемым *джанья* в отличие от члена племени (*джана*). Эта плата вносилась всем родом⁸, что опять-таки подтверждает данные антропологов о том, что брак был своего рода обменом женщинами между родовыми группами (в некоторых матриархальных обществах это мог быть и обмен мужчинами).

В "Махабхарате" имеются ясные указания на два типа общества: одно — племенное, а другое, занимавшее определенную территорию, — поделенное на *варны* и основанное на государственном правлении с налоговой системой, регулярной армией и административным аппаратом с центральными и местными органами управления. Этот второй тип общества отражен в основном в "Шантипарве" и "Анушасанпарве"⁹, хотя о нем достаточно упоминаний и в других книгах "Махабхараты". Имелось четкое понимание того, что, хотя налоги и составляют основу государства, они могли взиматься только с поселений, сельских и городских, которым государство в меру своей власти должно оказывать "благоприятное внимание"¹⁰ (под чем подразумеваются уступки при обложении налогами). Отсюда (в таком контексте) следует, что территориальный аспект существования государства имел решающее значение.

Деление на *варны* было важно в том отношении, что основным источником всех налогов становились только те, кто занимался земледелием, скотоводством и торговлей, — известные под общим названием "*вайшьи*"; они составляли почти весь слой налогопла-

тельщиков. Э. Хопкинс, пожалуй, первым обратил внимание на этот факт в том виде, как он отражен в дидактических частях "Махабхараты"¹¹. Однако следует привести дополнительное суждение относительно его данных. Утверждается, что с *вайшьи*, после изъятия шестой части (очевидно, в качестве налога государству) уплатившего также часть произведенного им сельскохозяйственного продукта *брахману*, снимается грех¹². Перед нами еще одно свидетельство о двойном бремени налогов, давившем на крестьянство, которому приходилось содержать как жрецов, так и аристократию, включая воинов и разного рода государственных служащих. (От такого бремени, однако, свободны *шудры*: их просят давать зерно только жрецам¹³.) Именно *вайшьи* — и никакая другая из четырех *варн* — выступают в роли типичных налогоплательщиков, и примечательно, что именно с *вайшьями* сравниваются платящие дань князья¹⁴. Далее мы узнаем, что *вайшьи* поставляли еду (или предоставляли средства для их содержания) "дваждырожденным" (скорее всего, *брахманам*; но, возможно, это понятие включает также и *кшатриев*¹⁵). Слово "*гахapati*" в ранних палийских текстах можно считать эквивалентом слова "*вайшья*", что в данном контексте означает "земледелец", который платит налоги и содействует увеличению зернового производства¹⁶. Досконально изучив этот вопрос, Э. Хопкинс справедливо делает вывод, что из числа налогоплательщиков практически исключались воины, а также жрецы (если они не были исключены из касты), освобождаемые "божественным законом". Трудно спорить с его заключением, что налогом "облагается лишь третье сословие, или народ" (*вайшьи*)¹⁷. Поскольку земледелие, скотоводство и торговля, которыми занимались *вайшьи*, служили источником государственного дохода, предписывалось принимать меры к тому, чтобы наряду с *вайшьями* всеми этими производствами занималось большое число наемных работников¹⁸. Кроме того, говорилось, что если люди, занятые в этих сферах, будут работать без должного напряжения, то вина за это ляжет на царя¹⁹.

По-видимому, в эпоху Будды и позже, до конца гуптского периода, крестьянство состояло главным образом из *вайшьев*, являвшихся основными налого-

плательщиками. Кроме того, им по разным поводам по-прежнему приходилось платить монахам и брахманам. В довершение всего под предлогом религиозных представлений царь мог собирать налоги с *вайшьев* и *шудр*. В "Шантипарве" записано, что, если *вайшья*, имеющий много крупного рогатого скота, не совершает жертвоприношения, царь в целях жертвоприношения должен забрать собственность у его семьи. В тех же целях царю рекомендуется забирать провизию из дома *шудры*²⁰. Существует общее предписание, гласящее, что у всех, кто занят низкой — очевидно, с религиозной точки зрения — работой, провизия может быть силой забрана с земли, из хранилища или из любого другого места²¹. Таким образом, ясно, что религия позволяла царю находить предлог для увеличения бремени налогов.

Вероятно, налоги, взимаемые с земледельцев, пастухов и купцов, и дополнительный доход, получаемый с побежденных князей, позволяли содержать регулярную армию. Э. Хопкинс правильно отмечает, что "войны велись регулярной армией и войсками из наемников". По его словам, простые люди (по-видимому, *вайшьи* и *шудры*) могли быть частью "сражающейся массы", но они не могли быть, "подобно *кшатриям*, индивидуально выделены как воины"²². В нескольких предписаниях в "Сабхапарве" подчеркивается необходимость постоянно и в определенный срок выплачивать воинам приличное жалование и обеспечивать их провизией²³. Говорится также о том, что если воинам вовремя не платить, то их жалкое состояние ведет к тому, что наниматель вызывает их неудовольствие или даже сталкивается с их сопротивлением. Далее рекомендуется, чтобы царь заботился о содержании вдов тех, кто погиб в сражении²⁴. В некоторых случаях также рекомендуется выплачивать воинам жалование вперед²⁵.

В задачу этого исследования не входит описание структуры управления, отраженной в дидактических частях. В наших целях достаточно сказать, что забота проявлялась не только о том, чтобы состоящим на службе аккуратно выплачивалось жалование, но также о том, чтобы те, чья работа считалась особенно достойной похвалы, получали большее жалование и особые

почести²⁶. Вышеизложенное, полагаем, достаточно ясно демонстрирует наличие в обществе, отображенном в "Махабхарате", сильных элементов классовой структуры и государственности.

В то же время, конечно же, многие высказывания, содержащиеся в дидактических и других *парвах*, отражают черты родового строя — предшественника такого развитого общества. Во многих стихах царя называют "*вишампати*" (*viśampati*), т.е. "глава/охранитель племени"²⁷. Этот титул, так же как титул "*джанешвара*"²⁸, отнесенный к царю, говорит о племенной природе царской власти, восходящей к "власти вождя". Расстановка князей в "великой войне" основана не на теории мандал межгосударственных отношений, как предлагается в "Артхашастре" Каутильи или в дидактических частях "Махабхараты". Каждый из двух лагерей — и Пандавов, и Кауравов — был в основном укомплектован их родственниками с материнской и отцовской сторон²⁹. Глубокая привязанность к своим сородичам, с одной стороны, и необходимость исполнения обязанностей члена *варны кшатриев* — с другой, создают для Арджуны моральную дилемму, которая в конце концов разрешается не в пользу родственных отношений. Во всяком случае, фактор родства играл решающую роль при мобилизации соперничающих лагерей потомков Бхараты, и, по-видимому, институт союзничества/дружбы, основанный на соображениях "дипломатического" характера, еще не настолько прочно утвердился, чтобы оказывать существенное влияние. Из этого следует, что теория мандал не была типичной для общества при родовом строе, а явилась атрибутом сложного, основанного не на родовой, а на государственной структуре общества послеведийского времени.

Война и управление стали особыми сферами деятельности только с возникновением общества, разделенного на *варны*, и исключительно слоя населения, называемого *кшатриями*. Ряд ритуалов в эпосе говорит о том, что земледелием занимались даже князья. Джанака распахивал жертвенную землю, и то же самое советовали делать Дурьодхане³⁰. Видура, считавшийся мудрым человеком, советует царю заняться земледелием, а его отца, мать, друга, сыновей и слуг просит избрать другие профессии³¹. Совет этот в целом, воз-

можно, не соответствует потенциалу развития родового общества; он заставляет предположить наличие архаичной социальной ситуации, при которой сохранялось присущее общинно-родовому строю равенство в том, что касалось физического труда. О том, что на более ранних ступенях развития общества в войне участвовала вся община, а не исключительно тот или иной класс, можно судить по вызову, брошенному князем Дамбходбхавой^{3 2} членам всех *варн*: "Есть ли среди вас кто-либо, кто владеет оружием и может сравниться со мной в бою, будь он или *шудрой*, или *вайшьей*, или *кшатрием*, или *брахманом*?"^{3 3} Содержание этого вызова побуждает вспомнить времена, когда за оружие брались, вероятно, все члены племени без какого-либо различия.

В родовом обществе, отображенном в "Махабхарате", царь в критических ситуациях не руководствовался мнением некоего официального совета; это появляется только в государстве, описанном в "Шантипарве", — он в соответствии с племенными обычаями советуется со своими сородичами и друзьями. Следует также отметить, что все члены рода имеют право на равные доли добычи каждого из них. Это обращает на себя внимание, когда читаешь, как Арджуна завоевывает Драупади. Царю панчалов говорят, что у Пандавов по обычаю положено коллективно пользоваться сокровищем, захваченным одним из них, и что они не хотят нарушать обычай^{3 4}.

По жертвоприношению в связи с *раджасуей*, празднуемой Юдхистхирой, можно судить о характере подарков и податей, полагавшихся вождю большого племени. Они — согласно тексту — назывались *бали* и состояли главным образом из предметов престижного характера^{3 5}. С пережитками обычая родового строя, по которому соплеменники делали подарки вождю, мы сталкиваемся при описании подношения даров по случаю церемонии коронации Юдхистхиры. Мы узнаем, что *брахманы*, *кшатрии*, *вайшьи* и даже слуги-*шудры* подходят к Юдхистхире и преподносят ему подарки в знак глубокого уважения и любви^{3 6}. В числе тех, кто пришел в дом Юдхистхиры, были *млеччхи*, члены всех *варн*, от высших до низших, и пришлые люди, принадлежащие также к разным кастам^{3 7}. Из этого

описания видно, что даже тогда, когда племенные общности распадались на касты и классы, несмотря на эти изменения, люди, принадлежавшие к самым разным слоям общества, продолжали придерживаться древнего обычая, что, очевидно, воссоздавало ощущение единства и солидарности.

Мы не располагаем никакими сведениями о том, существовала ли при общинно-родовом строе — о чем мы писали выше, но с иного подхода — система налогов, практиковалось ли предоставление займы денег или каких-либо других вещей под проценты и было ли распространено взяточничество, хотя все это, по-видимому, до некоторой степени связано с исконным обычаем взаимного одаривания. В то же время мы узнаем, что племенной вождь щедро раздавал то, что он приобретал. Юдхишхира готов был раздать все свои богатства, чтобы доставить людям радость по случаю *раджасуи*³⁸, не говоря уже о том, что он тщательнейшим образом приготовил все необходимое для удобства князей и всех тех, кто собрался у него по сему торжественному поводу³⁹. Во время *ашвамедхи*, устроенной после победы, Юдхишхира отдал Вясе весь мир в уплату за жетвоприношение. Мудрец принял это подношение, но затем возвратил его, ибо аскету такой подарок не надобен. Как будет показано ниже, жрецы в "Рамаяне" проявили такое же нежелание принимать землю, которая, как мы уже имели тому подтверждения, на древнейшей ступени развития общества, очевидно, считалась неотчуждаемой собственностью. Так или иначе Юдхишхира распределил богатство между *брахманами*, раздал всем плату и подарки и затем совершил омовение⁴⁰.

Несмотря на то что эта книга считается вставкой⁴¹, в ней описываются некоторые более древние обычаи. Возможно, они представляли собой реликт обычая совместного владения подарками, податями, добычей, дичью и, наконец, произведенным продуктом и способствовали поддержанию ранее существовавшей в обществе системы обмена. С другой стороны, обычай отдавать львиную долю вождю, проводимое им публичное распределение, называемое "*потлач*", способствовало укреплению его власти, престижа, влияния, привлечению сторонников, что в конце концов и возвышало

его над рядовыми соплеменниками, и отчуждало его от них.

Возьмем "Сабхапарву". Из описания *раджасу* в этом тексте видно, что князья по собственной воле отдавали Юдхистхире дань и подарки. Если иметь в виду, кроме того, племенные обычаи, то можно предположить, что так, видимо, поступали и их сородичи. Примечательно, что сами князья подарков не требовали. Считалось, что требовать подарки несовместимо с нравственной установкой (*дхармой*) *кшатриев* — это убеждение существовало с незапамятных времен⁴². Очевидно, что оно представляет собой пережиток племенной ступени развития общества, когда и вождь не требовал подарков: их подносили ему сородичи добровольно. В обществе, разделенном на *варны*, такой взгляд, безусловно, был на пользу *брахманам*, установившим почти монополию на получение всех подарков и отстранившим, таким образом, от этого три другие *варны*⁴³.

В "Шантипарве", отражающей положение вещей в обществе, разделенном на *варны* и основанном на государственной власти, содержатся указания на регулярную систему налогов, которая, как считается, создает основу для содержания армии. Говорится, что *дхарма*, составляющая основу государства, зависит от казны⁴⁴. Подчеркивается неразрывная связь силы казны и силы меча. Прямо ставится вопрос, каким образом немощный человек может обладать казною и как нуждающийся, лишенный всего человек может обладать силою⁴⁵. И далее: откуда у человека, не обладающего силой, появится государство и какое влияние может иметь человек, у которого нет территории.

В "Шантипарве" мы находим обмен и распределение другого характера. В ней отражена регулярная система налогов, для взимания которых формулируются определенные принципы⁴⁶. Важно также то, что здесь подробно излагаются правила выплаты жалованья наемным работникам, пастухам и т.д. В "Мабахарате" часто упоминаются металлические деньги, что указывает на общество, располагающее единым мериллом стоимости различного рода вещей. В "Сабхапарве" говорится, что колесничие получили от Юдхистхиры тысячу монет месячного жалованья. В "Адипарве"

"Джая-самхиты" упоминаются города, что свидетельствует о развитии урбанизации. Точно так же упоминание торговли и портов (*pattana*)⁴⁷ лишний раз указывает на тип общества, резко отличающегося от социальной формации, знакомой нам по поздневедийским текстам, ко времени сложения которых относят повествовательные части "Махабхараты".

По-видимому, в основной части "Шантипарвы", скомпилированной уже в первые века новой эры, отражен тип общества, в котором начали ясно проступать черты, характерные для общинно-родового строя. В обществе, где частные лица могли зарабатывать себе на жизнь и богатеть, занимаясь сельским хозяйством, многочисленными ремеслами, состоя на государственной службе, ведя торговлю, практикуя ростовщичество и т.д., узы родства оказались подорванными этими экономическими факторами. В "Шантипарве" говорится о том, что отец, мать, сыновья, дядья с материнской стороны, сыновья сестер, родственники, сородичи — все в своей повседневной жизни руководствуются экономическими соображениями⁴⁸. Другими словами, в этой сфере не родство управляет экономическими отношениями, а экономические отношения не дают порваться родственным узам. Отец отрекается от любимого сына, если тот уклоняется от выполнения обязанностей, предписываемых законами или, вероятнее всего, его *варной*. Каждый защищает собственные интересы: лишь собственный интерес — реальность⁴⁹. Без причины не любят и не враждуют. Весь мир ищет богатства; никто никому не дорог просто так⁵⁰. Братья, рожденные одной матерью, муж и жена не любят друг друга без причины или цели⁵¹. Хотя все приведенные здесь сентенции взяты из раздела "Шантипарвы", называемого *анаддхарма* (т.е. "правила жизни в чрезвычайных обстоятельствах"), все они звучат настолько категорично, что новая *дхарма*, несомненно, предполагает новый тип общества, в котором родственные обязательства уже не считаются необходимыми для обеспечения своего существования и поддержания социального порядка. В других местах примат экономического фактора подчеркивается также и в обычном контексте. Говорится, например, что человек — раб *артхи* (*артха* — экономическая выгода), а не наоборот⁵². Войну

рекомендуется вести ради *архи*^{5 3}. Все подобные утверждения не оставляют сомнений в том, что обязательства, основанные на родстве, подрываются поиском средств к существованию и погоней за богатством и что тому, кто упорно уклоняется от выполнения обязанностей члена *варны*, нет места в системе семьи.

В предшествующей общественной структуре процесс взаимодействия и смешения различных этнических элементов никогда не прекращался, а с возникновением земледельческого общества, основанного на классовой и государственной структуре, делались попытки расширить его границы путем включения в него живущих в лесах аборигенов. Эти народности были известны под общим названием "*дасью*". По отношению к *дасью* рекомендуется проявлять сдержанность и, более того, оказывать им уважение. В "*Шантипарве*" говорится, что даже совесть *дасью* восстает против актов жестокости, совершаемых другими^{5 4}. В качестве еще одной причины того, почему с ними нужно жить в мире, выдвигается тот довод, что при их племенной организации они легко могут собрать армию^{5 5}. Учитывая это, царю рекомендуется дарить *дасью* подарки, не применять насилия и т.д.^{5 6} Создается впечатление, что для общения с племенами *дасью* был разработан тщательно продуманный механизм аккультурации.

Лучшим примером насаждения норм брахманского общества среди аборигенов служит рассказанная в "*Махабхарате*" история вождя относимого к *дасью* племени *нишадов* по имени Капавья, который был рожден женщиной из этого племени от *киатрия*^{5 7}. Капавья, несмотря на то, что он вел жизнь *дасью*, прожил ее именно благодаря своей миссионерской деятельности так, как можно того желать^{5 8}. Тысячи поселан из племен *дасью* пришли к Капавье умолять его стать во главе их деревни. Они говорили: "С нашего общего согласия стань главным вождем в нашей деревне"^{5 9}. "Что бы ты ни просил нас сделать, мы это сделаем. Оберегай и защищай нас справедливо, как это делают родители"^{6 0}. Капавья взял на себя выполнение этих обязанностей и изложил ряд правил своему народу, который, вероятно, принадлежал к *дасью* и, несомненно, представлял собой племенное общество. Эти правила можно передать следующими словами: не убивайте

женщин, трусов, детей и аскетов. Нельзя также убивать того, кто не сражается, и насильно захватывать женщину^{6 1}. Во время войны между любыми народами никогда нельзя убивать женщину. Всегда надо охранять коров и интересы *брахманов*, и ради них следует вести войну^{6 2}. Нельзя уничтожать урожай на полях и мешать пахоте^{6 3}.

Правила наглядно подчеркивают роль обращенного Капавьи в приобщении аборигенов к брахманскому социальному порядку, основанному на земледелии. Примечательно, что членов племени просят не только защищать и уважать *брахманов*, которые стояли во главе ритуалистической и идеологической систем общества, разделенного на *варны*, но их также просят беречь крупный рогатый скот, крайне необходимый для сельского хозяйства и потому, что в племени было принято употребление говядины в пищу. Совершенно очевидно, что подданные Капавьи не осознавали значения сельского хозяйства и в какой-то мере Капавья просил их оценить значение земледелия.

Границы классового общества должны быть еще более расширены, когда до сознания членов племени доводят значение дисциплины, органов принуждения и, главное, государства. Капавья сказал им, что органы принуждения предназначены для введения порядка и дисциплины, а, конечно же, не для того, чтобы убивать людей. Дхарма разрешает убивать только тех, кто нарушает дисциплину^{6 4}. Обучая *дасью*, Капавья в особо сильных выражениях подчеркивает решающее значение государства. Он говорит: "Те, кто — кем бы он ни был — добывает себе средства к существованию, подвергая опасности государство, погубив государство, погибают и сами так же верно, как погибают черви, когда уничтожен труп, которым они питались"^{6 5}. С другой стороны, те *дасью*, которые выполняют правила, записанные в *дхармашастрах*, незамедлительно достигают желанной цели, несмотря на то, что они принадлежат к племенам *дасью*^{6 6}. Отсюда следует, что *дасью* обучали *дхармашастрам*, представляющим собой моральный и юридический фундамент нарождающегося социального строя. Очевидно, что с точки зрения аккультурации племен аборигенов история Капавьи весьма существенна, и поэтому Бхишма рекомендует рас-

сказывать ее и следовать изложенным в ней поучениям⁶⁷.

Общественный строй, описанный главным образом в "Шантипарве" и "Анушасанапарве", должен был служить образцом для племен, еще не приобщенных к брахманизму, хотя этот строй не был свободен от внутренних противоречий. Описание *юганты* ("конца эры", или Калиюги) в "Араньякапарве", "Шантипарве", и в *пуранах* нельзя отбросить исключительно как плод воображения; она явно указывает на наличие реального социального кризиса. Рассмотрим это описание в "Шантипарве". Здесь говорится не только о природных бедствиях, таких, как засуха, обмеление рек, озер, колодцев и т.д.⁶⁸, но также о бедствиях, творимых людьми — грабителями, вооруженными бандами и алчными князьями⁶⁹. В "Анушасанапарве" князья предстают в весьма мрачном свете: даже готовится их убийство. Говорится, что подданные должны собраться вместе и убить низкого, достойного осуждения царя, который не предоставляет защиты и не делает подарков, захватывает и отбирает собственность. Далее говорится, что с царем, который, пообещав защиту, не оказывает ее, надо поступить, как с бешеной собакой, и убить его одним ударом⁷⁰.

Утверждается, что "конец эры" знаменует гибель земледелия, скотоводства, внутренней и внешней торговли, прекращение установленных правилами собраний горожан и всех праздников⁷¹. От плачущих, изнуренных, растерянных людей останутся кожа да кости, опустеют густонаселенные города, дома в деревнях превратятся в пепел⁷². Нападения грабителей и вооруженных банд, алчность князей и страх людей друг перед другом превратят густонаселенные районы в пустыни⁷³. Именно в такой ситуации пребывал Вишвамित्रа, когда умирал от голода и ел мясо собаки в доме *швапаки*⁷⁴. Это описание заставляет предположить, что экономический кризис, ведущий к прекращению торговой и земледельческой деятельности и к упадку городов, был тесно связан с социальным кризисом, вызванным нападением вооруженных банд и агрессивными действиями князей. Решающую же роль в социальном кризисе сыграло возмущение членов варн — производителей и налогоплатель-

щиков, видимо, воспротивившихся смешанию варн.

Некоторые представления о "конце эры" можно почерпнуть из "Хариванши", где он именуется "Калиюга", хотя трудно утверждать, что соответствующие описания относятся к тому же периоду, что и те, которые приводятся в "Шантипарве" и "Араньякапарве". Утверждается, например, что *раджаньи* начинали, подобно *вайшьям*, добывать пропитание, занимаясь сельским хозяйством, а также другими способами, очевидно, потому, что им было трудно прожить на содержание, полагающееся воинам и чиновникам. *Брахманы*, вероятно, из-за недостатка подарков, поступающих от князей и крестьян, также начинали заниматься деятельностью, которая положена *вайшьям*⁷⁵. В одном месте в той же "Хариванше" говорится, что совершающие *агнихотру* будут получать то, что включено в жертвоприношение, заранее, до совершения жертвоприношения; по нашему мнению, это ущемляло интересы жрецов. Несколько далее в этом же месте явно подразумевается, что люди не будут ни подносить подарки, ни платить налоги; в то же время сами они будут получать и то, и другое⁷⁶, на что, с нашей точки зрения, в обществе, основанном на государственной власти и поделенном на *варны*, имели право жрецы и князья. Все это наводит на мысль о реальной возможности массовых возмущений, когда крестьяне и ремесленники отказались платить налоги, исполнять трудовые обязанности и таким образом подрывали существующий социальный порядок. Это могло затруднить сбор налогов и выплату жалования государственным чиновникам. Возникшая проблема была, видимо, решена введением в широких масштабах практики выдачи дарственных на землю.

Показательно, что дарственные на землю — которые приобретают важное значение, судя по надписям, относящимся к первым столетиям нашей эры, — в нескольких местах упоминаются в "Махабхарате" и, вероятно, указывают на начало развития феодализма, относимого к гуптскому времени. Мы узнаем, что служившие в сфере управления — чиновники — получали плату в виде дарственных на доходы с управляемых ими территорий. Например, чиновник, контролировавший 1000 деревень, получал доходы зерном, золо-

том и в других формах, которые можно было получить от небольшого города. Что касается чиновников, стоящих на более низких ступенях иерархической лестницы, то управляющий сотней деревень получал доходы, равные доходам с большой деревни⁷⁷; десятью и двадцатью деревнями — дарственную на доход с земли, очевидно, именно за выполнение своих фискальных и административных функций⁷⁸. Таким образом, даже этот беглый анализ "Махабхараты" говорит о переходе от племенного, не знавшего государства общества к обществу с классовой и государственной основой, налоговой системой, административным аппаратом, регулярной армией и т.д.

Идея государства, опирающегося на налоговую систему и армию, основательно заложена в "Шантипарве". Существовало четкое понимание того, что фундаментом государства служат армия и казна, а они в свою очередь покоятся на системе налогов⁷⁹. Это предполагает существование общества, в котором *вайшьи* и *шудры*, по-видимому, были главными производителями, поставщиками прибавочного продукта и рабочей силы. Судя по содержанию "Шантипарвы", можно предположить, что доходы с земли делились не в одинаковых долях, однако к самой земле такое неравное деление не относилось. Тем не менее некоторые элементы фискального и административного устройства отражают зарождение общества, в котором посредники при передаче земли из одних рук в другие возникают уже как класс.

Несмотря на то что "Рамаяна" представляет собой более позднюю эпическую поэму, некоторые ее части возвращают нас к временам общинно-родового строя. Описание *ашвамедхи*⁸⁰, на которую приглашаются цари не только государств Восточного Уттар-Прадеша и Бихара, но и Западной и Южной Индии, во многих отношениях совпадает с описанием того же жертвоприношения в поздневедийских текстах. Далее, получение дани и подарков от князей⁸¹ можно сравнить с раздачей престижных вещей по торжественным случаям среди племенных вождей⁸². Перераспределение имущества и пиршества, устраиваемые для народа по этому поводу⁸³, можно сравнить с племенным обычаем *поглача*, практиковавшимся племенными вождями не только с

целью поделиться с сородичами своим имуществом, но и для того, чтобы одержать верх в соперничестве с другими вождями. О Дашаратхе говорится, что он так много раздал своего добра бедным и *двиджам*, что у него не осталось ничего, кроме браслета, и тот он в конце концов также отдал бедному *брахману*⁸⁴. На устроенный Дашаратхой пир собрались не только его сородичи и друзья, но и члены всех *варн*, ремесленники и жители Айодхьи, а также мужчины и женщины, прибывшие из разных краев⁸⁵. Это более широкое участие в сопровождаемом распределением имущества пиршестве Дашаратхи можно объяснить тем, что, несмотря на стремление восстановить обычаи прошлых времен, авторы "Рамаяны" не смогли не отразить социальной стратификации первых столетий нашей эры, когда завершилось создание этого произведения.

В большей части "Рамаяны" насаждаются нормы государственного, разделенного на *варны* общества, в котором в качестве основных производителей и налогоплательщиков предстают *вайшьи*⁸⁶. Царю надлежало пополнять свою казну, не ущемляя интересов *брахманов* и *кшатриев*⁸⁷, очевидно, освобождаемых от уплаты налогов. При государственном устройстве, описанном в "Айодхья-канде", забота проявляется не только о служивших в высших сферах управления, но и о необходимом условии существования государства — регулярной армии, служащие в которой обеспечиваются жалованьем и провизией⁸⁸. Очевидно, что характер структуры власти, отраженный в дидактической части 100-й главы "Айодхья-канды", предполагает ступень социальной эволюции, которой не достигло общество ведийского периода.

С другой стороны, в "Рамаяне" нет убедительных свидетельств неравного распределения земли в связи с пожалованием *брахманам* земельных дарственных. В одном месте говорится, что Каусалья пользовалась доходами с тысячи деревень, предложенных ей для содержания зависимых от нее людей⁸⁹. Однако традиция ведийского времени, согласно которой земля вообще не может быть подарена, по-прежнему сохраняется. Когда по случаю *ашвамедхи* Дашаратха предложил восточную часть своего царства жрецу-хотару, западную — жрецу-адхварью, южную — *брахману* и северную —

жрецу-удгатару⁹⁰, все они отказались принять такие подарки и попросили компенсировать их⁹¹. В результате они получили тысячи коров и миллионы золотых и серебряных монет⁹². Это описание указывает на то, что скотоводство продолжало оставаться важным источником средств к существованию, что землю, как правило, еще не приносили в дар и что, вероятно, уже вошли в употребление металлические деньги. Согласно одному из поздневедийских преданий, земля не подлежала передаче, когда ее отдавали во время жертвоприношения; согласно этим двум эпическим поэмам, жрецы отказывались принимать в дар землю при совершении *ашвамедхи*.

Отсутствие практики передачи земли из одних рук в другие находит подтверждение в некоторых ведийских и эпических источниках и согласуется со сравнительно примитивным характером материальной "культуры серой расписной керамики" и поэтому отражает примитивный же характер всего тогдашнего общества. С другой стороны, наличие металлических денег — если только все это золото и серебро не предназначалось для обмена в качестве престижных вещей по случаю торжественных церемоний — указывает на общество послеведийского времени, когда торговля, города и клейменные монеты стали неотъемлемой частью существования и когда деньги уже заняли свое место в экономике. Таким образом, одни из описываемых в "Рамаяне" подарков характерны для примитивных обществ, другие — для сложных. Во всяком случае, эти описания достойны тщательного изучения в плане их значения для уяснения процесса социальной эволюции.

"Рамаяна" имеет также важное значение как источник сведений об архаичном институте, называемом *ашрамы*, который был модифицирован для служения нуждам нарождающегося более развитого общества. *Ашрамы*, или убежища мудрецов (*риши*), расположенные в лесах, за пределами обычных поселений, играют важную роль в эпосе и в *пуранах*. Обитатели *ашрамов* жили собирательством, собирая плоды, корни и т.д. Когда Сита настаивала на том, чтобы сопровождать Раму в лес, он объяснил ей, какая в лесу трудная жизнь, как там приходится добывать средства к

существованию. В "Айодхья-канде" говорится, что в лесу человек голоден каждый день^{9 3}.

Под изгнанием Рамы и его уходом в лес подразумевается своего рода возврат от образа жизни производителей к собирательству. Однако для обитателей *ашрамов* собирательство, по-видимому, существенно дополнялось подношениями князей, зажиточных людей и простого народа тоже. Обычно они, кроме того, просили подавание у жителей деревень и городов — практика, повсеместно введенная отрекшимися от мира джайнами и буддистами, которая стала возможной благодаря производству прибавочного продукта.

Ашрамы — аналоги и, возможно, предшественники джайнской и буддийской общин — не только предоставляли кров отрекшимся от мира представителям главным образом высших *варн*, но и служили своего рода "учебными заведениями" для князей и других знатных членов общества, ведущих оседлый образ жизни. Еще важнее то, что они действовали как "центры пропаганды" ценностей и образа жизни общества, проповедующего брахманизм среди отсталых племен. Однако, по-видимому, *ашрамы* были типичны для общества, в котором еще не прочно утвердилось земельное право. Поэтому в отличие от *аграхаров*, получавших в дар землю или доходы с земли, *ашрамы* не получали дарственных. Тем не менее *аграхары*, подобно *ашрамам*, распространяли элементы господствующей культуры и нового типа воспитания. И все же эти обитатели мудрецов и аскетов, располагавшиеся на опушках окрестных лесов, напоминали о собирательской ступени развития общества в отличие от *аграхаров*, которые создавали свои обитатели как в деревнях, так и в других местах, где утверждалось феодальное право, где земля уже стала частной собственностью. Как *ашрамы*, так и *аграхары* пользовались неприкосновенностью у царских чиновников (хотя для *ашрамов* эта привилегия большого значения не имела). И в эпических поэмах, и в *пуранах* в описаниях *ашрамов* мы находим черты, характерные для производящей экономики, однако не подлежит сомнению, что *ашрамы* открывают перед нами и образ жизни, предшествовавший возникновению общества скотоводов и земледельцев^{9 4}.

Мы постарались показать, каким может быть путь

изучения эпоса. Мы хотели по крайней мере подчеркнуть тот факт, что как в "Рамаяне", так и в "Махабхарате" описываются архаические и развитые социальные, т.е. относящиеся к различным общественным формациям, порядки. То, что нам не удалось изолировать один тип социальных обычаев от другого, делает честь высокому мастерству авторов этих произведений, а также свидетельствует о преемственности в общественной жизни Индии. В то же время, надо полагать, это указывает на недостатки в наших подходах и методах. Ученые увязают в поисках воображаемых Ланки и Айодхьи ранневедийского времени⁵; но хотя географический фактор всегда помогает, тем не менее мифы, поверья, обычаи и социальные порядки можно успешнее изучать в общем контексте общественных отношений, с тем чтобы сопоставлять их основу с общественными формациями разного типа. Многие мифы, содержащиеся в эпосе, служат "социальной хартией" прав и привилегий разных классов в отношении обладания социальной и экономической властью⁶. Несмотря на то что в этих поэмах, возможно, отражены какие-то элементы племенных порядков, они, очевидно, были созданы в условиях социальной среды неплеменного типа — тогда, когда уже укоренилось деление общества и сложилось государство.

Заключение

Мы попытались исследовать характер связей между формами материальной жизни и ступенями развития общества в ведийский и послеведийский периоды. В отношении ранневедийского периода — эпохи сложения "Ригведы" — не удалось удовлетворительно установить идентичность никакой материальной культуры, обнаруженной археологией. Хотя географический район сложения "Ригведы" обширен (Пенджаб, Пакистан и часть Афганистана), но сегодня обнаружено очень ограниченное число археологических остатков, указывающих на приход в этот район новых народностей между концом периода Хараппской цивилизации и появлением "культуры серой расписной керамики". В слоях позднего Хараппского периода обнаружено лишь не-

большое число остатков инородной материальной культуры, следовательно, обширной конфронтации между племенами Харрапской цивилизации и народом "Ригведы" на археологическом материале не обнаружено. Раскопки на ряде участков в Пенджабе и Харьяне¹ указывают на одновременность использования серой расписной керамики без использования железа и керамики, характерной для послехаррапской цивилизации, но эти находки, хотя сами по себе они не лишены значения, не подтверждают в удовлетворительной степени зрения археологии степени идентичности материальной культуре племен — создателей "Ригведы". Мы вправе были ожидать, что на раскопках в районе, где возникла "Ригведа", будут обнаружены части и детали колесниц, значительное количество останков лошадей и большое количество останков крупного рогатого скота, включая кости и золу от навоза, однако пока наши ожидания не оправдались. Поэтому мы главным образом исследовали вопрос о хозяйстве и распределении в эпоху "Ригведы", исходя из данных сравнительного языкознания — индоевропейской и индоарийской лингвистик, — а также используя современные открытия в области изучения родовых обществ.

Наш анализ не привел к сенсационным открытиям. По нашему мнению, общество периода сложения "Ригведы", чья культура нашла отражение в центральных разделах древнейшей из *вед*, было в основе своей пастушеским. Люди вели полукочевой образ жизни, имущество состояло главным образом из крупного рогатого скота и лошадей. Крупный рогатый скот считался синонимичным собственности — зажиточный человек назывался "владелец коров". Ради крупного рогатого скота велись войны, которые поэтому назывались "добыча коров" (*гавишти*, *гавешана* и т.д.). Царь, первойшей обязанностью которого было охранять коров, назывался "охранитель коров" (*гона*, или *гонати*). Корова имела для семьи столь большое значение, что дочь называлась "духитар", т.е. "та, что доит". О земледелии в отличие от скотоводства в "Ригведе" упоминается очень редко: во всем тексте содержится двадцать одно упоминание, а в ее первоначальном ядре — всего несколько.

В IV мандале говорится об использовании плуга,

однако считается, что это упоминание было привнесено в "фамильные" мандалы позднее. Землепашество во времена сложения "Ригведы", по-видимому, было дополнительным источником средств к существованию. Хотя обработка земли — очевидно, мотыгой или деревянным плужным лемехом — была известна, главным источником средств к существованию оставалось, несомненно, скотоводство. Считается, что во всем мире земледелие предшествовало скотоводству, особенно кочевому, характеризующемуся одновременным одомашниванием коровы и лошади, однако данные индоевропейского языкознания не оставляют сомнений в том, что арийским народам до их расселения едва ли было известно земледелие. О том же, в общем, свидетельствуют и ранние части *вед*.

Одомашнивание коровы и лошади не позволило племенам — создателям "Ригведы" достигнуть такой высокой ступени кочевого скотоводства, какой достигли, скажем, монголы. Монголы, привычные к металлическим стременам, были отличными наездниками, у народов же, описываемых в "Ригведе", таких навыков не было. Воины — вожди этих народов сражались главным образом на колесницах. Война была важным источником средств к существованию, и добытые в войне трофеи являлись дополнением к тому, что давало скотоводство.

В общем, экономика ранневедийского общества, как мы отмечали выше, не была основана на земледелии. В "Ригведе" в нескольких местах встречается слово "*анна*", но его следует понимать в смысле "то, что можно есть", "съедобные вещи", а не в значении "зерно"; это значение оно приобрело на более поздней ступени развития общества.

В условиях, когда в основе экономики лежало скотоводство, дополняемое земледелием и подкрепляемое военной добычей, члены племени не могли часто делать подарки вождю. Нет упоминаний о том, чтобы дарилась земля ни племенем, ни племенным вождем. Основной доход вождя или князя составляло то, что захватывалось в ходе войны. Кроме того, он взимал дань с вражеских племен и соплеменников. Приношение получаемой им дани называлось "*бали*". По-видимому, соплеменники хранили верность вождю и добровольно дари-

ли ему подарки. В свою очередь вождь считал себя обязанным вести их от победы к победе и поддерживать в тяжелые времена. Побежденные племена принуждались к уплате дани.

Периодические жертвоприношения служили благоприятным и важным поводом для раздачи подарков и принесения дани. Львиную долю их получали жрецы за молитвы, которые они возносили богам от имени своих патронов. В одном месте в "Ригведе" соответствующего бога просят ниспослать богатство только жрецам, князьям и тем, кто приносит дары. Это наводит на мысль об обозначившейся тенденции к неравному распределению. Рядовые члены племени получали долю дани, известную под названием "амша" или "бхага". Собственность распределялась на собрании в присутствии царя с сородичами.

Хотя уже в ранних частях "Ригведы" упоминаются ремесленники, крестьяне, жрецы и воины, в целом общество было племенным, пастушеским, полукошачьим и в основном эгалитарным. На преобладание племенного элемента указывает не только отмеченное нами слово "панчаджанах" ("пять племен"), но и другие подобные слова: слова "джана", "виш" ("народ", "племя") часто противопоставляются слову "варна", которое позднее приобрело значение "сословие". Возможно, на какой-то ступени развития племенному обществу предшествовало "групповое" сообщество. Ряд слов в "Ригведе" указывает на то, что отдельные люди объединились в "группы", чтобы вместе сражаться и, возможно, охотиться. Это такие слова, как *vṛa*, *vṛata*, *śardha*, *grāma* и т.д. Слова *gotra*, *vṛata* и *vṛāja* говорят о том, что люди объединялись, чтобы пасти скот. Семантический анализ слова "готра" ясно указывает на то, что необходимость добывать средства к существованию с течением времени привела к возникновению рода. Слово это буквально означает "выгон для коров" или "огороженное место". Создается впечатление, что люди, объединившиеся для выпаса крупного рогатого скота, в конце концов решили, что полезно объединяться в "группы", основанные на родстве, т.е. в "род" ("готра"). Это, видимо, можно сравнить с преобразованием профессиональных гильдий в касты в период раннего средневековья. Каковы бы ни были свидетель-

ства относительно предшествующего существования "групп", несомненно, что ранневедийское общество было в основном племенным.

Итак, главные виды собственности составляли военная добыча и крупный рогатый скот. В дар обычно приносили крупный рогатый скот, лошадей и рабынь. Одаривание зерном почти не упоминается, ибо в большом количестве его не производили. Поэтому военная добыча была практически единственным существенным источником для содержания князей и жрецов. Высшие сословия составляли *брахманы* и *кшатрии*, несколько раз упоминаемые в "Ригведе". Для домашних услуг вожди и князья пользовались рабынями, но их было немного. Прислуги — *шудр* — как социального слоя в ранневедийский период не существовало. Благодаря постоянным войнам и развитию скотоводства на первый план выдвигался патриархальный элемент; женщины уже занимали значительно более скромное место. Однако, судя по тому, что говорится в основных частях "Ригведы" о владении средствами к существованию и их распределении, общество в основе своей было эгалитарным, где отсутствовали еще крупные, ведущие к власти жертвоприношения, и — самое главное — свободным от возникших позднее социальных классов, называемых *варнами*.

В поздневедийский период, в 1000—500 гг. до н.э., центром материальной и культурной деятельности стала западная часть Уттар-Прадеша с прилегающими районами Пенджаба, Харьяны и Раджастхана. Этнос поздневедийского периода представлен носителями "культуры серой расписной керамики", использовавшими железо. Этот период совпадает с распространением серой расписной керамики и железа в географическом и хронологическом планах, а материальная культура, с которой мы встречаемся в ведийских текстах, подобна той, которая нам известна из археологических данных об одновременном использовании серой расписной керамики и железа.

Железо в Северной Индии появляется около 1000 г. до н.э. и с тех пор применялось главным образом для ведения войны и охоты. Хотя люди, жившие в поздневедийский период, занимались земледелием и вели оседлый образ жизни, незаметно, чтобы железо сущест-

венно влияло на развитие ремесел и земледелия. Эпоха одновременного использования серой расписной керамики и железа в Индии не положила начала "веку городов". На некоторых раскопках найдены кое-какие обожженные кирпичи, относящиеся к этой фазе эволюции древнеиндийского общества, но в принципе после конца Хараппской цивилизации обожженные кирпичи появляются в Северной Индии лишь около 300 г. до н.э. К тому времени, когда ведийские племена переселились из Афганистана и Пенджаба в район Индо-Гангского водораздела и на равнины по среднему течению Ганга, у них широко распространилось земледелие.

Данные раскопок поселений, относящихся к периоду одновременного распространения серой расписной керамики и железа, свидетельствуют о том, что в поздневедийский период поселения существовали непрерывно по два-три столетия. Найденные на раскопках образцы серой расписной керамики, разнообразные горшки, а также рис и другие злаки не позволяют сомневаться в том, что жители этих поселений занимались земледелием. Благодаря этому возникли "территории", управляемые вождями. Найденное в достаточном количестве железное оружие, очевидно, использовалось вождями для борьбы с соперниками, а возможно, также уже и при сборе дани с соплеменников. Для ремесел, при корчевке и обработке земли орудия труда из железа широко не применялись. Поэтому количество дани зерном не могло быть значительным. Однако оно было достаточным, для того чтобы вожди могли совершать жертвоприношения и вознаграждать жрецов.

Крупные публичные жертвоприношения, такие, как *ашвамедха*, *раджасуя*, *ваджапея* и т.п., предписывающиеся в поздневедийских текстах, а также и в эпических поэмах вождям, служили не только укреплению их авторитета, но и являли собой демонстрацию всего, что на этой ступени развития общества считалось признаком богатства. Эти жертвоприношения не могли совершаться без регулярных поставок крупного рогатого скота, зерна и других материальных ценностей. Они приносили наибольшие блага вождю, родственникам вождя и его жрецам, которые, естественно, возвышались над рядовыми членами племени (*виш*). Крестьянин поздневедийского периода вносил плату знати и

воинам, называвшимся "раджанья" (которые в свою очередь платили жрецам); кроме того, он платил жрецам за совершение жертвоприношений. Крестьянин поставлял продукты питания для плотников, кузнецов и ремесленников — изготовителей колесниц, которые обслуживали главным образом нарождающийся класс воинов. Однако крестьяне — *вайшьи* — поздневедийского периода были не в состоянии способствовать возникновению торговли и городов; последние начали развиваться в эпоху Будды. Поздневедийское общество не знало металлических денег.

В ведийском обществе не было ни системы налогов, ни регулярной армии. В нем не было постоянных сборщиков налогов (за исключением сородичей князя). Выплата налогов царю мало чем отличалась от жертвенного приношения богу. На смену ополчению племени пастушеского пришло крестьянское войско общества земледельческого. В войско для защиты коня при *ашвамедхе* входили как *виш* (крестьяне), так и *кшатрии*. Первые, вооруженные палками, были "рядовыми"; вторые, вооруженные луками, стрелами и щитами, выступали в качестве предводителей, "командиров". Ради достижения победы вождь или иной представитель знати должен был есть из одной посуды с крестьянами. В соответствии с племенными обычаями вождь обязан был обеспечивать развитие земледелия и даже вставать за плуг; глубокой социальной пропасти между *раджанья* и *вайшьями* еще не было². Царь или главный племенной вождь не мог подарить кому-либо землю без согласия своих сородичей, которые, по-видимому, были крестьянами. Очевидно, различия между правителями и управляемыми еще четко не обозначились. Жрецы посредством ритуалов подчеркивали подчиненное положение крестьянства по отношению к военной аристократии, но процесс превращения членов племени в налогоплательщиков был на этой стадии еще очень слабо развит.

Применение деревянного плужного лемеха и непроизводительный массовый забой скота во время жертвоприношений позволяли крестьянину производить не намного больше необходимого продукта. Были и другие факторы, сдерживавшие развитие производства. Хотя железо было уже известно, но, по-видимому,

использовалось главным образом в военных целях. Оно не могло существенно способствовать развитию производства, так как запасы железной руды на периферии бассейна верхнего течения Ганга были ограничены. Было еще слабо развито искусство плавки металла, и железные орудия были недостаточно эффективными. Далее, хотя в поздневедийский период и выращивали рис, он был культурой сезонной, сезона дождей; сеяли его в поле, и урожай его был невелик. Совершенно очевидно, что люди не обладали навыком пересадки риса-*падди* или его производства на орошаемых землях. В таких условиях земледелие приносило ограниченные урожаи, и столь же ограниченными были возможности крестьян вносить плату князьям и жрецам, они также не могли регулярно платить налоги.

В силу того что в основе экономики поздневедийского общества лежало земледелие, эта ступень его развития означает переход к территориальным государствам с постепенным разделением родового общества на классовые и профессиональные группировки. Помимо имевшейся у главных вождей возможности наращивания своей власти посредством свершения публичных жертвоприношений, отличительной чертой поздневедийского общества было господство жрецов, которые делились на шестнадцать категорий с *брахманами* на вершине. Такое развитие могло быть результатом интеграции ведийских народов с неведийскими, у которых важную роль играли жрецы-маги, так часто упоминающиеся в "Атхарваведе".

В эпоху Будды восточная часть Уттар-Прадеша и Бихар стали центром производства стали, чеканки монет и распространения северной чернолощеной керамики. Все эти перемены в сфере производства преобразили материальную основу жизни народа. Некоторые образцы железных изделий указывают на знакомство тех, кто ими пользовался, с рудами Сингхбхума и Мажурбханджа, что говорит о том, что приблизительно к середине I тысячелетия до н.э. люди хорошо освоили разработку этих богатейших железорудных залежей на Юге Бихара. Кузнецы научились добавлять в железо больше углерода, что улучшало его качества. По-видимому, можно утверждать, что эпоха Будды положила начало второй ступени в истории железа, когда сущест-

венно возросло его значение: оно стало использоваться в ремеслах, при расчистке и обработке земли. Железные орудия труда достаточно часто упоминаются в ранних палийских и санскритских текстах, хотя, конечно, в бассейне среднего течения Ганга найдено очень немного таких орудий. Однако не будем забывать о коррозии: исчезновение орудий труда из железа легко объясняется тем, что грунт, в котором они находились, в изобилии пропитан влагой.

Широкое использование железа облегчало расчистку густо поросших лесом районов среднего течения Ганга, а применение железного плужного лемеха вело к значительному увеличению производства прибавочного продукта. Люди научились пересадке риса *padodi* и производству риса на поливных землях, что удваивало урожай. Эти изменения в способе производства вели к возникновению крупных сельских поселений и подготовили почву для возникновения — приблизительно в VI в. до н.э. — городов в бассейне среднего течения Ганга, т.е. на территории будущей "Срединной страны". Решающее значение для эволюции древнеиндийского общества примерно в 500—300 гг. до н.э., по нашему мнению, имел не разрыв с элементами материальной жизни поселений эпохи халколита — которые в любом случае существовали весьма недолго и которых на аллювиальных участках по среднему течению Ганга было очень немного, — а расчистка значительных территорий с последующим расцветом сельских поселений, о чем свидетельствуют почти 450 раскопок с находками изделий из северной чернолощеной керамики в бассейне среднего течения Ганга и на его периферии³.

Новые способы в земледелии в сочетании с применением силы позволили отдельным людям завладеть обширными участками земли, для обработки которой требовалось очень большое число несвободных работников. В ведийский период поля обрабатывались семьей; в ведийской литературе нет слова для обозначения наемного работника. В эпоху Будды использование для обработки земли зависимой рабочей силы, состоявшей из рабов и наемных работников, стало устойчивой практикой. В маурийское время они работали на больших государственных фермах. Для работы

на фермах, а также в шахтах было отобрано, вероятно, 150 тысяч человек, захваченных Ашокой в Калинге. Однако в общем рабы в Индии предназначались для домашних работ. Хотя некоторые богатые землевладельцы и пользовались услугами рабов и наемных работников, обычно в производстве главную роль играли мелкокрестьянские хозяйства.

В послеведийское время крестьяне производили уже значительно больше, чем им требовалось, чтобы прокормиться. Это создавало условия для возникновения и существования крупных территориальных государств. Добрую часть продукции сельскохозяйственного производства забирали князья и жрецы. Для ее регулярного сбора были изобретены административные и религиозные способы. Для определения размеров налогов и их сбора царь назначал сборщиков налогов. Укреплению налогового и административного аппарата способствовала трансформация племенного ополчения в регулярную армию. Однако этого было недостаточно, чтобы держать в повиновении налогоплательщиков и народ вообще. Стало целесообразным создавать "общественное мнение" в пользу единодушной поддержки государства, символом которого был царь. Людей, в сознании которых еще не совсем исчезли представления о равенстве, характерном для племенного общества, надо было убедить в том, что царю необходимо повиноваться, платить ему налоги, а также делать подношения жрецам. С этой целью была изобретена система *варн*.

Система такого общественного контроля вела к насаждению типичной для классового общества идеологии иерархичности общества, субординации, неполноценности низших сословий. Члены трех высших *варн* в ритуальном отношении отличались от четвертой *варны* — *шудр*. "Дважды рожденные" имели право заниматься изучением *вед* и носить священный шнур; низшая же *варна* к этому не допускалась. Ее предназначением было служить высшим *варнам*; на *шудрах* от рождения лежало клеймо рабства. Таким образом, в контексте Древней Греции и Рима "дважды рожденных" можно было бы назвать "гражданами", а *шудр* — "не-гражданами".

В то же время росло различие в рядах самих "дваж-

ды рожденных". *Кшатрии*, занимавшие, согласно ритуалу, второе место в системе брахманизма, утверждали свое первенство, что нашло отражение в джайнских и буддийских текстах. Уязвленные тщеславием *брахманов* и стремившиеся сохранить полагавшуюся им большую долю собираемых налогов, податей, десятин и поставляемой крестьянами и ремесленниками рабочей силы, *кшатрийские* вожди и князья время от времени конфликтовали со жрецами. Однако обе эти высшие *варны* улаживали конфликты к обоюдной выгоде. Хотя имеется несколько примеров — в описании обрядов — того, что князья пахали землю, с течением времени членам двух высших *варн*, особенно *брахманам*, земледелием и вообще физическим трудом как таковым заниматься уже не разрешалось. Постепенно отвращение к физическому труду в двух высших *варнах* достигло такого масштаба, что у них развилось презрение к тем, кто занимался ремеслом. Так они стали считать некоторых работников физического труда "неприкасаемыми". Чем дальше человек отходил от физического труда, тем он считался чище. *Вайшьи*, хотя они и принадлежали к группе "дваждырожденных", трудились как крестьяне, пастухи, ремесленники, а позднее и как торговцы. Еще важнее то, что *вайшьи* были основными налогоплательщиками, на чей счет жили *кшатрии* и *брахманы*. В этих двух отношениях они отличались от граждан Древней Греции и Рима, от которых, как правило, не требовалось, чтобы они платили налоги и занимались непосредственным производством. Система *варн* давала возможность *кшатриям* собирать налоги с крестьян и дань с ремесленников и торговцев, что позволяло им оплачивать своих жрецов и свою челядь как натурой, так и наличными.

Идеология *варн* была хитроумным изобретением брахманизма для регулирования производства, сбора налогов и их распределения. Однако она слишком далеко завела дискриминационные порядки и в результате стала препятствием на пути развития материального производства. Важнейшие же положения буддийского учения для мирян, напротив, способствовали утверждению нового экономического и социального порядка; они были нацелены на то, чтобы смягчить ри-

горизм системы *варн*. Успехи земледелия с использованием железного плужного лемеха зависели от сохранения и умножения поголовья крупного рогатого скота. Однако по ведийскому ритуалу, как мы знаем, требовался массовый забой крупного рогатого скота для жертвоприношений; племена — предшественники ариев одомашнивали крупный рогатый скот и использовали его в сельском хозяйстве не для получения молочных продуктов, а для получения невегетарианской пищи. Поэтому в буддийских текстах делается такой акцент на непричинение вреда животным. Напомним, что в "Суттанипате" — раннем палийском тексте — говорится, что крупный рогатый скот надо беречь, потому что он дает пищу, силу, красоту и счастье.

Возникновение городов начиная с V в. до н.э. сопровождалось появлением металлических денег, главным образом из серебра. Деньги способствовали развитию торговли и появлению сословия торговцев и купцов. Урбанизация получила новый импульс в середине периода распространения северной чернолощеной керамики, около 300 г. до н.э., когда стало появляться все больше и все более совершенных орудий труда в сельском хозяйстве и в ремесле, появились обожженные кирпичи и круглые колодцы, все больше и больше входили в оборот клейменные монеты. Однако идеология брахманизма не приветствовала ни торговлю, ни употребление денег. *Брахман*, дававший деньги займы под проценты, подвергался решительному осуждению. В буддийском учении признавалось реальное положение вещей. Ростовщичество в буддийских текстах не осуждалось, и Будда рекомендовал домовладельцу платить свои долги и не допускал должника в *сангху*. Рабам не разрешалось избегать своих обязанностей и вступать в буддийскую общину. Таким образом, буддизм поддерживал и ростовщичество, и рабовладение; его рекомендации, предназначенные для мирян, делали приемлемыми для них процесс новых социальных и экономических перемен.

В то же время буддизм налагал определенные ограничения на своих монахов. Их личная собственность состояла лишь из одежды, мисок, *риса-падди* и *лекарств*. При обмене им не разрешалось принимать золото и серебро. Они не имели права покупать и продавать.

Так монахов приглашали в какой-то степени вернуться к архаическому племенному образу жизни, где нет места деньгам, частной собственности и роскоши, наблюдавшимся в материальной жизни в эпоху Будды. С другой стороны, пуританизм монахов создавал благоприятный климат для восприятия буддийских положений мирянами; это позволяло людям закреплять в своем мировоззрении материальные достижения послеведийского времени. (Однако как идеология *варн*, так и идеология буддизма в дальнейшем, в изменившихся материальных условиях, тормозили развитие производства.)

Таким образом, создается впечатление, что в экономическом и социальном отношениях жизнь людей на равнинах по среднему течению Ганга и их периферии во многих отношениях принципиально отличалась от образа жизни предшествующих времен. Это заключение выводится на основании сравнительного параллельного изучения ведийских, раннепалийских текстов и археологического и антропологического материалов. Более того, изучение эпических поэм заставляет предположить подобное социальное развитие. В "Махабхарате" как будто и немного свидетельств существования "групповой" ступени развития общества, однако этот великий эпос заставляет предположить переход от племенного, не имеющего государства общества к классовой формации с государственной основой, налоговой системой, административным аппаратом, долгосрочной службой в армии и т.д. Основная часть "Рамаяны" насаждает нормы варнового строя и государства, где *вайшьи* (которым в раннепалийских текстах соответствуют *гаханати*) выступают в качестве основных производителей и налогоплательщиков.

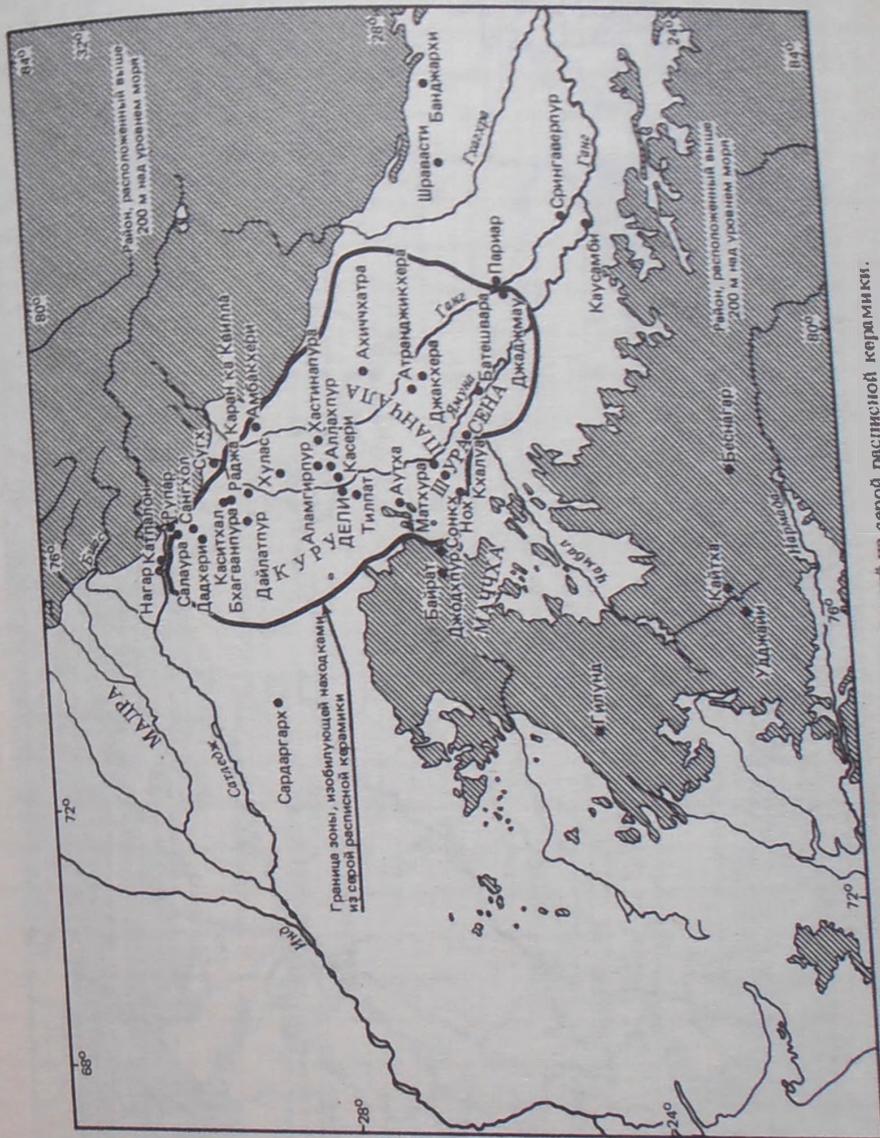
Из нашего краткого исследования видно, что различные типы социальных институтов, такие, как *варны*, *джанапады* и т.д., не могли возникнуть в условиях, когда люди жили захватом добычи и скотоводством. Общности, создававшиеся в ту эпоху для добывания средств к существованию, по-видимому, представляли собой общности "группового" или племенного типа. Они действовали в различных частях территории Семиречья, где было достаточно пастбищных земель и имелись благоприятные природные условия для разведе-

ния крупного рогатого скота, но племена — создатели "Ригведы" не располагали технологией, которая позволила бы им развить свои потенциальные возможности. Деlež добычи, особенно крупного рогатого скота, внес элемент дифференциации, возвышая племенных вождей и жрецов над остальными сегментами племенных общин. Но поскольку земледелие не играло столь важной роли, чтобы это могло привести к возникновению основанной на этом производстве экономики, в ранневедийском обществе не могли развиваться классовые и государственные структуры.

Тот факт, что около 700 участков с находками серой расписной керамики расположено на равнинах по верхнему течению Ганга и на равнинах по реке Сатледж, заставляет предположить, что в первой половине I тысячелетия до н.э. ведущее место занимала земледельческая экономика, основанная на ограниченном применении железа и на выращивании риса без пересадки. Крупный рогатый скот и часть урожая, которые получали при распределении могущественные вожди, позволяли им совершать щедрые жертвоприношения, укреплявшие их авторитет и демонстрировавшие их возрастающую мощь и престиж. Однако даже эти могущественные вожди не могли ввести регулярную армию, налоговую систему и постоянный административный аппарат. Растущее количество подношений и податей действительно выдвинуло в первые ряды вождей и различные категории жрецов, особенно брахманов. Но формировал ополчение и распоряжался землей по-прежнему род. По-прежнему ни вожди, ни жрецы не владели достаточным количеством земли, чтобы нуждаться в использовании подневольного труда.

Процесс формирования государства и социальной стратификации, особенно в восточном Уттар-Прадеше и в Бихаре, заметно ускорился и приобрел большое значение начиная с середины I тысячелетия до н.э. Развитие этих двух тесно взаимосвязанных процессов было обусловлено тем, что благодаря новым методам землепользования земля оказалась в состоянии прокормить не только земледельцев, но и многих других, кто не был непосредственно занят в основном производстве. Экономика, основанная на земледелии, неизмеримо окрепла благодаря использованию железно-

го плужного лемеха и других относительно совершенных сельскохозяйственных орудий труда, трансплантации риса, а также данной религией санкции беречь крупный рогатый скот. В результате этого крестьянин производил все больше продукта, который обеспечивал содержание царей, солдат, жрецов, ремесленников, купцов и т.д.⁴ Основные производители постепенно оказались в социальном и политическом отношениях отчужденными от тех, кто собирал налоги, дань, подношения и т.д. и пользовался ими. Это отчуждение, представляемое как общественное разделение труда, нашло правовое и идеологическое выражение в форме системы *варн*, которая стала в постведийское время символом государства и общества.



Карта 1. Места находок изделий из серой расписной керамики.



Карта 2. Места находок изделий из железа (период до 300 г. до н. э.).



Карта 3. Места находок изделий из северной чернолощенной керамики.

Приложение 1. (Датировка ведийских текстов.)

Исследователи ведийских текстов достигли согласия относительно их датировки и то время, когда едва ли кому-нибудь могла прийти идея прибегнуть к помощи археологии. В ходе раскопок в Пакистане и Северной Индии, проведенных за последние приблизительно 30 лет, были открыты гробницы в Гандхаре, "культуры серой керамики и серой расписной керамики", которые в том, что касается места и времени их распространения, можно связать с существованием ведийских обществ более раннего и более позднего периодов. Во времена сложения "Ригведы" практиковались как погребение, так и кремация¹. Процессу погребения посвящен целый гимн², и даже в древнейших частях "Ригведы" упоминаются могилы³. Вероятно, это позволяет нам предположить, что общество, в котором складывалась "Ригведа", каким-то образом связано с обществом — создателем гробниц в Гандхаре, самые древние из которых, как считается, созданы до 1000 г. до н.э. Некоторые археологи полагают, что одной из характерных черт индоевропейской культуры являются захоронения в сидячем положении⁴. У некоторых считающихся индоевропейскими народов Центральной Европы в позднем бронзовом веке, а именно примерно между 1250 и 750 гг. до н.э., была принята кремация⁵. Поэтому вполне возможно, что приблизительно между 1200 и 1000 гг. до н.э. этот обычай появился в Индии и впоследствии заменил собой погребение.

Распространение серой керамики ассоциируется с гробницами в Гандхаре, и существует мнение, что массы индоевропейских племен — носителей "культуры серой керамики" около 1900 г. до н.э. появились в Северном Иране⁶. Известна также "культура серой керамики" в Греции и Анатолии⁷. Серая керамика, представленная мисками и блюдами, была обнаружена в Маиде (Джамму)⁸. В Индии число найденных фрагментов изделий из серой керамики уменьшается с северо-запада на юго-восток. Так, например, в Пенджабе известно 109 участков раскопок, где найдены фрагменты серой керамики, Харьяне — 46, Уттар-Прадеш — 24, в Раджастане — 8⁹. "Культура серой керамики" датируется приблизительно 1700 — 1000 гг. до н.э.¹⁰ Это примерно совпадает с периодом сложения "Ригведы", как он датируется на основании данных, полученных из других, неархеологических источников.

Время сложения "Ригведы" было определено, исходя из

лингвистических предположений и на основании обнаруженных надписей, а ее пласты уточнялись путем анализа стиля и исследования отраженного в них уровня социальной эволюции. Французский индолог Луи Рену, посвятивший всю жизнь изучению ведийских текстов, согласен с мнением Макса Мюллера, что арии появились в Индии приблизительно в XVI—XV вв. до н.э., и датирует гимны "Ригведы" примерно этим временем¹¹. Скорее всего, арии проникли в Индию немного раньше. Известно, что индоевропейцами были хетты, правившие в Анатолии, т.е. в современной Турции, во II тыс. до н.э., и что индоевропейские слова встречаются в языке касситов, овладевших в XVI в. до н.э. Вавилонией. Более того, период расцвета городов Хараппской цивилизации окончился около 1700 г. до н.э. или раньше. В завершеном своем виде "Ригведа" отражает несколько ступеней общественного и материального развития, охватывающих более пяти столетий, и тем не менее присущий описываемому в ней обществу пастушеский образ жизни с акцентом на значение крупного рогатого скота и дополняемый земледелием далек от урбанизма времен Хараппской цивилизации¹².

На расселение индоевропейцев проливают свет некоторые надписи. В договорах между Хеттским царством и государством Митанни, зафиксированных в Передней Азии в виде надписей, относящихся приблизительно к 1350 г. до н.э., встречаются имена Индры, Митры, Варуны и ашвинов Насатьев, упоминаемые в "Ригведе"¹³. На Крите и в материковой Греции найдены надписи на одном из греческих диалектов, датируемые примерно 1400 — 1200 гг. до н.э.¹⁴ В связи с этим считается, что индоевропейская Греция началась приблизительно в 1600 г. до н.э.¹⁵ Нам уже приходилось говорить о появлении индоевропейцев в Анатолии и в Северном Иране. В таком общем контексте приход больших масс арийских племен в Индию может быть отнесен к 1600 г. до н.э. или около этого или даже к несколько более раннему времени, а начало сложения "Ригведы" — приблизительно к 1500 г. до н.э.¹⁶

"Ригведу" охотнее называют "библиотекой", чем книгой, в связи с чем допускается, что ее древнейшие части предшествуют другим ведийским текстам (очевидно, "фамильным" мандалам)¹⁷. "Атхарваведа" была составлена, возможно, значительно позднее "Ригведы": на это указывают особенности ее языка; содержащиеся в ней мифы и размышления говорят о более высокой ступени развития общества¹⁸. Несмотря на первобытный характер ритуалов, отраженных в этом тексте, земледелие выступает в нем как главный источник средств к существованию, а сам текст, учитывая большое число поселений периода распространения серой расписной керамики¹⁹, мог распространиться около 1000 г. до н.э. Ту же дату можно предложить для текстов "Яджурведы", поскольку описанные в ней ритуалы предполагают развитие земледелия и, следовательно, наличие зерновых культур, используемых в том числе и для религиозных церемоний.

Исходя из современных данных, использование железа на территории Индо-Гангского водораздела и бассейна верхнего

течения Ганга, где были сложены "Яджурведа", брахманы и упанишады, не может быть датировано ранее чем 1000 г. до н.э., поскольку о знакомстве ариев с этим металлом свидетельствуют несколько текстов.

Л. Рену считает, что брахманы следует отнести к периоду между X и VII вв. до н.э.²⁰ А. Б. Кейт склонен датировать все брахманы периодом между 800 и 600 гг. до н.э.²¹ Обычно в качестве нижней даты составления брахман называют приблизительно 600 — 500 гг. до н.э.²², а 800 г. до н.э. считается предельно ранней датой для создания древнейших брахман, в число которых не включают "Шатапатха-брахману"²³ и "Айтарея-брахману" (кроме пяти ее первых книг)²⁴. "Шатапатха-брахмана" содержит самый богатый материал о периоде, который является переходным от ведийской культуры к послеведийской. Древнейшую из основных упанишад А. Макдонелл и А. Б. Кейт датируют приблизительно 500 г. до н.э.²⁵ Л. Рену считает вполне логичным, что упанишады "так часто относят" к 500 г. до н.э.²⁶ Таким образом, ведийские тексты, составленные после "Ригведы", обычно датируют приблизительно 1000 г. до н.э., а 500 г. до н.э. считается годом окончания сложения ведийской литературы. Отметим, однако, что М. Винтерниц склонен считать ее началом примерно 2000 г. до н.э.²⁷, но он не очень твердо уверен в верхнем пределе, поскольку пишет: "Ведийскую культуру можно проследить в глубь веков по крайней мере до II тысячелетия до н.э."²⁸. Все собрание ведийских текстов, включая основные упанишады, предшествовало созданию палийских текстов, которые были составлены в V в. до н.э. или еще позднее: в них резко критикуются взгляды и ритуалы ведийских ариев. В таком случае ведийскую литературу следует отнести в первом приближении к периоду между 1500 и 500 гг. до н.э.

Таким образом, в результате исследования ведийских текстов "Ригведу" можно датировать приблизительно 1500 — 1000 гг. до н.э., а более поздние ведийские тексты, исходя из исторических, археологических и лингвистических данных, можно отнести примерно к 1000 — 500 гг. до н.э. Как было показано выше, имеется достаточно оснований для отождествления культуры поздневедийского периода с "культурой серой расписной керамики", отмеченной использованием железа.

Приложение 2. (К картам.)

К карте 1

Более или менее ограниченный район, для которого характерны находки изделий из серой расписной керамики, представляет собой территорию Индо-Гангского водораздела и равнин по верхнему течению Ганга. В нее входит часть Пенджаба, северо-восточная и восточная части Харьяны, западная часть Уттар-Прадеша и прилегающие к нему северо-восточные районы Раджастанана. Самыми густонаселенными, судя по находкам серой расписной керамики, были районы равнин и старые русла

рек Сарасвати и Ямуны до того места, где Ямуна начинала течение в восточном направлении¹. Большой частью серую расписную керамику находят на древних землях куру-панчалов; она также обнаружена в районе Мадров, Шурасенов и Матсьев. На карте отмечены ранняя и особенно средняя ступени фазы распространения серой расписной керамики, поскольку этот ярко выраженный тип керамики продолжал существовать около двух веков и после 500 г. до н.э.

На дату издания этой книги зарегистрировано 719 раскопок с остатками культуры серой расписной керамики², и большинство из них находится на очерченной на карте ограниченной территории. Значительная часть этой территории, включающей Пенджаб, Харьяну и район Дели, расположена выше 250 м и даже иногда выше 300 м над уровнем моря. Вероятно, в те времена, когда для расчистки земли еще мало применялись железные орудия труда, территорию, находившуюся значительно выше уровня моря, расчищать было проще. По данным проведенного на месте исследования 43 раскопок, характеризующихся исключительно "культурой серой расписной керамики" или ее преобладанием², 48, 84% площади участков раскопок (в целом площадь, где они велись, составляет менее 25 600 кв. км) с населением менее 200 человек³; на одном участке население составляло около 30 человек⁴. На 30,23% площади участков количество населения колебалось от 200 до 500 человек, на 13,95% — от 500 до 1000, на 4,65% — от 1000 до 1500 и на 2,33% площади — от 1500 до 2000 человек⁵. Территория, на которой велись все эти раскопки, составляет от 2 193 600 до 2 300 400 кв. км⁶.

То, что "культуре серой расписной керамики" предшествовала "культура серой керамики", пока твердо не установлено. Однако можно сказать, что носители этой последней культуры, по-видимому, появились раньше, чем носители "культуры серой расписной керамики". В поселении Манда (Джамму) в слоях серой керамики найдены миски и блюда, типичные для серой расписной керамики. Обнаружено два слоя комплекса серой керамики, составляющих стратиграфический горизонт в Бхагванпуре, в районе Курукшетры в Харьяне. Наибольшее число раскопок участков с изделиями из серой керамики находится в Пенджабе (109), значительное — в Харьяне (46) и небольшое число — в Уттар-Прадеше (24), наконец, наименьшее — в Раджастхане (8). Наибольшее число поселений серой расписной керамики (258) находится в Харьяне⁷; далее следуют Уттар-Прадеш (218) и Пенджаб (101); в Раджастхане — 81⁸.

На большинстве раскопок слоев серой расписной керамики находят железные предметы, главным образом предназначенные для ведения войны и охоты. В Хастинапуре, Аламгирпуре, Атранджикхере и Каушамби в слоях, относящихся к VII в. до н.э., найдены ножи, кинжалы, наконечники стрел и копий, но число их очень невелико⁹. В настоящее время мы не располагаем сведениями об обнаружении изделий из железа из Бхагванпура, Нагара, Катпалона и Дадхери, где, как полагают, "культура серой расписной керамики" смыкалась с культурой, представленной Харалпской цивилизацией. Тем не менее на карте

показана территория, на которой впервые появились многочисленные поселения периода распространения серой расписной керамики.

К карте 2

Эта карта знакомит с применением изделий из железа на равнинах по среднему течению Ганга ранее или приблизительно около 300 г. до н.э. В результате раскопок здесь зарегистрировано 28 поселений. В отношении Махабир Гхата, Бегум Хавели (древнее написание — Бегум-ки-Хавели) и спортплощадок Гулзарбагх железные предметы не классифицированы относительно места¹⁰, но Л. А. Нарайн сообщил мне (10 мая 1982 г.), что они обнаружены во всех этих местах в древнейших слоях, характеризующихся находками изделий из северной чернолощеной керамики¹¹. Изделия из железа также находят в слоях черно-красной керамики в поселениях, расположенных на этих равнинах, но несколько раскопок есть и за их пределами, в районах Мадхья-Прадеша и в Западной Бенгалии. Очевидно, на территории равнин по среднему течению Ганга обнаруживаются следы более интенсивного и широкого сочетания железных изделий с изделиями из северной чернолощеной керамики. Например, в Раджгхате найдено четыре железных изделия, относящихся к фазе, предшествовавшей распространению северной чернолощеной керамики, и 16 железных изделий, датируемых ранним периодом распространения этой керамики, характеризующимся как IV. В слоях северной чернолощеной керамики в Прахладпуре, Чиранде и Сонпуре число этих находок также значительно увеличивается.

Наибольшее число железных изделий обнаружено в Каушамби и Раджгхате; вероятно, это объясняется их близостью к отрогам гор Виндхья и менее влажным климатом. Однако в этих местах большая часть находок из железа также сильно изъедена ржавчиной и представляет собой "бесформенные и не поддающиеся определению куски". Показательно, что железные предметы часто предназначались и для использования в производстве, и для домашних надобностей. К этой категории относятся мотыги, топоры, тесла, ножи и т.д. Найденный в Каушамби плужный лемех относится к концу фазы распространения северной чернолощеной керамики, так же как и лемех, обнаруженный при раскопках в Рагхуасоие, в районе Вайшали. К фазе распространения северной чернолощеной керамики относится подкова из Каушамби¹². Считается, что между VI и IV вв. до н.э. необычайно выросло производство оружия и что главной задачей металлургии было удовлетворение честолюбивых запросов постоянно враждующих между собой правителей¹³. По-видимому, наблюдалось безусловное увеличение количества оружия, однако лишь на основе подсчета и сравнения можно ответить на вопрос о том, было ли его больше, чем орудий труда и предметов, изготавливаемых для других надобностей. Существует также мнение, опирающееся на данные, полученные при раскопках, что к IV в. до н.э. появилось большое число новых видов оружия и

орудий труда, включая тяпки с треугольным и квадратным сечением, ножи с прямыми сторонами, плужные лемехи, серпы, гвозди, обоюдоострые мечи и даже миски и блюда. Качество индийских железных изделий высоко ценили современники Геродота и Александра Македонского; в то же время следует сказать, что свидетельства производства стали в Индии в V — IV вв. до н.э. до сих пор отсутствуют. Сказать также, что к IV в. до н.э. "знания технологии производства и обработка железа распространились по всей стране", было бы преувеличением, однако в "широком распространении металлургии в стране"¹⁴ можно не сомневаться. По-видимому, на равнинах по среднему течению Ганга занятия металлургией было особенно распространено благодаря наличию в районах Сингхбхума, Маюрбханджа и Кеонджара богатейших в стране железорудных бассейнов.

К карте 3

Находки, датируемые ранней фазой распространения северной чернолощеной керамики, указывают на период приблизительно с 600 по 300 г. до н.э., однако во многих отмеченных на карте местах человек проживал как до, так и после этого периода. В отношении слоев северной чернолощеной керамики, обнаруженных на равнинах по среднему течению Ганга, существующее мнение, что эта керамика появилась в VIII в. до н.э., не подтверждается даже при калибровании данных, полученных в результате датировки с помощью радиоуглеродного метода. Что касается районов, лежащих за пределами этих равнин, то большое значение придавалось трем датам, полученным при радиоуглеродном анализе находок в Матхуре¹⁵, однако стратиграфическая шкала, выведенная на основании изучения материала 14 раскопок в Матхуре, заставляет сильно сомневаться в правильности этих дат. Далее, образец, датируемый 730 г. до н.э., относится к среднему уровню периода III, т.е. приблизительно к 200 г. до н.э. — концу I в. до н.э.¹⁶ Два других образца, соответственно датируемых 660 и 610 гг. до н.э., относятся к более поздним уровням того же участка, где была получена иная дата — 300 г. до н.э. — в отношении более раннего уровня¹⁷. Показательно, что большая часть полученных с помощью радиоуглеродного анализа дат в отношении слоев северной чернолощеной керамики в Матхуре по стратиграфической шкале относится к периоду II¹⁸, который начинается с появления круглых колодцев как типичной характеристики фазы, относящейся приблизительно к 300 г. до н.э. или более позднему времени.

Поскольку места находок северной чернолощеной керамики систематически не исследовались, их пока насчитывается всего 585²⁰. Большинство их находится в восточном Уттар-Прадеше и в Бихаре, т.е. на территории древних махаджанпад: Ватсы, Кошалы, Маллы, Каши, Ваджи, Магадхи и Анги. На карте обозначен район 31 места раскопок. Здесь представлена не исключительно северная чернолощеноя керамика, но на многих участках слои этой керамики имеют мощность в 2 — 3 метра. В Патали-

путре расположено три места находок северной чернolощеной керамики. В восточном Уттар-Прадеше и на прилегающих к нему частях узкой полосы земли между двумя сливающимися реками на юго-западе известно гораздо больше мест находок, чем в Бихаре. В районах Дарбханга, Сахарса, Мадхепуры и Пурней их известно меньше. Наибольшая концентрация северной чернolощеной керамики наблюдается, по-видимому, по обеим сторонам Ганга от Аллахабада до Бхагалпура.

На карте очерчена территория, на которой в век Будды появились многочисленные поселения. На многих участках обнаружен тонкий стратиграфический горизонт черно-красной керамики; это говорит о том, что человек здесь жил в эпоху, предшествовавшую фазе распространения северной чернolощеной керамики. Эти участки по большей части находятся ближе к горам Виндхья и Гималаям. На некоторых местах в Чиранде "культура черно-красной керамики" существовала длительное время, а северная чернolощеная керамика появилась наряду с обожженными кирпичами и круглыми колодцами лишь около 300 г. до н.э. Пласты северной чернolощеной керамики на большинстве участков раскопок довольно мощные, и, несмотря на отсутствие систематической работы, число исследованных участков на аллювиальных почвах равнин по среднему течению Ганга достаточно велико и позволяет предположить, что в этом регионе происходил первый крупный демографический взрыв в течение двух или трех столетий, предшествовавших началу маурийской эпохи.

Приложение 3. Даты, полученные методом радиоуглеродного анализа в отношении мест находок серой расписной керамики и изделий из железа по верхнему течению Ганга

а) Сокращение "до н.в." означает "до настоящего времени", т.е. до 1950 г.

б) Даты, приведенные в журнале "Радиоуглерод" (Radiocarbon, далее Rad.), основаны на данных полураспада радиоактивного угля с периодом, равным 5568 ± 30 лет; данные, опубликованные в издании "Индия археология: э ревью" (Indian Archaeology: a Review, далее IAR), основаны на данных полураспада с периодом, равным 5730 ± 40 лет; данные, взятые из "Каррент сайенс" (Current Science, далее CS), — на тех и других.

Место раскопок	Образец	Период/Слои	Комментарий	Дата, полученная на основе данных полураспада радиоактивного угля с периодом, равным 5568 ± 30 лет 5730 ± 40 лет		Источник
1	2	3	4	5	6	7
Ахичхатра (район Барейли, Уттар-Прадеш)	TF-317 (древесный уголь)	Поздние слои "культуры серой расписной керамики" (?)	Образец принадлежит к нарушенному слою	2155 ± 100 до н.в. (205 г. до н.э.)	2220 ± 105 до н.в. (270 г. до н.э.)	Rad., vol. 8, 1966, p. 444; CS, vol. 35, 1966, p. 277; IAR, 1965-1966, p. 91
Аламгирпур (район Миругта, Уттар-Прадеш)	TF-51 (кость)	Слои "культуры серой расписной керамики" (?)	Полученная дата значительно отличается от археологической оценки. Ввиду того, что такое сильное разложение маловероятно, и	1060 ± 95 до н.в. (890 г. н.э.)	1090 ± 100 до н.в. (860 г. н.э.)	Rad., vol. 6, 1964, p. 277; vol. 33, 1964, p. 41

1	2	3	4	5	6	7
			ввиду того, что образцы с этих участков относятся к наружному слою, нельзя исключить возможность неправильной идентификации уровней			
Аллахпур (район Миру-та, Уттар-Прадеш)	PRL-81 (древесный уголь)	Слои "культуры серой расписной керамики"			2335±95 до н.э.)	IAR, 1973-1974, p.65
	PRL-83 (дерево)	Слои "культуры серой расписной керамики" — "культуры северной черной лощеной керамики"			2225±110 до н.э.)	IAR, 1973-1974, p. 54
Атранджикхера (район Эты, Уттар-Прадеш)	TF-191 (древесный уголь)	Слои "культуры серой расписной керамики"	Образец относится к древнейшим слоям "культуры серой расписной керамики"	2890±105 до н.э.)	2975±110 до н.э.)	Rad., vol. 7, 1965, p. 291; CS, vol. 33, 1964, p. 267
	TF-291 (древесный уголь)	Слои "культуры серой расписной керамики"	Образец относится к поздним слоям "культуры серой расписной керамики"	2415±100 до н.э.)	2485±100 до н.э.)	Rad., vol. 8, 1966, p. 444; CS, vol. 35, 1966, 5. IAR, 1965-1966, p. 91

1	2	3	4	5	6	7
	TF-287 (древесный уголь)	Слой "культуры серой расписной керамики" (?)	Участок раскопок поврежден в результате ряда затоплений; по-видимому, образец попал туда позднее	1605±95 до н.в. (345 г. н.э.)		Rad., vol. 8, 1966, p. 444
Батесвар (район Агры, Уттар-Прадеш)	Не указан	Период I (представлен "культурой серой расписной керамики")		5130±240 до н.в. (3180 г. до н.э.)	5280± до н.в. (3330 г. до н.э.)	IAR, 1975-1976, p. 43
Хастинапура (район Мирута, Уттар-Прадеш)	TF-91 (древесный уголь)	Период II (представлен "культурой серой расписной керамики")	Образец получен из позднего уровня Периода II	2450±120 до н.в. (500 г. до н.э.)	2520±125 до н.в. (570 г. до н.э.)	Rad., vol. 6, 1964, p. 228; CS, vol. 33, 1964, p. 267
	TF-85 (древесный уголь)	Период II (представлен "культурой серой расписной керамики")	Образец относится к поздним уровням Периода II	2385±125 до н.в. (435 г. до н.э.)	2455±130 до н.в. (505 г. до н.э.)	Rad., vol. 6, 1964, p. 228; CS, vol. 33, 1964, p. 41
	TF-90 (древесный уголь)	Период II (представлен "культурой серой расписной керамики")	Образец получен из самого верхнего слоя Периода II, на котором завершается "культура серой расписной керамики"	2270±110 до н.в. (320 г. до н.э.)	2335±110 до н.в. (385 г. до н.э.)	Rad., vol. 6, 1964, p. 228; CS, vol. 33, 1964, p. 41

1	2	3	4	5	6	7
TF-112 (кость)	Период II (представлен "культурой се- рой расписной керамики")	Образец получен из более раннего слоя Периода II и носит следы затопления участ- ка, что привело к тому, что это место было покинуто но- сителями "культу- ры серой расписной керамики"	2260±95 до н.в. (310 г. до н.э.)	2325±100 до н.в. (75 г. до н.э.)	Rad., vol. 6, 1964, p. 228; CS, vol. 33, 1964, p. 267	
TF-83 (древесный уголь)	Период II (представлен культурой се- рой расписной керамики")	Образец получен из самого верхнего слоя Периода I, на котором кончает- ся "культура серой расписной керами- ки"	2220±110 до н.в. (270 г. до н.э.)	2285±110 до н.в. (335 г. до н.э.)	Rad., vol. 6, 1964, p. 228; CS, vol. 33, 1964, p. 41	
PRL-342 (древесный уголь)	Период одно- временного рас- пространения "культуры се- верной черно- лощенной" и "культуры се- рой расписной керамики"			2250±160 до н.в. (300 г. до н.э.)	IAR, 1976-1977, p. 89	
Нох (район Бхаратпура, Раджастан)	UCLA-703B (древесный уголь)	Слой "культу- ры серой рас- писной керами- ки"	2480±250 до н.в. (530 г. до н.э.)		Rad., vol. 7, 1965, p. 355	

1	2	3	4	5	6	7
	UCLA-703B (древесный уголь)	Слой "культуры серой расписной керамики"		2690 ± 220 до н.в. (740 г. до н.э.)		
	TF-993 (древесный уголь)	"Культура серой расписной керамики"			2675 ± 150 до н.в. (725 г. до н.э.)	IAR, 1971-1972, p. 86
	TF-1149 (древесный уголь)	"Культура серой расписной керамики"			2440 ± 90 до н.в. (490 г. до н.э.)	IAR, 1971-1972, p. 86
Матхура (Уттар-Прадеш)	PRL-340 (древесный уголь)	Период одновременного распространения "культуры северной чернолощенной" и "культуры серой расписной керамики"			2460 ± 150 до н.в. (510 г. до н.э.)	IAR, 1976-1977, p. 89

Приложение 4. Данные радиоуглеродного анализа для раскопок на равнинах по среднему течению Ганга, где были найдены изделия из железа, относящиеся приблизительно ко времени до 300 г. до н.э.

а) Сокращение "до н.в." означает "до настоящего времени", т.е. до 1950 г.

б) Выверенные цифры даются только для дат, основанных на данных полураспада радиоактивного угля с периодом, равным 5568 ± 30 лет.

в) Выверенные цифры выведены в соответствии с формулой, приводимой Р. М. Кларком в статье "Калибровка дат, полученных с помощью радиоактивного анализа". — См.: R. M. Clark. A Calibration Curve for Radiocarbon Dates. — "Antiquity", XLIX, 1975, pp. 251—266.

г) Даты, приведенные в журнале "Радиоуглерод" (Radiocarbon, далее Rad.), основаны на данных полураспада радиоактивного угля с периодом, равным 5568 ± 30 лет; данные, опубликованные в "Индийской археологии: э ревью" (Indian Archaeology: a Review, далее IAR), основаны на данных полураспада с периодом, равным 5730 ± 40 лет; данные из "Current Science" (Current Science, далее CS) — на тех и других.

д) Образцы, взятые для радиоуглеродного анализа, могут и не относиться к слоям, в которых найдены изделия из железа.

Место раскопок	Период/фаза/уровень	Образец	Дата, полученная на основе данных полураспада радиоактивного угля = 5568 ± 30 лет	Дата, выверенная путем калибровки	Дата, полученная на основе данных полураспада радиоактивного угля с периодом, равным 5730 ± 40 лет	Источник
1	2	3	4	5	6	7
Канкарбагх (район Патны, укрепление Бихар)	Деревянное	TF-1115 (дерево)	2480 ± 110 до н.в. (530 г. до н.э.)	=2680 (730 г. до н.э.)	2555 ± 115 до н.в. (605 г. до н.э.)	Rad., vol. 15, 1973, p. 578; IAR, 1971-1972, p. 82

* Каушамби (район Аллахабада, Уттар-Прадеш)	Слой "культуры северной чернолощенной керамики"	TF-221 (древесный уголь)	2385±100 до н.в. (435 г. до н.э.)	= 2428 (478 г. до н.э.)	2450±105 до н.в. (500 г. до н.э.)	Rad., vol. 8, 1966, p. 449; CS, vol. 34, 1965, p. 393
	Слой "культуры северной чернолощенной керамики"	TF-226 (древесный уголь)	2110±95 до н.в. (160 г. до н.э.)	= 2119 (169 г. до н.э.)	2170±100 до н.в. (220 г. до н.э.)	Rad., vol. 8, 1966, p. 449; CS, vol. 34, 1965, p. 396
	Ранняя фаза "культуры северной чернолощенной керамики"	TF-225 (древесный уголь)	2285±105 до н.в. (335 г. до н.э.)	= 2367 (418 г. до н.э.)	2350±110 до н.в. (400 г. до н.э.)	Rad., vol. 8, 1966, p. 449; CS, vol. 34, 1965, p. 397
	Средние слои "культуры северной чернолощенной керамики"	TF-219 (древесный уголь)	2325±100 до н.в. (375 г. до н.э.)	= 2385 (538 г. до н.э.)	2390±100 до н.в. (440 г. до н.э.)	Rad., vol. 8, 1966, p. 449; CS, vol. 34, 1965, p. 397
	Средняя фаза "культуры северной чернолощенной керамики"	TF-105 (древесный уголь)	2210±110 до н.в. (260 г. до н.э.)	= 2360 (410 г. до н.э.)	2285±115 до н.в. (335 г. до н.э.)	Rad., vol. 7, 1965, p. 294; CS, vol. 34, 1965, p.43
	Средняя фаза "культуры северной чернолощенной керамики"	TF-104 (древесный уголь)	2150±105 до н.в. (200 г. до н.э.)	= 2155 (205 г. до н.э.)	2220±110 до н.в. (270 г. до н.э.)	Rad., vol. 7, 1965, p. 293; CS, vol. 34, 1965, p. 43
Котиа (район Аллахабада, Уттар-Прадеш)	Культура бронзового века	TF-319 (древесный уголь)	2135±100 до н.в. (185 г. до н.э.)	= 2141 (192 г. до н.э.)		Rad., vol. 10, 1968, p. 136
Кумрахар (район Патны, Бихар)	Палисады	TF-162 (дерево)	2005±95 до н.в. (55 г. до н.э.)		2065±100 до н.в. (115 г. до н.э.)	Rad., vol. 8, 1966, p. 450; CS, vol. 34, 1965, p. 397

1	2	3	4	5	6	7
Прахладпур (район Варанаси, Уттар-Прадеш)	Подпериод I A	TF-186 (древесный уголь)			2715±500 до н.в. (765 г. до н.э.)	A. K. Narain, T. N. Roy. Excavations at Prah- ladpur. Varanasi, 1968, p. 64
Раджгхат (район Варанаси, Уттар-Прадеш)	Слон "культуры северной чернолощенной керамики", ранняя фаза, Период I B	TF-293 (древесный уголь)	2370±105 до н.в. (420 г. до н.э.)	=2416 (466 г. до н.э.)	2440±110 до н.в. (490 г. до н.э.)	Rad., vol. 8, 1966, p. 450; CS, vol. 35, 1965, p. 5; IAR, 1965—1966, p. 92
	Находки черной поливной керамики, Период I A	TF-292 (древесный уголь)	2350±95 до н.в. (400 г. до н.э.)	=2400 (450 г. до н.э.)	2420±100 до н.в. (470 г. до н.э.)	Rad., vol. 8, 1966, p. 450; CS, vol. 34, 1965, p. 397
Раджгир (район Наланды, Бихар)	Ранний исторический Период I	TF-45 (древесный уголь)	2150±100 до н.в. (200 г. до н.э.)	=2155 (205 г. до н.э.)		Rad., vol. 5, 1963, p. 281
	Ранний исторический Период I	TF-46 (древесный уголь)	2150±100 до н.в. (200 г. до н.э.)	=2155 (205 г. до н.э.)		Rad., vol. 5, 1963, p. 280
Сохгаура (район Горакхпура, Уттар-Прадеш)	Период III. Ранняя фаза "культуры северной чернолощенной керамики"	PRL-182 (древесный уголь). Образец № 6а			2190±90 до н.в. (240 г. до н.э.)	IAR, 1974-1975, p. 77
		№ 6б			2360±150 до н.в.	Ibid.

Сонпур (район Гаи, Бихар	Период I B. "Культура черно- красной керами- ки"	TF-376 (обуглив- шийся рис)	2510±105 до н. в. (560 г. до н. э.)	(410 г. до н.э.) 2588±105 до н. в. 635 г. до н. э.)	Rad., vol. 8, 1966, p. 451
Такиапер (район Варанаси, Уттар- Прадеш)	Период I. Слои "культуры се- верной черноло- щенной керамики"	PRL-47 (дерево)		4730±125 до н.в. (2780 г. до н. э.)	IAR, 1973-1975, p. 54
	Находки северной чернолощенной ке- рамики	PRL-184 (древесный уголь)		2130±110 до н.в. (180г. до н. э.)	IAR, 1974-1975, p. 77

Приложение 5. Участки с находками железных изделий, северной чернолощеной и других видов керамики, относящихся к периоду до 300 г. до н.э. и находящихся на равнинах по среднему течению Ганга

а) Данным списком места раскопок не исчерпываются; в списке не указаны Махабир Гхат, Бегум-ки-Хавели и спортивная площадка Гулзарбагх Говернмент Пресс, находящиеся в городе Патна; не упоминаются также Хулаксхера и Срингаверпур.

б) Сведения о керамических и железных изделиях и периодах, к которым они относятся, взяты из опубликованных материалов; во многих случаях эти предметы в сообщениях не называются.

в) В нескольких случаях хронологические рамки, основанные на стратиграфической шкале, весьма широки; полученная методом радиоуглеродного анализа датировка для участков с ранней фазой "культуры ранней северной чернолощеной керамики" дана в приложении 4.

Места раскопок	Период/фаза	Керамика	Стратиграфическая датировка	Находки из железа	Источник
1	2	3	4	5	6
Айодхья (район Файзабада, Уттар-Прадеш)	Древнейший культурный период	Северная чернолощено-серая грубой выделки и красная	Отсутствует	Предметы из железа	IAR, 1969-1970, pp. 40-41
Бихар (район Бхаджура, Бихар)	Период II	Северная чернолощено-красная, черная и серая	Отсутствует	Орудия труда из железа	IAR, 1963-1964, p. 8
	Период I	Северная чернолощено-черная, серая и красная	Отсутствует	Орудия труда из железа	IAR, 1965-1966, p. 11
Чампа (район Бхагалпура,	Фаза I A	Северная чернолощено-черная, черная, черно-	Отсутствует	Изделия из железа	IAR, 1971-1972, p. 5

Бисар)		красная, простая красная и серая	Отсутствует	Кинжал	IAR, 1974-1975, p. 9
	Средняя фаза "культуры север- ной чернолощен- ной керамики"				
Чечхар-Кутуб- пур (район Кайшап, Бихар)	Период II	Северная чернолощен- ная и черно-красная	Отсутствует	Обломки же- лезных изделий	IAR, 1977-1978, p. 18
Чидани (район Сарана, Бихар)	Период II	Северная чернолощен- ная, черно-красная, серая и черная	≈600—100 гг. до н.э.	Изделия из железа	IAR, 1962-1963, p. 6
	Период I B (до "культуры северной черно- лощенной кера- мики")	Черно-красная, черная, простая и расписная, сталь- ного цвета и красная	Отсутствует	Изделия из железа	IAR, 1963-1964, p. 8
	Период I B	Черно-красная, черная поливная и простая красная	Отсутствует	Изделия из железа	IAR, 1968-1969, p. 5
	Период II	Северная чернолощен- ная и черно-красная	Отсутствует	Лезвия	IAR, 1968-1969, p. 6
Гандарма (район Бакти, Уттар-Прадеш)	Фаза "культуры северной черно- лощенной кера- мики"		≈VI—II вв. до н.э.	Изделия из железа	K. M. Srivasta- va. Kapi lavastu — A Reply to the Chal- lenge to the Identi- fication of Kapilava- stu. Nagpur, 1978, p. 5
Двадипу (район Кашгара, Уттар-Прадеш)	Период I	Северная чернолощен- ная	Отсутствует	Крюки, кольца, гвозди, нако- лечники стрел и копий	IAR, 1976-1977, p.54

1	2	3	4	5	6
Канкарбагх (район Патны, Бихар)	Оборонитель- ные сооруже- ния/палисады	Северная чернолоще- ная и серая	Эпоха Маурьев	Гвозди	IAR, 1970-1971, р. 6
Мазсон (рай- он Гхазипура, Уттар-Прадеш)	Подпериод I A	Черная поливная, тонкая серая, серая поливная, черно-красная и простая красная	Отсутствует	Изделия из железа	IAR, 1965-1966, р. 51
	Подпериод I B	Северная чернолоще- ная	Отсутствует	Наконечники стрел и копий	IAR, 1965-1966, р. 51
	Подпериод I B	Северная чернолоще- ная, серая и красная	Отсутствует	Изделия из железа	IAR, 1971-1972, pp. 38-39
Ориуп (район Бхагалпура, Бихар)	Период II	Северная чернолоще- ная, черная поливная, серая и красная	Отсутствует	Наконечники для копий	IAR, 1966-1967, р. 6
Паталипутра (район Патны, Бихар)	Период I	Северная чернолоще- ная, черно-красная, черная, серая и крас- ная	≈ 600—150 гг. до н.э.	Изделия из железа	B. P. S i n h a, L. A. N a r r a i n. Pataliputra Excava- tions, 1955-1956. Patna, 1970, pp. 14-20
Прахладпур (район Варана- си, Уттар- Прадеш)	Подпериод I A	Черная поливная, черно-красная, простая серая, крас- ная и красная по- ливная	≈ 673—500 гг. до н.э.	Наконечник стрелы	A. K. N a r a i n, T. N. R o y. The Ex- cavations at Prahlad- pur: March-April 1963. Varanasi, 1968, pp. 13, 18, 63 Ibid., pp. 13, 21-22, 63
	Подпериод I B	Северная чернолоще- ная, черная поливная, черно-красная, серая,	Ранняя фаза северной черно- лощеной ке-	Обломки желез- ных изделий	

Раджгир (район Наланды, Бихар)	Период I	серая грубой выделки и красная поливная	рамики ≈500—163 гг. до н.э.	Ранее, чем VI—V вв. до н.э.	Изделия из железа	IAR, 1961—1962, pp. 7—8
	Период I	Северная чернолощенная и красная расписная	III—II вв. до н.э.		Гвозди и нож	IAR, 1974—1975, pp. 10—11
Раджгхат (район Варанаси, Уттар-Прадеш)	Подпериод I A	Черная поливная, простая черно-красная, красная поливная и красная грубой выделки с большим содержанием песка	≈800—600 гг. до н.э.		Обломки изделий из железа	IAR, 1964—1965, p. 44
	Подпериод I B	Северная чернолощенная, черная поливная, черно-красная, желто-красная, красная и серая	≈600—400 гг. до н.э.		Обломки изделий из железа	IAR, 1960—1961, p. 68
	Подпериод I A	Простая и расписная черная поливная, простая и расписная черно-красная, поливная и неполивная красная	≈с VIII по VI—V вв. до н.э.		Орудия труда из железа	A. K. N a r a i n, T. N. R o y. Excavations at Rajghat (1957—1958, 1960—1965). Part II, Varanasi, 1977, pp. 5—6, 9
	Подпериод I A			Отсутствует	Сильно разъеденные ржавчиной обломки изделий из железа	H. C. B h a r d w a j. Aspects of Ancient Indian Technology. Banaras Hindu Univ., 1979, p. 144

1	2	3	4	5	6
	Подпернод I B		≈600—400 гг. до н.э.	Наконечники стрел, ножи, гвозди, обручи, тяпки и отдель- ные бесформен- ные обломки	Ibid., p. 144
Сарай-Мохана (район Варанаси Уттар-Прадеш)	Подпернод I B	Простая и расписная	Отсутствует	Изделия из железа	IAR, 1967—1968, p. 49
Сохгаура (район Горакх- пура, Уттар- Прадеш)	Период III	Северная чернолоще- ная, красная, черно- красная, черная по- ливная и серая	Отсутствует	Наконечники стрел	IAR, 1974—1975, p. 47
Сонпур (район Ган, Бихар)	Период II	Северная чернолоще- ная, черно-красная, черная и красная	≈650—200 гг. до н.э.	Тяпки, лезвия ножей, наконеч- ники стрел, копье/дротик, кольцо средней величины, топор и пики	B. P. Sinha, B. S. Verma. Son- pur Excavations (1956—1962). Patna, 1977, pp. 8, 13, 128, 129
	Период III	Северная чернолоще- ная, простая и распис- ная красная и черно- красная	Отсутствует	Гвозди и лезвия	IAR, 1956—1957, p. 19
	Период II	Северная чернолоще- ная, черно-красная и черная	Отсутствует	Гвозди и лез- вия	IAR, 1959—1960, p. 14
	Период II	Северная чернолоще- ная, черно-красная и расписная	Отсутствует	Пика, наконеч- ники стрел и кинжалы	IAR, 1961—1962, pp. 4—5

	Период II	Северная чернолощенная, черно-красная, совершенно черная, красная и серая	Отсутствует	Изделия из железа	IAR, 1970—1971, p. 6
Шравасты (район Бахра- нча, Уттар- Прадеш)	Период I	Серая расписная, черно-красная, северная чернолощенная, черная лощеная и красная	Середина VI в. до н.э. — 300 г. до н.э.	Анк; гвоздь и наконечник стрелы	K. K. Sinha, Excavations at Srāvastī—1959. Varanasi, 1967, pp. 14, 21, 67, 68
Такнапер (район Варана- си, Уттар- Прадеш)	Период I	Северная чернолощенная, черно-красная и черная поливная	Отсутствует	Изделия из железа	IAR, 1971—1972, p. 49
Тилауракот (район Таулиха- вы, Непал)	Фаза I A	Северная чернолощенная, черно-красная и другие виды	III—II вв. до н.э.	Гвозди, тяпки, наконечник копья, звено цепи, изделия и обломки неопределенного назначения	Debala Mitra. Excavations at Tilauracot and Kodan and Explorations in the Nepalese Tarai. Department of Archeology, Nepal, 1972, pp. 16, 18, 147, 148.
Вайшали (район Вай- шали, Бихар)	Период I A	Северная чернолощенная и черно-красная	≈ 500 — 300 гг. до н.э.	Заостренный нож и наконечник пики	Krishna Deva, Vijayakanta Mishra. Vaiśali Excavations: 1950. Vaiśali, 1961, pp. 5, 66.
	Период II	Серая расписная, северная чернолощенная, черная, желтовато-коричневая, серая и красная	≈ 600—200 гг. до н.э.	Кинжалы и нож	B. P. Sinha, S. R. Roy. Vaiśali Excavations: 1958—1962. Patna, 1969, pp. VII, 7, 200

1	2	3	4	5	6
Каушамби	Структурный период с 3 до III. 13	Черно-красная, серая, расписная, черная и северная чернолощечная	≈ 1095—255 гг. до н.э.	Гвозди, наконечники стрел и обломки изделий из железа	G. R. Sharma. The Excavations at Kausambi, 1957—1959. Allahabad, 1960, pp. 22, 45, 46, 56
	Период II	Северная чернолощечная	500 г. до н.э.	Наконечники стрел	IAR, 1957—1958, p. 48
Колдихва (район Аллахабада, Уттар-Прадеш)	Мегалитическая фаза Железный век	Красная, черно-красная и черная поливная	Отсутствует	Обломки железных изделий	IAR, 1971—1972, p. 44
	Железный век	Простая и поливная красная, черная поливная и черно-красная	После медного века	Топор/секира и наконечники стрел (а также шлак и плавильные тигли)	IAR, 1973—1974, p. 27
			После медного века	Не упоминаются	IAR, 1975—1976, p. 45
Котна (район Аллахабада, Уттар-Прадеш)	Мегалиты I—V	Черно-красная, красная, матовая черная и серая	VIII—IV вв. до н.э.	Наконечник для копья, наконечник для стрелы, серпы и тесло	IAR, 1963—1964, p. 41
Кумрахар (район Патны, Бихар, Уттар-Прадеш)	Период I	Северная и чернолощечная и серая	Ранее 150 г. до н.э.	Гвозди и проволока	A. S. Altekar, V. K. Mishra. Report on Kumrahar Excavations, 1951—1955. Patna, 1959, pp. 19, 140, 141
		лощечная, черная лощечная и красная	—300 г. до н.э.	и наконечник стрелы	

<p>Такиапер, район Варанаси, Уттар-Прадеш Тилауракот, район Таули- хавы, Непал</p>	<p>Фаза I A</p>	<p>Северная черноло- щенная, черно-красная и черная поливная Северная чернолоще- ная, черно-красная и другие виды</p>	<p>Отсутствует III — II века до н. э.</p>	<p>Изделия из же- леза Гвозди, тяпки, наконечник копья, звено цепи, неопреде- ленные изделия и обломки</p>	<p>IAR, 1971-72, p. 49. De b a l a M i t r a. Excavations at Tila- uracot and Kodan and Explorations in the Nepalese Tarai. Department of Ar- chealogy, Nepal, 1972, pp. 16, 18, 147, 148.</p>
<p>Вайшали, район Вайшали, Бихар</p>	<p>Период I A</p>	<p>Северная черноло- щенная и черно- красная</p>	<p>≈500 — 300 гг. до н. э.</p>	<p>Заостренный нож и наконеч- ник пики</p>	<p>K r i s h n a D e- v a, V i j a y a k a n- t a M i s h r a,</p>
	<p>Период II</p>	<p>Серая расписная, северная черноло- щенная, черная, жел- товато-коричневая, серая и красная</p>	<p>≈600 — 200 гг. до н. э.</p>	<p>Кинжалы и нож (бритва)</p>	<p>V a i s a l i E x c a v a t i o n s : 1950. Vai. 1961, pp. 5, 66. B. P. S i n h a, S i t a R a m R o y. Vai Excavations: 1958-1962. Patna, 1969, pp. vii, 7, 200.</p>

ОЧЕРКИ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

книга
2



ЧАСТЬ I

СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ

Глава первая. Историография общественного строя Древней Индии¹

Несмотря на то что вряд ли можно найти хотя бы одну научную работу, целиком посвященную истории социальной структуры Древней Индии, существует много книг, рассматривающих отдельные аспекты данной темы, особенно систему каст. Один из авторов привел недавно список из пяти тысяч наименований, относящихся к кастам². Однако среди этой обширной литературы лишь очень немногие труды принадлежат историкам, все же остальное написано этнологами, социологами, экономистами, миссионерами и сотрудниками различных организаций, занимающихся кастами. Большой частью все эти материалы относятся к современной кастовой тематике, тем не менее среди них не так уж мало книг, посвященных происхождению и развитию каст, чтобы можно было легко сделать их исчерпывающий обзор. Поэтому в данной работе рассматриваются лишь некоторые общие направления историографии, которые прослеживаются в ведущих трудах по древнеиндийским кастам и таким близким к этой теме областям, как семья, брак, положение женщин и т.п.

Современные исследования социального строя Древней Индии обязаны своим происхождением политике Ост-Индской компании, которая не могла управлять враждебным ей народом без некоторого знания его институтов. В предисловии к "Кодексу индусских законов", одной из первых английских работ, затрагивающих в какой-то степени историю раннеиндийского общества, подчеркивается, что "развитие ост-индской торговли и выгоды территориального утверждения в Бенгалии" могут быть обеспечены только при условии "принятия тех аборигенных институтов, которые не входят в прямое столкновение с законами или интересами победителей"³.

Во введении к английскому переводу "Законов Ману" Уильям Джонс, родоначальник современной индологии, добавляет, что при такой политике "хорошо организованная промышленность, использующая труд многих миллионов подданных-индусов... сможет значительно приумножить богатства Великобритании"⁴. Четыре года спустя Г. Т. Кольбрук на основании тех же источников написал работу "Перечень индийских классов"⁵, причем эти "классы" представлялись ему одним из наиболее примечательных индийских институтов⁶.

Вскоре после этого, в 1818 г., вышеназванные источники были использованы Дж. Ст. Миллем при анализе системы каст в его "Истории Индии". Описывая бесправие *шудр*, он пришел к заключению, что пороки кастовой субординации довели индийское общество до более пагубного состояния, чем любую другую страну⁷. При этом он добавил, что эти пороки остались неизменными и в его время.

Однако М. Элфинстон на основании тех же источников сделал вывод о том, что условия жизни *шудр* "были намного лучше, чем у рабов ряда античных республик, или у средневековых вилланов, или у любого другого известного нам класса порабощенных"⁸. Он также считал, что в его времена такого класса порабощенных в индийском обществе уже не существовало⁹.

С самого начала XIX в. резкие контрасты между развивавшейся индустриальной Англией и разлагавшимся индийским феодализмом привлекали внимание просвещенных людей, особенно тех из них, кто получал западноевропейское образование, как, например, студенты Индийского колледжа в Калькутте. Они понимали, что традиции *сати* (сожжение жены на одном костре с умершим мужем), пожизненного вдовства, полигамии, детских браков, кастовой эндогамии, системы *парды* (затворничества женщин) и т.д. создавали огромные препятствия прогрессу страны. Так, Р. Г. Бхандаркар писал в 1894 г.: "Чтобы шагать в ногу с прогрессивными народами Запада... требуется совершенствование наших социальных институтов... Не может быть политического развития без развития социального и духовного"¹⁰.

Однако оружие, использовавшееся индийскими реформаторами для упразднения этих препятствий и

закладки фундамента более передового общественно-го строя, было взято ими не из арсенала развитых народов Запада, не из арсенала рационализма и утилитаризма (оказавших большое влияние на западные умы XVIII — начала XIX в.) — таким оружием стал для них авторитет старинных *дхармашастр*. Лидеры социальной реформации — в основном это были выходцы из средних классов или потомки заминдаров, получившие образование в английских школах, — даже не пытались завоевать общественное мнение путем доказательства абсурдности социальных уродств, унаследованных с древних времен. Вместо этого они стремились склонить людей на свою сторону, убеждая их в том, что социальные реформы созвучны священным текстам.

Это привело к острым разногласиям между реформаторами, пытавшимися оправдать социальные изменения отрывками из *дхармашастр*, и ортодоксальными индуистами, защищавшими существующие порядки цитатами из тех же текстов. Меморандумы и памятные записки, направлявшиеся реформаторами представителям английской бюрократии, были не столько обращены к их рассудку или прогрессивным взглядам на общество, сколько пытались внушить им необходимость реформ, ссылаясь на древнеиндийские тексты. В какой-то степени такие тенденции возрожденчества явились следствием политики англичан, с самого начала своего господства в Индии стремившихся не вмешиваться в религиозные и социальные вопросы (хотя официально такая политика была сформулирована лишь в 1858 г.).

Роль древних текстов можно оценить на примере движений за социальные реформы в Бенгалии, Пенджабе и Махараштре. В Бенгалии реформаторское движение началось с обличительных выступлений Раммохана Роя против *сати*. В 1818 г. он опубликовал свою первую брошюру, в которой доказывал, что, если следовать *шастрам*, *сати* нельзя признать лучшим путем спасения для женщины¹¹. Со своей стороны противники Раммохана Роя стремились доказать, что обычай *сати* санкционирован древнеиндийскими текстами. В 1828 г. они создали организацию, названную "Дхармасабха". Ее лидером стал Раджа Радхаканта Дев, издатель знамени-

нитого словаря санскрита "Шабдакалпадрума". Вполне естественно, что он снискал себе поддержку значительного числа *пандитов*, сотрудничавших с ним не только в подготовке словаря, но и в составлении текстов, направленных против отмены *сати*.

Не стоит преувеличивать роль цитат из древних текстов в упразднении системы *сати*: еще большее их количество можно привести в пользу этого обычая. В данном конкретном случае просвещенное мнение Уильяма Бентинка имело более весомое значение, чем выступления Раджи Раммохана Роя.

Вскользь заметим, что в XIX в. англичане быстрее соглашались на требования изменений в социальных порядках, чем в управлении. Это было вызвано главным образом тем, что такие изменения затрагивали лишь внешнюю оболочку тогдашней социальной структуры и ни в коей мере не касались позиций заминдаров, которых У. Бентинк рассматривал как сторонников Британской империи. Кроме того, более дальние политические последствия таких социальных реформ для консолидации индийской нации англичанами тогда не осознавались. Но на требования аналогичных реформ со стороны индийских националистических лидеров XX в. англичане уже отвечали упорным отказом.

В середине XIX в. выдержки из древних текстов также брались на вооружение сторонниками отмены полигамии, преобладавшей среди родовитых *брахманов* Бенгалии. "Ассоциация друзей" направила Законодательному Совету петицию, содержащую стихотворные цитаты девятой главы "Законов Ману", разъясняя тем самым условия, на которых муж может иметь вторую жену^{1 2}: если жена страдает бесплодием, или нарушила супружескую верность, или чрезвычайно болтлива, или рождает детей только женского пола и т.п., то вместо нее можно взять другую жену. Далее на основе текстов из "Яджнавалкьи" в петиции доказывалось, что, если жена послушна, прилежна в работе, рождает детей мужского пола, верна мужу и т.п., муж не имеет никакого права разойтись с ней и взять в жены другую женщину. В петиции утверждалось также, что родовитые *брахманы*, имеющие более одной жены, нарушают тем самым заповеди *дхармашастры* и это следует запретить законом. "Ассоциация друзей" выступила в

газете "Истерн стар" с призывом считать детей, рожденных в таком браке, незаконнорожденными и отказать им в праве наследования какой бы то ни было части имущества^{1 3}.

В глазах редакции газеты все это выглядело как действия просвещенных аборигенов, не имевших среди своих сограждан достаточного влияния для проведения нужных реформ и вынужденных поэтому прибегнуть к таким чрезвычайным мерам. Однако это встревожило ортодоксальных индусов, начавших создавать свои собственные ассоциации для борьбы со сторонниками реформ. Использование древних текстов в полемике способствовало определенному оживлению и среди индийцев высших каст, но, несмотря на приводившиеся реформаторами выдержки из старинных юридических текстов, добиться закона об отмене полигамии им не удалось.

Более успешными были усилия сторонников реформ в их движении за права вдов на повторное замужество, причем древние тексты привлекались ими очень широко. Первым, кто перерыл всю литературу *смрити* и сумел установить санкционирование на основе *шастр* повторного замужества вдов, был Ишварачандра Видьясагар^{1 4}. Сторонники этой реформы постоянно ссылались на цитату из "Парашары", в которой говорится, что женщина может выйти замуж вторично, если ее первый муж умер, или убит, или страдает импотенцией, или стал аскетом, или нарушил обязанности, предписываемые ему его *варной*.

Ортодоксальные *пандиты* отвергли это доказательство на том основании, что в древние времена наставления "Парашары" не имели никакой силы, и в каком-то смысле они были правы, поскольку свод этих сравнительно либеральных наставлений был окончательно составлен где-то около VIII в. н.э. и, следовательно, не мог иметь большого влияния в догуптское время. Аналогичное правило встречается только в *дхармашастре* "Нарады" и в более поздних *пуранах*, таких, как "Агни" и "Гаруда".

Проблема законодательства о вторичном браке вдов была связана с проблемой признания законными сыновей, рожденных в подобном браке, и правоспособности последних наследовать имущество их отца. Тек-

сты в пользу таких сыновей, называемых *паунарбхава*, в *дхармашастрах* имеются, но доказать, что им, как и сыновьям от обычных браков, тоже отводилась доля наследства, трудно. Поскольку у людей из низших каст не имелось имущества, которое заслуживало бы этого названия, они могли позволить себе роскошь разрешить повторное замужество вдов. Иное дело люди из высших каст; там такой брак мог вызвать серьезные осложнения. Фактически это было одной из главных причин решительной оппозиции данной реформе со стороны ряда индийцев из высших каст.

Таким образом, борьба за социальные реформы оказалась важнейшим фактором при изучении древних текстов. В ходе этой борьбы произошел целый ряд битв, оружием в которых служили прецеденты и которые напоминают нам конституционную схватку между королем и парламентом во времена Стюартов. Каждая сторона строила свои доказательства на ситуациях, относящихся к прошлому, но призывавшихся на помощь в решении современных проблем.

Немаловажное значение имеет тот факт, что в XIX в. ведущие сторонники реформ все без исключения были крупнейшими знатоками санскрита. Это относится и к Радже Раммохану Рою, и — в еще большей степени — к Ишвараचандре Видьясагару, директору Санскритского колледжа в Калькутте. Свами Даянанда был глубоким знатоком ведийского санскрита, все его аргументы в пользу реформ основывались на древнеиндийских текстах. Р. Г. Бхандаркар, активный член "Всеиндийской социальной конференции", также был известным исследователем классических текстов. Ему принадлежали самые первые учебные пособия, написанные индийцем для овладения санскритом через посредство английского языка.

Среди перечисленных реформаторов И. Видьясагар и Р. Бхандаркар были прежде всего учеными, но учеными, глубоко осознававшими свою социальную роль и занявшими важное место в социальных движениях своего времени. Исключая Даянанду, все реформаторы находились в тех или иных контактах с англичанами.

Фактически не изучение древних текстов привело к движению за соответствовавшие духу времени рефор-

мы, а потребность в этих реформах вызвала к жизни изучение древних текстов, и эти тексты в свою очередь дали реформаторам язык, на котором они могли говорить с народом. Поэтому лишь возрождение того, что реформаторы считали ценностями древних, могло способствовать успеху реформаторского движения, хотя первичный импульс этому движению был задан соприкосновением с современным образом жизни.

Трудно объяснить неизменное пристрастие реформаторов к древним текстам. Подгоняя эти тексты под свои идеи, они продолжали старую традицию приспособления древних писаний к меняющимся социальным условиям. Для обоснования своих реформ они не прибегали к помощи разума или принципа полезности, так как считали почву не готовой для такого посева. При отсутствии заметного прогресса в науке и индустриализации Индия не обладала материальной базой, необходимой для того, чтобы рационалистические идеи могли приносить плоды.

Можно понять, почему реформаторы обращались с помощью древних текстов к доверчивым массам, но почему они использовали те же способы в диалоге с английской администрацией, понять значительно труднее. Так или иначе в их пользу говорит хотя бы одно: в своей аргументации они были последовательны.

Детальный анализ доводов, выдвигавшихся сторонниками социальных реформ в XIX в., мог бы обнаружить неисторичность их интерпретации древних текстов. Тем не менее не подлежит сомнению, что ценности древних играли значительную роль в деле привлечения реформаторами на свою сторону английских правителей и формирования в Индии общественного мнения, которое представляло тогда мнение высококастовых, родовитых индийцев-землевладельцев, а также выходцев из этих слоев, получавших английское образование.

Такой подход явился образцом для подготовки фундаментальных изменений в социальной структуре общества в последующие времена. Тот же принцип доказательств был вновь использован для обоснования экономических и политических реформ в XX в. Те, кто требовал упразднения закона о постоянной оседлости, указывали на отсутствие земельных посредни-

ков в прошлом, а те, кто боролся за более справедливый политический строй, указывали на наличие в древности конституционных монархий, республик, и прежде всего правления Рамы.

В 70-е гг. XIX столетия основатель общества "Арья Самадж" Свами Даянанда опубликовал собрание оригинальных санскритских текстов "Сатьяртха-пракаша", призванных обосновать право *шудр* на ведийское образование¹⁵ и право вдов на повторное замужество, а также доказать несостоятельность принципа прирожденной принадлежности к касте.

Мы не знаем, насколько велико было влияние на ранних реформаторов работ Дж. Мюра, стремившегося доказать, что первоначально вера в происхождение четырех *варн* от первочеловека¹⁶ отсутствовала, или работ А. Вебера, проведшего первое важное критическое исследование системы каст на основе изучения *брахман* и *сугр*¹⁷.

В 80-е гг. XIX в. Р. Ч. Датт в своей работе "История цивилизации в Древней Индии", пользовавшейся большим влиянием и популярностью, продолжил реформаторский подход к изучению древнеиндийского общества¹⁸. Указав на утрату современными индийцами понимания духа древней веры, Датт высказал свои сожаления о том, что употребление спиртного и даже преступления сейчас уже не ведут к потере касты, в то время как существуют наказания за замужество вдов, межкастовые браки, путешествия по стране и за границу. Он подчеркивал, что в старину кастовый принцип никогда не разделял и не разъединял ариев¹⁹, а сплачивал их в единое целое против аборигенов²⁰. Датт писал, что его печалит постепенное низведение *вайшьев* до положения *шудр*. Он подчеркивал свою гордость тем, что ни одна древняя нация не относилась к женщине с большим почтением, чем индийцы, однако различные авторы, незнакомые, по его словам, с индийской литературой и несправедливо судившие о положении всех женщин Востока по турецким и арабским обычаям, тем самым незаслуженно приписали Индии чужие пороки²¹.

По случаю внесения на обсуждение в 1891 г. "Билля о возрасте согласия на брак" Р. Г. Бхандаркар опубликовал хорошо документированный памфлет, содержав-

ший санскритские тексты и требовавший разрешения замужества только по достижении девушкой половой зрелости²². С другой стороны, Б. Г. Тилак, для которого любая палка была хороша, лишь бы бить ею иноземных правителей, приводил выдержки из старинных текстов против этого "Билля".

Тенденция опираться на священные тексты в деле проведения современных реформ хорошо видна в следующих словах Р. Г. Бхандаркара (1895 г.): "Если в древние времена девушки выходили замуж после того, как они достигали зрелости, то теперь они должны делать это до зрелости. Если браки вдов были распространенным явлением, то теперь они полностью исчезли... Если совместное принятие пищи членами разных каст не запрещалось, то теперь бесчисленные касты вступать в такое общение не могут"²³.

Следует сказать, что попытка индийских ученых модернизировать социальные институты Древней Индии в более приемлемой для современного образа мыслей форме не всегда находила поддержку у западных авторов. Так, Э. Сенар, отмечая в 1896 г. стремление индийцев, получивших английское образование, проводить параллели между кастами и европейскими социальными группами, указывал, что такие параллели весьма условны²⁴.

Э. Хопкинс (1881 г.) также утверждал, что положение *шудр* не отличалось от того положения, в котором находились до 1860 г. американские рабы, использовавшиеся в домашнем хозяйстве²⁵. Анализируя выводы Э. Хопкинса, А. Хиллебрандт (1896 г.) пришел к заключению, что о положении *шудр* следует судить, сравнивая их с рабами Древнего мира, а отнюдь не в контексте тех изменений, которые произошли в более поздние времена²⁶.

Возражая Э. Хопкинсу, С. В. Кеткар (1911 г.) писал, что, находясь под влиянием своего отношения к расовой дискриминации негров, европейские авторы ошибочно преувеличивают аналогичные элементы кастовой системы.

Б. Р. Амбедкар (1917 г.) также отмечал, что европейские ученые находятся под влиянием расовых предрассудков и поэтому несправедливо преувеличивают роль различий в цвете кожи в системе каст²⁷.

Представляется, что в этом аргументе есть доля истины: например, Г. Рисли (1908 г.) утверждал, что арий-победители вели себя по отношению к побежденным дравидам так же, как некоторые американские плантаторы вели себя по отношению к ввезенным в страну африканским рабам²⁸. А. Б. Кейт в свою очередь считал, что вопрос о чистоте крови вырос из контакта ариев с аборигенами, подобно тому как аналогичный вопрос приводит в возбуждение южные штаты США или все белое население Южной Африки²⁹.

Г. Рисли выдвинул точку зрения, согласно которой расы превратились в Индии в касты, процесс слияния рас был, таким образом, остановлен, и, следовательно, в Индии не могла развиться нация, аналогичная европейским нациям³⁰. Отсюда он делал вывод о том, что у Индии нет никаких перспектив в становлении национального самосознания³¹.

Эта точка зрения была подвергнута критике в таких статьях, как "Дхарма варн и ашрам и слияние рас в Древней Индии"³², "Межкастовые браки в буддийской Индии"³³, "Чужеродные элементы в индийском населении"³⁴. Целью этих статей было показать ассимилирующий и эластичный характер древнеиндийского общества. Были предприняты попытки доказать, что индийское общество достигло значительного этнокультурного единства³⁵, которое может стать основой для последующего развития нации.

Однако в целом западные авторы поддерживали реформаторскую националистическую школу, подходя к оценке древнеиндийского общества с позиций, отличных от тех, с которых они оценивали государственное устройство Древней Индии. При этом они утверждали, что главной чертой политической жизни Индии был восточный деспотизм, и именно этот вывод должен был служить оправданием сохранения английского господства. Напротив, общественные отношения Древней Индии западные авторы в целом представляли в весьма выгодном свете, оценивая ее именно как страну, располагавшую естественной основой для социальных реформ. Среди причин идеализации англичанами древнеиндийского общества была их вера в общность языка и расового происхождения индоариев и европейцев, а также антимусульманские настроения, заметные у

английских авторов XVIII — XIX вв.³⁶ К этому следует добавить идеализацию патриархальных обществ, характерную для таких писателей XVIII в., как Жан-Жак Руссо³⁷. Хотя после 1857 г. и особенно с конца XIX в. многие в английской администрации считали необходимым подчеркивать существовавшие в индийском обществе кастовые, расовые, языковые и т.п. различия, видя в них щит против нарастающего национализма³⁸, эта позиция открыто проявлялась лишь в "Отчетах о переписях" и не имела почти никакого влияния на западных авторов, продолжавших следовать в своих работах о древнеиндийском обществе старой традиции.

С наступлением XX в. в работах таких индийских ученых, как С. В. Кеткар, Б. Н. Датт, Г. С. Гхурье, появляется тенденция пересмотра взгляда на кастовую систему под углом зрения, который соответствовал бы современным потребностям³⁹. Аналогичная тенденция прослеживается в работах, посвященных положению женщины в древнеиндийском обществе. Так, попытку отрицать общепринятое представление о закреплении в индийском праве неизменно подчиненного положения женщины предпринял Д. Н. Миттер⁴⁰. А. С. Альтекар предложил общие направления, в русле которых следует искать удовлетворительное решение различных проблем, связанных с положением индийской женщины в обществе⁴¹.

В одной из более поздних работ утверждается, что система *ашрам* (стадий жизни) была предназначена для предоставления индивидам широких возможностей выбирать занятия, которые в наибольшей степени подходили бы их умственным способностям и наклонностям⁴². Очевидно, что это не что иное, как проецирование современных концепций индивидуализма на древнее общество, так как фактически система *варн* не давала индивиду почти никакого простора для выбора занятий, что же касается *ашрамы*, то *шудрам* позволялось только одно — вести жизнь домохозяина.

Таким образом, мы видим, что проблемы древнеиндийского общества изучались, особенно индийскими учеными, прежде всего на фоне необходимости социальных реформ. Стремление к преобразованиям и национальному возрождению способствовало появле-

нию ценных работ по различным аспектам общественной жизни Древней Индии. Эти работы помогли установить, что в ведийский период четыре *варны* представляли собой социальные классы и что увеличение количества *джати* и развитие кастовых запретов произошли во времена *дхармашастр*. Было признано, что брахманское общество вобрало в себя большое число чужеземных и аборигенных народов. Было также признано, что повторное замужество вдов и *нийога* преобладали в более ранние времена, когда отсутствовали обычаи детских браков и самосожжения вдов.

Вместе с тем то, что представлялось по сравнению с современными стандартами отталкивающим, либо вообще игнорировалось, либо получало неубедительное объяснение. Так, утверждалось, что бесправие *шудр* не сказывалось на их благосостоянии и счастливой жизни⁴³. В оправдание типичных для более поздних времен детских браков объявлялось, что этот обычай помогал девочкам задолго до пробуждения у них сексуальности лучше узнать того, кого им предстояло полюбить⁴⁴. Подобным же образом постоянно зависимое положение женщины объяснялось тем, что ее претензии на одинаковые с мужчиной склад характера и деятельность просто выставили бы ее в смешном свете⁴⁵.

Поскольку потребность в таких реформах, как разрешение разводов и снятие запрета на вторичное замужество вдов, а также отмена *сати*, была актуальной прежде всего для членов высших *варн*, должного внимания социальным проблемам низших сословий не уделялось.

Испытывая затруднения в объяснении и интерпретации противоречий, содержащихся в *дхармашастрах*, основном источнике наших знаний о социальной истории Индии, реформаторы просто отбирали из них то, что служило подтверждением их точки зрения, не заботясь о выявлении и анализе важнейших изменений, характеризующих общество в различные периоды его развития в различных регионах.

Тенденцией обращения лишь к светлым сторонам жизни древнеиндийского общества объясняется почти полное отсутствие работ, посвященных положению в этом обществе *шудр*. Даже европейские авторы главное внимание уделяли высшим классам. Так, 188 стра-

ниц было посвящено Дж. Мюром легендам о битвах между брахманами и кшатриями⁴⁶. Э. Хопкинс провел разностороннее исследование под названием "Положение правящей касты в Древней Индии"⁴⁷, прекрасная работа Р. Фика "Социальная организация общества в Северо-Восточной Индии" (Fick R. Social Organisation in North East India. Calcutta, 1920) также ограничивается главным образом анализом, относящимся к кшатриям и брахманам, а также к гахapati и сеттхи.

Трудно с достоверностью объяснить причину отсутствия у этих авторов интереса к судьбам низших сословий, можно лишь предположить, что их видение было ограничено мировоззрением господствующего класса как в их собственные времена, так и во времена, служившие объектом их изучения. До сих пор единственной опубликованной монографией по проблемам шудр является работа известного индийского политического деятеля Б. Р. Амбедкара, но и она ограничивается вопросами их происхождения⁴⁸. В своих исследованиях автор опирался только на переводы первоисточников⁴⁹, причем его главной целью было доказательство высокого происхождения шудр. В последнее время та же цель с очевидностью прослеживается у представителей образованных кругов низших каст. Так, в одном отрывке из текста "Шантипарвы" говорится о том, как шудра Пайджавана совершал жертвоприношение. И этого единственного отрывка автору оказывается достаточно для выдвигания тезиса о том, что первоначально шудры были кшатриями⁵⁰. Весь же комплекс различных обстоятельств, приведших к формированию класса тружеников, которых мы называем шудрами, остается у автора обойденным.

Подобным же образом наши знания о неприкасаемых едва ли значительно продвинулись по сравнению с тем, что дают школьные учебники, опирающиеся на Фа Сяня и Сюань Цзана. Одним из современных лидеров этой социальной группы была предложена незамысловатая теория, усматривающая истоки неприкасаемости в ненависти к буддизму и обычае употреблять в пищу говядину⁵¹. Немногочисленные статьи о рабстве добавляют лишь очень немногое к исследованиям в этой области Т. Рис-Дэвидса: работы по происхождению, развитию, природе и распространению раб-

ства в Древней Индии все еще остаются исследовательским пробелом, требующим своего восполнения^{5 2}.

Хотя утверждается, что как к привилегиям каст, так и к накладывавшимся на касты ограничениям следует подходить крайне критически, не предпринимается никаких серьезных попыток изучения природы экономических, политических и правовых отношений между членами различных *варн*. Доказательного анализа требуют также такие общие рассуждения, как "система каст не была причиной нищеты и не делила города на две части типа лондонских Ист-Энда и Уэст-Энда"^{5 3} или "в Древней Индии не наблюдалось сосредоточения в руках немногих наследственного престижа, богатства или должностей в аппарате политического управления, в то время как в других обществах такие явления придают социальной организации аристократический оттенок и поддерживают правление аристократии"^{5 4}. Вследствие своего реформаторского мировоззрения эти авторы не затруднили себя такими неприятными вопросами, как причины неоднократного совместного упоминания в древнеиндийской литературе женщин и *шудр* или женщин и имущества.

Подобным же образом социальная позиция реформаторов препятствовала изучению следов промискуитета и матриархата, положения проституток в Древней Индии^{5 5} (одной из причин этого может быть также нежелание реформаторов обращаться к теории, согласно которой институт брака постепенно развился из гетеризма и матриархата; эта теория разделялась в XIX в. почти всеми антропологами, да и сейчас поддерживается многими исследователями^{5 6}). Первой попыткой анализа этих вопросов была работа Д. Ч. Сиркара "Некоторые аспекты древнейшей истории индийского общества"^{5 7}, однако дальнейшего развития эта попытка не получила. Современные авторы не только игнорируют изучение древнеиндийских низших сословий, но — как это ни кажется странным — в ряде случаев относятся к этим сословиям с таким же презрением, с каким относились к ним в давно прошедшие времена члены высших *варн*. Утверждается, например, что начало детским бракам было положено низшими классами, однако правила *дхармашастр* не оставляют никакого сомнения в том, что впервые этот обычай стал

практиковаться среди представителей трех высших *варн*⁵⁸. Некоторые авторы считают, что у высших классов женщины занимали более достойное положение, чем у низших, но в действительности все, похоже, было наоборот. Дело доходит до крайностей, когда один из авторов, основываясь на своем изучении древнеиндийского общества, предписывает *брахманам* в области половых отношений самоконтроль и воздержание, а людям из низшей *варны* — противозачаточные препараты⁵⁹.

В большинстве известных работ не содержится ни вычленения, ни объяснения важнейших фаз социальной эволюции. Обстоятельный анализ жизни семьи и положения женщины в индийском обществе представлен в книге Ю. Йолли "Индийское право и обычаи"⁶⁰, которая используется в качестве учебника во многих индийских университетах. Однако цельной картины эта книга не дает. Хотя автор достаточно подробно останавливается на датировке используемых им первоисточников, историческая перспектива в подходе к самому предмету исследования у него отсутствует, в результате чего мы почти не получаем представления о тех изменениях, которые происходили в социальном строе⁶¹. Единственное разграничение, проводимое в этих работах, — это разграничение между ведийским и послеведийским периодами. Благодаря ряду основополагающих трудов европейских, особенно немецких, индологов главные факты социальной организации ведийского общества установлены довольно точно, однако индийские ученые большого прогресса в этой области науки не добились: главной их заботой было доказать, что в ведийские времена все было прекрасно, а деградация началась в послеведийский период.

Рассмотрение общества в "Кембриджской истории Индии" ("Cambridge History of India"), том I, ведется не в хронологическом порядке, а в порядке описания литературных источников, поэтому цельной картины общества в той или иной фазе его развития там не найти.

К настоящему времени материал, относящийся к социальным вопросам и содержащийся в палийских текстах, проанализирован Р. Фиком, Т. Рис-Дэвидсом и Р. Н. Мехтой; содержащийся в джайнских текстах — Дж. Ч. Джайном и Б. Ч. Лоу; в эпосе — Э. Хопкинсом

и И. Я. Мейером; в *дхармашастрах* — Ю. Йолли, К. П. Джаясвалом, П. В. Кане, Р. Ч. Хазрой и другими учеными, однако подробного описания социальной структуры, которое основывалось бы на всех этих источниках, вместе взятых, мы не найдем.

Первой важной попыткой такого рода является серия "История и культура индийского народа", изданная "Бхаратия Видья Бхаван", однако у нее есть три недостатка. Во-первых, к ведийскому периоду были отнесены *дхармасутры* и *грихьясутры*, являющиеся, безусловно, созданиями послеведийского времени. Во-вторых, авторы не сумели провести различия между дидактическими и повествовательными частями эпоса. Наконец, в-третьих, поскольку все разделы писались разными авторами^{6 2}, идея эволюции в подходе к теме почти не прослеживается.

Возможно, что основной причиной невнимания к процессам социального развития является широко распространенное убеждение в консервативном, неизменном характере индийского общества^{6 3}. Подобно китайцам и египтянам, индийцы объявляются "неменяющимся народом"^{6 4}. Даже те, кто готов подписаться под материалистическим взглядом на историю, не уделяют факту социального развития почти никакого внимания, догматически толкуя слова Карла Маркса о неизменном характере азиатского общества до начала промышленного переворота. Действительно, в период, предшествовавший индустриализации, социальные изменения в отличие от смены династий не могли происходить быстро, однако было бы ошибкой считать аксиомой их отсутствие вообще.

Интерес, появившийся у европейцев и самих индийцев к изучению древнеиндийского социального строя, побуждался также чувством неприятия сверхматериалистичного образа жизни, который рассматривался как результат прогресса науки и индустриальной революции. Потрясались основы старого семейного уклада, мужчина утрачивал власть над женщиной. К жизни вызывался, может быть, в стремлении восстановить утраченный баланс, древнеиндийский идеал. Так, в своей книге "Женщины Древней Индии" (1867 г.) ее автор, французская писательница, говорит о необходимости обновления Европы, для чего следует припасть

к щедрому жизнетворному источнику, каковым, по ее мнению, является Индия с ее чувством долга, доминирующим над страстями, и с ее уважением к семейной жизни, причем во всем этом автор обнаруживает почти христианскую атмосферу⁶⁵. Она считает, что в сфере нравственности греки значительно уступали индийцам. "В каком веке, в какой стране, в какой литературе можно найти более восхитительную героиню, чем Сита?" — восклицает писательница⁶⁶.

Аналогичные мысли высказывал в 1915 г. немецкий индолог И. Я. Мейер⁶⁷. По его мнению, ни одна литература не смогла создать более чудесных песен о любви верной жены к своему супругу, чем поэмы о Дамаянти и Савитри⁶⁸. Далее он утверждает, что древнеиндийские книги проникнуты глубоким уважением к женщине в противоположность пустой фривольности, отвратительной непристойности и вульгарности, которыми отмечена большая часть литературы средних веков, старая и современная французская литература и даже многие высокоценимые немецкие произведения более позднего и самого последнего периодов. Естественно, веру в прогресс И. Я. Мейер считает бессмысленной. Согласно ему, "черпать необходимо лишь из таких изумительных творений, как творения Будды и Христа"⁶⁹.

Тенденция прописывать заповеди и обычаи древнеиндийского общества в качестве панацеи от всех социальных зол Запада достигает кульминации в работе Г. Мееса "Дхарма и общество", опубликованной им почти пятьдесят лет назад. Автор считает, что идеал системы *варн* имеет универсальное и непреходящее значение и может прилагаться к любым обществам независимо от времени и места. По Г. Меесу, идеал *варны* заключается в естественной и органичной иерархии, которая деградировала с введением в нее искусственных различий в виде системы каст⁷⁰. Напуганный возвышением трудового народа и его стремлением к власти⁷¹, он решил, что только чувство *варны* (т.е. естественной иерархии) может сплотить в единое целое людей, разьединенных классовым самосознанием⁷². Отсюда его рекомендации Западу извлечь пользу из индийского опыта и реализовать фундаментальное строение общества по типу того, которое существовало

в Индии⁷³. У Г. Мееса просматривается также определенная склонность к фашизму и национал-социализму, которые, по его мнению, являются движениями правящей *варны*, призванными положить конец "смешению *варн*" в вопросах правления, поскольку в русле теории *варны* классы, соответствующие низшим *варнам*, не должны обладать законодательной властью и не должны критиковать политику правительства⁷⁴.

Довольно подробное рассмотрение взглядов Мееса объясняется тем, что они нашли сторонников среди некоторых индийских авторов, идеализировавших старую систему семейных отношений и *варн* и выдавших в ней возможность затормозить процесс социальных изменений. Отсюда вместо требования равенства в материальных правах выдвигается благовидное требование равенства в правах духовных — невзирая якобы на половые и кастовые различия⁷⁵.

Некоторые авторы, например П. Прабху, убеждены, что имеющаяся в старом индуизме концепция человеческой жизни и организации обладает некими присущими только ей достоинствами, поэтому они храбро предлагают принять ее всему миру⁷⁶.

Книга П. Прабху, принятая, кстати, в качестве учебника в ряде индийских университетов, делает упор на эти достоинства и защищает систему *варн*, исходя из фундаментальных принципов этики и психологии. Даже П. В. Кане, человек традиционных взглядов, подверг эту работу строгой критике⁷⁷.

Предпринимая анализ социальной структуры общества на основе текстов *дхармашастр*, в первую очередь текстов Ману, К. В. Рангасвами Айянгар, похоже, задавался целью выставить систему *варн* в качестве щита против всех уравнилельных тенденций, вызванных к жизни современным индустриальным обществом. Его приводит в ужас идея «"бесклассового, бесполого (?), эгалитарного общества" и "секулярной" демократии, поддерживаемой и направляемой периодическими плебисцитами среди пролетариев»⁷⁸. Определяя цель своей работы, он пишет, что если бы индуистская концепция жизни "не имела никакого иного смысла, кроме обличения шаткости основания многих современных социальных и политических убеждений, например веры в равенство полов, всеобщее равенство людей, веры в

непреложность материалистического взгляда на жизнь и ее проблемы, в приоритет влияния окружающей среды перед наследственностью, веры в материальное благополучие как основное воздаяние и т.д., то и тогда эта концепция оправдывала бы свое назначение"⁷⁹.

Непросто судить о достоинствах подобных книг. Ведущий мотив реформации породил много ценных работ, однако стремление взять под защиту status quo в социальной сфере не внесло, пожалуй, никакого существенного вклада в наши знания о ранней истории социальной структуры индийского общества — написанные сторонниками status quo книги слишком глубоко пропитаны предрассудками. Важным моментом представляется здесь анализ природы тех сил, под влиянием которых, по мнению таких авторов, происходило социальное развитие Древней Индии. Характерный пример — их взгляды на причины возникновения и развития каст. Происхождение каст объяснялось не только расовыми и профессиональными факторами, но и "партикуляристским по своей сути инстинктом индийского народа"⁸⁰. Предполагается, что сначала брахманы распространили принцип исключительности на шудр, а затем и на все остальные варны, что привело к развитию системы каст⁸¹. Конечное основание (курсив мой. — Р. Ш.) кастовой системы усматривалось в двух доктринах: доктрине религиозного единства семьи и доктрине свакармы, которая обязывает каждого человека выполнять свой долг в том жизненном состоянии, в какое он попал по рождению⁸². Таким образом, предполагалось, что вначале появились эти две доктрины, а потом уже возникла система каст.

Знаменательно, что как для ряда европейских, так и для индийских ученых (Р. Фика, Э. Сенара, Г. Рисли, Г. С. Гхурье и др.) причиной возникновения системы каст является предрасположенность индийцев к симметрии и их пристрастие к классифицированию⁸³. Однако у всех этих авторов вряд ли можно найти указание на те предпосылки, которые привели их к столь важным выводам. Тем не менее Г. Рисли перечисляет особенности индийского склада ума, способствовавшие развитию системы каст. По его мнению, таковыми являются: "безразличие к действию, погруженность в мечтания, гипертрофированное почитание традиций,

пристрастие к бесконечному членению объектов и явлений, обостренное чувство второстепенных различий, педантичное стремление доводить любой принцип до его самого отдаленного логического завершения и необыкновенная способность к подражанию и адаптации социальных идей и обычаев, каково бы ни было их происхождение⁸⁴. Как считает Г. Рисли, особый вклад в развитие кастового инстинкта был внесен фикциями мышления⁸⁵, поскольку такие фикции, по его мнению, оказали значительное влияние на развитие ранних обществ во всех частях света⁸⁶. Подобным же образом индийский автор, рассматривая разложение социальной организации в Индии, видит причины этого разложения не столько во внешней оппозиции или в слабостях, внутренне присущих идеалу, сколько в отходе от самого идеала⁸⁷. Итак, важная роль в зарождении, развитии и распаде социальной организации отводится идеям и идеалам.

Многие полагают также, что история индийского общества формировалась религиозными идеями. Например, Ю. Йолли считает, что в Индии, как и в других странах Востока, закон (*вьявахара*) является составной частью религии и этики⁸⁸. По мнению М. Винтерница, на структуру общества оказывают влияние религиозные идеи, а эти идеи нигде не проникли так глубоко в жизнь народа, особенно женщин, как в Индии⁸⁹. К этому выводу его приводит общая теория о том, что все культурное развитие человечества проходит под огромным воздействием религии⁹⁰. Подобные взгляды относительно Индии разделяются также Р. Фиком, рассматривающим религиозные различия как важный фактор происхождения каст. Среди индийских ученых тоже есть авторы, видящие в религиозных предписаниях одну из причин развития кастовой системы.

Таким образом, имеется основополагающая предпосылка, согласно которой идеи и идеалы, особенно религиозные, играли жизненно важную роль в определении направлений общественного развития Древней Индии. Здесь можно поставить точку, приведя высказывание знаменитого специалиста по древнеиндийской цивилизации Р. Ч. Маджумдара о том, что идеалом, на фоне которого разворачивалась общественная жизнь

Древней Индии, была гармония между тремя целями жизни^{9 1}.

В противовес идеалистической концепции в подходе к социальной структуре древнеиндийского общества в последнее время исследования социальной структуры велись также учеными, испытывавшими на себе влияние материалистического взгляда на историю или стоящими на позициях марксизма. Сюда можно отнести таких ученых, как А. Н. Бос^{9 2}, Ш. А. Данге^{9 3}, Б. Н. Датт^{9 4}, Г. Ф. Ильин^{9 5}, Д. Д. Косамби^{9 6} и В. Рубен^{9 7}. Несмотря на черты сходства в их взглядах на характер исторического процесса, эти авторы не согласны между собой в датировке некоторых литературных источников, таких, как "Артхашастра" Каутильи и *джатаки*, и решительно расходятся по целому ряду важных вопросов.

Так, одни считают, что древнеиндийское общество было обществом рабовладельческим, другие возражают им, утверждая, что применять этот термин к Индии в том смысле, в каком он применяется по отношению к другим древним обществам, ошибочно. Опять-таки, если одни находят в *варне* соответствие марксистскому понятию экономического класса, другие склонны утверждать, что социально-экономические группы не совпадают с наследственными *варнами*.

Следует сказать, что, за исключением нескольких статей Д. Д. Косамби, почти никакого внимания не уделялось в индологии анализу способа производства в Древней Индии, который с материалистической точки зрения и определяет производственные отношения — экономические, социальные и политические. Хотя целый ряд работ вышеуказанных авторов появился уже сравнительно давно, симптоматичным выглядит тот факт, что ни одна из них не вошла в библиографические списки, содержащиеся в томах "Истории и культуры индийского народа", изданных "Бхаратия Видья Бхаван". Я не могу настаивать на том, что исторический материализм — это единственный научный подход к изучению социальной структуры древнеиндийского общества, однако огромные возможности этого подхода еще полностью не раскрыты и ни одно будущее исследование не может игнорировать его^{9 8}.

Глава вторая. Стадии социальной эволюции и классовая дифференциация

Некоторые полагают, что с глубокой древности и до наших дней в основе индийского общества лежала система каст и что изменения в нем начались совсем недавно под влиянием индустриализации. Западные индологи преуспели в создании образа косного, неподвижного, спящего общества, причем этот образ нашел активную поддержку у ряда индийских социологов, по утверждению которых индийскому обществу свойственны всякого рода непреходящие ценности и неизменные нормы.

Однако подобный взгляд на историю индийского общества ошибочен. Действительно, общественные структуры меняются чрезвычайно медленно и обнаружить такие изменения непросто, но неумение или нежелание выявить их еще не означает, что их нет вообще. Стратификацию в индийском обществе следует рассматривать не в терминах чистоты, строгости и наследственности кастовой принадлежности, а так, как стратификация рассматривается, например, в геологии и археологии. Подобно тому как мы определяем геологические или археологические слои или последовательно изучаем позднейшие наслоения в древних текстах, так и в социальной эволюции мы можем выявить определенные этапы.

Для тех, кто считает кастовую систему неизменной, ее главными отличительными признаками являются принципы наследственности и иерархичности или ограничения, накладываемые на вступление в брак и социальное общение. Люди, входящие в определенную касту, не могут ни вступать в брак с членами других каст, ни принимать пищу от тех, кто входит в более низкие касты. Понятия "высокий" и "низкий" связываются с рождением и наследственностью. Так, если человек рожден *брахманом*, он (так же как и каждый из его потомков) таковым и считается. Теоретически ни один человек не может в течение своей жизни перейти из одной касты в другую. Все четыре главные *варны* (социальные группы), а также многочисленные касты, входящие в ту или иную *варну*, располагаются в определенной традиционно-ритуальной последовательности:

самое высокое положение занимают *брахманы*, самое низкое — *шудры*. Между этими *варнами* вторыми располагаются *кшатрии* и третьими — *вайшьи*. Неприкасаемых иногда включают в *варну шудр*, а иногда считают отдельной, пятой *варной*. Кроме вышеперечисленных признаков, система каст до недавнего времени характеризовалась в общем и целом тем, что члены двух высших *варн* являлись владельцами земельной собственности, *вайшьи* занимались торговлей, *шудры* были крестьянами, батраками, ремесленниками, а неприкасаемые занимались главным образом низкими ремеслами и презируемыми работами.

Происхождение кастовой системы объясняют по-разному. Некоторые утверждают, что все люди разделяются на четыре группы в соответствии с их природными способностями и дарованиями: одни обладают высокими духовными и интеллектуальными качествами, другие — прирожденные воины, третьи способны изготавливать различную продукцию. Иными словами, считается, что кастовая система основывается на естественных, внутренне присущих человеку качествах. Отсюда делается вывод, что эта система является исключительным достижением индийцев, обеспечивающим их обществу как непрерывную преемственность, так и непреходящую стойкость по отношению к активному иностранному вмешательству извне. Однако неверно рассматривать природные свойства человека в отрыве от того социального и материального окружения, в котором он появляется на свет и воспитывается. Подобные теории происхождения каст с очевидностью служат интересам тех, кто стремится к увековечению кастовой системы. Они напоминают утверждение Аристотеля о том, что одни люди рождены повелевать, а другие — подчиняться: первые становятся господами, вторые же — рабами.

В соответствии с другой теорией система каст основана на понятиях "чистота" и "нечистота". *Брахманы* обладают чистотой высшей степени, *кшатрии* — второй степени и т.д. Ритуальное ранжирование всех *варн* и *джати* имеет своим источником именно эту относительную "чистоту". Защитники данной теории забывают, что понятия "чистота" и "нечистота" имелись и в других древних и первобытных обществах, а не только

в Индии; однако там система каст не возникла. Да и в самой Индии даже выделка кож не считалась в ведийские времена нечистым занятием: тогда ремесленники, включая кожевников, являлись частью племенной общины, называвшейся *виш*, и лишь в постведийский период нарождавшиеся *варны* жрецов и воинов не только сами отказались от ремесленного труда, но и стали презирать тех, кто им занимался. По существу, чем дальше они отдалялись от физического труда и непосредственного участия в процессе производства, тем более "чистыми" и "благородными" они представлялись.

Третья теория происхождения каст — это теория, согласно которой кастовое деление досталось пришедшим на Индостанский полуостров народам в наследство от аборигенных племенных сообществ. Согласно этой теории, каждое племя подразделялось на несколько родов, причем члены данного рода могли вступать в брак с любыми соплеменниками, кроме членов собственного рода. Когда такое племя становилось — в качестве касты — элементом брахманской системы, его члены продолжали вступать в брак только внутри этого племени (касты), отказываясь от социального общения с другими кастами. Действительно, с утверждением кастовой системы племена превращались в касты, однако история первоначальных объединений племен показывает, что в те времена межплеменные браки имели место, причем им способствовали ведение войн и торговля. Брак служил формой обмена женщинами между различными группами людей, а такой обмен считался необходимым для поддержания жизни. Требование вступать в брак только в пределах данной касты появилось как требование поддержания привилегий высших социальных групп: оно автоматически исключало представителей более низких групп из социальных сношений с высшими кастами и обрекало этих "низших" на браки лишь с равными себе.

Четвертая теория рассматривает происхождение каст с позиций разделения труда: считается, что появление каст было вызвано потребностью в разделении занятий, так как последнее ведет к росту производства и экономической эффективности. У этой теории есть некоторые разумные основания, но она игнори-

рует наследственный аспект кастовой системы. В ведийский период касты по самой своей природе означали деление людей по роду занятий, но если тогда смена занятий была вполне допустима, то по прошествии веков она стала невозможной. Важно также то, что произошло отстранение *брахманов* (жрецов) и *кшатриев* (воинов) от непосредственного участия в процессе производства, который стал с тех пор уделом *вайшьев* и *шудр*.

Имеются и другие концепции происхождения и развития кастовой системы, однако с наибольшей полнотой эту проблему можно охватить, если помнить, что деление на касты — это одна из форм социальной дифференциации. В свою очередь социальная дифференциация возникает на почве социальных конфликтов и неравномерного распределения природных ресурсов и продуктов труда. Это означает, что возникновение и развитие системы каст не может быть понято без изучения социальных процессов, которые опять-таки самым тесным образом связаны с изменениями в материальной сфере деятельности людей.

Раннеиндийское общество называют также неким особым азиатским, неизменным на том основании, что в нем будто бы не было класса, способного служить рычагом социальных изменений. Утверждается, что индийские цари были деспотами, поскольку их подданные зависели от тех ирригационных сооружений, которые им предоставлялись царской милостью. Далее следует посылка о том, что в древности царства состояли из деревень, которые сами по себе были маленькими замкнутыми мирками, существовавшими за счет сочетания сельского хозяйства и кустарных ремесел. Однако в большинстве районов Индии особой нужды в ирригационных сооружениях не испытывалось, к тому же они не всегда предоставлялись центральной властью. Деревни тех времен были тесно связаны с городом уплатой налогов и дани, торговлей. Управлением всей этой системой занимались, будучи посредниками между царями и их подданными, жрецы и знатные воины; они-то и являли собой активный класс. Отсюда следует, что представление об индийском обществе как об обществе, не подверженном изменениям, основанном на экономически замкнутых, обособленных

деревнях и управлявшемся деспотами, должно быть отвергнуто.

Древнеиндийское общество не может также считаться рабовладельческим. Конечно, наличие во времена Будды в районе Среднего Ганга большого числа рабов отрицать нельзя. Вероятно также, что в крупных имениях, принадлежавших государству в маурийский период, использовался труд рабов и работников. 150 тыс. пленных, захваченных Ашокой в Калинге, возможно, были отправлены в царские хозяйства, на рудники и копи. Однако в основном рабы использовались в Древней Индии лишь в домашнем хозяйстве. Несмотря на наличие ряда богатых землевладельцев, главной ячейкой производства была — до времен Гупт — небольшая крестьянская семья, опиравшаяся преимущественно на свой собственный труд, который дополнялся трудом рабов и наемных работников. В противоположность этому в сельском хозяйстве и на рудниках Греции и Рима рабы использовались в больших количествах. Подсчитано, что во времена Перикла, т.е. во времена высшего расцвета Афин, число рабов превышало там число свободных граждан. Возможно, что это преувеличение, но важно одно: количество рабов в Греции и Риме было достаточно велико, чтобы экономика этих обществ могла основываться на рабовладении. В Индии, напротив, в течение почти тысячи лет, от Будды до Гупт, подлинной производственной базой были свободные крестьяне, которые именовались *вайшьями* и труд которых дополнялся трудом тех, кого называли *шудрами*, — рабов, ремесленников, батраков.

Но эту формацию, основанную на труде *вайшьев* и *шудр*, мы не обнаружим в ведийский период, особенно в эпоху "Ригведы". Ранневедийское общество было прежде всего скотоводческим, и главенствующую роль в нем играли племенные элементы.

Хотя даже в самых ранних частях "Ригведы" мы встречаем упоминания о ремесленниках, землевладельцах, жрецах и воинах, общество ариев того периода было в основе своей племенным, скотоводческим и почти эгалитарным. Военная добыча и крупный рогатый скот — вот основные источники и формы богатства, а производство продуктов питания еще не достигло к тому времени такого уровня, чтобы привести к появ-

лению класса жрецов и воинов, постоянно живущих за счет излишков, производимых другими. Существование людей, занимавших в обществе высокое положение, было тогда возможно, существование же класса как особой социальной группы — еще нет. Нельзя сказать, что не было неравенства, обусловленного различиями по возрасту, полу, количеству собственного крупного рогатого скота, колесниц и т.п., и тем не менее у нас нет свидетельств существования сложившихся классов, в основе которых лежало бы институционализированно-неравное распределение общественного прибавочного продукта, ресурсов и факторов производства. Земледелие все еще оставалось второстепенным занятием, поэтому едва ли в ту пору уже имелось крестьянство, чья продукция могла бы способствовать появлению высших классов.

В основе организации людей в "Ригведе" лежат не *варны* и не классы, а племенные начала. К этому же времени относится упоминание народа *даса*, или *дасью*, однако следов формирования такой подчиненной классовой группы, как *шудры*, мы не находим. Цари и жрецы держали рабынь для домашних услуг, но число таких рабынь было, вероятно, невелико. Женщины пользовались большим спросом как производительницы воинов и пастухов, потому что мужчины постоянно гибли в непрерывных межплеменных войнах.

Даже в поздневедийскую эпоху земледелие не достигло такого уровня, который позволял бы крестьянам производить значительно больше того, что было необходимо для удовлетворения их насущных потребностей. Следовательно, невозможны были ни сбор налогов, ни расслоение людей на тех, кто трудится, и тех, кто паразитирует на их труде и управляет ими. Заслуживавшие распределения излишки образовывались благодаря захватывавшейся в межплеменных войнах добыче и эпизодическим подношениям, которые делались вождю племени (последний назывался *раджа*). Эти излишки распределялись на собраниях племени по случаю жертвоприношений, причем значительная часть крупного рогатого скота и рабынь отдавалась вождю, а также жрецам, которые, как считалось, приносили победы, ублажая богов молитвами и обрядами. К концу ведийского периода, с развитием земледелия и сме-

шением представителей арийских и доарийских племен, на исторической сцене появляется 17 разных групп жрецов, отправлявших различные обряды при публичных жертвоприношениях. *Брахманы* были лишь одной из таких групп, однако постепенно они вытеснили всех остальных и превратились в единственных представителей жрецов.

В объяснениях религиозных обрядов, содержащихся в поздневедийских текстах, особенно в самых поздних, утверждается, что *брахманы* и *раджаньи* должны совместно править *вайшьями*, т.е. крестьянами. Поскольку время от времени крестьяне платили знатым воинам налоги и делали подарки *брахманам*, в поздневедийских текстах о них говорится как о ячмене, а о представителях двух высших групп — как об олени, поедающем этот ячмень. Однако иногда это сравнение принимает противоположный характер, очевидно, для того, чтобы напомнить нарождавшимся правителям об их ответственности в деле распределения. К этому же периоду относится появление *шудр* — небольшого по численности класса поработченных. Они составили слой обездоленных и неимущих как среди ариев, так и неариев. Некоторые из них, будучи, как и представители трех более высоких *варн*, членами племени, могли принимать участие в ведийских обрядах.

Социальная дифференциация в тот период еще не могла стать ярко выраженной, так как крестьяне в силу примитивного характера тогдашнего земледелия были не в состоянии производить слишком много, для того чтобы у тех, кто производством не занимался, могли скопиться излишки. Для обработки земли использовался, как правило, деревянный лемех, и агрономические познания были не слишком велики. Более того, крестьяне владели лишь таким количеством земли, которое они могли обработать с помощью членов своей семьи, и даже цари, бывало, брались за плуг. В рабах и наемных работниках не было нужды, поэтому в текстах того времени трудно найти упоминание о рабах, особенно о рабах-мужчинах, которые были бы заняты в земледелии; точно так же в них нет какого-либо термина, означающего человека, получающего плату за работу по найму.

Все это говорит за то, что в поздневедийский пе-

риод два ключевых общественных образования — классы и государство — сформировались еще не в полной мере. Каждому из них требовались значительная материальная основа и новые социальные условия. В ведийских же общинах не было ни регулярной системы налогообложения, ни регулярного войска. Роль сборщиков налогов никем, кроме родственников вождя, не исполнялась, а разница между налогом и жертвоприношением, известным под именем *бали*, еще полностью не стерлась.

На смену племенным военным отрядам скотоводов пришло крестьянское ополчение, однако регулярного войска еще не было, содержать его было невозможно, поскольку не сложилась еще система налогообложения. Хотя термины "*сена*", "*сенани*" и "*сенapati*" упоминаются в текстах несколько раз, ничто не говорит о том, что ведийские цари постоянно держали профессиональную армию. Термин "*сена*" ("вооруженное войско") связывался с термином "*виш*". Термин "*бала*" ("военная сила") считался в поздневедийский период равнозначным термину "*виш*" ("рядовые члены племени"). Последние как дальние родственники царя получали свою долю военной добычи. Как *виш*, так и *кшатрии* составляли войско, защищавшее жертвенного коня в ритуале *ашвамедха* (жертвоприношение коня). Первые, вооруженные палками, были рядовыми этого войска, вторые, с луками, стрелами в колчанах и щитами, были командирами и предводителями. Хотя текст "*Шатапатха-брахманы*" относится примерно к 600 г. до н.э., в нем дается совет вождям и знати вкушать пищу из одного сосуда с *виш*, без чьей помощи их успех объявляется невозможным.

В поздневедийский период существовали территориальные царства в том смысле, что их подданные оседали на два-три века на одном месте. Правителей таких "царств" можно рассматривать как царьков, осуществлявших контроль над вождями нескольких племен и время от времени собиравших с них дань, например по случаю *ашвамедхи*.

Институты, основанные на родственных связях, были все еще сильны, и крестьяне еще не обособились полностью от правителей и жрецов, выделившихся из племенной общины. Поздневедийский крестьянин пла-

тил жрецам за совершение ими обрядов жертвоприношений, а также дань знати и воинам, которые в свою очередь также щедро платили жрецам. Ремесленники — кузнецы, изготовители колесниц, плотники, начинавшие служить главным образом нарождавшемуся классу воинов, — вероятно, еще не были, как мы бы сказали сейчас, специалистами, занятыми полный рабочий день. Иными словами, поздневедийский крестьянин еще не мог давать продукцию в таком количестве, которого было бы достаточно для стимулирования роста городов, ремесел и торговли (т.е. факторов, вышедших на авансцену во времена Будды). Общество, в котором жил этот крестьянин, все еще было неразвитым и не достигло стадии появления денег, оно не являлось развитым классовым обществом, в нем все еще ярко сохранялись элементы племенной организации.

Несмотря на требования жрецов о подчинении крестьян (*вайшьев*) воинам и знати, начавшаяся классовая дифференциация не могла идти быстрыми темпами из-за ограниченности сельскохозяйственного прибавочного продукта, а последняя была вызвана примитивными методами обработки земли с помощью деревянных орудий и беспорядочными жертвоприношениями крупного рогатого скота без какой-либо его выбраковки и сохранения лучших экземпляров. С другой стороны, в соответствии с племенными обычаями правители должны были активно участвовать в земледелии и даже ходить за плугом, поэтому разрыв между *вайшьями* и *раджаньями* был не столь уж велик. Если верить свидетельству эпоса, от таких вождей-правителей, как Джанака и Дурьюдхана, требовалось совершение ритуала пахоты, ритуала, оставшегося со времен зарождения земледелия, когда участие вождя в пахоте было одной из его функций. Хотя племенная верхушка и военная знать стояли над своими сородичами-крестьянами и правили ими, их дальнейшее возвышение и обособление было затруднено зависимостью от крестьянских военных отрядов и тем, что они не могли дарить земельные участки без согласия крестьян — членов племенной общины.

В VI в. до н.э., с началом широкого применения железных орудий в ремеслах и при обработке земли, соз-

дались условия для превращения скотоводческого, почти эгалитарного родо-племенного ведийского общества в земледельческое с развитым делением на классы. С вырубкой лесов (благодаря появлению железного топора) в бассейне Среднего Ганга один из самых плодородных районов земного шара стал доступным для заселения. Железный плуг и другие орудия из железа позволили крестьянам начать производить значительно больше того, что требовалось для поддержания их собственного существования. Те, кто захватил большие участки земли (например, племенные вожди), стали испытывать потребность в рабах и наемных рабочих. Даже мелкие крестьяне время от времени нуждались в наемной рабочей силе для обработки своих полей. Крестьянская продукция дополнялась продукцией ремесленного производства, причем это были не только орудия труда, одежда и т.п. для крестьян, но и оружие и предметы роскоши для царей и жрецов.

Для извлечения выгоды из прибавочного продукта, который стали производить крестьяне, ремесленники, наемные работники и сельскохозяйственные рабы, был, говоря современным языком, выработан механизм *варн*. В соответствии с ним люди, входившие в три высшие *варны*, или сословия, были ритуально отделены от тех, кто входил в четвертую *варну*. "Дваждырожденные" получили право изучать *веды* и возлагать на себя "священный шнур", в то время как четвертое сословие, *шудры*, этого права были лишены. Уделом этих последних стало служение трем высшим *варнам* в качестве рабов или наемных работников. Таким образом, "дваждырожденных" можно приравнять к гражданам Древней Греции и Рима, а *шудры* - к тем, кто не был таковыми. Но между "гражданами" в Индии также начали проявляться различия: в то время как в Греции и Риме гражданину было непозволительно осквернять руки физическим трудом, в Индии это относилось только к брахманам и кшатриям. Постепенно возникавшее презрение высших *варн* к физическому труду достигло такого уровня, что у них появилось отращивание к некоторым из тех, кто им занимался, как к неприкасаемым.

Вместе с тем *вайшия*, хотя и входили в группу "дваждырожденных", продолжали заниматься трудом

крестьян, скотоводов, ремесленников, а затем торговцев и купцов. Еще важнее то, что они были основными налогоплательщиками, и *брахманы* и *кшатрии* жили на те налоги и дани, которые собирались с *вайшьев*. Согласно системе *варн*, *кшатрии* должны были взимать налоги с крестьян и пошлины с купцов, торговцев и ремесленников, что позволяло им платить жрецам и чиновникам звонкой монетой: металлические деньги вошли в употребление начиная с V в до н.э. и получили особое распространение в I и II вв. н.э. От того, к какой *варне* принадлежал человек, зависела величина его выплат и экономических привилегий. Так, *брахман* должен был платить 2% суммы займа, *кшатрий* — 3, *вайшья* — 4, а *шудра* — 5%. Гостю-*шудре* разрешалось давать еду только в том случае, если он делал в доме хозяина какую-либо работу. Возможно, эти правила, записанные в *дхармашастрах*, соблюдались не слишком строго, но их наличие указывает на те нормы, которые были установлены тогдашним обществом.

Поскольку жрецы и воины жили за счет взимавшихся с крестьян и ремесленников налогов, дани и десятины, проблема распределения последних время от времени вызывала острые конфликты. Впрочем, эти конфликты довольно быстро улаживались перед лицом общей для первых двух *варн* угрозы со стороны *вайшьев* и *шудр*. По "Законам Ману" *вайшьям* и *шудрам* не должно было позволять отклоняться от предписанных им функций, так как в противном случае в мире воцарился бы хаос. Отсюда в древних текстах делался естественный вывод о том, что *кшатрии* не могут благоденствовать без поддержки *брахманов*, а *брахманы* — без поддержки *кшатриев*. Только в союзе друг с другом могут они преуспевать и править миром.

Примерно в III в. н.э. социальная формация, основанная на труде *вайшьев* и *шудр*, была охвачена глубоким кризисом. Этот кризис нашел ясное отражение в тех частях *пуран*, создание которых относится к III — IV вв. н.э. и которые повествуют о периоде Кали. Возможно, этот же кризис и этот же период имеются в виду в "Шантипарве", когда там подчеркивается важность принуждения (*данда*), и в тех частях эпоса, где описывается анархия (*араджакка*). Эпоха Кали характеризуется как эпоха, в которую произошло смеше-

ние социальных сословий, *варн*. Под этим подразумевается либо отказ *вайшьев* и *шудр*, иными словами, крестьян, ремесленников и наемных работников, выполнять предписанные им функции производителей продукции, либо отказ *вайшьев*-крестьян платить налоги, а *шудр* — предоставлять свой труд в распоряжение других.

Естественно, что это осложнило функционирование государства и общества. Чтобы справиться с ситуацией, правители прибегли к практике вознаграждения различных лиц за оказываемые государству услуги путем пожалования им земельных участков или других источников доходов. Жрецам и чиновникам даровалось право получения доходов с земли, что освобождало государство от хлопот, связанных со сбором налогов, а в конечном итоге и с необходимостью заниматься поддержанием законности и порядка на значительной части его территории. Эта практика была распространена как на обжитые, так и на необжитые районы. Пожалования, делавшиеся *брахманам* и другим лицам в отсталых районах страны, заселенных аборигенными племенами, вели к широкому применению там железного плуга, временному упорядочению сельскохозяйственных работ, сохранению крупного рогатого скота, распространению медицинских знаний (*аюрведы*), т.е. увеличивали общую продуктивность сельского хозяйства.

В ходе этого процесса паствой *брахманов* становилось значительное количество крестьян из аборигенных племен, которых стали включать в сословие *шудр*, поэтому в раннесредневековых текстах *шудр* начали называть крестьянами и земледельцами. С другой стороны, земельные пожалования ухудшали положение независимых крестьян-*вайшьев*, что привело начиная со времен Гупт к их социальному и экономическому сближению с *шудрами*. Последним стали предписывать исполнение различных домашних религиозных ритуалов (*санскара*), религиозных обетов (*врата*), паломничество к местам поклонений (*гиртха*) и т.д., что дало возможность простым *брахманам* и даже жрецам более низкого статуса делать поборы по каждому удобному случаю. Вместе с тем *шудрам* было разрешено слушать изложение эпоса и *пуран*.

В гуптскую и послегуптскую эпохи стало стремительно расти количество каст, что было вызвано земельными пожалованиями в районах проживания различных племен. Каждое племя включалось в индуистскую систему в качестве одной из каст сословия *шудр*. В одной из поздних глав "Законов Ману" упоминается 61 каста, а в "Брахмавайварта-пуране" — более ста. Все это были главным образом племена, превращенные в касты. В то же время, по объяснениям составителей *шастр* — *брахманов*, возникновение всех этих каст явилось результатом смешения *варн*, поэтому им было дано наименование "смешанные касты". Вместе с тем племенные вожди и некоторые чужестранные правители были ассимилированы в брахманское общество как второразрядные *кшатрии*, а в послегуптскую эпоху их стали звать *раджпутами*, причем место *раджпута* в их иерархии зависело от того, из какого племени он происходил.

В гуптскую и послегуптскую эпохи земельным пожалованиям сопутствовал упадок торговли и городов. Это повлекло за собой возникновение экономики нового типа, при которой нужды местного населения должны были удовлетворяться за счет местного производства. Ремесленники и купцы утратили свою мобильность. Профессии и занятия стали передаваться по наследству, что привело к возникновению ремесленных каст. В каждой местности на передний план выдвинулись собственные законы и обычаи, а отсутствие мобильности сделало кастовую систему еще более жесткой в вопросах заключения брака и приема пищи. Так классовая дифференциация начала все больше и больше принимать форму социальной стратификации.

Наиболее существенный результат земельных пожалований — появление класса крупных землевладельцев, живущих за счет труда крестьян. Примерно в IV — VI вв. н.э. возникла формация, которую мы называли бы феодальной. На протяжении более трех столетий эта формация характеризовалась упадком торговли и городов, что привело к застою в социальной и территориальной мобильности (кроме как в среде правителей, жрецов и воинов). Это в свою очередь создало благоприятные условия для расцвета системы *джати*, т.е. кастовой системы, в основу которой легли наследст-

венная передача профессий, заключение браков внутри данной касты и ограничения на дальние передвижения и совместное принятие пищи.

Новая социально-экономическая формация, отмеченная резким размежеванием крестьян и крупных землевладельцев, может быть рассмотрена как формация феодальная, о чем говорит наличие в гуптском и послегуптском обществах четырех основных признаков, характерных для этой формации. Во-первых, в любом феодальном обществе имеется основной класс крупных землевладельцев, претендующих на ренту и взимающих ее с крестьян именно на том основании, что они владеют землей. В Индии такой класс складывался и сложился благодаря земельным пожалованиям. Во-вторых, в любом феодальном обществе имеется другой основной класс — зависимое крестьянство, фактически занимающее землю, но вынужденное платить за нее лендлорду денежную, натуральную или отработочную ренту. Такая ситуация возникла и в Индии: частично в результате земельных пожалований, частично в результате сосредоточения власти в руках местных чиновников. В-третьих, лендлорды-феодалы взимают ренту и держат людей в личном услужении не с целью развития производства или экономического роста страны, а для собственных потребностей. Для поддержания порядка взимания с крестьян ренты практикуется использование религиозной и идеологической пропаганды, призванной доказать низкий статус производящих классов; примеров подобной практики в *нибандхах* предостаточно. Юридически же лендлорды требуют от крестьян ренты и услуг на том основании, что государство дало им грамоты на землю. Если юридические и религиозные формы воздействия на крестьян с целью изъятия у них прибавочного продукта не помогают, лендлорды прибегают к силе. Недостатка в таких методах внеэкономического принуждения в средневековой Индии не наблюдалось. В-четвертых, феодальная общественно-экономическая формация возникает и развивается в рамках аграрной экономики с преобладанием натуральных хозяйств, оставляющих мало места для рыночного обмена. Естественно, что при такой экономике вознаграждение выплачивается не деньгами, а натурой, причем все виды услуг — в

сфере религии, военного дела, политики, управления и т.д. — оплачиваются двойко: функционерам высшего уровня отдаются доходы с пожалованных им деревень, а функционеров более низких рангов одаривают земельными участками.

В результате постоянных земельных пожалований все четыре вышеперечисленных процесса, характерных для феодализма в целом, начавшись в Индии во времена Гупт, стали доминирующими в индийском обществе послегуптского периода. В социальном отношении эти процессы сопровождались быстрым ростом количества каст, упорядоченных на принципах наследственности и "чистоты".

Итак, мы можем теперь выделить основные этапы эволюции раннеиндийского общества и его классовой дифференциации. Общество, описываемое в древнейшей части "Ригведы", было племенным образованием скотоводов-полукочевников, почти не производивших излишков продукции. Некоторые вожди и их жрецы, вероятно, обладали несколько большим количеством крупного рогатого скота, чем их соплеменники, но никаких социальных привилегий они не имели. Правда, захваченная в межплеменных или внутриведических схватках добыча распределялась на племенных советах неравномерно.

Поздневедийское общество отмечено началом образования классов и государства, что было обусловлено широкомасштабным переходом к земледелию. Жрецы и воины, претендовавшие на определенные привилегии, делали в этот период попытки подчинить себе соплеменников-простолюдинов.

Фактически же общество, с государственной властью, с земледелием, основанным на железном плуге, и с сословным делением на *варны*, утвердилось лишь в послеведийский период, во времена Будды. Сельскохозяйственное производство регулировалось тогда с помощью сословного механизма, на основе которого осуществлялся — в виде подношений и налогов — сбор излишков продукции, а также их распределение. Кроме того, кустарное производство различных товаров ремесленниками позволяло царям иметь деньги для оплаты услуг чиновников. Основанный на производительном труде *вайшьев* и *шудр*, такой социальный

строй успешно функционировал начиная примерно с VI в. до н.э. и кончая приблизительно III в. н.э.

Поразивший этот строй кризис вынудил правителей перейти к вознаграждению жрецов и чиновников путем земельных пожалований, что привело к возникновению класса крупных землевладельцев и превращению рабов, наемных работников и крестьян-aborигенов в подлинное крестьянство, рассматривавшееся главным образом как *шудры*. Финансовая, военная, административная и религиозная деятельность была увязана на этом этапе с земельными пожалованиями, что дало толчок к развитию феодального строя. Этот строй породил резкое размежевание между крупными землевладельцами и крестьянами и расширил привилегии правителей и жрецов, дав им значительный контроль над средствами производства, в том числе над землей.

Глава третья. Совместное упоминание женщин и имущества в эпосе и пуранах

Ведущим мотивом совместного упоминания женщин и имущества в эпосе и *пуранах* является необходимость их защиты. Поскольку такая защита считалась важной обязанностью царя, каждый из них стремится подчеркнуть, что он никогда не домогался ни чужих жен, ни чужого богатства, ни чего бы то ни было, принадлежащего другим¹. Если следовать эпосу, оправдание царской власти заключается в том, что только с ее появлением семья и собственность оказываются в безопасности: в стране без государя такое невозможно. Как сказано в "Рамаяне", в стране без государя нельзя удерживать ни имущества в своих руках, ни жены в своей власти². Это выражение почти дословно приводится в "Шантипарве", где говорится, что в стране без государя ни имущество, ни сын, ни жена не находятся в безопасности³, иными словами, в такой стране не охраняются институты семьи и частной собственности.

О защите женщины и частной собственности как об одной из важных обязанностей гражданских властей с исчерпывающей ясностью говорится в "Махабхарате". Когда люди заключили "общественный договор",

повествует "Махабхарата", одним из главных положений этого договора было отлучение от общества тех, кто польстится на чужую собственность или нарушит целомудрие чужой жены⁴. Далее мы узнаем, что, когда люди предложили Ману стать царем, условием своего согласия он поставил обязательное предоставление ему жены и имущества. Отсюда можно заключить, что, только став хозяином того и другого, он становился лично заинтересованным в защите государства и общества, где каждый в свою очередь имел собственную женщину и собственное имущество. И люди заключили с Ману договор, по которому они согласились отдать ему пятидесятую часть поголовья крупного рогатого скота, пятидесятую часть своего золота и десятую часть зерна, а в жены ему — самую прекрасную девушку⁵. Взамен они просили Ману уничтожить их врагов, чтобы они могли вести спокойную и мирную жизнь.

Эти эпические тексты ясно указывают на то, что одной из важнейших причин происхождения древнеиндийского государства считалась необходимость защиты женщин и собственности. Одно из мест в *пуранах* содержит намек на то, что в некоторых случаях царь мог отказаться от своего золота, денег, города и счастья. Так, когда царь Харишчандра навлек на себя гнев Вишвамитры, он был готов отдать все, включая сына, жену, жизнь, царство и счастье, лишь бы умиротворить этого мудреца⁶.

Целый ряд различных источников содержит указания на то, что положение женщины и вопрос о собственности продолжали волновать умы людей на протяжении всего раннего периода истории Индии, причем считалось, что все конфликты, происходящие в обществе, коренятся во взаимосвязи этих проблем. В ранне-средневековой книге "Брахмавайварта-пурана" имеется замечание о том, что добродетельный мужчина никогда не будет связываться с источниками всех зол — чужими женами или собственностью⁷. Подобные же мысли высказываются в книге "Агни-пурана", относящейся примерно к XI в. н. э. и считающей источником зла узурпацию царства, жены, места, страны, знаний и власти⁸. В то же время в более раннем произведении, в "Рамаяне", женщина исключается из этого контекста

и причиной всех конфликтов называются деньги, земля и золото.

В ряде афоризмов, содержащихся в *пуранах*, подчеркивается, что для поддержания социальной гармонии необходимо отказаться от притязаний на чужих женщин и собственность и ни под каким видом не претендовать ни на чужое имущество, ни на чужую жену⁹. Настоящий мудрец — это тот, кто смотрит на чужую жену как на мать, на чужое добро — как на кучу мусора, а на других людей — как на существ, подверженных таким же бедам и радостям, что и он сам¹⁰. Деньги, говорится далее, следует откладывать на случай тяжелых времен, а жену следует спасать даже ценой накопленных богатств. Но себя самого следует защищать даже ценой богатств и жены¹¹. Приводится текст молитвы, в которой молящийся просит Джанардану отвлечь его помыслы от чужой собственности и чужих жен.

Всеобщее осуждение — такова судьба тех, кто домогается чужих жен и собственности. По "Гаруда-пуране", тексту, написанному около XII в. н.э., есть чужой хлеб, зависеть от чужого кошелька, спать в чужой кровати с чужой женой, ютиться в чужом доме — это такие проявления зла, из-за которых даже Индра может оказаться бредущим по миру с сумой¹². В той же *пуране* восклицается: "Нет покоя ни бедняку, ни тому, кто привязан к чужой жене, пусть даже жене раба, ни тому, кто крадет чужое добро!"¹³

Согласно другой версии, ухаживание за чужой женой и вероломное покушение на чужую собственность должно рассматривать как свойства тех, кто был выпущен из ада¹⁴. Почти дословно повторяя ту же мысль, "Маркандея-пурана" утверждает, что у "тех злодеев, которые смотрят на чужих жен или чужое добро, птицы с железными клювами будут выклевать глаза"¹⁵.

Моральное осуждение захвата чужих жен и богатств подкреплялось религиозными санкциями. В случае нарушения этих запретов виновные должны были искупить свою вину. Согласно "Агни-пуране", человек, незаконно вступивший во владение каким-либо мужчиной, женщиной, полем, домом, водоемом или колодцем, мог искупить свой грех посредством

обряда покаяния (*чандраяна-врата*)¹⁶. Кроме того, грех домогательства чужой жены мог быть снят через слушание или чтение *пуран*¹⁷. Утверждалось также, что, если человека преследовал соблазн обладать чужой женой или чужим имуществом, он должен был искупать этот грех молитвой¹⁸. В другом месте говорится, что разоривший поле, разрушивший мост или посягнувший на целомудрие чужой жены отправляется в ад Вайтарани¹⁹.

"Гаутама-дхармасутра", являющаяся в основном текстом домаурийского периода, предупреждает против суетного наслаждения благами, ниспосланными в виде жены и имущества. Согласно "Гаутама-дхармасутре", чрезмерное удовольствие от владения животными, землей или женщиной несправедливо²⁰.

Возможно, что господствовавшее в то время неуемное стремление к собственности и женщинам вызвало в обществе ответную реакцию в виде определенной эгалитаризации и обращения людей к духовным ценностям и более спокойной жизни. Так, в "Махабхарате" утверждается, что ни собственности, ни жене — даже если к ним стремятся достойные — никогда не будут свойственны ни постоянство, ни надежность²¹. Поскольку женщины и собственность считались самыми сильными узами, связывающими человека с этим миром, "Брахмавайварта-пурана" называла идеальным почитателем бога того, кто полностью посвящал себя ему, отказавшись от сыновей, жен, положения и богатства²².

В старинных текстах встречается несколько случаев, когда женщины упоминаются наряду с животными, что также свидетельствует о наличии тенденции их рассмотрения как собственности. Так, согласно "Агни-пуране", женщин и животных можно отдавать в заклад, процент по которому должен равняться семидесятой части их первоначальной стоимости (весьма вероятно, что речь идет о ежемесячном проценте)²³. По другому закону человеку, отдававшему в заклад своих детей, жену, животных и рис на корню, полагалась за это их двойная первоначальная стоимость²⁴.

Приобретение жены и собственности считалось, вероятно, одной из первостепенных целей жизни людей.

Согласно "Гаруда-пуране", те, кто не получил знаний в детстве и не имеет ни жены, ни собственности в юности, суть люди скверные, они движутся в этом мире как дикие животные в человеческом обличе^{2 5}. Даже сын считается врагом своего отца, поскольку он представляет угрозу его жене и собственности. Не успев родиться, сын отбирает все внимание своей матери; став взрослым, он незаконно овладевает имуществом отца^{2 6}.

Об относительной значимости женщин и имущества можно судить по высказыванию о том, что женщины определены для рождения сыновей, а имущество — для того, чтобы тратить его и получать от него удовольствие^{2 7}. Не существовало никаких ограничений и оговорок относительно источников приобретения жены или богатства, если и та, и другое обладали высокими достоинствами. Так, золото можно было брать и от человека "нечистого" происхождения, а хорошую добродетельную жену — из "низкой" семьи^{2 8}. В то же время в одном из совместных упоминаний женщин и имущества последнему отводится большее значение: от человека, не имеющего никакой собственности, жена должна уйти^{2 9}.

Содержание молитв, с которыми обращались к богам, указывает на стремление верующих получить как можно больше и от собственности, и от жен. Например, они мечтали о деревьях, которые плодоносили бы совершенными женщинами и драгоценными камнями^{3 0}. В одном месте бог Вишну говорит Арджуне, что, если люди, поклоняясь ему, будут приносить ему в дар благовония, гирлянды цветов, крепкие напитки и т.д., он в ответ обязательно вознаградит их высшими дарами: прекрасными детьми, женами, богатством и прочими благами^{3 1}. В другом месте боги молят Чандику о том, чтобы каждому смертному, возносящему ей предписанные гимны, она помогла преуспеть в богатстве, женитьбе, и о прочих благах^{3 2}.

Из вышеприведенных примеров с очевидностью следуют два вывода. Во-первых, институты частной собственности и концентрировавшейся вокруг жены семьи не только считались главными причинами происхождения государства, но и рассматривались как основные побудительные факторы социальной деятельности.

Во-вторых, поскольку женщины и имущество в ряде случаев как бы приравнивались и рассматривались совместно, не подлежит сомнению тот факт, что сама женщина считалась одним из видов собственности. За женщиной не признавалась способность проявлять личную волю, ее можно было отдать или одолжить, как и любое другое имущество. Все это — социальные установки типично патриархального общества, основанного на частной собственности. Исходя из таких установок, индуское право не признавало за женщиной каких-либо имущественных прав. Что же касается *стридханы* (*стридхана* — женское имущество), то она носила крайне ограниченный характер и не шла дальше права жены на драгоценности, украшения и делавшиеся ей подарки.

Корни такой социальной философии лежат главным образом в эпохе Гупт, хотя институты моногамной семьи и частной собственности развились значительно раньше. Хотя в индийской литературе встречаются молитвы о ниспослании потомства (*праджа*) и животных (*пашу*), четкого отнесения женщин и имущества к одной и той же категории тогда еще не было. Эта тенденция приобрела подлинную силу в гуптский период, когда современные им юридические тексты закрепили древнейшие положения о разделении земельной собственности. А поскольку женщин требовалось отстранить от получения какой-либо доли, их стали рассматривать как движимое имущество.

Основную причину акцента, делавшегося на защиту частной собственности, семьи и системы *варн* во времена Гупт и позже, можно видеть в пороках эпохи Кали, нашедших свое отражение в ряде пуранических текстов, относящихся к III в. н.э. и началу IV в. н.э. Как следует из этих текстов, собственность, семья и система *варн*, ценившиеся прежде всего высшими классами, подвергались в то время решительным нападкам. Поэтому, во-первых, было признано необходимым принуждение (*данда*), во-вторых, настойчиво проповедовались максимы о защите частной собственности, семьи и *варн*, в-третьих, стало широко практиковаться наделение земель жрецов и других слуг государства.

Глава четвертая. Совместное упоминание в древнеиндийской литературе женщин и *шудр*

В древнеиндийских текстах содержится поразительное количество примеров объединения женщин и *шудр* в одну категорию. Они имеются и в ранней литературе типа *брахман*, и в более поздних текстах, таких, как *смрити* и *пураны*, составление которых продолжалось вплоть до XII в. н.э. Эти примеры можно сгруппировать по нескольким сферам общественной жизни, к которым они относятся: гражданская сфера, социальная, религиозная, культурная и экономическая.

Что касается гражданских прав, то ряд авторов приписывали жизни женщины и жизни *шудры* одну и ту же цену. Так, "Парашара-смрити", текст, составленный примерно в VIII в. н.э., предписывает убийце ремесленника, *шудры* или женщины дважды совершить обряд, называемый "*праджапатья*", и принести в дар *брахманам* одиннадцать быков¹. Отсюда следует, что во искупление греха убийства, будь то убийство *шудры* или женщины, налагались одинаковое покаяние и одинаковый штраф. Это подтверждается текстом из "Агни-пураны" (ок. XI в. н.э.), в котором указывается, что на убийцу женщины накладывается такое же покаяние, как и на убийцу *шудры*².

Свидетельства одинакового социального положения женщин и *шудр* содержатся в текстах, относящихся к послемаурийским временам Гупт. В "Бхагавадгите" их статус наравне со статусом *вайшьев* низводится до низшего уровня. Вот слова Кришны: "Ибо, о сын Притху, найдя прибежище во мне, и те, кто греховного происхождения — женщины, *вайшьи*, равно как и *шудры*, — даже они достигнут высшей цели"³. Таким образом, хотя в ином мире и *вайшьям*, и женщинам, и *шудрам* уготован равный прием, доминирующее в обществе отношение к ним — это, несомненно, отношение презрения, ведь их происхождение "греховно". В социальном плане они считались самыми "нечистыми" категориями людей. Различным социальным группам приписывалась различная степень чистоты, и Ману выделяет здесь, с одной стороны, "дваждырожденных", а с другой — женщин и *шудр*: первые могут достичь телесного очищения троекратным пригубле-

нием воды, а вторые — всего лишь однократным пригублением⁴. "Курма-пурана", текст раннего средневековья, предписывает четыре степени "чистоты". Очищение *брахмана* происходит в том случае, когда вода доходит ему до груди, *кшатрия* — когда она доходит ему до горла, *вайшьи* — когда он пригубляет ее, а женщины и *шудры* — когда они просто касаются ее⁵.

Что же до пищи, то доедать за женщиной или *шудрой* считалось греховным. Если это запретительное правило нарушалось, грех можно было искупить через питье в течение семи дней ячменного отвара⁶. Ни женщина, ни *шудра* не считались способными совершить что-либо хорошее. Если же женщина или мужчина из низкой касты (т. е. *шудра*) вдруг сделает что-то хорошее, брахманский ученик должен был прилежно следовать таким поступкам⁷.

Свидетельства одинакового положения женщины и *шудры* в сфере религии столь же древни, как и поздневедийские тексты. "Шатапатха-брахмана" предупреждает, что при обучении учеников ритуалу *паварджья* учителю нельзя смотреть на женщину, *шудру*, собаку и птицу шакуни, ибо все они лживы⁸. Аналогичное предупреждение повторяется в "Параскара-грихьясутре": после церемонии *самавартана* следует избегать вида женщины, *шудр*, мертвых тел, птиц шакуни и собак. Подобное же правило содержится в "Бaudхьяна-дхармасутре": отправляя обряды, призванные обеспечить успех, ученик не должен заговаривать ни с женщиной, ни с *шудрой*⁹.

У Ману записано, что при исполнении обета покаяния (*чандраяна*) ни под каким видом нельзя заговаривать с женщиной, *шудрой* или отверженным¹⁰. Ману порицает проступок снатаки, который пытается прикритыть свой грех обетом и обманывает женщин и *шудр*, пользуясь их невежеством.

"Брахма-пурана", относящаяся к периоду Гупт, указывает, что члены первых трех *варн* должны соблюдать церемонии купания и чтения молитв в соответствии с ведийскими правилами, однако женщинам и *шудрам* в соблюдении ведийских церемоний отказано¹¹. По брахманским установлениям женщины, *шудры* и люди из низших сословий лишаются права жертвоприношений на огне; что касается других

церемоний, то они могут проводить их, но без мантр (ведийских гимнов)¹².

Имеется также целый ряд указаний на одинаковое культурное положение женщин и *шудр*, причем самое раннее свидетельство относится, возможно, к домаурийским временам. По "Шанкхьяна-грихьясутре" не допускалось читать *веды* ни вблизи *шудры*, ни вблизи женщины в период менструаций. Очевидно, что это правило распространялось не на всех женщин, и тем не менее хотя бы некоторые из них приравнивались к *шудрам*.

По Анастамбе следует, что *шудрам* и женщинам разрешался доступ лишь к одному источнику знаний, представлявшему собой приложение к "Атхарваведе"¹³, которой обычно приписывается неарийское происхождение. В эпоху Гунт и позже за женщинами и *шудрами* было признано право черпать знания из *пуран*, но даже и в последующие времена изучение *вед* вблизи женщин и *шудр* было недопустимо.

Традиция тождественного подхода к женщинам и *шудрам* имела такие глубокие корни, что ее можно обнаружить даже в книгах по астрологии. Так, в "Брихатсамхите" (ок. VI в. н.э.) утверждается, что затмение солнца и луны на шестую часть приносит ужасные несчастья женщинам и *шудрам*¹⁴.

Приведенные ссылки можно дополнить выдержками из санскритских текстов театральных представлений, в которых женщины и *шудры* говорят на языке, далеком от изящной речи других персонажей.

Многочисленные примеры совместного упоминания женщины и *шудр* вскрывают картину общества, подлинный характер которого обычно ускользает из нашего поля зрения. Они вынуждают нас прийти к заключению о том, что женщины и *шудры* представляли общественные группы, которые подвергались наибольшему осуждению. Если исходить из современных стандартов, это может показаться шокирующим, однако для древних классовых обществ это было характерным явлением. Там, где мужчина господствует над женщиной, а жрецы и воины — над мелкими торговцами и производителями материальных благ, женщины и труженики оказываются в одинаковом положении. Это относится не только к Древней Индии, но, напри-

мер, и к Древнему Риму, чье имущественное право было в определенных аспектах аналогично соответствующему индийскому праву.

Так, Ману объявляет жену, сына и раба неимущими, а все, что они зарабатывают, — собственностью того, кому они принадлежат¹⁵. В соответствии с этим положением глава семьи обладал всеми правами на свою жену и рабов, причем последние были обычно *шудрами*. По повелению Ману всех *шудр* следовало обращать в рабство либо путем приобретения, либо вообще без всяких формальностей, просто в силу того, что бог сотворил их для услужения другим классам¹⁶.

Этот древнеиндийский закон, по которому глава семьи пользовался неограниченными правами на жену, сыновей и рабов, имеет полный аналог в римском праве. В соответствии с последним дети, жена и рабы римского хозяина дома (*pater familias*) точно так же находились в его неограниченной власти (*vitae/necisque potestas*) и точно так же не подпадали под юрисдикцию государства¹⁷. Отсюда следует, что как в Риме, так и в Индии положение жен и рабов в условиях патриархального классового общества было идентичным¹⁸.

Может показаться, что из простого факта совместного упоминания женщин и *шудр* было бы слишком поспешно делать такие далеко идущие выводы, но даже отдельные примеры подобных упоминаний указывают на одинаковое положение женщин и *шудр*. В *дхармашастрах* они предстают как рабы от рождения и до могилы. Ману и Яджнавалкья утверждают, что женщина никогда не бывает независимой. До замужества ее защищает отец, в браке — муж, в старости — сын. Если же в семье не остается никого, под чьей защитой она могла бы находиться¹⁹, она всегда должна содержаться под надзором какого-либо мужчины²⁰. Что верно по отношению к женщине, то верно и по отношению к *шудре*. По Ману, даже освобожденный от рабства *шудра* не является свободным, поскольку рабство заложено в нем от рождения²¹. Коль скоро и женщины, и *шудры* были обречены на пожизненный статус рабов, их одновременное упоминание в древнеиндийской литературе вполне естественно.

Глава пятая. Влияние *варны*¹ на формы и обычаи брака

В соответствии с *дхармашастрами* одним из условий законного брака была принадлежность жениха и невесты к одной касте². Степень следования древних этому формальному требованию составляла и составляет объект многих исследований. В то же время малоизвестно то влияние, которое оказали кастовые соображения на различные формы и институты брака (включая те из них которые соответствовали и не соответствовали *дхарме*), обычаи развода, повторный брак вдов и *нийогу* (левират), а также полигамию, моногамию и т. д.

Недостаточно осознанным является и тот факт, что разрешение со стороны *брахманов* межкастовых брачных союзов сводилось на практике к двум высшим *варнам*, а чтобы найти место для потомства от таких союзов в обществе, состоящем из четырех *варн*, была разработана сложная система подкаст. Из четырех не соответствовавших *дхарме* форм брака *асура виваха* (брак-купля, при котором жених должен оплатить цену невесты) рассматривается Э. Вестермарком как форма, повсеместно распространенная в древности³. Но в *дхармашастрах* она подвергается суровому осуждению (возможно, из-за того, что она ассоциировалась с низшими *варнами*).

В комментариях к тексту из "Ашвалаяна-грихья-сутры" Нараяна говорит, что из-за своей связи с богатством *асура* предписывалась *вайшьям*⁴. Но это более поздний текст, поэтому он не может иметь такого же существенного значения, как текст из "Баудхаяна-дхармасутры", в котором утверждается, что формы брака *асура* и *пайшача* (брак через обладание женщиной, находящейся в состоянии опьянения, дурмана или сна) предназначены для *вайшьев* и *шудр*⁵. Подобным же образом Ману приводит мнение одного мудреца, согласно которому *асура* разрешается *вайшьям* и *шудрам*⁶, причем это предписание повторяется в "Адипарве"⁷. Однако Ману считает, что даже *шудры* должны избегать браков с уплатой выкупа⁸.

По брахманским уложениям *пайшача* определяется как вступление в брак с женщиной, которая нахо-

дится в состоянии опьянения, дурмана или сна, поэтому он считается самой отвратительной формой брака⁹. Баудхаяна предписывает *пайшачу вайшьям* и *шудрам*¹⁰. Это подтверждается у Ману, который рекомендует *асуру* и *пайшачу* не только *вайшьям* и *шудрам*, но и *кшатриям*¹¹. Таким образом, эти две формы брака, т.е. *асура*, при которой женщина оценивается в уплачиваемом за нее выкупе, и *пайшача*, являющаяся отголоском промискуитета, рекомендуются обычно *вайшьям* и *шудрам*. Вероятнее всего, эти меры были направлены на то, чтобы узаконить брачные обычаи племен, вовлекавшихся в древнее общество в качестве двух низших *варн*. Очевидно, что подобные уложения не имели бы места, если бы для них не было основания в реальной жизни.

Две другие не соответствующие *дхарме* формы брака, *ракшаса* и *гандхарва*, считались возможными не только для низших каст. В соответствии с *дхармашастрами* *ракшаса* — это брак через умыкание. Ману предписывает его *кшатриям*¹², однако "Адипарва" считает такой брак не только особо одобряющим *кшатриям*, но и допустимым для *брахманов*¹³. Дурьйодхане, Арджуне и Бхишме было дозволено совершить брак в форме *кшатры* (*кшатра* — другое наименование *ракшасы*), но уже к III в. до н.э. эта форма перестает пользоваться одобрением даже просвещенных *кшатриев*¹⁴. Возможно, *ракшаса* была пережитком племенной стадии развития¹⁵ и по мере становления классового общества и следовавшего за ним перерождения грубых воинов в изнеженных правителей эта форма брака теряла среди них свою привлекательность. Мы не знаем, практиковалась ли *ракшаса* представителями двух низших *варн*, однако, исходя из характера данной формы брака, это кажется маловероятным.

По Ю. Йолли, *гандхарва*, или брак по любви, была привилегией знати¹⁶. Эта точка зрения выглядит вполне логичной¹⁷. Однако внимательный анализ показывает, что *гандхарва* предписывалась также мужчинам и женщинам других каст и имела среди них определенное распространение. Это утверждение основывается на брахманских уложениях, а также на ряде примеров из литературных источников общего характера. Хотя

большинство авторитетов считает *гандхарву* позволенной лишь для *кшатриев*¹⁸, Баудхаяна возражает им и излагает точку зрения, согласно которой *гандхарва* может практиковаться всеми, поскольку она основана на взаимной любви¹⁹. Таким образом, считать брак по любви привилегией знати было бы ошибкой.

Особое значение имеют взгляды на *гандхарву*, излагаемые Ватсьяяной в его "Камасутре" (III в. н.э.), поскольку это самый ранний и, возможно, единственный пример специальной литературы, в которой данная тема освещается с некоторыми подробностями. По Ватсьяяне, в других формах брака решающими факторами являются происхождение, деньги и тому подобные соображения, в то время как *гандхарва* определяется взаимной любовью²⁰.

Очевидно, отсутствие этих соображений и превращает *гандхарву* в неаристократическую форму брака и, следовательно, форму, приемлемую для тех, кто безразличен к происхождению и богатству. Поскольку для членов двух высших *варн* было вполне естественно руководствоваться именно этими идеями, брак по любви воспринимался ими с большой осторожностью. Разрешение *кшатриям* вступать в брак *гандхарва*, содержащееся в *дхармашастрах*, использовалось знатью, вероятно, для "законного" оправдания своих вожделений. Так или иначе ясно, что эта форма брака разрешалась и другим *варнам*.

Некоторое представление о распространенности *гандхарвы* у различных каст дают примеры из *джатак*, поэзии (*кавья*) и значительно более позднего произведения "Катхасаритсагары", хотя предлагаемые выводы нельзя считать безоговорочными. В одной из *джатак* обе стороны в браке по любви принадлежат к торговому сословию²¹. В произведениях Бхасы браки по любви обычно заключаются *кшатриями*. В "Катхасаритсагаре" (сборник старинных повествований, возможно, переложенных с учетом потребностей раннего средневековья, т.е. того времени, когда он составлялся) имеется по крайней мере семь примеров браков по любви²². В двух из них женихами являются *брахманы*, в четырех — царевичи и в одном — дочь купца выходит замуж за вора. Таким образом, в тра-

диционных примерах, включая пример Душьянты, большинство женихов происходит из знати, чего нельзя сказать о невестах: в нескольких повествованиях они принадлежат либо к низшим кастам, либо к мифическим *апсарам*. Ни один из примеров не является историческим, хотя они, вероятно, отражают в определенной степени существовавшие тогда социальные отношения. В то же время ценность этих примеров *гандхарвы* снижена тем, что они приводятся в историях, вращающихся главным образом вокруг деяний царей и жрецов.

Даже более поздние обычаи могут способствовать изучению условий жизни общества прошлого, поскольку многие старинные социальные традиции существовали в Индии вплоть до XIX в. В некоторых частях страны термин "*гандхарва*" означает сейчас повторный брак выходцев из низших классов^{2 3}, а это ясно говорит о том, что *гандхарва* практиковалась среди них и в прошлом.

Таким образом, представляется, что в древности, когда классовые различия не были жесткими и, следовательно, соображения богатства и происхождения не были столь важны, *гандхарва* играла главную роль у *кшатриев* и других сословий, но затем разрешение практиковать эту форму брака стало использоваться царями и другими знатными лицами как прикрытие для их беспутных любовных походов, ведущее к полигамии. В более поздний период *гандхарва* предполагала возможность для *кшатриев* завязывать любовную интригу и делать соответствующее предложение, однако женщины из той же *варны* подобной возможностью не располагали. В последующие времена *гандхарва*, вероятно, стала уделом лишь низших каст, причем некоторые признаки ее прослеживаются вплоть до наших дней.

На основании вышеизложенного можно утверждать, что *асура* и *пайшача* позволялись главным образом низшим *варнам*. Возможно, именно поэтому "*Законы Ману*" и "*Адипарва*" решительно отвергают эти формы брака^{2 4}. Что же касается *ракшасы* и *гандхарвы*, то представляется, что в древности они практиковались *кшатриями*, однако по мере развития у этого класса нового чувства престижа и респекта-

бельности эти формы получали у них все большее неодобрение.

Формы брака, соответствовавшие *дхарме*, предполагались, как правило, для представителей первых двух *варн*, особенно для *брахманов*. В большинстве случаев *брахманам* рекомендовались первые четыре²⁵, а иногда первые шесть форм²⁶. Под этим подразумевалось, что остальные четыре формы предназначаются для трех других каст. Из них *ракшаса* и *гандхарва* разрешались *кшатриям*. В ряде текстов утверждается, что такие формы брака, как *брахма*, *дайва*, *праджалпатья* и *арша*, являются *дхармья* (одобренными, санкционированными *дхармой*)²⁷. По мнению Каутильи, тот факт, что они являются *дхармья*, означает главенство в них элемента патриархальности, в то время как в несанкционированных формах брака этого элемента нет: они требуют одобрения как отца, так и матери²⁸.

Но если лишь первые формы законны, почему они рекомендуются только *брахманам*, а не всем *варнам*, составляющим неотъемлемую часть брахманской социальной структуры? Действительно, санкционированный характер браков налагает на всех обязательство следовать ему. Но поскольку ответственность за поддержание социального порядка (*дхармы*) возлагалась именно на *брахманов* и *кшатриев*, соблюдение ими санкционированных форм брака было особенно важно. А из "Баудхаяны-смрити" следует, что для этого имелись также решающие экономические причины. Рассматривая приемлемость различных видов брака для разных *варн*, автор этого сочинения недвусмысленно утверждает, что жен *вайшьев* и *шудр* невозможно было держать под строгим контролем из-за их занятости сельскохозяйственными работами и услугой²⁹. Иными словами, участие женщин из низших каст в производстве ослабляет узы их зависимости от мужей. В то же время отстранение высших каст от производственной деятельности и соответственно неучастие в ней женщин сделали последних значительно более зависимыми от мужчин.

Факт различия форм брака в зависимости от каст, и особенно различия в этих формах между высшими и низшими кастами, имеет параллель в истории Древнего Рима. Во времена древнереспубликанского строя в

Риме существовало три формы брака: *узус*, *конфарреацио* и *козмпцио*. *Узус* не требовал никаких брачных церемоний и мог быть расторгнут просто по желанию. Это была старинная плебейская форма брака. *Козмпцио* предполагало акт покупки, дававший мужу право на владение женой по контракту. Это была более поздняя форма брака у плебеев. При *конфарреацио* совершался акт передачи прав, при котором невеста передавалась во власть своего будущего мужа. Это была патрицианская форма брака³⁰, которую можно сравнить с индийской формой *брахма*, считающейся самой важной среди санкционированных форм.

При определении порядка расторжения брачных уз важная роль отводилась в Индии кастовым соображениям. Поскольку эндогамия являлась решающим условием брака, как только индивид терял свою кастовую принадлежность, его жена уходила от него и могла выбрать нового супруга³¹. В то же время расторжение брачных уз нельзя путать с разводом, который, согласно *дхармашастрам*, осуществлялся мужем в более или менее одностороннем порядке на основании обвинения жены в нарушении супружеской верности, бесплодии, непослушании и т. п.

Каутилья не допускал разводов для первых четырех (санкционированных) форм брака³². Это говорит о том, что при несанкционированных формах развод был допустим. Поскольку некоторые из этих последних форм брака обычно были разрешены низшим кастам, можно сделать вывод, что и развод позволялся среди их представителей, но не среди представителей высших каст.

В случаях длительного отсутствия мужа Каутилья, как и авторы *дхармашастр*, считал допустимой для жен некоторую свободу действий, включая повторное замужество и левират. По Каутилье, если муж отправлялся в путешествие и не возвращался к обещанному сроку, бездетная жена *брахмана* должна была ждать его в течение четырех лет, *кшатрия* — трех, *вайшьи* — двух и *шудры* — одного года. Если с женой оставались дети или она была обеспечена средствами к жизни, срок ожидания продлевался, но так или иначе различия между кастами сохранялись и здесь³³. Аналогичные

сроки ожидания предписывались в таких случаях и *дхармашастрами*.

По Васиштхе, если у жены *брахмана* или *кшатрия* были дети, она должна была ждать отсутствовавшего мужа в течение пяти лет, жена *вайшьи* — четырех, а жена *шудры* — в течение трех лет. Для бездетной жены срок ожидания сокращался на один год. По предписаниям Васиштхи, по истечении периода ожидания женщина должна была жить с родственником мужа. Более того, пока был жив хотя бы один член семьи, она ни под каким видом не могла уйти к постороннему человеку³⁴.

Позже составители *дхармашастр* *Нарада* и *Деваля* продлили срок ожидания для всех каст, причем самый долгий срок равнялся восьми годам (для жены *брахмана* с ребенком), а самый короткий — двум годам (для жены *шудры*). Для бездетных жен во всех случаях срок ожидания сокращался вдвое.

После окончания периода ожидания женщина могла перейти к другому мужчине³⁵, и вины за ней никакой не было. В этой связи *Нарада* утверждает, что для жены отправившегося в путешествие *шудры* сроки ожидания не устанавливаются³⁶. Аналогичное утверждение имеется в комментариях *Медхатитхи* к отрывку из "Законов *Ману*"³⁷, согласно которому этот срок определяется в зависимости не от касты, а от того, ради какой цели супруг покинул дом.

Некоторые авторитеты устанавливали специальные правила для жен *брахманов*, отправлявшихся в чужие страны для изучения *вед*. Согласно *Гаутаме*, в этом случае жена должна воздерживаться от половых связей с другими мужчинами в течение двенадцати лет³⁸. *Каутилья* предписывает в этом случае десять лет для бездетной жены и двенадцать — для жены с детьми³⁹. Любопытно, что "Законы *Ману*" оказываются в этом отношении более либеральными, поскольку ограничивают период ожидания шестью годами⁴⁰.

Изучение подобных правил обнаруживает в них две характерные особенности. Во-первых, в более ранних текстах срок ожидания для женщин различных каст был сравнительно коротким, но в IV—V вв. н.э. он был увеличен. Во-вторых, чем ниже каста, тем короче был этот срок и тем проще было расторгнуть брак.

ные узы. Особенно это касается жен *шудр*, для которых, по установлениям, период ожидания отсутствовавших мужей вообще не определялся. Уже в поздние времена расторжение брака было типичным явлением среди выходцев из низших каст⁴¹, и вполне вероятно, что в старину дело обстояло примерно так же.

Не имея фактических примеров из реальной жизни, трудно утверждать, придерживались ли члены различных каст тех правил, которые устанавливались для них в *дхармашастрах*. Возможно, что они следовали им не во всем, но ясно одно: стабильность брака зависела от кастовой принадлежности.

Из имеющихся литературных источников и надписей вряд ли можно с определенностью установить наличие в древности фактов повторного замужества вдов, столь широко распространенного среди низших каст в наши дни. Но вполне возможно, что этот обычай существовал и ранее. Относящийся к этому вопросу текст из "Законов Ману" интерпретировался по-разному. По Сарваджанараяне и Рамачандре, повторное замужество вдов не могло иметь места у брахманов, что подразумевает его возможность для трех других каст. В то же время, по Рагхавананде, такое замужество не допускалось при формах брака *брахма* и *дайва*, а поскольку эти формы с очевидностью предписывались брахманам и *кшатриям*, для представителей других каст повторное замужество вдов было допустимым⁴².

Распространенность повторных браков вдов преимущественно среди низших каст подтверждается также тем фактом, что в начале новой эры *нийога* практиковалась *шудрами*. Если в ведийские или эпические времена не было известно никаких предписаний, сводивших левират к какой-либо конкретной *варне* (хотя большинство примеров левирата тех времен относится к царевнам, т.е. *кшатрийкам*, и иногда к *брахманкам*⁴³), в более поздний период *смрити* ограничили этот обычай, разрешив его только *шудрам*. Ману объявляет, что *нийога* не может иметь места при браках, совершавшихся с чтением *мантр*⁴⁴, а поскольку при браках *шудр мантры* не разрешались⁴⁵, левират для них был допустим. Далее Ману говорит, что познавшие *шастры* "дваждырожденные" (*двиджа*)

должны взирать на повторные браки вдов и левират как на скотский обычай⁴⁶. Отсюда можно сделать вывод, что для принятия этого обычая *шудрами* он никаких исключений не делал.

Если термин "*двиджа*" означает здесь "*брахман*", то получается, что для всех остальных каст повторное замужество вдов и левират Ману допускал, однако, согласно другому источнику, возможно, что эти обычаи он разрешал только *шудрам*. Комментируя Яджнавалкью (1,69), Вишварупа приходит к выводу о том, что тексты *смрити* о *нийоге* относятся к *шудрам*, и добавляет, что этот обычай бытовал у *шудр*. В поддержку своей точки зрения он приводит два стиха из "*Вригды-Ману*" и одно двустишие из "*Ваю-пураны*", где утверждается, что *кшатриям нийогу* предписывают лишь невежды⁴⁷.

В изложенных в *дхармашастрах* правилах, относящихся к полигамии и моногамии, также присутствуют соображения кастовой принадлежности. Полигамия, характерная для классового патриархального общества, преобладала, видимо, среди выходцев из высших *варн*. Число полагававшихся индивиду жен устанавливалось в зависимости от кастовой принадлежности. Обычно *брахман* мог брать четырех жен, *кшатрий* — трех, а *шудра* — одну⁴⁸. Однако, по мнению Васиштхи, *брахман* мог иметь трех жен, *кшатрий* — двух, а *вайшья* и *шудра* — по одной⁴⁹.

В то же время многочисленные примеры из древнеиндийской исторической традиции говорят о том, что у царей и жрецов было большое количество жен. Полигамия в высших кастах соответствовала большей доле общественного прибавочного продукта, которую они получали по сравнению с другими кастами, точно так же как моногамия в низших кастах служила показателем неспособности их представителей содержать большие семьи⁵⁰.

Кастовая принадлежность имела прямое отношение и к варварскому обычаю сожжения вдовы на погребальном костре ее мужа. Этот обычай распространялся лишь на касту *кшатриев*, состоявшую из правителей и воинов, среди которых чувства собственности и семейной чести были особенно развиты. Как указывается в "*Брихаддешате*", обычай *сати* должен был соблю-

даться *кшатриями*^{5 1}, а в одном из раннесредневековых сочинений, восхвалявших сожжение вдов, говорится, что для брахманов это недопустимо^{5 2}. Случаи сожжения вдов на погребальных кострах их мужей, будь то в традиции или в истории, относятся только к *кшатриям*, причем исторически достоверные факты *сати* обнаруживаются лишь начиная с раннего средневековья. Пожалуй, нет ни одного примера восхождения жены на погребальный костер мужа ни среди *вайшьев*, ни среди *шудр*. Все это позволяет сделать вывод о том, что *сати* было типичным аристократическим обычаем, практиковавшимся лишь *кшатриями*.

Много внимания уделялось и уделяется вопросу о межкастовых браках в древности^{5 3}. Тем не менее примеры таких браков, обнаруженные в ведийской и эпической литературе и популяризовавшиеся их энтузиастами, мало помогли делу социальных реформ. Во-первых, как правило, эти браки совершались в порядке *ануломы*: мужчина из более высокой касты женился на женщине более низкого происхождения. Во-вторых, в большинстве случаев речь идет о браках между представителями двух высших каст: женихом являлся *брахман*, а невестой — *кшатрийка*.

Правда, "Адипарва" рассказывает о том, как *кшатрий* Яяти женился на Деваяни, дочери жреца-брахмана Шукрачарьи, однако здесь любопытно само обоснование такого союза. Желая стать женой Яяти, Деваяни ссылается на то, что *брахманы* и *кшатрии* неразделимы, поэтому у Яяти не должно быть никаких возражений против того, чтобы взять ее в жены^{5 4}. Нам неизвестно, когда была выдвинута такая посылка, но брачные союзы между членами двух высших *варн* наблюдаются и в более поздние времена.

Раннебуддийские и раннеджайнские тексты говорят о том, что, как правило, *вайшьи*, *шудры* и *парии* не надеялись или не могли надеяться на брак с представителями семей *кшатриев* или *брахманов*^{5 5}. В произведении Калидасы есть "примеры межкастовых браков, особенно между двумя высшими *варнами*, между *брахманами* и *кшатриями*"^{5 6}. Далее, имеется по крайней мере четыре эпиграфических свидетельства браков между представителями двух высших *варн*, относящиеся ко временам Гупт и послегуптскому периоду^{5 7}.

Согласно хорошо известной традиции, матерями таких мудрецов, как Канва, Ватса и Сатьякама Джабала, были рабыни (*даси*), а Шантану был сыном рыбаки. Более поздние традиции говорят, что Чандрагупта был сыном *шудрянки* по имени Мура. Вместе с тем в послемаурийские времена и при Гуптах такие примеры становятся редкостью. Вишну осуждает союз выходцев из первых трех каст с *шудрянками*, а Ману повелевает, чтобы *брахманы* и *кшатрии* не делали *шудрянок* своими главными женами. По "Законам Ману" древние традиции не санкционируют подобных поступков даже для времен бедствий^{5 8}. Особенно суровому осуждению подвергаются в "Законах Ману" браки выходцев из *брахманов* с представителями *шудр*, поскольку считалось, что они ведут к вырождению^{5 9}. Как писали древние, *шудрянка* выходит замуж ради удовольствия^{6 0}, что лишает ее возможности получить законный статус жены.

Хотя брать жен из низших каст разрешалось, такие жены не могли пользоваться привилегиями женщин высших каст. Брак не означал для них вступления в более высокую касту мужа. По предписаниям "Законов Ману", если *брахман* брал жен из разных каст, следовало предусмотреть для них различные отправления религиозных обрядов и различные условия проживания, которые соответствовали бы статусу их *варн*^{6 1}. Женам из разных каст предписывались не только различные обряды, даже церемонии приветствия их должны были быть разными в зависимости от их каст. Так, жен учителя, происходивших из низких *варн*, следовало приветствовать на расстоянии, а не прикосновением к их стопам^{6 2}.

Дети от жен из низших каст обрекались на более низкий статус. Подтверждением этому служит закон наследования, по которому четыре доли отходило сыну *брахманки*, три доли — сыну *кшатрийки*, две — сыну *вайшьики* и одна — сыну *шудрянки*^{6 3}. Очевидно, целью таких правил было предоставление привилегий более высоким *варнам* и создание условий, препятствовавших развитию межкастовых браков на основах равенства.

Браки по принципу "анулома" и "праилома", особенно последние, предстают в *дхармаштрах*

как причины появления многочисленных "смешанных" каст. В более поздней ведийской литературе, кроме четырех первичных *варн*, упоминаются восемь "смешанных" каст. У Васиштхи число последних увеличивается до десяти⁶⁴, у Баудхаяны — до пятнадцати⁶⁵, у Гаутамы — до восемнадцати⁶⁶, а у Ману — примерно до шестидесяти⁶⁷, причем одной и той же "смешанной" касте в различных текстах могло приписываться различное происхождение. В "Брахмавайварта-пуране", произведении раннего средневековья, количество "смешанных" каст превышает сто, но и это не предельное их число.

Тем не менее нарушение кастовой эндогамии видится древним мудрецам как нечто порочащее существующую систему каст и ведущее к росту их числа. Однако такая трактовка не может полностью объяснить быстрое разрастание числа каст. Напротив, представляется, что она была изобретена, для того чтобы найти место для множества инородных племен в четырехварновом обществе. Несомненно, *нишад*ы, *чандал*ы, *пулькасы* и т.д. представляли собой племенные образования, но, коль скоро они были допущены в брахманское общество, их происхождению в рамках системы *варн* требовалось убедительное объяснение, и оно было найдено в готовом виде: в качестве такого объяснения послужила система *варнасамкары*, т.е. межкастовых браков.

Теорию кастовой эндогамии не следует рассматривать как чисто индийский феномен, поскольку она обнаруживается и в других ранних обществах страны. Так, описывая древних саксов (IX в. н.э.), Рудольф утверждает следующее: "Этот народ состоит из четырех категорий людей: благородных, свободных, отпущенников и сервов. По установлениям закона, никому из людей этих четырех сословий не дано нарушать границы между ними путем бракосочетания, но благородные должны сочетаться с благородными, свободные — со свободными, отпущенники — с отпущенницами, а рабы — со служанками. Если кто-то из них возьмет жену из другого или более высокого сословия, он должен искупить свой проступок ценою жизни"⁶⁸. Ясно, что этот закон феодального средневековья намного более суров, чем древнеиндийский закон,

который не предусматривал в таких случаях смертной казни, а лишь низводил людей из высоких каст до более низкого кастового статуса.

Итак, данное исследование показывает, что для низших каст рекомендовались некоторые формы не-санкционированного брака, особенно *асура*, получившая наибольшее распространение. При *асуре* женщина пользовалась определенной свободой и уважением. Развод опять-таки обычно считался допустимым для женщин из низших каст, а самый короткий период ожидания отсутствовавшего мужа дозволялся *шудрянкам*. Далее, *нийога*, практиковавшаяся в ведийский период главным образом *брахманами* и *кшатриями*, стала начиная с первых веков новой эры уделом *шудр*. Полигамия получила развитие у высших каст, а моногамия — у низших. Обычай *сати* был характерен прежде всего для *кшатриев*, обладавших обостренным чувством семейной чести.

Наконец, межкастовые браки заключались в основном между мужчинами более высокой и женщинами более низкой кастовой принадлежности и ограничивались преимущественно союзами между *брахманами* и *кшатриями*. Теория смешения каст была призвана обосновать включение в кастовую иерархию иноземных и аборигенных племен.

Брачные отношения и обычаи двух высших и двух низших *варн* отличались друг от друга по целому ряду важных аспектов. Членам высших каст приписывалось чувство особого уважения к их собственным брачным обычаям и чувство презрения по отношению к обычаям низших каст. Если судить по современным меркам, в основе брачных союзов членов низших *варн* лежали элементы согласия и сотрудничества. Возможно, что ни *вайшы*, ни особенно *шудры* еще не были готовы к тому, чтобы полностью переступить через старинные обычаи их племен, гарантировавшие женщинам определенную свободу.

В то же время у высших *варн* доброе отношение к женщине было подорвано обостренной жаждой собственности, включая собственность на жен. Женщины из этих *варн* почти полностью потеряли экономические права и мало занимались хозяйственной деятельностью, отсюда их особая зависимость от мужей. Вместе с тем

женщины низших каст по-прежнему были включены в производительный труд, что препятствовало проникновению коренных изменений в их брачные отношения, и им никогда не приходилось находиться в полном подчинении у мужчин. Даже сейчас у многих гималайских племен, отличающихся верностью традициям индуизма, мужчины с уважением относятся к своим женам.

Глава шестая. Общение и социальные связи

1. Общение посредством устной речи

Формы и средства общения в Древней Индии были весьма ограничены. Вначале наиболее значимым было общение посредством устной речи. Важную роль в ведийские времена играли публичные споры. Имеются упоминания целого ряда ведийских племенных собраний, выполнявших совещательные функции. Самым древним собранием такого рода была *видатха*, на которую люди приходили ради победы в спорах. О героях говорили, что на *видатхах* они "возвышают голос". Домохозяин молился об отвращении смерти, чтобы, пока он жив, он мог бы высказаться на *видатхе*. В ходе обсуждений на этих собраниях наибольшее влияние имели голоса людей преклонного возраста.

Дискуссии велись также еще на двух видах собраний ведийского периода, которые назывались "*сабха*" и "*самити*". Мы не можем с уверенностью утверждать, что *видатха* была политическим институтом, тогда как *сабха*, по всей вероятности, имела политический характер. Ведийские правители придавали предлагавшимся *сабхой* рекомендациям первостепенное значение и фактически не могли обходиться без поддержки ее членов, а те в свою очередь принимали живейшее участие в обсуждении различных предложений. В "Атхарваведе" о *сабхе* говорится как об "обмене мнениями", цари просили ее о поддержке, а на самих *сабхах* возносились молитвы о предотвращении раздоров и поддержании согласия. На *сабхах* обсуждались также скотоводческие проблемы.

Собрание, именуемое "*самити*", выполняло военные, религиозные и политические функции, причем

особую важность имели последние: вероятно, было время, когда оно даже избирало ведийских царей. И в "Ригведе", и в "Атхарваведе" подчеркивается необходимость достижения на *самити* гармонии. Как говорится в *ведах*, "пусть совет (*мантра*) будет общим, пусть собрание (*самити*) будет общим, пусть сердце (*манас*) будет общим, а думы (*читта*) — едиными". Присутствовавшие на *самити* стремились к общему согласию. Требование единодушия было в обычае примитивных обществ. Молитвы и обряды, заклинания и ворожба против заклинаний — все было направлено к одной цели: одержать верх над соперником в диспуте, побудить присутствующих принять свою точку зрения, сделать свою речь приятной для их слуха и склонить умы тех, кто разделяет противоположные взгляды, на свою сторону. *Самити* были важнейшим совещательным институтом, члены которого вели энергичные дебаты ради достижения общего согласия. Очевидно, что от председателя этих собраний требовали вести их так, чтобы в конце концов они оканчивались единодушным решением.

В послеведийские времена мы встречаем такие типы собраний, как *паришад* и *гана-сабха*. Послеведийский *паришад* состоял главным образом из *брахманов*, которые занимались на них толкованием правил, содержащихся в *дхармашастрах*. *Гана-сабха* была типична для республики, участие в ней принимали знатные *кшатрии*, обсуждавшие там вопросы общереспубликанской важности. Кроме этого, созывались многочисленные религиозные соборы и собрания, целью которых было выявление теологических различий между членами одной школы. Такие собрания были особенно характерны для буддистов, проводились они последовательно в Вайшали, Паталипутре и Пурушапуре. На всех подобных собраниях буддисты пытались утвердить с помощью дискуссий то, что они называли подлинным учением Будды.

Если положиться на описание процедуры собраний буддийской *сангхи* (*сангха* — монашеская община), содержащееся в "Виная-питаке", там придерживались демократического метода выдвижения правил и их обсуждения. Резолюция считалась принятой в том случае, если против нее не раздавалось голосов воз-

ражавших. Если члены собрания хранили молчание, это воспринималось как знак согласия. Мнения собравшихся выявлялись путем голосования, и решение принималось, очевидно, большинством голосов. В VII в. н.э. Харшей было проведено два религиозных собора, один в Праяге и другой в Канаудже. Хотя цели их были различными, оба они были важны, оба восхваляли достоинства буддизма и на обоих религиозные беседы с собравшимися вел китайский паломник Сюань Цзан.

Нам неизвестны характер и детали диспутов, проходивших на различных собраниях и судебных заседаниях. Способы ведения диспутов, вероятно, совершенствовались в результате расцвета древнеиндийской логики (*тарка*, *ньяя* и *миманса*). В IV — VI вв. н.э. бурно развивалась логика, и особенно разработка различных типов доказательств, что было связано с ведением земельных тяжб. Так называемые законы-*смирити* времен Гупт не только содержат общие положения о разделе земли, но и дают подробное описание межевых споров. Как конкретно решения различных советов, собраний и судов доводились до простого народа, неясно. Вместе с тем очевидно, что это делалось устно. Решения религиозных соборов фиксировались в письменной форме, но и среди умевших читать они могли быть понятны только тем, кто был достаточно знаком со специфическим языком той или иной религии.

Дискуссии и споры между приверженцами соперничавших школ и сект велись публично, целью таких споров и дискуссий было установление превосходства данной религии или школы, конкретной точки зрения над доктриной или мнением оппонентов. Традиция эта сохранилась до наших времен, и до сих пор *пандиты* ведут публичные споры.

Судебные решения становились достоянием гласности, вероятно, в форме царских грамот (*шасана*) или решений, выносимых учеными членами суда (*вьявастха*). Система вынесения подобных решений существовала в Митхиле вплоть до XIX в. и даже позднее. Суды, учрежденные Ост-Индской компанией в Калькутте, передавали спорные дела на рассмотрение *пандитов*, а те в свою очередь подавали свои суж-

дения в письменном виде, на санскрите или бенгали.

Устные испытания играли важную роль при поступлении в знаменитый университет Наланды. Университет имел специального *дварапандиту*, в задачу которого входил опрос желавших стать студентами. Поступить в университет могли только те, чьими ответами удовлетворился этот *дварапандита*.

2. Письменное общение

Хотя искусство письма было известно индийцам уже за два с половиной тысячелетия до нашей эры, самые ранние поддающиеся расшифровке тексты датируются лишь III в. до н.э., причем пока не обнаружено надписей между концом харапского периода и правлением Ашоки. Отсюда можно заключить, что интенсивное письменное общение началось в Индии лишь в III в. до н.э., когда эдикты царя Ашоки начали выбивать на камнях и колоннах и распространять по всей стране, включая даже территории современного Афганистана и исключая лишь ее крайний юг.

Система образования в Древней Индии вначале строилась преимущественно на устной передаче информации, именно поэтому индийская традиция придавала огромное значение памяти. Судя по форме и содержанию, ведийская литература восходит к XVI—XV вв. до н.э., однако древнейшие из известных нам манускриптов появились не ранее X в. н.э. Как бы подчеркивая важность памяти, ведийские тексты называли "откровением" (*шрути*, что дословно означает "то, что было услышано").

Благочестивые индуисты считают ведийские тексты божественным откровением, а не созданием человека, поэтому к ним относятся как к такой святыне, каждое слово которой должно произноситься без малейшей ошибки. Различные индуистские обряды сопровождаются самыми разными *мантрами* (гимнами), и считается, что, если воспроизводить их неправильно, они потеряют все свое значение и силу и приносящий жертву не получит тех благ и вознаграждений, которые он мог бы получить. Составленные представителями различных школ, ведийские *мантры* передавались из поко-

ления в поколение их последователями, свято сохранявшими их в первоизданном виде и воспроизводившими их без каких бы то ни было изменений. Поскольку память имела решающее значение в распространении среди образованных людей знаний и информации, основная часть религиозной литературы имеет стихотворную форму. Запоминать прозу намного труднее, поэтому большинство древнеиндийских текстов, особенно ведийского периода, составлялось в стихах. Кроме того, благодаря их ритмичности стихи было легче воспроизводить.

Хотя довольно значительная часть более поздней ведийской литературы, а именно *брахманы* и *упанишады*, составлена в прозе, прозаический стиль *сутр* развился лишь около V в. до н.э. Идея этого стиля заключалась в том, чтобы передать максимум содержания с помощью минимального количества слов. Образцом точного, выразительного и сжатого текста является грамматическая работа Панини "Аштадхьяи". Начиная с V в. до н.э. и позже на свет появилось еще несколько прозаических произведений в стиле *сутр*. В *дхармасутрах* описывались требования, предъявлявшиеся к управлению государством и обществом, *грихьясутры* излагали бытовые обряды для домохозяев, в *шраутасутрах* разбирались и развивались ведийские обряды.

Для современных санскритологов многие из этих *сутр* были бы совершенно непонятны, если бы не комментарии к ним. Возможно, что в старину грамотные и образованные люди находились в таком же положении, поэтому-то для объяснения *сутр* было написано несколько комментариев, имевших еще одну цель: они трактовали *сутры* в свете тех изменений, которые происходили в обществе с течением веков. Таким образом, комментаторы не только играли значительную роль в увековечивании классических законов и традиций: на "полях" древних произведений они проделывали большую работу по их модификации и уточнению. Это относится ко всем областям санскритской литературы: к грамматике, философии, светской литературе, *дхармашастрам*, *шраутасутрам* и т.д. Можно проследить целую иерархию последовательно появившихся комментариев: *бхашья*, *виврити*, *вякхья*,

гика, тилпани, каумуди и т.д.

Аналогично этому для объяснения ранних частей палийского канона были написаны палийские комментарии, которые называются "аттхакатха". В комментариях типа *чурни*, *нирьюкти* и т.д. дается проработка и объяснение пракритских текстов. Все эти комментарии служили примерно одной и той же цели: сохранению основ древней социальной системы с такой их трактовкой, которая соответствовала бы меняющимся потребностям. Поэтому комментарии являются отражением как преемственности, так и перемен в истории социальных ценностей и систем.

Несмотря на то что начиная с V в. до н.э. и позже преобладающее значение имел стиль *сугра*, древнеиндийские составители правовых текстов, эпоса и *пуран* тяготели к стихотворной форме. Более поздние правовые тексты, появившиеся в первые века новой эры, назывались "смиги", что буквально означает "то, что можно запомнить" (предание), в отличие от *шрути*, т.е. "откровения". Для облегчения запоминания все *смиги*, как и "Рамаяна", "Махабхарата", *пураны*, были созданы в стихотворной форме, состояли из двуступиш-шлок. Во всех этих текстах использована самая распространенная и самая легкая для запоминания стихотворная форма — *ануштубх*.

3. Вставки и добавления в древних текстах

Все разнообразие жанров религиозной литературы преследовало одну цель: дать людям соответствующие наставления, причем с ведийских времен и до начала новой эры большинство древних авторов предпочитали оставаться анонимами. Мы не знаем ни их имен, ни дат рождения и смерти, ни мест, где они жили, ни их предшественников и последователей. Очевидно, в индийской картине мира индивиды не имели большого значения, главным было то, к какой школе принадлежал тот или иной автор или составитель текстов. Так, компилирование ведийской литературы и "Махабхараты" приписывается составителю по имени Вяса, но установить его историчность вряд ли возможно. Это же относится к предполагаемому автору "Рамаяны" Вальмики.

Несмотря на то громадное значение, которое придавалось запоминанию и точному пересказу ведийских и других религиозных текстов, их объем постоянно увеличивался за счет вставок, делавшихся многими поколениями авторов. Поскольку делать вставки в середину книг было довольно сложно, большинство добавлений вносилось в их начало и конец. Возьмем, например, "Ригведу". Книги 1 и 10 были добавлены к ее основному тексту позднее, добавлениями представляются даже книги 8 и 9, к тому же вставки были обнаружены в книге 4.

"Махабхарата", этот великий проводник идей и ценностей индуизма, претерпела те же превращения. Первоначально она состояла из 8800 *шлок* и называлась "Джайя". Затем число двустиший увеличилось до 24 000 и текст стал называться "Бхарата". Наконец, ко временам Гупт она разрослась до 100 000 двустиший и получила наименование, которое носит и по сей день. Между тем ее тщательно отредактированное издание, подготовленное трудами многих ученых, работавших над ним на протяжении почти пятидесяти лет, насчитывает 78 675 *шлок*. Часть "Махабхараты", называемая "Адипарва", что дословно означает "первая книга", — это более позднее добавление, как, вероятно, и "Анушасанапарва", и "Шантипарва" (в которой содержится описание *раджадхармы* — обязанностей царя).

Более позднее по сравнению с "Махабхаратой" эпическое произведение, "Рамаяна", продолжающее играть огромную роль в распространении характерных для индуизма ценностей патриархальной семьи, вначале насчитывало 6000 двустиший, затем 12 000, и, наконец, к V в. н.э. оно вобрало в себя 24 000 *шлок*.

Подобному же процессу разбухания подверглась "Аргхашастра" Каутилы, предназначавшаяся в древние времена для политического воспитания царевичей. Из всего текста, насчитывающего пятнадцать книг, лишь книги 2 и 3 составляют первоначальное ядро. Все последующие книги были привнесены позднее, вероятно, в начале новой эры и даже в раннем средневековье.

"Разбухание" древних текстов происходило не из-за стремления авторов к самопрославлению (в каждом

случае они предпочитали анонимность); их цель была лишь сохранить старые ценности и одновременно обогатить новые ценности и обаяние, чтобы сдержать таким образом общественное недоумование. В эпосе вставки делались главным образом за счет эпифов, представлявших собой гиперболизированные аналоги опыта общения людей с природой и себе подобными. Вставки появлялись также в виде назиданий, отражавших стремление к идеализации современных ценностей и обычаев. Иными словами, вставки служили тем же целям, что и комментарии: приспособление древних текстов к новым идеям, институтам, обычаям и т.д.

С подобной же целью адаптации к тому новому, что появилось на протяжении первых пяти веков новой эры, было версифицировано и расширено содержание афоризмов, относившихся к дохристианской эпохе. В процессе такого расширения в эпосе, правовых и эпических других древних текстах появилась масса противоречивых и непоследовательных мест.

4. Пропаганда божественного происхождения царской власти

Значительную роль в поддержании политической власти играла в Древней Индии пропаганда. Чтобы подчеркнуть исключительность царской власти и сделать ее приемлемой для простого народа, ее связывали с божественными силами. Этот процесс начался еще в ведийский период, когда царская власть была не чем иным, как властью племенных вождей. Более поздняя ведийская процедура коронации предписывала вознесение молитв различным богам за дарование ими царю своих особых качеств. Недвусмысленно указывая на смертных родителей царя, тексты молитв создавали в то же время у верующих впечатление о его божественности. Уже по крайней мере в поздневедийском произведении "Шатанатха-брахмана" правитель предстает как проявление Праджанати, бога-творца. В более поздней части "Атхарваведы" о царе говорится как о стоящем над простыми смертными боге.

Тем не менее идея божественности царя не была в ведийские времена ведущей. Маурийский царь Ашока

говорит в своих надписях лишь о том, что он пользуется поддержкой богов. Будучи буддийским правителем, Ашока тем не менее настойчиво называет себя "деванамприя", т.е. буквально "угодный богам", причем этим титулом именовался в внук Ашоки, Дашаратха.

Концепция божественного происхождения царей получила широкое распространение в послемаурыйский период. Любопытно, что она активно проповедовалась Кушанами, которые, хотя и были по происхождению иноземцами, утвердили в конце концов в I—II вв. н.э. свою царскую власть почти над всей Северной Индией. Кушанские цари называли себя "девалуптра" ("сын бога"). Этот титул внушался ими своим подданным столь же энергично, как титул "деваламидья" Ашокой.

Теоретически эпитет "девалуптра" обосновывался в произведении "Суварьябхасоттамасутра", буддийском тексте махаяны. На вопрос, почему рожденный человеком царь называется богом и сыном бога, в тексте отвечалось, что до своего рождения человеком царь жил среди богов, а поскольку каждый из тридцати трех богов внес свой вклад в его нынешнюю субстанцию, он стал именоваться *девалуптрой*. Подобное же объяснение его божественного происхождения дается в "Законах Ману", тексте, составленном во II в. н.э. и пользовавшемся у индуистов большим влиянием и поддержкой. Хотя Ману не называет царя *девалуптрой*, он недвусмысленно утверждает, что царь наделен соответствующими качествами восьми богов¹. Даже если царь еще ребенок, им нельзя пренебрегать, потому что в облике человека действует великое божество.

Идея божественности царя настойчиво проводится также в "Шантипарве", имеющей много общих *шлок* с "Законами Ману". Так, мудрого старца Бхишму спрашивают, почему царю, имеющему, подобно простому человеку, две руки, две ноги и т.д., позволительно править всеми другими людьми. В ответ Бхишма приводит этому обстоятельное обоснование. Вначале он подчеркивает, что в старину процветала анархия, поэтому люди заключили между собой договор. Они решили избегать всякого, кто слишком много говорит, зарится на чужое имущество и покушается на женское целомудрие. Заключив этот договор, люди обратились

к Брахме с просьбой дать им господина, которому они бы поклонялись и который за это защитил бы их. Брахма попросил править людьми Ману, но Ману отказался, потому что управлять нечестивыми и неверными людьми задача чрезвычайно трудная. Но людям в конце концов удалось убедить Ману, пообещав ему для приумножения его богатства пятидесятую часть их золота и десятую часть зерна. Они обещали также, что самые искусные из них в обращении с оружием последуют за ним, подобно тому, как другие боги следуют за Индрой. Взамен они просили у Ману царской защиты. К тому же люди уверили Ману в том, что четвертая часть духовных заслуг, которых подданные царя добьются под его защитой, перейдет к нему.

В другом месте "Шантипарвы" говорится, что Вишну сотворил сына из своей мысли, чтобы тот разделил с ним бремя правления людьми. Таким образом, в "Шантипарве" содержится два утверждения, приписывающих происхождение царской власти божественным силам в лице Вишну и Брахмы. Поскольку "Махабхарата" имела повсеместное распространение, ее составители, естественно, также проповедовали божественное происхождение царей, способствуя, таким образом, укреплению царской власти.

"Законы Ману" и "Шантипарва", составленные в кушанский период, защищали власть *Кушан* и других современных им царей, *Кушаны* использовали также ряд других средств укрепления в народе веры в их божественность. Так, они воздвигали храмы (*девакула*) и устанавливали в них статуи умерших правителей. Предполагается, что *Кушаны* переняли данный обычай у римлян, которые в свою очередь заимствовали его у древних египтян, возводивших храмы в честь умерших фараонов. Другим способом выражения божественности царей из династии *Кушан* был ореол вокруг их изображений на монетах. Так, на одних золотых монетах сияющие лучи славы окружают голову царя; на других, особенно изображающих Хувишку, царь предстает с нимбом, среди облаков и в языках пламени. Немб был характерной особенностью божеств, изображавшихся на кушанских монетах. Ясно, что кушанские цари прибегали в этих случаях к нимбу, ореолу, облакам и пламени, чтобы подчеркнуть

свое небесное происхождение. Отсюда, кстати, следует, что искусство было для них важным средством распространения нужных им идей.

Использование *Кушанами* искусства и письменности для утверждения в народе веры в их божественность имеет некоторые параллели в индийской традиции. Например, Гаутамипутра Шатакарни, правитель из Сатаваханской династии II в. н.э., сравнивается в надписях с такими богами, как Яма, Варуна, Индра, Кубера и др. Царей гуптской династии составители надписей сравнивали с Вишну на том основании, что они являлись "охранителями и защитниками людей". На многих гуптских монетах изображается Лакшми, жена Вишну и богиня процветания. Возможно, вишнуйские аналогии служили определенным политическим целям царей из гуптской династии. Удивительно, что Гупт называют словом "дева", однозначно представляя их, таким образом, как богов, однако в отличие от *Кушан* их не называют сыновьями богов.

Начиная с VI — VII вв. н.э. генеалогические древа царей стали вести от Солнца и Луны. Так, к Солнечной династии относился Рама, который описывается в "Рамаяне" как воплощение Вишну, а знаменитые Пандавы — пять героев "Махабхараты" — относились к Лунной династии.

Несмотря на многочисленность надписей Ашоки, посвященных мерам в области социально-экономического, государственного и религиозного управления, ни в одной из них не упоминается его генеалогия. Исходя из этого, можно утверждать, что именно в VI — VII вв. н.э. поднявшимся до царей племенным вождям и щедро награждавшимся ими за это *брахманам* впервые было приписано древнее и высокое происхождение как знак их величия.

Иногда астрологи приписывали царям позднего периода гороскопы древних героев. Так, гороскоп Притхвираджи Чаухана на момент его зачатия повторяет гороскоп Рамы, описанный в "Рамаяне", хотя фактически расположение планет в этих двух случаях было различным и фиктивность гороскопа Притхвираджи можно было легко установить.

Астрологи старались представить рождение царей как исключительно благоприятное событие. Например,

рождение Харши и Викрамадитьи VI, царя из династии Чалукьев, трактовалось ими как предзнаменование великих дел, на основе чего они предсказывали этим царям славное будущее и, таким образом, обосновывали божественное предопределение величия их царств.

Традиция генеалогического соотношения царствующих домов с древними богами и героями распространилась по всей Индии. Скажем, в VII — XIII вв. н.э. *видьядхары* считались в джайнской литературе могущественными богами, а поскольку это было особенно характерно для Западной Индии, царствующие семьи Шилахаров, правившие в Гоа, Колхапуре и Тхане, называли себя потомками *видьяхар*².

О царских подвигах и деяниях людям рассказывали жрецы и другие составители текстов, причем традиция восхваления царей восходит к ведийскому периоду, а самым ранним примером этого является *данастиги* (хвала дару), в которой жрецы восхваляют царские милости и благотворные деяния. Описываемые в эпосе дни великих жертвоприношений были одновременно и днями определенного перераспределения богатств, скапливавшихся у царей в виде дани, и обильного угощения народа. Главная доля царских даров доставалась при этом жрецам, распевавшим *мантры* и возносившим хвалу царям за их жертвоприношения.

Сами жрецы не платили ни дани, ни налогов и не делали царям подношения. Их вкладом были лишь слово и благословения. Традиция песнопений в честь царей, превознесения их могущества процветала и поддерживалась до самого последнего времени *бхатами* и *чаранами*³. Даже в самых маленьких произведениях послеведийского периода, посвященных царям, обязательно говорится об их преуспевании и благоденствии, что, несомненно, было "пропагандистским" приемом. Примечательный факт: хотя поход в Индию Александра Македонского рассматривается как важнейшее событие в истории Древнего мира, упоминаний о его завоеваниях нет ни в одном из индийских письменных источников тех времен.

Самый ранний пример восхваления царей — это надписи Ашоки. В этих надписях на пракрите, распространенном тогда языке, излагаются царские указы и даются описания самого Ашоки как образца добродетели.

тели и как отца, благоволящего к своим подданным-детям. Так, узнав о том, что в сражениях в Калинге было убито 100 тыс. человек, а еще большее их количество умерло от ран и болезней, Ашока отказывается от войн, и благодаря его стараниям во всей стране воцаряется *дхарма*. Конечно, утверждение о гибели в битвах такого количества людей — это явное преувеличение. Хвастливыми представляются и утверждения о воцарении *дхармы*. Так или иначе после смерти Ашоки всему, чего он достиг, была суждена короткая жизнь.

Ряд примеров "пропагандистского" восхваления царей относится к гуптскому и послегуптскому периодам. Особо примечательна здесь Аллахабадская надпись, составленная поэтом Харишеной, перечисляющая всевозможные деяния царя Самудрагупты и повествующая о завоеваниях им многих народов и княжеств; даже из отдаленных земель цари слали ему дань. Подобным же образом воспеваеся некий царь по имени Чандра, которого отождествляют с Чандрагуптой II, чьи победоносные армии доходили до Бактрии (т.е. до нынешнего Северного Афганистана). Безвестный панегирист прославляет царя Малвы Яшодхармана (VI в. н.э.) за его победу над гуннами и за завоевания, превосходившие завоевания Гупт. Ко всем этим панегирикам, служившим поднятию духа как царей, так и простых воинов, следует относиться, конечно, с осторожностью.

Прекрасный пример большого хвалебного произведения — это "Харшачарита", написанная Банабхаттой в VII в. н.э. и красноречиво повествующая о победах покровителя Баны, Харшавардханы. С "Харшачариты" берет свое начало полубиографическая литература, *чарита*, описывающая жизнь царей и гиперболизирующая их достоинства и достижения. Перечисляя подвиги своих царственных покровителей, придворные летописцы раннего средневековья соперничали с поэтами, наделявшими царей ореолом всепокрушающего могущества.

Для увековечивания побед составлялись длинные надписи. Так, в одной из них князю Дхармапале из династии Палов, правившему в VIII в. н.э. Бенгалией и Бихаром, приписывается завоевание всей страны, включая Северо-Западную Индию (однако нет ника-

ких объективных данных, которые свидетельствовали бы о столь дальнем походе его армий).

Метафоры и символика подобной литературы могли быть понятны лишь самому царю и ближайшему кругу его придворных, но так или иначе ясно, что начиная с первых веков новой эры цари держали при своих дворах немалое число поэтов-панегиристов, покровительствуя им и оказывая им различные милости. Последние же видели лишь достоинства и победы своих владык и совершенно не замечали их недостатков и поражений. Из всего этого можно сделать вывод о том, что в древности в Индии существовала обширная литература, целью которой было убедить людей во всемогуществе и непобедимости царей.

5. Насажение суеверий ради поддержания власти и богатства

Если следовать Каутилье, легкое верие масс ловко использовалось ради поддержания внутренних и внешних интересов государства. Так, в "Артхашастре" описывается целый ряд способов приумножения царской казны путем игры на людском суеверии. Например, говорится в "Артхашастре", царь может указать на дурное предзнаменование, или выставить перед людьми на несколько дней лик какого-либо бога, или открыть доступ к "святому" месту. Как только люди узнают об этом и начнут делать приношения, поклоняясь божьему лику или моля об отвращении грядущих бедствий, царь волен установить за это соответствующие сборы. Царь может объявить также о появлении того или иного бога в храмовых садах или спрятать в кроне дерева своего прислужника в обличье *ракшасы* (демона). *Ракшаса* будет требовать ежедневных человеческих жертвоприношений, среди людей возникнет паника, и тогда и городских и деревенских жителей будет легко уговорить совместно откупиться от злого духа⁴.

По крайней мере некоторые из приводимых Каутилей приемов использовались на практике. Патанджали, написавший около 150 г. н.э. комментарий к грамматике Панини, утверждает, что по распоряжению

царей из династии Маурьев делались специальные священные изображения, от продажи которых цари получали доходы, а от складывавшихся к святыням жертвоприношений — *дживик* (пропитание).

Людям показывали многоголовых змей, внушавших им благоговейный ужас, а за зрелище собирали звонкую монету. Голодом доводили до изнеможения кобру и за право поглазеть на нее взимали с доверчивых зевак плату. Глоток отравленной воды приводил скептиков в бесчувственное состояние, а царские агенты объявляли это проклятием богов. Прислужники могли также подстроить укус богохульника ядовитой змеей и распустить слухи о божественной каре, затем людей убеждали, что против такого зловещего знака следует принять меры, и соответственно устанавливали пополнявшие казну сборы. Таким образом в народе распускали различные слухи и плодили суеверия, вымогая деньги для правителей. Все вышеприведенные примеры взяты из раздела "Артхашастры", посвященного "восполнению казны"⁵, которую Каутилья считал важным инструментом государства.

Каутилья недвусмысленно говорит о том, что религиозные формальности не должны препятствовать приобретению богатства. По его словам, стремление в иной мир, приверженность к добродетельной жизни и вера в благоприятность определенных дней и определенного расположения звезд мешают получать доход. Иначе говоря, если человек стремится к богатству, ему не следует обращать внимание на эти религиозные соображения. Каутилья однозначно предупреждает, что богатство утекает от наивного человека, по-ребячески полагающегося на звезды. "Богатство — вот звезда богатства, а что могут звезды?"⁶ — пишет Каутилья. Поэтому он с легкостью отменяет религиозные обычаи, стоит лишь им оказаться на пути, и убеждает своего правителя в том, что в религии слишком много суеверия, которое следует использовать в той степени, в какой оно служит интересам царя.

Такую же политику Каутилья рекомендует по отношению как к внутренним, так и к внешним врагам государства. Когда царский недруг приносит в лесу жертвы, сбиры царя могут наброситься на него, убить и отделаться от его трупа, как от трупа отверженного.

Или же его можно спровоцировать на приобретение обильных приношений богам и, как только он явится со своим собранным для этой цели богатством, его можно схватить и отобрать все имущество. Таким образом, Каутилья не верит жертвам, приносимым противниками государства, и считает последних негодными вероотступниками⁷, чью религиозную практику следует использовать для их собственного наказания. Подобные провокации предполагают затраты значительных усилий на уговоры, увещевания и т.п. Даже сам царь, считает Каутилья, может участвовать в испугительных обрядах по предотвращению воображаемых бед, лишь бы заманить в ловушку своих врагов⁸.

Искусной дипломатии и увещеваний требует борьба не только с внутренними, но и с внешними врагами. Чтобы обеспечить успех вторжения на чужую территорию, противнику следует внушить страх перед всеведением и божественностью нападающего и вдохнуть энтузиазм в души собственных подданных. Шпионы царя могут прибегать в этих целях к разным хитростям, и, пользуясь тем, что они разведывают о деятельности военачальников врага, царь проявит всеведение, которое следует приписывать его сверхъестественным способностям. Знание царем межгосударственных дел будет отнесено за счет его умения толковать различные знамения, хотя на самом деле все это знание будет добыто шпионами в логове врага⁹.

Еще более разнообразны способы демонстрации связей царя с богами. Так, неожиданно появившись через потайной подземный ход в центре пламени, прислужники могут изображать духов огня, с которыми царь будет вести разговор. Он может также приносить жертвы *нагам* (богам-змеям), в обличье которых из воды появляются те же прислужники. Можно прибегать к показу различных чудес, например поджигать воду. Сидя на потайном плотике, привязанном к подводной скале, царь выкажет способность сидеть на воде. Чтобы подтвердить свои сверхъестественные силы, царь может показывать в воде и другие чудеса¹⁰.

Все эти рекомендуемые Каутильей трюки сопровождалась большими усилиями по распространению слухов о подобных "чудесах". Для поддержания в людях веры в божественность царя, по Каутилье, на го-

сударственной службе нужно было держать несколько типов слуг: астрологов, предсказателей, горологов, сказителей, шпионов и т.д. Первые четыре типа служителей Каутилья относил к жрецам¹¹, что говорит об их важной роли в формировании общественного мнения. От жрецов требовалось широкое распространение по всей стране веры в сверхъестественные силы царя. Но они должны были действовать не только внутри страны, но и за ее пределами, вещая о новых явлениях богов царю и о ниспослании ему с небес силы оружия и силы богатства. Подданным противника следовало внушать веру в способность царя толковать сны и понимать язык птиц и зверей, что свидетельствовало бы о его роковой победоносности, а неминуемое поражение вражеского правителя следовало подтверждать звуками раздававшегося с небес барабанного боя и появлением огненных облаков¹². Наконец, еще один трюк: повредив изображение того или иного бога, которому поклонялись противники, и путив из поврежденных мест потоки "крови", царские шпионы должны были представлять это как предзнаменование неизбежного поражения врага¹³.

Все эти хитрости приводятся в 13 книге "Артхашастры", где говорится о способах захвата вражеской столицы. Сам факт описания подобных "волшебных" трюков с очевидностью доказывает, что автор текста не только сам не верил в "божественность" и "всеведение" царя, но и не хотел, чтобы тот верил во всю эту чепуху. Тем не менее для обеспечения искренней поддержки завоевательных планов царя со стороны его подданных и перехода на его сторону подданных врага автор предлагает использовать хорошо организованный пропагандистский аппарат, в задачу которого входило бы умелое и повсеместное распространение образа всеведущего, удобного богам завоевателя.

Считают, что все эти трюки и образчики пропаганды являются чужеродными элементами для "Артхашастры", отражающей состояние дел в период Маурьев¹⁴. Возможно, они были вставлены в текст в первые века новой эры или даже позднее, но важно одно: они подтверждают наличие особой политической школы, выступавшей за использование всевозможных суеверий в интересах государства.

6. Общение между царем и его подданными

У нас есть определенное представление о том, какими способами пользовались древнеиндийские цари для общения со своими подданными. Самые ранние примеры — это надписи Ашоки, посредством которых до подданных доводились царские указы. Кроме того, в них излагались обязанности административных и судебных чиновников, вопросы общественной и религиозной жизни и т.д. В надписях Ашока требовал чтить родителей, брахманов, монахов (*шраманов*), советовал выказывать милосердие по отношению к рабам и слугам. Очевидно, целью этих предписаний было преодоление социальных конфликтов.

Примерно с начала новой эры царские указы о земельных пожалованиях доводились до подданных в виде грамот на медных пластинах и — изредка — на камне. В соответствии с грамотами, называвшимися "*шасана*" или "*раджа-шасана*", жрецам и другим лицам передавались участки земли и деревни с правом взимания с них налогов и податей. Поскольку такая передача затрагивала интересы многих людей, она рассматривалась как акция, имеющая исключительное значение, и в соответствующую грамоту вносилось обращение ко всем, кто имел к ней хотя бы самое отдаленное отношение. О пожаловании сообщалось целой иерархии чиновников — от министров до царских слуг, всем деревенским старейшинам и всем кастам — от брахманов до чандалов; перечень адресатов заканчивался словами "и другие", что включало сюда и тех, кто не был поименован в перечне.

Все это делалось, с тем чтобы оповестить народ о правах на землю новых собственников и избежать в будущем споров и тяжб по поводу даруемых земель и деревень. Написанные на санскрите грамоты были непонятны большинству деревенских жителей, поэтому легко представить, что их содержание оглашалось под звук барабанов царскими глашатаями. Содержательная часть раннесредневековых грамот писалась на местных языках, а традиционные вступительные разделы — на санскрите. Грамоты на медных пластинах вручались, естественно, новым владельцам бенефициев как доказательство их права на доходы с деревень или зе-

мельных участков, а копии передавались в царский архив. В то же время грамоты, выбитые на камне, особенно на стенах храмов, могли читаться образованными людьми, которые, таким образом, не только узнавали о щедрости царей и других дарителей, но и осознали добродетельность религиозных дарений.

Нам неизвестно, каким образом подданные обращались к царю и доносили до него свои жалобы. В отличие от царей у простолюдинов не было возможности излагать свои обращения на камне или медных пластинах (тем не менее во многих надписях увековечены большие и малые пожертвования, делавшиеся по обету торговцами и ремесленниками). Возможно, что требования и жалобы городских и сельских жителей доводились до царей по "иерархической лестнице". Когда угнетение со стороны административного аппарата становилось невыносимым, народ иногда восставал и тем привлекал внимание царя к своим бедам, как это случилось в Таксиле, правитель которой был отозван со своего поста царем из династии Маурьев по просьбе народа. Но такие случаи были редки. Так, в "Харшачарите" утверждается, что во время военного похода Харши сельские жители обратились к нему "с ложными жалобами" на гнет *бхоганати*¹⁵, могущественных феодалов, получавших доходы с деревень, которые были им либо подарены царем, либо отданы в управление (хотя "Харшачарита" отмечает эти жалобы как ложные, можно предположить, что "ложными" их представили чиновники, действовавшие против народа). Вместе с тем ясно, что военные походы использовались простолюдинами как возможность публично изложить перед царем свои жалобы.

7. Сохранение социальной структуры

На протяжении длительного периода социальный строй Индии основывался на системе, при которой *брахманы* молились, *кшатрии* воевали, *вайшьи* производили, а *шудры* находились у всех в услужении. Мифическое обоснование такому строю впервые встречается в одной из поздних частей "Ригведы", где говорится, что *брахманы* появились из головы бога,

кшатрии из его плеч, *вайшьи* из его бедер, а *шудры* — из его стоп. Этот миф повторяется во всех важнейших последующих текстах, дающих описание функций четырех *варн*. Он настолько укоренился в индуистском сознании, что даже сегодня некоторые *брахманы*, будучи сами безграмотными бедняками, настойчиво твердят, что *шудры* занимают низшее положение в обществе, потому что они появились из стоп божества.

Поскольку на системе четырех *варн* основывался весь социальный строй Индии, в описывавших правила и обычаи древних текстах всегда подчеркивалось, что обязанностью главы государства является поддержание этой системы. В "Шантипарве" утверждается, что люди могут выполнять свои обязанности только в том случае, если они находятся под защитой государственной власти. Ману объявляет, что царство будет процветать лишь до тех пор, пока сохраняется чистота каст. Если оно будет осквернено появлением незаконнорожденных от смешения каст, оно должно будет исчезнуть с лица земли вместе с его жителями. Ману едва ли в состоянии даже помыслить о царских функциях в отрыве от системы каст. Как пишет Э. Хопкинс, "случай упоминания царя вне его отношений с кастами можно пересчитать по пальцам". По мнению индуистских авторитетов, чье бы то ни было отклонение от кастовых функций ведет к катастрофе. *Дхармашастра* Нарады V — VI вв. н.э. утверждает, что, если царь оставит безнаказанным малейший отход от predeterminedенного пути, какой бы кастой он ни был совершен, все земные создания погибнут.

Упор на необходимость поддержания царской властью установленного социального порядка делается и в надписях. Так, об одном брахманском правителе Сатаваханской династии (середина II в. н.э.) пишется, что он враждовал с *кшатриями*, но воспрепятствовал смешению четырех *варн*. Аналогичные утверждения имеются в надписях гуптского периода. О многих царях династии Гупт и их преемниках в надписях говорится, что они были заняты укреплением системы *варн* и *ашрам* и поддержанием порядка, при котором каждая каста ограничивалась своим собственным кругом обязанностей. Отца Харши называют защитником системы сословий и стадий жизни. Таким образом,

как в литературе, так и в надписях сохранение разделенного на *варны* общества постоянно выделяется как главная функция царя.

Об обязанностях *варн* настойчиво говорится в знаменитом образце древнеиндийской литературы "Бхагавадгите". Когда Арджуна колеблется, поднять ли ему оружие против своих родственников, божественный Кришна дает ему совет выполнять долг *кшатрия*, т.е. сражаться. Типичным для текста "Бхагавадгиты" является пожелание представителям всех четырех *варн* выполнять свои обязанности без какой-либо надежды на воздаяние в этом мире. Другими словами, "Бхагавадгита" говорит людям о необходимости покориться существующему порядку. От слабейших в обществе, т.е. от *вайшьев*, *шудр* и женщин, она требует уповать на Кришну, с тем чтобы достичь "освобождения". Очевидно, что в III — IV вв. н.э. социальный строй Индии переживал острый кризис, о чем свидетельствуют описания периода Кали. Это и вызвало необходимость в энергичной защите существующего порядка.

Поскольку тексты, утверждавшие непреходящую значимость системы *варн*, писались *брахманами*, естественно, что именно им отдается в этой системе высшее место. Характерно выделение *брахманами* особых привилегий для себя в "Законах Ману" и уложениях Нарады. Преступлениям, совершаемым *брахманами*, не следовало уделять внимания, в то время как преступления против них со стороны более низких каст должны были караться со всей суровостью.

Получая огромные доходы от жертвоприношений паломников, *брахманы* всячески превозносили религиозное паломничество. Подобным же образом они расписывали духовные заслуги, являвшиеся следствием благодеяний, особенно следствием земельных пожалований. Большинство таких пожалований, зафиксированных на медных пластинах, делалось именно *брахманам*. Примечательно, что во многих текстах имелся особый раздел, называвшийся "*бхумиданапрашанса*", т.е. "прославление земельных пожалований". Подобным же образом *брахманы* подчеркивали религиозные заслуги тех, кто регулярно слушал эпос или *пураны*: по окончании пересказа *брахманы*-рассказчики получали от слушателей *дакшины* (богатые по-

дарки). *Брахманы* активно ратовали также за омовение в Ганге и за другие, повседневные обряды. Все это сопровождалось подношением даров жрецам. От простолюдинов требовалось два вида выплат: они должны были платить налоги государству и делать подношения *брахманам*. При неуплате налогов государство могло применить силу. Что же касается даров жрецам, то это целиком зависело от эффективности пропаганды духовного значения даропринесений.

Теоретически система четырех *варн* продолжала служить основой кастового строя, однако постепенно стали появляться многочисленные "смешанные" касты. Судя по "Законам Ману", в период их составления каст было около шестидесяти, в послегуптский период — около ста, а перепись 1901 г. обнаружила уже 2 тыс. подкаст среди одних лишь *брахманов*. Причинами стремительного увеличения числа каст явились социально-экономический застой, отсутствие мобильности и процесс вовлечения в индуистское общество многочисленных аборигенных племен, а также иммигрантов и племен, вторгавшихся на территорию Индии с целью завоеваний.

Согласно нашедшим отражение в "Ригведе" древним представлениям, существует только четыре первоначальные *варны*; поэтому, чтобы оправдать последующее умножение числа каст, *брахманами* была придумана теория "смешанных" каст, согласно которой происхождение последних объяснялось смешением четырех *варн* между собой. В различных сочинениях одной и той же "смешанной" касте приписывалось разное происхождение, но эти неувязки мало заботили составителей, поскольку они не нарушали теории происхождения многочисленных каст от четырех *варн*. Несомненно одно: все толкования происхождения "смешанных" каст были фантастическими, их целью было лишь обоснование кастовой системы и ее пропаганда. Когда в посламаурийской Индии появились *шаки* (скифы), *пахлавы* (парфяне), *яваны* (греки) и другие народы, их происхождение стали объяснять легендой, приводимой в "Рамаяне". В легенде говорится, что, когда Вишвамित्रа пожелал присвоить чудодейственную корову Васиштхи, эти народы появились из нее, чтобы уничтожить Вишвамитру и его воинов.

Буддизм, джайнизм и ряд индуистских направлений подчеркивали святость семьи и имущества. Многочисленные стихотворные произведения на санскрите, зачисляя в одну категорию жену и собственность, предписывают защищать их любой ценой. Требуя от жен безусловного целомудрия и верности, они постоянно подчеркивают необходимость блюсти патриархальную семью и частную собственность. Как буддийские, так и индуистские источники считают важнейшей обязанностью царей наказание воров и прелюбодеев. Более того, от царя ожидают даже возвращения пострадавшему похищенного у него добра.

В представлениях людей царские обязанности идентифицировались с защитой и, возможно, даже с распределением имущества, причем последнее было отголоском функций племенного вождя, распределявшего в свое время дары и подношения, которые он получал как от соплеменников, так и из других источников.

Ману перечисляет восемнадцать серьезных проступков, из которых десять связаны с имуществом и два — с семьей. Подобным же образом Катьяяна насчитывает десять дурных поступков, заслуживающих внимания царя, из них пять — по отношению к собственности и два — к семье. В "Законах Ману" утверждается, что все зло коренится в бедности и что бедняки полны пороков. По Камандаке, человек изначально подвержен страстям и жажде чужих жен и чужого добра.

Итак, требование защиты семьи и имущества красной нитью проходит через многие и многие древние тексты, ратующие за то, чтобы главенствующим идеалом для царя было достижение *дхармы*, *артхи* и *камы*. *Дхарма* означает поддержание правовых институтов общества, *артха* — пользование благами собственности, *кама* — пользование благами семейной жизни. Иными словами, в идеале *триварги* доминировали понятия кастовости, собственности и семьи. В ряде афоризмов, например в сборнике "Чанакья-нити", содержится множество наставлений, целью которых является поддержание социальной стабильности. В целом следует сказать, что письменное слово использовалось образованными жрецами как орудие хитроумных манипуляций и пропаганды, направленной не только на сохранение их главенствующего положения (в ритуальном

отношении) в обществе, но и на защиту всей социальной структуры, покоившейся на *варнах*, патриархальной семье и частной собственности.

Передававшиеся из уст в уста и от поколения к поколению сказки и басни служили не только развлечению, но и укреплению социальной стабильности. Это была своего рода общинная литература, постепенно приобретающая письменную форму и, таким образом, сохранявшаяся для потомков. Так обстояло дело с *джатаками*, т.е. притчами о предыдущих рождениях Будды, а также с другими историями, вошедшими в "Панчатантру" и "Брихаткатху" Гунадхьи (последняя была затем переработана Сомадевой в "Катхасаритсагару"). Многие истории оканчиваются явной морализацией, восхваляя правдивость, послушание родителям, соблюдение *дхармы варн* и прочие добродетели, служащие поддержанию индуистского общества. В других историях мораль завуалирована, но пытливый читатель или слушатель всегда поймет ее.

В обществе крайне ограниченной грамотности число читателей слишком мало, в то время как число слушателей огромно. Чтобы укоренить в сознании народных масс требуемые социальные ценности, традиция сказок развилась в жанр *катха* (повествования, рассказа). Появилась практика регулярного пересказа некоторых *пуран*, особенно вишнуитской "Бхагаватапураны", произнесение и слушание которой почитались за большую религиозную заслугу. Сказители играли важную роль в распространении социальных и религиозных ценностей. Эта традиция оказалась столь живой, что жрецы-сказители до сих пор пересказывают в Индии "Бхагаватапурану". С особым благоговением их слушают набожные женщины, и жрецы получают богатое вознаграждение. До недавнего времени цари и знать держали сказителей, которых называли "вьяса".

8. Общение между представителями различных социальных групп

Имеется ряд признаков, по которым можно судить о формах общения различных социальных групп друг с другом. Так, в раннепалийских текстах описывается,

как Будда проповедовал свое учение перед разными сословиями. Встречающиеся в этих текстах формы обращения и приветствия, используемые представителями различных социальных групп¹⁶, позволяют сделать заключение, что *брахманы* в ритуальном отношении стояли выше *кишатриев*-правителей, но политически находились у них в подчинении. Какого-либо соответствия между ритуальным статусом и политическим здесь не обнаруживается.

Формы обращения и приветствия показывают, что по крайней мере на ранней стадии Будда и его монахи стремились к тесному общению главным образом с *брахманами*. В то же время светскими последователями Будды были в основном ремесленники и торговцы. Цари — покровители буддийской общины были богаты и влиятельны, и тем не менее массовую поддержку она получала именно от ремесленников и купцов.

К *шудрам* в раннеиндуистских текстах обращаются далеко не как к равным, поскольку их статус был невысок. О языке и формах общения индийцев тех времен можно судить по текстам древних драм. Люди высших каст говорят там на санскрите, в то время как женщины и низшие слои — неизменно на пракрите. Это свидетельствует также о том, что общение между первыми и последними было ограничено.

Диалоговая форма, впервые появившись в ведийских текстах, была воспринята затем эпосом, *пуранами* и "Гитой", но роль вопроса в них была не столь велика, как у Платона. Содержание вопросов было предельно кратким. Ответ давался в форме длинного изречения, как, например, во многих местах "Махабхараты", причем, получив однажды ответ, вопрошавший считал себя удовлетворенным. Эпос и *пураны*, вероятно, традиционно передавались с вариациями, пересказывались они при царских дворах различными панегиристами, которых называли "чарана", "магадха", "сута", "банди", "бхата" и т.д. Суты и др. играли важную роль в диалогах, устно воспроизводя как вопросы, так и ответы. С течением времени такие версифицированные пересказы стали записывать и передавать от поколения к поколению с постоянными добавлениями и вставками.

По мнению Ф. Е. Паргитера, традиции, собранные в

пуранах, отражают кшатрийский взгляд на события, тогда как ведийская литература и *дхармашастры* представляют позицию жрецов. Однако подобное противопоставление не выглядит обоснованным: каким бы ни был первоначальный характер пуранических традиций, с течением лет они, несомненно, были индуизированы и использовались жрецами для возвышения и утверждения позиций их покровителей — *кшатриев* в обмен на щедрые вознаграждения за это со стороны последних.

Эпос и *пураны* внесли значительный вклад в нормальное функционирование общества. Их позволялось слушать даже женщинам и *шудрам*, в то время как слушание *вед* им было запрещено. Стихотворная форма эпоса и *пуран* была очень популярна, а их стиль прост, доступен. Как правило, эти тексты слагались под шиваитским и вишнуитским влиянием: шиваитские *пураны* прославляют религиозные заслуги тех, кто поклоняется Шиве, а вишнуитские — соответственно тех, кто поклоняется Вишну. Изобилуя противоречивыми примерами и сентенциями, эпос и *пураны* тем не менее эффективно служили пропаганде добродетелей патриархальной семейной жизни и успешному функционированию системы четырех *варн*. Так, в идеализирующей семейную жизнь "Рамаяне" сын, невзирая на последствия, повинуетя отцу, младший брат — старшему, а жена — мужу. Ряд содержащихся в эпосе и *пуранах* примеров *сати* повествует о достоинствах беспрекословного и ревностного следования за мужем.

Важную роль в общении между жрецами и простолюдинами играли астрология и прорицание¹⁷. Чтобы убедить народ в своей способности предсказывать грядущее, повествование в *пуранах* жрецы вели в будущем времени: хотя оригинальные *пураны* отражают события не далее периода Гупт, традиция их пересказа в будущем времени сохранялась до последних дней. Любопытная деталь: одна из позднейших вставок в "Бхавишья-пуране" предсказывает время правления королевы Виктории.

Во многих *пуранах* имеются астрологические разделы. Как в эпосе, так и в *пуранах* проповедовались такие астрологические идеи и традиции, которые оказывали непосредственное влияние на жизнь простых

людей. Например, "Махабхарата" учит, что ненависть к брахману и противоборство с ним, захват его имущества, желание убить его или причинить ему другое зло, ощущение удовольствия от выносимого ему осуждения или неудовольствия при похвалах в его адрес, пренебрежение к нему в обрядовых церемониях, озлобление на него за совершаемые им ошибки — все это суть восемь предзнаменований надвигающегося падения человека. Предсказывая тяжелые времена тем, кто осмеливается бросать вызов брахманам, эта астрологическая концепция была нацелена на обеспечение верховенства жреческой варны.

Многие астрологические приемы были заимствованы брахманами у первобытных племен еще в ведийский период, причем они были усовершенствованы и приспособлены к нуждам этой социальной группы. Распространение подобных предрассудков среди всех слоев общества, от царей до крестьян и от брахманов до шудр, идеологически цементировало социальный строй Древней Индии. Поскольку считалось, что каждый получает воздаяние в соответствии с его судьбой, не было причин роптать, и это учение служило надежным средством сдерживания социальных конфликтов и трений. Отсюда ясно, что пропаганда с помощью астрологии рассматривалась как важное средство стабилизации общественных отношений.

Астрологи могли оказывать основательную поддержку и политической власти. Приведем несколько примеров. Так, перед крупными битвами астрологи громогласно напоминали всем о божественности царя и предсказывали безоговорочную победу его войскам. Для начала завоеваний Харши ими был выбран такой "благоприятный" день и такой "благоприятный" момент, которые "обеспечивали" его победу "во всех четырех сторонах света". Астрологи нередко предотвращали политические перевороты и народные волнения, предсказывая их инициаторам дурные последствия, а благодаря вере в их сверхъестественные способности выслеживать преступников сдерживались случаи грабежей и краж. Иными словами, используя силу проповедей и пророчеств, астрологи могли быть не менее полезны, чем полиция и войско.

Распространение веры в перерождение, а также в

ад и рай было важным элементом деятельности авторов индуистских текстов. Буддисты учили, что, следуя их доктрине, можно достичь *нирваны*, т.е. избавления от цепи рождений и смертей. *Брахманы* со своей стороны утверждали, что, если человек будет ревностно соблюдать различные *дхармы* (предписанные обязанности), он сможет оказаться в новом рождении в процветающей семье, принадлежащей к более высокой *варне*. Это такие *дхармы*, как *раджа-дхарма* (царские обязанности), *варна-дхарма* (обязанности *варны*), *джати-дхарма* (кастовые обязанности), *питри-дхарма* (отцовские обязанности), *путра-дхарма* (сынские обязанности), *пати-дхарма* (обязанности мужа), *даса-дхарма* (обязанности раба или слуги) и т.д. Это положение постоянно повторялось в эпосе, *пуранах*, *дхармашастрах* и других текстах и с успехом внедрялось в сознание индусов через неустанную пропаганду, как письменную, так и устную. Даже в наше время встречаются люди, приписывающие все свои беды проступкам в предыдущей жизни.

Не менее эффективным представляется распространение веры в ад и рай. Например, в конце каждой выдававшейся жрецам и храмам земельной грамоты содержались проклятия, служившие предупреждением преемникам царя, чиновникам и всем прочим, что в случае нарушения каких-либо вытекающих из нее прав нарушителей ждут в аду ужасные беды.

Картина ада, рисовавшаяся в надписях и литературных текстах, — это продолжение несчастий и страданий, переживаемых человеком в этом мире, но еще более мучительных и страшных. Как полная противоположность этому изображался рай, место вечного блаженства и покоя. Считалось, что в рай обязательно попадают после смерти те, кто выполняет все предписанные им индуистским социальным порядком обязанности.

9. Пропаганда духовных и социальных изменений

Хотя целью пропаганды, как правило, было сохранение существующего общественного строя, бывали случаи, когда пропаганда служила инструментом со-

циальных перемен. Ряд общественных и религиозных движений породил обширную литературу, целью которой было изменение представлений, господствовавших в сознании народных масс.

В первую очередь это касается джайнизма и буддизма, не признававших современную им систему *варн* и придававших особое значение сохранению крупного рогатого скота. Чтобы сделать свои доктрины более понятными для простого народа, религиозные лидеры принимали его язык. Хотя на санскрите в Индии говорили еще с ведийских времен и он начиная с V в. до н.э. был языком различных *сутр*, появившиеся в послеведийский период религиозные секты отказались от санскрита.

Джайны и буддисты предпочитали переходить на языки народных масс. Буддисты приняли язык магадхи (позднее ставший называться пали), понятный для населения Северо-Восточной Индии, и все их канонические тексты были составлены на этом языке. Джайны в свою очередь перешли на один из праkritов, широко применявшийся в надписях Ашоки.

Для пропаганды своих социальных, духовных и религиозных ценностей буддисты создали большую "популярную" фольклорную литературу. Одним из важнейших жанров были *джатаки* (притчи о предшествующих рожденьях Будды), общее число которых равнялось примерно 550. Первые *джатаки* состояли из трех частей: сюжета из настоящего, сюжета из прошлого и поучений. В первой части к Будде обращаются с жалобами на определенные нравственные или социальные проступки конкретного человека; во второй Будда рассказывает ту или иную историю из прошлого, относящуюся к его предыдущему рождению, и историю из одного из предыдущих рождений данного человека, смысл которой — показать, что тот и тогда вел себя так же; наконец, в третьей части из всего этого выводится определенная мораль, соответствующая буддийскому учению.

В XIX в., стремясь к упразднению *сати* и детских браков и разрешению повторного замужества вдов, индуисты-реформаторы приводили множество цитат из санскритских текстов, доказывая нетипичность для древних времен первых двух обычаев и распространен-

ность третьего. С этой целью писались памфлеты и брошюры, а на собраниях и конференциях произносились речи и велись дискуссии. Эти же методы использовали много веков назад и буддисты, пропагандировавшие свои духовные и социальные ценности путем ссылок на примеры из прошлого. Целью таких "историй о прошлом" было изложение и подтверждение буддийских моральных максим. В первые века новой эры была создана обширная литература махаянистских *авадан* (легенд) с целью проповеди чудотворных деяний Будды в его разных образах и доказательства превосходства Будды над другими религиозными учителями и проповедниками. Более того, вся эта литература была направлена на подготовку почвы для важных изменений в самом буддизме.

Как бы наперекор воле самого Будды в *аваданах* поощрялось поклонение ему. Утверждалось, что Гаутама Будда может родиться только в семье *брахмана* или *кшатрия*, что, естественно, придавало дополнительный вес двум высшим *варнам* в ущерб двум низшим. Иными словами, буддизм стал постепенно входить в согласие с существовавшим социальным строем, делавшим упор начиная с послемаурийских времен на совместное верховенство *брахманов* и *кшатриев*.

Ранний же буддизм отвергал существовавшую тогда систему *варн*, что и принесло ему поддержку купцов и ремесленников. В раннепалийских текстах говорится о многочисленных спорах Будды с Амбаштхой и другими *брахманами*, в ходе которых Будда обличал беспочвенность их притязаний на главенство под предлогом высокого происхождения или принципа наследования. Будда пытался убедить своих оппонентов в том, что кастовый статус человека должен зависеть от его личных достоинств, а не от рождения.

Вторым важным моментом в буддийских текстах была проповедь о ненанесении вреда животным, поскольку введение железного плуга на Среднегангских равнинах требовало все большего и большего количества волов. Этому препятствовало бессмысленное уничтожение крупного рогатого скота как *брахманами* в многочисленных ведийских жертвоприношениях,

так и аборигенными племенами, разводившими скот не для получения молочных продуктов, а исключительно на мясо. Несомненно, сохранение крупного рогатого скота было делом первостепенной важности для развития сельского хозяйства. Отсюда описание скота в раннебуддийском тексте, называвшемся "Сутта-нипата", как производителя пищи и источника красоты и счастья.

Впервые высказанный буддистами тезис о ненанесении вреда животным постепенно перешел и в индуистские тексты, а с началом новой эры *брахманы* превратили охрану коровы в предмет веры (с течением времени эта идея пустила в индуизме такие глубокие корни, что сейчас надлежит кормить даже неэкономичный скот; вместе с этим развилось вегетарианство, особо проповедовавшееся в вишнуитских текстах; большинство вишнуитов и поныне остаются вегетарианцами, и лишь в Бенгалии они добавляют к столу рыбу).

Попытки проповеди новых идей со стороны буддистов и других сект входили в конфликт с учениями традиционных религиозных направлений, чьи адепты оказывали решительный отпор наступлению на их позиции. Религиозные тексты буддистов и ортодоксальных индуистов изобилуют острой взаимной критикой. Школы оппонентов изображаются самыми черными красками, им приписываются всевозможные пороки и злодеяния. До сегодняшнего дня не обнаружено ни одного текста, принадлежащего *адживикам*, проповедовавшим в древности своего рода материализм, зато есть многочисленные примеры их обличения противниками этой системы. Такого рода литература столь велика, что была сделана попытка ее тщательного анализа, с тем чтобы на этой основе восстановить связную историю учения *адживиков*¹⁸.

Традиция злобного чернения религиозных противников, вероятно, процветала во времена Ашоки, что, надо полагать, и побудило его в одной из надписей указать сторонникам соперничавших религий и школ на необходимость веротерпимости и синтеза различных вероучений и призвать их к отказу от взаимных оскорблений, а также от восхваления собственной веры в ущерб другим.

Религиозные проповеди могут способствовать социальным изменениям, однако в большинстве случаев последние непосредственно связаны с развитием техники. Хотя одно и то же ремесло может зарождаться спонтанно и одновременно в различных местах, технические новшества обычно распространяются из какого-то эпицентра. Возникая в одном месте, ремесла шагают дальше, появляясь в других местах либо в результате военных завоеваний, либо вследствие мирных, главным образом торговых, контактов между народами.

В Древней Индии занимались многими ремеслами, и прежде всего производством железа, чугуна и стали. К V в. до н.э. металлургическая технология достигла высочайшего уровня и постепенно проникла в самые разные регионы страны, однако трудно сказать, играла ли здесь какую-либо роль популяризация металлургических приемов и новшеств. До нас дошли такие образцы древнеиндийских ремесел, как маурийские полированные колонны, предметы северной чернолощеной керамики, многие прекрасные изделия из стекла и слоновой кости, делийская железная колонна, не покрывшаяся за прошедшие пятнадцать веков ни единым пятном ржавчины. Увы, технология изготовления всех этих изделий не обнаружена ни в одном из дошедших до нас текстов, а раздел по металлургии в "Артхашастре" Каутильи носит слишком общий характер.

Раннепалийские тексты упоминают восемнадцать ремесел, в других текстах перечисляются шестьдесят четыре ремесла и вида искусства, однако о технологических процессах не говорится нигде. Очевидно, навыки и приемы работы передавались от отца к сыну и от мастера к ученикам без помощи письменности. Там, где ремесло наследуется, оно естественно переходит к членам семьи самыми различными путями. Подражание в изготовлении оружия и орудий труда и в обращении с ними могло дополняться устными наставлениями. Распространение оригинальных приемов труда из одного региона в другой могло осуществляться за счет простого подражания.

Судя по всему, намеренная популяризация технических новшеств не практиковалась. Большинство письменных текстов по технике составляют *шилпашастры* раннего средневековья, причем речь там идет главным образом об архитектуре, ваянии и иконографии, которые пользовались покровительством высших классов. В целом обращает на себя внимание следующий факт: наличие богатой теологической и жреческой литературы, изучавшейся и передававшейся из поколения в поколение различными школами, и почти полное отсутствие технической литературы, которая была бы предназначена для простых ремесленников. Это можно объяснить тем, что жрецы фиксировали свои ритуалы и религиозные доктрины в письменном виде, в то время как мастера и ремесленники, принадлежавшие, как правило, к *шудрам* и *вайшьям*, не знали грамоты и соответственно не могли облекать приемы и навыки своего труда в письменную форму¹⁹.

В некоторых текстах различные районы страны предстают как особо славящиеся теми или иными изделиями и товарами. В то же время нет никаких следов деятельности по популяризации этих изделий и товаров в других регионах, что стимулировало бы их продажу. Иными словами, рекламой товаров тогда, вероятно, не занимались.

Относительно индийской внешней торговли можно сказать, что языковой барьер не служил для нее серьезным препятствием. Процветала торговля Индостанского полуострова с римлянами, приплывавшими сюда на прекрасных кораблях с лучниками на борту для защиты от пиратов. Царившая у лучников дисциплина произвела на тамильских правителей такое впечатление, что они стали нанимать римских солдат в качестве телохранителей (поскольку эти римляне могли разговаривать с местными жителями только на языке жестов, их называли немymi). В стране Чера для защиты своих торговых интересов римляне держали два полка, обосновались они также в Арикамеду и Каверипаттанаме, где находились кварталы заморских купцов. Эти римляне, вероятно, уже говорили на местном языке, а именно на тамильском.

Торговля привнесла в латинский и греческий языки

много тамильских слов, есть они и в других языках. Так, слово "пашин" в древнееврейском — тамильского происхождения, слово "горох" в английском прослеживается через латинский и греческий до того же источника. Тамильские слова служат в греческом для обозначения риса, имбиря, корицы и других импортировавшихся из Индии товаров. В эллинистическом Египте, очевидно, был известен тамильский язык — в одном найденном там греческом папирусе было обнаружено несколько разделов, написанных по-тамильски. Когда Египет стал римской провинцией и были открыты муссоны (примерно конец I в. до н.э.²⁰), торговые и соответственно языковые связи стали особенно интенсивными. Где-то на рубеже двух эр царь страны Пандья направлял к римскому императору Августу свои посольства, что свидетельствует о возможностях общения между индийцами и римлянами. Существование на побережье Южной Индии колоний римских купцов позволяет предположить, что их статус регулировался дипломатическими соглашениями, заключавшимися на языке, понятном для обеих сторон.

Начиная с первых веков новой эры Индия вела также торговлю с Юго-Восточной Азией, что способствовало распространению влияния санскрита на местные языки, в частности на один из языков Древней Индонезии — бахаса, в словарном составе которого имеются многочисленные слова санскритского происхождения. Жители Южной Индии, познакомившись в свою очередь с языками народов Юго-Восточной Азии, внесли в свои языки ряд слов, не принадлежащих ни к дравидийскому, ни к индоарийскому словарю; это слова, обозначающие некоторые предметы индийского импорта из стран этого региона.

11. Резюме

Трудно дать последовательную и четкую картину, отражающую уровень развития пропаганды и "каналов общения" в древнеиндийском обществе, однако приведенных выше примеров достаточно, чтобы сделать вывод о важной роли существовавших тогда форм

общения и поддержании социального строя и в укреплении политической власти правящих кругов.

Несмотря на анонимность, письменные тексты обладали огромным авторитетом, а составлявшие их жрецы — исключительным престижем и влиянием. Появилась обширная литература, направленная на защиту классового четырехварнового социального строя, частной собственности и патриархальной семьи. Первоначальные тексты расширялись, дополнялись более поздними вставками и интерпретировались таким образом, чтобы отвечать потребностям времени, места и сопутствующих обстоятельств.

Поддержание существовавших социальных институтов считалось главной обязанностью царя, чье влияние укреплялось распространением суеверий и проповедью божественности царской власти. Легенды и мифы были также ориентированы на сохранение существовавшего тогда социального строя и популяризацию соответствующих духовных ценностей. Мифы служили обоснованием не только социальных норм, но и распределения социальных статусов и привилегий.

Вместе с тем определенная часть литературы была нацелена на то, чтобы сделать приемлемыми духовные и социальные изменения; в ней звучали ноты недовольства существовавшим положением. Особенно это относится к литературе джайнов и буддистов и в определенной степени шиваитов и вишнуитов. Так или иначе пропаганда и другие формы и каналы общения использовались тогда не для ломки социального строя; более того, они применялись главным образом для сдерживания социального недовольства.

Особенно незначительной была роль общения в передаче и распространении технических достижений, ремесел, искусств и знаний. Неграмотность ремесленников, а также их стремление скрыть секреты своего мастерства не способствовали развитию технологии и сохранению ее для потомков.

Несмотря на отсутствие рекламы и дополнительные трудности общения с заморскими народами, дипломатические и торговые контакты Индии с ними были, однако, достаточно развитыми.

Глава седьмая. Астрологии и прорицание в раннем средневековье

Пристрастие к астрологии — черта, свойственная отнюдь не только "индийской натуре". Предсказания были крайне популярны во всех древних и средневековых обществах. Хорошо известно гадание на костях у китайцев, различные способы предсказывать будущее у жителей Вавилона и т.д.

Индию отличает то, что спрос на прорицания в значительной мере сохранился здесь до сих пор. Они популярны не только среди крестьян, но и среди городских жителей. Тем, кто хочет изучать влияние астрологии на средневековое общество Запада, современная Индия представляется благоприятным полем для исследований и сравнений. Индийский крестьянин прибегает к астрологии по всякому поводу. С астрологами советуются о наиболее благоприятных днях и обстоятельствах свадеб, поездок, пахоты, сева, сбора урожая, постройки дома и т.п. Кроме того, к астрологам обращаются при разных начинаниях — типа торговых и финансовых, при выборе площадки для строительства и т.д.

Прорицанием в деревнях занимаются полуграмотные жрецы, принадлежащие, как правило, к так называемым низшим кастам. Они считаются всецело преданными богиням-матерям, вдыхающим в них некие мистические силы. Эти силы и позволяют жрецам предсказывать будущее тех, кто к ним обращается. А спрашивают их люди о том, будут ли они здоровы, осчастливлены детьми и т.п. Предсказатели отвечают главным образом утвердительно и дают советы, при каких условиях или что нужно сделать, чтобы желания обращающихся к ним исполнились.

Несмотря на неграмотность, эти предсказатели приносят тем не менее огромную пользу, отыскивая подземные водные источники и указывая места, где следует копать колодцы и пруды. Так, во время голода, разразившегося в Бихаре в 1967 г., местные жрецы помогли инженерам найти воду в округе Паламау. Иногда жрецы способствуют поимке воров, совершая при этом магические обряды и произнося заклинания. Более того, кроме этих не принадлежащих к брахма-

нам предсказателей, в каждой деревне есть грамотный астролог-брахман, особенно популярный среди женщин. Его задача - указывать точные дни сезонных праздников, даты которых разнятся в зависимости от лунного календаря, а также составлять гороскопы новорожденных. Когда представители высших каст начинают подыскивать своим детям спутников жизни, эти гороскопы сравниваются между собой. С самого рождения индусы растут в атмосфере астрологических верований, а в их головах буквально роятся перечни "хороших" и "дурных" примет и знаков. Все это указывает на то, что астрология и прорицания играют в Индии намного большую роль, чем в странах Запада.

Историка, естественно, интересуют причины этого явления. Общие условия, способствующие развитию фатализма и веры в судьбу, характерны не только для Индии: засухи, наводнения, дожди, голод и т.п. везде заставляют людей думать, что "человек предполагает, а господь располагает". А коль скоро люди начинают верить в судьбу, им хочется ее узнать.

В ранневедийской литературе нет указаний на обычай предсказывать будущее. В "Атхарваведе", которую некоторые ученые считают, исходя из ее содержания, доарийским текстом, описываются многие ритуалы для отвращения зол и болезней, но о прорицаниях там не говорится. К концу ведийского периода, в "Айгарея-брахмане" и "Чхандогья-упанишаде", появляется несколько отрывков, где говорится о сбывшихся снах¹, однако в целом знакам и предзнаменованиям заметно места в ведийских текстах не отводится.

Вера в судьбу культивировалась вначале не брахманами, а некоторыми еретическими школами, например такими, как *адживики*. Последние проповедовали, что судьба человека предопределена и что это предопределение неподвластно свободной воле и действиям индивида². Этими же школами были предложены различные способы предсказания будущего на основании снов и предзнаменований.

Особенно часто буддийские и джайнские тексты упоминают определенные физические черты, якобы свойственные великим людям. Позднее прорицание по физическим чертам перешло и в индуистские тексты. Даже в таких ранних индуистских произведениях, как

грихьясутры (V—III вв. до н.э.), о некоторых физических признаках говорится, что они "присущи хорошей невесте". Определенные физические признаки как у животных, так и у людей издревле считались залогом будущего благоденствия и процветания. Возможно, людям удалось подметить какие-то соответствия и совпадения между некоторыми признаками, с одной стороны, и удачей и успехом в жизни — с другой, однако доказательств этого у нас нет. Так или иначе до хиромантии было еще далеко: самые первые упоминания о ней встречаются только в "Гаруда-пуране" (ок. XII в.н.э.)³.

Характерным для Индии вкладом в астрологию был способ предсказаний, основанный на изучении положения планет и звезд. Однако до Каутильи, скептически относившегося к этим предсказаниям, широкого распространения в Индии они, вероятно, не имели. Каутилья утверждал, что звездой богатства является само богатство: никакие звезды не помогут человеку, если он не прилагает к этому известных усилий.

Вероятно, под воздействием греков тексты, относящиеся к первым четырем векам нашей эры, были более ориентированы на астрономию, чем на астрологию, но похоже, что те же греки способствовали укреплению веры во влияние звезд на жизнь людей. Беря пример с эллинов, индийцы разработали свою систему гороскопов, однако в отличие от первых они не связывали ее с нумерологией, т.е. концепцией влияния чисел на человеческую жизнь. Постепенно на созвездия зодиака стали смотреть как на нечто управляющее всем ходом жизни человека. Даже длительность болезни стали увязывать в медицинских текстах с той планетой, под которой она началась.

Начиная с гуптского периода астрология становится важным фактором духовной жизни. Мудрец Яджнавалкья советовал поклоняться планетам, считая их причиной возвышения и падения царей⁴.

Если в древности такие образованные люди, как Каутилья, подвергают целесообразность обращения к звездам сомнению, то в раннем средневековье изучение астрологии уже поощряется и насаждается. Первым важным трудом по астрологии был написанный в VII в. н.э. труд Варахамиры "Брихатсамхита", в ко-

тором подробно разбирается влияние расположения и движения планет и звезд как на судьбы различных слоев общества, так и на урожай, торговлю и т.д. Важное место астрология занимает в *пуранах*, предназначенных, как известно, для наставления женщин и низших социальных групп, т.е. неграмотных масс, которые составляли подавляющее большинство населения. Особенно много внимания уделяется астрологии в "Матсья-пуране" и "Вишнудхармттара-пуране", относимых к VII—VIII вв. н.э.

В эпосе и *пуранах* популяризировались такие астрологические понятия и традиции, которые затрагивали жизнь простого народа. Эти понятия находились в прямой зависимости от господствовавших социальных ценностей, о чем недвусмысленно говорилось в книге V "Махабхараты"⁵, цитируемой позднесредневековыми текстами. В соответствии с этим наставлением ненависть к *брахману* и противостояние с ним, захват его имущества, желание убить его или причинить ему другое зло, ощущение удовольствия от выносимого ему осуждения или неудовольствия при похвалах в его адрес, пренебрежение к нему в обрядовых церемониях, озлобление на него за совершаемые им ошибки — все это восемь предзнаменований надвигающихся на человека неудач. Предсказывая тяжелые времена тем, кто осмеливается бросить вызов *брахманам*, эта астрологическая концепция была нацелена на обеспечение верховенства жрецов.

В *пуранах* (вероятно, впервые) говорится о благоприятных и неблагоприятных для путешествий встречах. Случайно увидеть стоящего на нижней ступени социальной лестницы *чандала* считалось дурным знаком. В то же время, если взгляд человека падал на куртизанку, это считалось добрым предзнаменованием, хотя куртизанки и не занимали в обществе высокого положения. Увидев такую женщину, *брахман* (сам это придумавший!) мог считать, что это предвещает ему прибытие ко двору богатого правителя или в процветающий город, где он найдет прибежище и покровительство.

Можно представить самые разные антропологические и социологические объяснения подобным "добрим" и "дурным" предзнаменованиям, однако это

тема особого разговора. Придуманные или воспринятые *брахманами* в соответствии именно с их собственными интересами, эти приметы стали постепенно признаваться всеми слоями общества. Например, благоприятные или неблагоприятные предзнаменования перед путешествиями перестали различаться между собой в зависимости от каст, как это утверждалось ранее многими положениями *дхармашастр*. Так, приметы, относившиеся, согласно главе 243 "Матсья-пураны", к путешествиям царей, стали распространяться и на другие социальные слои. Таким образом, можно сказать, что астрология как бы понижала кастовые барьеры.

Самое большое количество глав по астрологии содержится в "Агни-пуране" (X — XI вв. н.э.). Подобно "Матсья-пуране"⁶, целая глава отводится там толкованию снов⁷, а четыре главы⁸ повествуют о приметах и случайных встречах, благоприятных для того, чтобы отправиться в путешествие. Но самым интересным здесь является обилие астрологических примет успешности войн: этой теме посвящено двадцать две главы⁹.

Военная астрология просматривалась уже в "Вишнудхармоттаре" и в "Харшачарите", где Бана перечисляет целых двадцать "дурных" для врагов Харши предзнаменований. В "Агни-пуране" военная астрология развивается в отдельную дисциплину, а астрологи становятся одними из главных "специалистов" по поднятию морального духа воинов, повсюду проповедуя непобедимость своих царственных патронов. Это новое явление приобретало особую значимость в борьбе за выживание, которую вели многочисленные, но небольшие по размерам государства накануне завоевания Северной Индии тюрками: многие царьки с радостью хватались за любые чудеса и ворожбу, лишь бы они предвещали им победу.

Столь же подробно ворожба — но уже по отношению к сельскому хозяйству и в расчете на крестьян — описывается в "Криши-парашаре", трактате XI в. н.э. по сельскому хозяйству, составленном в Восточной Индии. В нем приводятся, например, благоприятные приметы и обряды для первой пахоты¹⁰ и сева¹¹. Говорится о том, что неожиданное кваканье лягушек, танцы павлинов, вид муравьев, уносящих из муравейников яйца, или змей, заползающих на макушки

деревьев, — все это предвещает неминуемый ливень¹². В то же время всякие происшествия с волами или неприятности с разными частями плуга считаются дурным знаком, несущим смерть крестьянину, его жене, сыну и брату и разруху всему хозяйству¹³. Вместе с тем мычание и мочеиспускание волов — предвестники хорошего урожая¹⁴. Подобные прогнозы ясно показывают ту роль, которую играли плуг и волы в жизни крестьянина в доиндустриальные времена. Любой несчастный случай с ними рассматривался как могущий иметь самые суровые последствия для будущего его самого и его семьи.

Широкое распространение астрологии привлекло в XI в. такое внимание Бируни, каким она никогда прежде не пользовалась ни у одного из посещавших Индию чужеземцев. Засвидетельствовав огромную роль астрологии в жизни индийцев, Бируни уделил ей в своей книге значительное место. Из других источников известно, что астрология и грамматика были двумя основными дисциплинами, которые преподавались в средневековых санскритских учебных заведениях. Этот подход до сих пор сохранился в традиционной практике обучения санскриту. Не случайно во многих частях Индии наибольшее число санскритских манускриптов относится к грамматике, астрологии и *тантре*, которая, как мы полагаем, является не чем иным, как более примитивной разновидностью астрологии.

Среди сельских жителей Северо-Восточной Индии астрологические максимы и поговорки передаются на местных диалектах из уст в уста, из поколения в поколение, а некоторые из них появились теперь и в печатном виде. Это же, надо полагать, относится и к другим частям страны.

Под влиянием *тантры* в "Агни-пуране" появились заклинания, призванные приносить успех в любви, дружбе, убийстве, а также в управлении людьми и превращении их в безумцев¹⁵. Сейчас обычаи колдовства быстро исчезают, однако *грахашанти*, т. е. ритуалы *тантры*, призванные отвращать последствия дурных предзнаменований или влияния планет, до сих пор широко распространены как на Северо-Востоке, так и в других районах Индии.

По всей вероятности, эти ритуалы возникли неза-

всего от тантризма, так как умилостивительные обряды предписывались мудрецом Гаутамой еще до новой эры¹⁶. Смешавшись в средние века, тантрические ритуалы и умилостивительные обряды превратились в невероятно продолжительные церемонии, особенно для тех, кто мог позволить себе связанные с ними огромные расходы: некоторые из них тянулись около месяца. В главах 228 — 238 "Матсья-пураны" содержится длинный перечень дурных предзнаменований и мер по их нейтрализации. С течением времени слово "граха" в значении "планета" слилось в просторечии со словами "беда", "несчастье".

Рост веры в астрологию сопровождался увеличением влияния самих астрологов и прорицателей. В "Артхашастре" Каутилы они фигурируют под различными наименованиями, однако в списках оплачиваемых государством чиновников они еще не значатся, а в письменных источниках периода Гупт астрологи вообще не упоминаются. Очевидно, функции астролога выполнял в то время *пурохита*, и они не считались столь специфичными, чтобы создавать для них особую должность при царе. Однако в конце периода Гупт положение меняется. В "Вишнудхармттара-пуране" уже говорится не только о службе *пурохиты*, но и о службе астролога-*самватсары*¹⁷ и содержится совет царю слушаться указаний *самватсары* и *мантрина*¹⁸.

В "Брихатсамхите", как и в "Вишнудхармттаре"¹⁹, целый раздел посвящен рассмотрению качеств астролога (*самватсары*) и его значения²⁰, а также утверждается, что без него царь, подобно слепцу, будет ошибаться в выборе пути²¹. Царь, не почитающий мудрого астролога, обречен²², а человеку, стремящемуся к процветанию, не следует жить в стране, где нет *самватсары*²³.

Камандака говорит о *самватсаре* как о человеке, познавшем пути планет, дающем мудрые ответы на вопросы и постигшем астрологию²⁴.

Однако, несмотря на эти упоминания *самватсары* в литературных источниках VII — VIII вв. н.э., ни в одной из надписей того времени о его государственной службе не говорится. Фактически официальное положение астрологов не подтверждается эпиграфикой вплоть до периода развитого средневековья, и лишь начиная с

XI в. в надписях Гахадавалы появляются упоминания астрологов *ажьотиша* и *наймитика*, вознаграждаемых путем пожалования им доходов с деревень.

Каково же происхождение астрологии и прорицания и каким образом росла их популярность? Несомненно, какие-то традиции заимствовались здесь жрецами у первобытных племен, чье поглощение индусским обществом началось еще в ведийский период. С течением времени племенные ритуалы очищались и расширялись таким образом, чтобы служить интересам классового общества.

Поскольку все социальные слои, от правителей до крестьян и от *брахманов* до *шудр*, были охвачены этими предрассудками, они служили своего рода идеологической связью, цементирующей все общество. Каждого ожидало то воздаяние, которое было предназначено ему судьбой, поэтому ни у кого не было оснований для жалоб, а следовательно, почти не оставалось места для классовых трений и социальных раздоров. Преуспевание посредственностей и нищета достойных нимало не заботили людей, поскольку все это было предопределено судьбой. Астрология являлась прочной психологической нитью, связывавшей воедино противоположные элементы общества.

Астрологи играли также важную роль в поддержании политической власти. Они служили царям, провозглашая их божественность и предсказывая исходы сражений. Так, для начала завосвательных походов Харши его астрологами был установлен такой благоприятный день и такая *лагна* (момент вхождения Солнца в зодиакальное созвездие), которые "обеспечивали его победу во всех четырех сторонах света"²⁵. В полезности и эффективности астрологи могли поспорить с целым войском, более того, они могли предотвращать мятежи и народные волнения, предсказывая их инициаторам дурные последствия. Благодаря вере в их "окультурные способности" выслеживать преступников сдерживались случаи грабежей и краж, иными словами, они заменяли здесь полицейских собак-ищеек наших дней, хотя и не имели, пожалуй, свойственного последним обоняния. Таким образом, астрологи поддерживали мощь военной и полицейской машины государства.

Астрологические формулы и пророчества, содержащиеся в "Брихатсамхите" Варахамихиры, *пуранах*, "Криши-парашаре", а также в "Индии" Бируни, отражают культуру и мировоззрение людей раннесредневекового общества. Звезды и планеты "влияют" у них именно на те грани жизни, которые характерны для сельских жителей. Многие благоприятные и неблагоприятные для путешествий "предзнаменования" были почерпнуты из мира животных и растений, равно как из социальных понятий, имеющих малое отношение к людям современного индустриального общества, живущим в совершенно иных условиях. Если бы астрологи прошлого были в состоянии предвидеть наступление эры современных средств коммуникаций, они бы, несомненно, внесли соответствующие дополнения и поправки в свои перечни знаков, как "добрых", так и "дурных", для путешествий.

Астрологические толкования относительно благоприятных предзнаменований для свадеб, празднеств и т.п. давались с учетом потребностей сельскохозяйственного общества. Не случайно дни, благоприятные для свадеб, приходится, как правило, на время между окончанием сбора урожая и началом нового сева: с точки зрения крестьянина, это тот идеальный период, когда он располагает материальным достатком и свободен от сельскохозяйственных работ.

Установленные для свадеб еще в условиях аграрного средневековья "благоприятные" дни сейчас фактически не устраивают жителей индустриальных городов: чтобы присутствовать на свадьбах, справляемых по старым календарям, они вынуждены брать внеочередные отпуска с работы. С течением времени жрецы, возможно, назначат другое время для свадеб; в любом случае это препятствие легко обходится теми, кто вступает в гражданские браки.

Заметим, что любое исследование духовного мира и верований сельских жителей прошедших времен должно обязательно вестись с учетом астрологии и прорицаний, игравших важную роль в их повседневной жизни. Жрецы, как грамотные, так и неграмотные, способствовали поддержанию существовавшего социального строя: первые — опираясь на письменные тексты, вторые — основываясь на традициях и обычаях. Пред-

сказания и тех, и других затрагивали почти все стороны жизни всех слоев общества. За сложными перипетиями жизни они пытались увидеть некий порядок, ища законы, будто бы управляющие всем происходящим.

Астрологи как бы освобождали человека от ответственности за принятие решений, взяв на себя как эту заботу, так и управление людьми и поддержание их морального духа в дни мира и войны. Безусловно, многие астрологические предсказания-советы, будучи основанными на здравом смысле и практическом знании, оказывались вполне приемлемыми, но значительно большее их число не могли не быть ложными и абсурдными. И тем не менее в средние века лишь ничтожное количество просвещенных людей подвергали пророчества сомнению, даже когда эти пророчества не сбывались или противоречили друг другу. Например, астрологические выводы о расположении некоторых планет и звезд, содержащиеся в "Агни-пуране", диаметрально расходятся с выводами "Брихатсамхиты", однако это нимало не тревожило ни астрологов, ни их клиентов. В конце концов, если пророчества не сбывались, это всегда можно было приписать действию сверхъестественных сил, вмешавшихся в ход событий в самый последний момент.

В отличие от обширной средневековой литературы по астрологии данные, относящиеся к более раннему времени, весьма скудны. Поэтому может сложиться впечатление, что астрология и прорицание были характерными чертами индийской жизни именно в средние века, однако в этом отношении мышление древних не слишком отличалось от мышления людей средневековья.

Реальные различия между ними, безусловно, должны выявляться, коль скоро историк ставит перед собой задачу восстановить историю астрологии, тем не менее осмыслить эту историю можно лишь при условии изучения аналогичных тенденций у первобытных народов как в Индии, так и в других странах. Даже поверхностное сравнение показывает, что, например, индусские обычаи определения дней, благоприятных для свадеб, путешествий и постройки домов, характерны для многих первобытных народов, живших не только

в самой Индии, но и за ее пределами. Такие детальные исследования окажут неоценимую помощь в интерпретации ранних текстов, поскольку одних этих текстов явно недостаточно, чтобы дать полную картину астрологических верований и обычаев, типичных для различных социальных групп и классов индийского общества²⁶.

ЧАСТЬ II

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

*Глава восьмая. Этапы развития древней экономики.
Первый период: от урбанизма бронзового века
до земледельческого хозяйства железного века*

1. Урбанистический эксперимент (около 2600 — 1500 гг. до н.э.)

Экономическую историю Индии можно проследить в ретроспективе примерно до 2600 г. до н.э., т.е. до времени появления городской цивилизации, характеризующейся применением бронзы и основывающейся на производимом крестьянами прибавочном продукте. Благодаря повсеместному использованию орудий труда из бронзы и меди ее называют культурой бронзового века, хотя каменные орудия все еще находили тогда широкое применение¹.

Несмотря на то что бронза не играла в эпоху Хараппы такой роли, как в условиях Месопотамии, бронзовые изделия использовались в долине Инда как для военных, так и для производственных целей. Широкое распространение имели даже бронзовые (или медные) чаши, кубки, блюда. Двумя известными центрами хараппской культуры были Хараппа и Мохенджо-Даро, отличавшиеся монументальными зданиями и зернохранилищами, что символизировало концентрацию в городах общественного прибавочного продукта. Недавно было открыто еще несколько небольших городов этой культуры, таких, как Лотхал и Калибанган, что расширяет ее границы, позволяя вести их по территориям Восточного Пенджаба и Раджастхана, по эстуарию реки Нармада на полуострове Катхиявар, а также по отдельным районам Махараштры. Изделия хараппской культуры были найдены также в Джамму, в районе Дели и на западных границах штата Уттар-Прадеш.

Еще в начале 70-х годов насчитывалось около 250 поселений хараппской культуры, а сейчас, по некоторым подсчетам, их уже около 1 тыс., причем две трети из них находятся на территории Индии. Раскопки говорят о том, что это, несомненно, были районы, игравшие огромную роль в жизни хараппского общества: они

поставляли продовольствие городским центрам. У нас слишком мало информации, которая позволяла бы судить о характере сельских общин, кормивших харапские города, тем не менее распространение в окрестностях городов харапских глиняных изделий предполагает наличие развитой земледельческой базы, достаточно сильной, чтобы поддерживать существование целого ряда городов.

Для перевозки зерна из деревень в города использовались повозки, лодки и вьючные животные. Примечательно, что зернохранилища в Харappe и Мохенджо-Даро располагались недалеко от речных берегов: реки служили транспортными артериями между крупными харапскими поселениями. Постоянные контакты и заселение новых территорий — вот, вероятно, те процессы, которые способствовали определенному единообразию в бронзовых орудиях, керамике, изделиях из других материалов, а также в мерах и весах.

В обильно заселенных и даже перенаселенных скоплениях домов — скоплениях, которые мы по праву можем назвать городами, — жили правители (возможно, не являвшиеся жрецами), купцы, торговцы, ремесленники. Они могли существовать благодаря прибавочному продукту, производившемуся крестьянскими общинами близлежащих деревень.

Крестьяне возделывали земли и приручали таких животных, как быки, буйволы, собаки и т.д., однако имеющихся у нас археологических данных пока недостаточно, чтобы делать определенные выводы о применявшихся тогда орудиях и способах получения сельскохозяйственных продуктов. В дохарапский период в Калибангане был известен плуг, однако из каких материалов он делался, мы не знаем. По мнению Д. Гордона, это была просто деревянная соха², что представляется убедительным, поскольку в ведийских текстах ясно говорится об использовании деревянных лемехов. В результате наводнений земли в долине Инда ежегодно подвергались затоплению, поэтому можно предположить применение мотыг и кельтов, однако в районе Калибангана в Раджастхане, вероятно, с дохарапских времен использовался плуг.

Из орудий, появление которых способствует расширению обрабатываемых земель, встречается каменный

рубящий топор, но он не столь производителен, как втульчатый топор. Последний впервые появляется в захоронении X, которое относят либо к ариям, либо к так называемому народу реки Рави, о котором науке почти ничего не известно.

Несмотря на примитивный характер орудий, производство крестьянами риса (на полуострове Катхиявар), пшеницы, ячменя, сезама, гороха намного превышало их собственные потребности, что позволяло направлять излишки продукции в города для удовлетворения нужд живших там купцов, торговцев и ремесленников. Возможно, что часть урожая зерновых шла в города в счет уплаты налогов и именно для их приема в Хараппе и Мохенджо-Даро было построено два огромных зернохранилища, причем зерно, очевидно, предназначалось для выдачи в качестве компенсации за труд и услуги. Однако фактически мы ничего не знаем ни о механизме сбора налогов, ни о принципах и процедурах распределения и потребления.

Нет у нас данных и о торговле зерном, хотя не исключено, что часть излишков зерна могла поставяться соседям — отсталым полукочевым народам. Возможно, что с соседями торговали также бумажными тканями и хлопком-сырцом в кипах. Вероятно и существование определенной торговли оловом, которое могло импортироваться из Ирана, где обнаружены оловянные руды, но олово могло добываться также из залежей в районах Пенджаба или Аравалли³.

Медь добывали на рудниках района Кхетри в Раджастхане, что подтверждает идентичностью примесей, содержащихся в предметах хараппской культуры и в медных рудах Кхетри. Некоторые медные топоры, найденные в ареале Кхетри (округ Сикар), считаются идентичными подобным же хараппским изделиям. Иными словами, за медью изготовителям хараппских орудий далеко ходить нужды не было.

Торговля оловом, вероятно, была не столь оживленной, как торговля медью, на это указывает тот факт, что содержание олова в хараппской бронзе было меньшим, чем в бронзовых изделиях тогдашней Месопотамии. Кроме этих широко употреблявшихся металлов, велась торговля некоторыми драгоценными камнями, включая ляпис-лазурь, нефрит, амазонит и т.д.,

которые использовались как знаки высокого статуса их владельцев, а также в качестве украшений.

Торговые связи хараппской культуры больше тяготели к Западу, чем к Востоку: в Шумере был найден целый ряд хараппских печатей, относящихся ко времени между 2600—1500 гг. до н.э., причем большая их часть приходится на период после 2400 г. Особенно оживленная торговля между Шумером и долиной Инда велась в 2400—2100 гг. до н.э. В шумерских текстах говорится, что золото, слоновая кость, сердолик, ляпис-лазурь, лесоматериалы, павлины и фигурки птиц везли в Шумер из Мелуххи, которая рядом ученых идентифицируется с Западной Индией⁴. Большинство этих товаров было, вероятно, индийского происхождения, но полагают также, что хараппские купцы занимались транзитной торговлей ляпис-лазурью, добывавшейся в Бадахшане (Северный Афганистан)⁵. Были ли у этих купцов в Шумере свои постоянные торговые конторы, подобные тем, что держали в Малой Азии семиты, мы не знаем. Некоторыми товарами хараппцы торговали также с народами Средней Азии, жившими на границах с Афганистаном.

Значительной была хараппская морская торговля. В Лотхале и Мохенджо-Даро найдены глиняные модели парусных судов, суда изображались также на хараппских печатях. Одна из построек в Лотхале считается судовой верфью. На мысль о морской торговле наводит и факт расположения ряда хараппских поселений на берегу моря (нынешний штат Гуджарат).

Начиная примерно с 2350 г. до н.э. месопотамские источники говорят о торговых связях с Мелуххой. Наиболее вероятно, что это было древнее название региона, расположенного вдоль Инда. В этих же источниках упоминаются две промежуточные фактории: Дильмун (Тильмун) и Макан, располагавшиеся между Мелуххой и Месопотамией⁶. Возможно, что Дильмун находился на острове Бахрейн в Персидском заливе: в Лотхале была найдена печать, происхождение которой обозначается как "район Персидского залива".

В то же время следует сказать, что мы не располагаем пока достаточным количеством археологических находок, которые подтверждали бы обильное поступление в Хараппу товаров из стран, лежавших за преде-

лами Индостана, в обмен на товары, вывозившиеся туда купцами. Отметим также, что хараппская торговля с другими странами сводилась в значительной мере к предметам роскоши и не могла оказать значительно-го влияния на хозяйственную деятельность и экономическое положение основной массы населения.

Пока не будет расшифрована письменность долины Инда, наше знание социально-экономической организации, благодаря которой на обширнейшей территории оказалось возможным существование крупномасштабной городской культуры, не выйдет за рамки умозрительных догадок. Пока же можно высказать ряд общих предположений.

Употребление печатей для опечатывания партий товаров предполагает наличие частной собственности. Считается, что при помощи печатей передавалась информация о положении и титулах их владельцев⁷. Если же следовать месопотамской аналогии, письменность должна была появиться прежде всего для ведения учета, и это были ее самые ранние "зачатки". Поэтому у хараппцев должно было быть значительное число писцов и учетчиков.

Планировка городов с пересекающимися улицами и системой канализации, возведение жилья и других построек, причем целиком из обожженного кирпича, — все это требовало большой армии каменщиков, плотников, дровосеков, угольщиков, кузнецов, возчиков, надсмотрщиков, инженеров, и все это свидетельствует о высоком организаторском искусстве народа долины Инда. Производство и кладка кирпича были здесь значительно более развиты и занимали намного более важное место, чем в Междуречье Тигра и Евфрата, где кирпичи не обжигались, а просто высушивались на солнце.

Можно предположить, что вся экономическая деятельность управлялась какой-то централизованной властью, на эффективную структуру которой указывает, среди прочего, и факт планировки городов.

В то же время ничто не говорит о том, что торговля предметами роскоши, предназначенными для утверждения престижа их владельцев и для проведения обрядовых церемоний, оказала сколько-нибудь заметное влияние на укрепление положения правящего класса

Хараппы и соответственно на развитие ее городского строя. Важнейшей основой урбанизации могли быть налоги, издольщина и дань, собиравшиеся с живших вокруг городов крестьян.

Вряд ли приемлема теория о том, что важной частью экономики и повседневной жизни хараппского общества был рабский труд — у этой теории слишком мало доказательств. Что же касается наличия в те времена "двухкомнатных" жилых построек, то они совсем не обязательно должны были быть местом обитания рабов: не говоря уже о древних стандартах, даже сейчас средняя индийская семья не может похвастаться больше чем двумя комнатами, которых оказывается достаточно для удовлетворения потребностей пяти ее членов, проводящих большую часть своего времени в работе на открытом воздухе.

Несомненно, торговля была важным элементом хараппского урбанизма, но было бы преувеличением утверждать, что, подобно британской торговле, она явилась одной из основных причин "феноменального роста Хараппской империи"⁸. По некоторым подсчетам, территория хараппской культуры в три-четыре раза превышала территорию Древнего Шумера⁹. Хараппские поселения образуют своего рода полумесяц с прямой рукояткой в центре. В то же время периферийные поселения этой культуры имеют значительно более широкий разброс и заходят в Северный Афганистан, а возможно, и в южные районы Советской Средней Азии. В пределах этой обширной территории мог происходить "транзитный" и межрегиональный обмен товарами первой необходимости, что же касается торговли с отдаленными землями, то она могла лишь дополнять внутренний обмен.

Более заметный вклад в возникновение и развитие хараппского урбанизма внесли, вероятно, экологический и технологический факторы. В то же время после начальной стадии развития в технике заметен относительный застой. Появившись где-то около 2600 г. до н.э., хараппская цивилизация сразу приобрела характер культуры бронзового или медного века, статично зрелой, монотонной и однообразной, имевшей лишь незначительные местные вариации. В таком виде она просуществовала тысячу лет и после

этого исчезла из истории, оставив ей в наследство лишь так называемые постурбанистические деревни в Синде, Гуджарате и Пенджабе. В течение всего этого долгого периода народ Инда не внес какого-либо творческого, самостоятельного вклада в прогресс материальной культуры.

У нас нет возможностей для выявления социально-экономического устройства этого общества. В то же время представляется очевидным, что сельская основа не могла бесконечно поддерживать урбанистическую структуру без необходимых мер по увеличению производства либо путем технологических усовершенствований, либо путем окультуривания новых площадей. На затопляемых Индом и его притоками равнинах с относительно малым количеством осадков энеолитическая технология была достаточно эффективной. Места расположения основной массы хараппских поселений не ставили перед их жителями проблем расчистки земель или распашки тяжелых аллювиальных почв. Однако в районах с густой растительностью, вызываемой обильными дождями, бронзовая или медная технология была менее эффективной. Поэтому, когда люди столкнулись с падением плодородия почв из-за их засоления или с внезапным оседанием и подъемом поверхности земли, что вело к ее затоплению, уровень развития их техники не позволил им двинуться дальше на восток и перенести туда свои города. В лучшем случае они могли создать за пределами своих территорий нечто вроде "скваттерских" поселений.

Имеются также предположения о том, что причиной исчезновения хараппской культуры явились крестьянские восстания против правящих в городах классов¹⁰. Если это так, то была подорвана сама основа урбанизма, а именно взаимозависимость между городскими и сельскими элементами древнеурбанистического общества.

Находки ряда орудий и керамических изделий, несходных с хараппскими, указывают на постепенное проникновение в бассейн Инда нового этнического элемента, но пока мы не располагаем какими-либо археологическими данными о крупномасштабной конфронтации между хараппцами и ариями.

2. Скотоводческая фаза (около 1500—1000 гг. до н.э.)

Очевидно, что арии обладали определенными техническими и материальными преимуществами, которые позволили им одолеть в Индии своих противников. Широкое применение колесниц, запряженных лошадьми, было важной причиной их военных успехов. Вероятно, арии времен "Ригведы" были знакомы с бронзовым оружием: слово "аяс", возможно, означало бронзу. Так или иначе, лошади и колесницы ставили их в военном отношении на голову выше других народов.

Огромная разница между материальной жизнью ариев и хараппцев заключается не в применении тех или иных металлов, а в почти полном отсутствии во времена "Ригведы" городов. В этом смысле в экономике периода "Ригведы" очевиден полный разрыв с экономикой эпохи Хараппы. Если переосмыслить подвиги Индры, зафиксированные в самых ранних индийских гимнах, то арии предстанут как разрушители, а не строители городов. Люди времен "Ригведы" в лучшем случае жили в укрепленных местах, защищенных земляными стенами, причем это относится главным образом к сезонам наводнений. Такие укрепления никак нельзя считать городами в хараппском смысле.

Отсутствие городов у древнейших ариев следует объяснить скорее их кочевыми привычками и преобладанием у них скотоводства, чем какими-либо недостатками в материальном базисе их культуры. Кроме того, на первом этапе их экспансии они находились в окружении враждебного им народа (обычно называемого *даса* или *дасью*) и просто не могли перейти к оседлой городской жизни.

В то же время разрушительные подвиги бога-героя ариев, Индры, не должны заслонять от нас огромной созидательной роли ариев в экономическом развитии Индии. Поздние разделы "Ригведы" говорят о том, что арии пахали землю на запряженных в плуг волах. Если *вратьи* описываются в поздневедийских текстах как люди, не занимающиеся обработкой земли, то ведийские арии часто превозносятся именно за ее обработку. То, что не-арии, под чьим влиянием якобы испортились *вратьи*, знали обработку земли, не вызывает никакого сомнения. Следовательно, обличе-

ние *вратьев* как людей, не занимающихся земледелием, означает лишь тот факт, что не-арии просто пахали не так, как это было свойственно ариям.

К концу периода "Ригведы" аграрная экономика ариев стала более стабильной, о чем говорит применение ими различных операций, упоминаемых в мандалах I и X "Ригведы": пахоты, сева, жатвы серпами, молотбы и веяния (упоминание пахоты содержится также в одном месте мандалы IV "Ригведы", но это, вероятно, более поздняя вставка). В "Ригведе" имеются, кроме того, указания на применение ариями огня для расчистки лесов, что делало землю пригодной для возделывания. Несмотря на имевшийся у ариев опыт в обработке земли, они выращивали лишь один вид зерновых, который назывался "ява" (правда, термин "ява" можно рассматривать либо в его буквальном значении, т.е. "ячмень", либо как общее название для различных зерновых).

Более важным занятием у ариев, особенно в начале периода "Ригведы", было скотоводство. Кроме коров, в домашнем хозяйстве использовались козы, овцы и лошади, о чем свидетельствует наличие в различных индоевропейских языках однокоренных слов, означающих этих животных. Коровы и лошади упоминаются в "Ригведе" в контексте земледельческих работ, но как именно последние использовались в сельском хозяйстве, сказать нельзя. В любом случае ясно, что на лошадях не пахали, но они могли служить вьючными животными для перевозки зерна и фуража.

Кажется странным, что за урбанизмом харапского периода, основанным на производстве сельскохозяйственной продукции на заливных землях равнин, последовала фаза скотоводства на землях Семиречья. Однако если принять во внимание волны миграции на субконтинент новых народов, с их собственными формами существования, это представляется естественным. Арии принесли с собой повсеместное использование лошадей, что делало их более мобильными и позволяло им лучше следить за стадами. Как явствует из археологических данных, в мировом масштабе земледелие появилось еще за 9 тыс. лет до новой эры, однако корова была одомашнена лишь между VI—IV тысячелетиями, и еще позднее, с одомашниванием лошади

и верблюда, это привело к появлению чисто кочевых, скотоводческих систем хозяйства¹¹.

За стадами следили общинные пастухи, что предполагает ту или иную форму общественной собственности. Пастбища находились, очевидно, в распоряжении общины. Наличие индивидуального владения землей в период "Ригведы" спорно. Правда, присутствие в языке нескольких слов со значением "поле" и наличие у ариев землемерных навыков позволяют предположить, что по крайней мере в реальной жизни наблюдалось частное пользование землей, но оно носило весьма ограниченный характер, поскольку даже в поздних разделах "Ригведы" не содержится свидетельств продажи, передачи, сдачи в заклад, принесения в дар или какой-либо иной формы отчуждения земли частным лицом. Нам неизвестно, имелись ли у ригведийских ариев обычаи, аналогичные обычаям германцев, описанным Тацитом (периодическое перераспределение земли, находившейся в общинной собственности, среди частных лиц), но ясно, что частное землевладение не стало в Индии этого периода правилом.

Среди важнейших искусств и ремесел тех времен можно назвать выделку кож, ткачество, изготовление колес и кузнечное дело. Исходным материалом для ткачей служила главным образом овечья шерсть; знаменательно, что во многих обрядах предпочтение до сих пор отдается шерстяным материалам. Хлопчатобумажные ткани, свойственные, по свидетельству археологов, хараппской культуре, ариям эпохи "Ригведы" известны не были.

Благодаря той роли, которую играли у ариев боевые колесницы, важную функцию в их обществе выполняли изготовители колес, равно как и кузнецы, занимавшиеся изготовлением из *аяса* (меди или бронзы) различных орудий труда, изделий домашнего обихода и оружия.

Трудно сказать, в какой степени арийские мастера унаследовали и продолжили ремесленные традиции своих предшественников — хараппцев. Слово "кулала", употребляемое в "Ригведе" в значении "гончар", не имеет параллелей в других индоевропейских языках. Возможно, это означает, что в производстве керамики арии восприняли местные традиции.

Ряд раскопок в Пенджабе и Харьяне показывает переплетение позднехарапской керамики с "культурой серой расписной керамики" (СРК), причем изделия последней могли принадлежать ведийскому народу. Однако ни в одном из мест раскопок железные изделия не сопутствуют предметам "культуры СРК". Было исследовано также около двухсот поселений "культуры серой керамики", большинство из них находится в Пенджабе. Но в раскопках этой культуры в Манде (Джамму) железа тоже не обнаружено. Возможно, что поселения "культуры серой керамики" предшествовали поселениям "культуры СРК", однако без надежных археологических доказательств нельзя увязывать скотоводство ранневедийского народа с поселениями "культуры серой керамики".

Четкого представления о существовавших в обществе "Ригведы" способах обмена, распределения и потребления пока не сложилось, однако можно сказать, что, подобно тому как захват скота и других военных трофеев был важным источником средств к существованию, так и распределение добычи Индрой, Агни¹² и другими богами, отражавшими функции племенных вождей, было важной формой экономической деятельности. Бога Тваштара называли "первым раздающим"¹³, а *рибху*, собрание которых он возглавлял, называли "старательными раздатчиками, занятыми раздачей"¹⁴. О таком лице, как *вриджанасья-раджа* ("владыка пастбищ"), говорится, что он захватывает у врага добычу и распределяет ее среди своих соплеменников¹⁵. Члены *ганы* отдавали в ее распоряжение все свои трофеи¹⁶, которые, возможно, затем раздавались даже тем, кто не вносил никакого собственного вклада в их захват. Распределение было также важной функцией *видатхи*¹⁷, одного из самых первых собраний, упоминаемых в "Ригведе". Отметим далее, что имеется по крайней мере дюжина корней¹⁸, от которых образовались различные слова для обозначения даров и раздач, причем многие из них употреблялись очень часто, а корни *да* и *бхадж* ("распределять") продолжали использоваться и в послеведийские времена.

Похоже, что распределению подлежал крупный рогатый скот, лошади, рабыни, пища и даже вода

и обрабатываемая земля¹⁹, однако неясно, получал каждый член *ганы*, *видатхи* или какого-либо другого племенного образования равную долю или нет. Вожди рода (племени) и жрецы получали более значительную долю добычи; кроме того, вожди различных основанных на родстве групп получали также *бали* (дань, которую им платили как враги, так и сородичи).

В ряде гимнов ясно видна идея взаимных даров между богами и поклонявшимися им людьми. Например, богу Агни делались жертвоприношения в обмен на пищу и долгую жизнь²⁰. Возможно, что в подобных гимнах нашел отражение обычай обмена дарами между племенными вождями и их соплеменниками или между главами больших семей. Распределение средств к существованию, поступавших в распоряжение основанных на родстве групп, среди их членов, а также существовавший в этих группах обычай взаимопомощи, вероятно, отвечали потребностям сородичей и всех тех, кого в племени считали таковыми.

Поскольку основным занятием ариев была война, у них едва ли хватало времени на производство такого количества прибавочного продукта, которое требуется для ведения торговли. Хотя литературные источники свидетельствуют о сравнительно высоком уровне их знаний в области земледелия, эти знания появились, по-видимому, лишь к концу периода "Ригведы". В любом случае земледелие не занимало у них такого места, как скотоводство.

Традиции кочевничества и скотоводства являлись серьезным препятствием в развитии торговли. Поскольку средством обмена служила корова, сделки купли-продажи совершались главным образом в натуральной форме. В обмен на скот арии могли получать от оседлых земледельческих племен медь и другие металлы, а также продукты земледелия.

Завершая этот раздел, заметим, что арии эпохи "Ригведы", вероятно, не были знакомы с морем, а слово "*самудра*" означало "скопление воды" в дельте Инда.

3. Пахота и земледельческая экономика (около 1000 — 600 г. до н.э.)

В поздневедийский период происходит экспансия ариев с равнин Инда и его притоков на территорию индо-гангского водораздела и верхнего бассейна Ганга. Иными словами, арии захватили Пенджаб, Харьяну, Уттар-Прадеш и прилегающие районы Раджастанха. Песчаные и суглинистые почвы этого региона и его небогатая растительность не представляли трудностей для их расчистки и заселения.

Тексты того периода дают нам некоторое представление о материальной базе этой экспансии. В "Шатапатха-брахмане" говорится о том, как Видегха Матхава жег леса до тех пор, пока он не достиг Саданиры на севере Бихара (это произошло, вероятно, к концу ведийского периода). Широко практиковавшееся выжигание лесов дополнилось на востоке Уттар-Прадеша и на севере Бихара их вырубкой при помощи железного топора (около 600 г. до н.э.).

В одном источнике говорится, что плуг делали из дерева *удумбары* (*Ficus Glomerata*), а лемех — из *кхадиры* (*Acacia Catechu*). Имеются свидетельства впрягания в плуг шести, восьми, двенадцати и даже двадцати четырех волов, что подразумевает глубокую вспашку, которая в свою очередь могла быть возможной лишь при условии использования железного лемеха. Как явствует из литературных текстов, железо появилось около 700 г. до н.э. (в ряде самых поздних ведийских текстов говорится о каком-то черном или темном металле).

Хотя в "Атхарваведе" содержатся бесчисленные молитвы о том, чтобы стада тучнели и росли, основным средством к существованию стало земледелие. Связанным с пахотой обрядам посвящена целая глава (VII.2.2) "Шатапатха-брахманы". В дополнение к ячменю важной зерновой культурой стала пшеница, которая до сих пор остается основным продуктом питания жителей Пенджаба и Уттар-Прадеша.

Любопытно, что в этот период очень много места и внимания отводится в ведийских текстах рису, который назывался *врихи*. При раскопках Хастинапуры найдены остатки риса, относимые примерно к VIII в. до

н.э. Заметим, что рис рекомендовалось использовать в обрядовых целях. В этот период выращивались также различные виды чечевицы, а упоминаемый в "Атхарваведе" сахарный тростник (I.34. 1—5) существовал, надо полагать, как дикое растение.

К этому же времени относятся недвусмысленные свидетельства частного землепользования, хотя о связанных с этим правовых аспектах ничего не говорится. Человек, вступающий в спор с соседями из-за поля, должен был сделать подношения Индре и Агни на одиннадцати черепках. Впервые возникает вопрос о пожалованиях земель. Говорилось, что *кшатрий* может пожаловать человека поселением с согласия рода²¹. Это подразумевает существование отдельных участков земли, находившихся под общим контролем правящего племени, причем во главе племени стоял царь (вернее, царек, который был не кем иным, как получавшим особые почести племенным вождем). Однако у нас нет сведений о фактических пожалованиях. Более того, когда однажды *брахману* был пожалован участок, богиня-земля этого участка отказалась перейти к новому владельцу.

Крестьяне производили определенную долю прибавочного продукта, которая шла на удовлетворение потребностей *брахманов* и *раджаньев*. Стоявшие во главе общества жрецы совершали богослужения при различных ритуальных церемониях, жертвоприношениях и празднествах, связанных с земледельческими работами, а также возносили молитвы о военных успехах их покровителей-вождей; *раджаньи* или *кшатрии* обеспечивали свое существование ведением войн и исполнением функций правителей; *вайшьи* занимались земледелием, а *шудры* составляли небольшую прослойку слуг.

Таким образом, жрецы и воины, по существу, не имели никакого отношения к производительному труду. Неясно, располагали ли они тогда большими земельными владениями. По мнению А. Б. Кейта, во времена *брахман* появились крупные имения, основанные на труде рабов и батраков, однако эта концепция безосновательна, поскольку едва ли где можно встретить какие бы то ни было указания на то, что в производстве использовался рабский труд.

В ведийских текстах нет термина "кармакара" ("наемный работник, батрак"), из чего следует, что люди владели таким количеством земли, которое они могли обрабатывать силами семьи. Неравенство в богатстве явилось не столько результатом прямой эксплуатации труда рабов, сколько следствием взимания царьками и их приближенными части производимой крестьянами продукции в виде налогов и дани. В "Атхарваведе" Индру молят о пожаловании царю доли в деревнях, коровах и лошадях²², причем доля в деревнях подразумевает, вероятно, долю в урожае, который собирали крестьяне этих деревень.

Важным явлением поздневедийской экономики было развитие различных искусств и ремесел, причем их перечень приводится при перечислении тех, кого можно приносить в жертву при *пурушамедхе* (человеческом жертвоприношении). Подъем искусств и ремесел указывает на прогресс в разделении труда, однако он еще не означает, что в тогдашней экономике произошли какие-то качественные изменения. К этому времени относится появление таких ремесленников, как плавильщик (*дхаматар*) и кузнец или плотник (*кармара*). Упоминания о ткачестве говорят о том, что этим широко распространенным ремеслом занимались преимущественно женщины. Определенный прогресс наблюдался в кожевенном деле, гончарном искусстве и плотничестве (в последнем, вероятно, благодаря развитию строительства). Появляются также ювелиры, работавшие, надо полагать, по запросам горожан.

К концу этого периода начинают возникать города, о чем говорит употребление слов "нагара" ("город") и "нагарин" ("городской житель"), а также тот факт, что Каушамби, Кошала и Видарбха упоминаются как "великие города". Существование по крайней мере трех городов — Ахичхатры, Каушамби и Хастинапуры, — возникновение которых относят к VI в. до н.э., доказано раскопками. Сомнительно, чтобы эти города появились как результат средоточия искусств и ремесел; скорее они служили политико-административными центрами.

В текстах того времени уже ясно говорится о морях и морских путешествиях, предпринимавшихся, воз-

можно, с целью торговли, которую стимулировало развитие искусств и ремесел.

В целом в первой половине I тысячелетия до н.э. произошел огромный прогресс в экономике и материальной жизни людей, населявших индо-гангский водораздел и бассейн верхнего Ганга. Полукочевой скотоводческий образ жизни ранневедийского общества отошел на задний план, а главным источником существования стало приведшее к оседлости земледелие.

Как показывает ряд раскопок, в течение двух — трех веков на верхнегангских равнинах продолжали существовать поселения, относящиеся к "культуре серой расписной керамики" (СРК) с использованием железа. По сравнению с более ранними поселениями их стало значительно больше, причем расширилась и территория их распространения: до настоящего времени благодаря раскопкам и изысканиям в районе Сатледжа и бассейне верхнего Ганга уже удалось выявить почти семьсот поселений этой культуры.

Жившие на равнинах крестьяне производили достаточно зерновых, чтобы не только обеспечивать свои потребности, но и отдавать часть продуктов в виде подношений, налогов и дани *брахманам* и *раджаньям*. То, что собиралось с крестьян или с правивших ими мелких вождей более крупными вождями, распределялось последними между родичами, чиновниками и т.д., причем происходило это по случаю таких великих жертвоприношений, как *раджасуя* или *ашвамедха*. Иными словами, подобные описанные в эпосе жертвоприношения использовались как благоприятные моменты не только для взимания дани с вождей и т.д., но и для распределения значительной доли этой дани (в виде товаров и съестных продуктов) среди всех тех, кто принимал участие в ритуальных церемониях. Для *брахманов* такое перераспределение все больше принимало односторонний характер, поскольку они сами не вносили в создававшийся царями-жертвователями "общий котел" ровным счетом ничего.

Функционирование системы ведийской экономики поддерживалось не только таким совершавшимся по особым случаям перераспределением, но и путем ритуального обмена. Средством обмена продолжал служить крупный рогатый скот, а такие предметы

из драгоценных металлов, как *нишка* и *шатамана*, использовались, вероятно, для обмена "престижными" товарами. Металлические деньги до VI в. до н.э. не употреблялись.

Хотя земледельческая экономика получила в бассейне верхнего Ганга широкое распространение, ей был присущ целый ряд недостатков. Во-первых, ни в ремеслах, ни в земледелии не играло заметной роли железо (что, впрочем, было естественно, так как приток железа из соседних регионов был крайне ограниченным). Само собой разумеется, что для повсеместного употребления железа в возделывании земли и в ремеслах необходимо иметь его в изобилии, однако богатейшие залежи железной руды в Южном Бихаре для ведийских племен были, вероятно, недоступны.

Во-вторых, железные изделия поздневедийского периода, или "культуры серой расписной керамики", отличались примитивной технологией их изготовления. Кузнецам были неизвестны способы поддержания высоких температур, поэтому они не могли обеспечить достаточной закалки железных изделий, что в свою очередь вело к малой эффективности последних.

В-третьих, рис, который выращивали в поздневедийский период, был культурой сезона дождей, вызревавшей в течение шестидесяти дней (отсюда его название "*шашти*"), а искусства пересадки риса тогда еще не знали, что, естественно, ограничивало его производство.

Все эти недостатки были преодолены в послеведийские времена индийцами, жившими на среднегангских равнинах.

4. Переход к использованию железа в ремеслах и земледелии (около 600—322 гг. до н.э.)

Период с 600 по 322 г. до н.э. можно считать поворотным этапом в экономическом развитии Индии. За этот период сформировалась новая экономика на основе широкого распространения железа, экстенсивной культивации риса, сахарного тростника и хлопка, появления и роста на среднегангских равнинах многочисленных городов, дальнейшего увеличения числа ре-

месел и объединения ремесленников в гильдии и, что не менее важно, за счет оживленной внутренней и внешней торговли, о чем свидетельствуют многочисленные находки клейменных монет.

В VI в. до н.э., по археологической периодизации, наступает период "культуры северной чернолощеной керамики" (СЧК), характеризующийся использованием предметов этой керамики, а также железных орудий труда и оружия и клейменных монет (для взимания налогов и товарообмена).

Все эти новшества начались главным образом в бассейне среднего Ганга (Восточный Уттар-Прадеш) и в Бихаре, но имели место также в бассейне верхнего Ганга и даже в районе плато Малва. В аллювиальных почвах вдоль обоих берегов Ганга между Аллахабадом и Бхагалпуром обнаружено почти 450 поселений "культуры СЧК". Завоевания в материальной культуре жителей бассейна верхнего Ганга в первой половине I тысячелетия до н.э. были сохранены и продолжены в его второй половине. Это вытекает из сравнения результатов раскопок, проводившихся на одном и том же месте у Атранджикхеры и относящихся к фазам "культуры СЧК" и "культуры СРК". Предметы "культуры СЧК", датируемые ранее 300 г. до н.э., были обнаружены в ряде раскопок, проводившихся в бассейне верхнего Ганга, включая Рупар²³ и Ахичхатру²⁴. Более или менее недавно было сообщение о раскопках "культуры СЧК" в Удджайне²⁵ и Беснагаре²⁶ на плато Малва. Это говорит о том, что даже в этих двух регионах наблюдался прогресс в материальной культуре, ассоциируемый с фазой "культуры СЧК". Однако в целом большинство раскопок этой культуры приходится на регион среднего Ганга, который, как нам известно из палийских текстов, достиг особого политического и экономического положения в домаурийский период.

В самых ранних письменных текстах нет почти ничего, что помогало бы судить о политико-экономическом развитии района плато Декан или Южной Индии, не говоря уже о крайнем Востоке страны. Однако изделия культуры мегалитов, обнаруженные в захоронениях на плато Декан и в Южной Индии, ясно показывают, что создатели мегалитов были земледельцами и

ремесленниками, использовавшими железные орудия и керамику, известную под именем черно-красной керамики; СЧК была им незнакома почти до конца мегалитической фазы.

Следует подчеркнуть, что носители "культуры СЧК" селились в больших количествах прежде всего в регионе среднего Ганга. Хотя в ряде раскопок по верхнему Гангу обнаружены некоторые предметы "культуры СЧК", датируемые VI—V вв. до н.э., в Восточном Уттар-Прадеше и Бихаре они встречаются значительно чаще, в намного больших количествах и на существенно более обширных территориях, чем где бы то ни было. До настоящего времени в этом регионе открыто уже почти 450 поселений "культуры СЧК", а систематические изыскания могут привести к обнаружению еще более значительного их числа.

Здесь впервые появляются крупные земледельческие поселения и возникает множество деревень, о которых говорится в палийских текстах. Здесь же завязываются тесные связи между городом и сельской местностью, что подтверждается однородностью керамических изделий, обнаруживаемых как при раскопках городов, так и при раскопках в их окрестностях. Эти же раскопки свидетельствуют о зарождении в бассейне Ганга и на плато Малва в середине I тысячелетия до н.э. класса имущих, позволявших себе владение роскошной керамикой, драгоценными камнями и т.п.

Мощная аграрная экспансия в изобилующую дождями аллювиальную зону среднего Ганга невозможна без расчистки джунглей. Конечно, для этого практиковалось их выжигание, однако, чтобы сделать землю пригодной для обработки и строительства поселений, необходимо было выкорчевывать пни, причем деревья в этом ареале дают в земле горизонтальные корни. Просто невысказано представить, чтобы все это можно было делать без железного топора и железной мотыги.

Более того, с помощью мотыги или заступа можно было обрабатывать лишь небольшие участки земли, однако крупномасштабная ее обработка, которая и ведет к возникновению многочисленных деревень и городов, с помощью одного лишь заступа невозможна,

как невозможна она и при помощи деревянного лемеха. Последний годился для легких суглинистых почв бассейна верхнего Ганга, но не для тяжелых почв района Патны, которые можно было распахать только железным лемехом.

Как будет показано ниже, литературные тексты эпохи Будды не оставляют никаких сомнений относительно использования железного лемеха, однако до настоящего времени было обнаружено только два из них, один в Каушамби и другой в районе Вайшали, причем последний относится к позднему периоду "культуры СЧК" бассейна среднего Ганга (правда, были найдены сверленные топоры и некоторые другие железные орудия труда). В больших количествах железные предметы обнаружены при раскопках Каушамби, Прахладпура, Варанаси и Масона (все — Восточный Уттар-Прадеш) и Чхиранда, Вайшали, Патны, Сонпура и Чампы (все — Бихар). Многие из них относятся к фазе "культуры СЧК" до 300 г. до н.э., причем доля орудий труда относительно увеличивается по сравнению с первой фазой появления железных предметов в бассейне верхнего Ганга.

Существенно, что, хотя самые богатые залежи железных руд находятся в Южном Бихаре, количество железных предметов, обнаруженных при раскопках на среднегангских равнинах, не столь впечатляюще, как в раскопках у Атранджикхеры, Ноха или в аналогичных раскопках, относящихся к "культуре СРК" в бассейне верхнего Ганга. Тем не менее в Каушамби и Варанаси (Раджгхате) было найдено достаточно много самых разнообразных железных изделий. Дело также в том, что относительная бедность Восточного Уттар-Прадеша и Бихара железными предметами и крайняя их там заржавленность объясняются влиянием влажного дождливого климата бассейна среднего Ганга, обращая все в ржу и прах, тогда как сухой полупустынный климат верхнего Ганга создает более благоприятные условия для сохранения в земле различных предметов.

Отсутствие орудий труда земледельцев и ремесленников объясняется также тем, что археологическим исследованиям сельских поселений уделяется куда меньше внимания, чем раскопкам городов. Но даже

при раскопках последних был обнаружен целый ряд железных орудий. Так, в Каушамби в ранних слоях фазы "культуры СЧК" нашли много топоров, гвоздей, серпов, тесел, ножей, лезвий, а в Сонпуре (округ Гая) в слоях, относящихся к тому же времени, — топоры. В Джакхере (округ Эта, Западный Уттар-Прадеш), в слое второго периода "культуры СРК" был найден лемех²⁷, относящийся скорее всего к середине I тысячелетия до н.э. В Рупаре на дне высохшего кольцевого колодца был обнаружен железный лемех, принадлежащий, вероятно, ранней фазе "культуры СЧК".

Когда в регионе среднего Ганга начнут раскопки сельских поселений, лемехи, можно надеяться, встретятся и там. Сейчас же нам ясно, что людям, жившим в бассейне среднего Ганга, был известен богатый источник железа в южном Бихаре, поскольку некоторые железные предметы "культуры СЧК" в Варанаси содержат те же примеси, что и железные руды Сингхбхума и Маюрбханджа.

Можно предположить, что к тому времени кузнецы научились добавлять в свои изделия больше углерода и удалять почти весь шлак²⁸. Обилие железных руд и прогресс технологии сыграли большую роль в росте земледельческой и ремесленной продукции. Здесь необходимо отметить, что получать металл из железных руд бесконечно более выгодно, чем из медных: вложив все свое умение, время и энергию, кузнец получит из 100 кг медной руды всего 1 кг меди, тогда как из 100 кг железной руды он получит 60—70 кг железа²⁹. Отсюда, естественно, следует, что с открытием богатых железных руд и овладением соответствующей технологией земледелие более раннего времени, производившее лишь необходимые средства существования, превратилось в отрасль, приносящую прибавочный продукт.

Определенный свет на применение железа проливают также литературные источники. Хотя в одном тексте говорится (в порядке литературного сравнения), что лемех раскаляется целый день, — из чего можно сделать вывод об отсутствии тогда кузнечных мехов, — в целом ряде других текстов того периода имеются ясные указания на то, что мехи все-таки применялись³⁰. Появление мехов позволило изготавливать железные орудия труда и другие изделия в больших

количествах, что ускорило процесс расчистки джунглей в Восточном Уттар-Прадеше и Бихаре.

Различные сорта риса, впервые называемого термином *шали*, и особенно сахарный тростник требовали глубокой вспашки, что в свою очередь требовало периодического заострения лемеха с использованием кузнечных мехов. Из грамматики Панини следует, что пахота проводилась дважды или трижды в год и что поля подразделялись в зависимости от выращивавшихся культур. Значительный прогресс в культивации был достигнут с началом пересадки риса. В палийских и санскритских текстах того периода появляется термин, означающий такую пересадку, равно как и описания различных сортов риса и рисовых полей. Рис становится зимней культурой, а производство риса на заливных землях удвоило или даже утроило его урожай. В Восточном Уттар-Прадеше и Бихаре рис превращается в главный продукт земледелия.

Кроме риса, крестьяне выращивали ячмень, бобовые, просо, хлопок и сахарный тростник. При невероятном плодородии аллювиальных почв среднегангских равнин новый этап в земледелии не мог не привести к важным достижениям в развитии материальной культуры. Иными словами, расширение агрономических знаний и применение эффективных орудий труда позволили крестьянам производить еще больше прибавочного продукта, за счет которого кормилось население примерно шестидесяти упоминаемых в то время городов и, кроме того, шла оживленная торговля.

Торговля в свою очередь получила дальнейший импульс благодаря прогрессу в транспортных средствах. В одной из более поздних *джатак* (IV.20) говорится, что благодаря железной полосе шириной в пять сантиметров, натягивавшейся на обод колеса, оно стало значительно прочнее. Похоже, что к этому времени сами железные изделия стали важным предметом торговли. Геродот, живший в V в. до н.э., упоминает стрелы с железными наконечниками, которыми были вооружены индийские воины, служившие в армии персидского царя Ксеркса. Современник Геродота Ктесий восхищается совершенством двух мечей из индийской стали, подаренных Артаксерксу Мнемону.

Справедливо предположить, что начало торговле индийскими железными и стальными изделиями было положено уже в IV в. до н.э. Так или иначе, несмотря на скудость археологических находок, резонно сделать вывод о том, что применение железа в домаурийский период явилось значительным вкладом в общее развитие экономики.

Вероятно, буддийская концепция непричинения вреда живым существам и ее противодействие традиции ведийских жертвоприношений способствовали охране поголовья рогатого скота, что было необходимо для прогресса земледелия. В одном из буддийских текстов³¹ утверждается, что крупный рогатый скот есть источник зерна, силы, красоты и счастья, а поэтому его нельзя забивать. Ценность скота подчеркивалась также в одной из *дхармасутр*: согласно Баудхаяне, за убой молочной коровы или тяглового вола следовало налагать суровое покаяние, которое называлось *чандраяна*³². Принимая во внимание многочисленные упоминания забоя коров в ведийских и палийских³³ текстах, такое новое явление нужно рассматривать с экономической точки зрения как несомненный прогресс. Отметим здесь, что если скот находился в этот период, как и в ведийские времена, в индивидуальном владении, то пастбищами и лесами люди владели сообща. В домаурийский период продолжалось расширение пахотных земель путем расчистки лесов. В *дхармасутре* Васиштхи говорится, что ради приумножения возделываемых земель и ради жертвоприношений царь может наносить урон плодоносящим или цветущим деревьям³⁴. Основным средством расчистки лесов оставалось выжигание, о чем можно судить по комментарию Абхаясури к отрывку из одного из канонических джайнских текстов³⁵.

Инициатива в возделывании целинных земель принадлежала, несомненно, государству или общинам, благодаря усилиям которых создавались участки земли площадью в 500—1000 *карис*, обрабатывавшиеся трудом рабов или наемных работников. Однако нельзя сказать, чтобы такой инициативы не доставало и отдельным индивидам. Так, имеется пример продажи лесного участка, расчищенного его владельцем или предками владельца³⁶.

Вероятно, значительная часть земли на среднегангских равнинах находилась в руках двух высших *варн*, свободных от налогов. Однако большей ее частью, возможно, владели зажиточные крестьяне (*гахapati* или *кугумбика*). Число таких самостоятельных крестьян было весьма значительным, а размеры их участков были достаточными для поддержания их собственного существования. Согласно *дхармасутре* Бaudхаяны (около V в. до н.э.), идеальный участок, необходимый для поддержания семьи, должен был равняться шести *нивартанам*. Надо полагать, это были средние размеры, варьировавшиеся в зависимости от региона. Так или иначе ясно, что индивидуальные участки были четко размежеваны. Например, Панини указывает на регулярные обследования окультуренных земель, которые проводились специальными чиновниками, *кшетракарами* (в буддийских источниках им соответствовал *радджугахака*). Мы ничего не знаем о размерах натуральных податей, возможно, они составляли от одной шестой до одной двенадцатой доли урожая, но известно, что при чрезвычайных обстоятельствах с людей собирали также денежные налоги³⁷.

Несмотря на отдельные различия в правах на землю, во всей системе землепользования в домаурийский период в целом явно прослеживаются две характерные черты. Во-первых, хотя забота о доходах с земли была поручена *брахманам*, заметной прослойки посредников между царем и землепашцем не было. Крестьяне платили подати непосредственно царю, причем иногда их вынуждали к отработочным повинностям. Во-вторых, еще с прежних времен племенного общества сохранялись стойкие центристремительные общинные настроения, препятствовавшие произвольному распоряжению землей путем ее продажи, передачи, сдачи в заклад и т.д.

Типичным явлением домаурийского периода было развитие урбанистической экономики, возродившейся на среднегангских равнинах около 600 г. до н.э., т.е. спустя почти тысячу лет после ее упадка. В джайнских канонических текстах при описании монашеских хождений за подаяниями упоминаются различные типы городских поселений: город, в котором не держат крупный рогатый скот, город с земляной стеной, город

с маленькой стеной, изолированный город, крупный город, приморский город, столица³⁸.

Далее мы узнаем, что Аристокбул, посланный Александром Македонским в превратившуюся в пустыню (из-за смещения русла Инда на восток) местность, увидел там остатки более чем тысячи городов и деревень, в которых когда-то жило множество людей. К сожалению, раскопок этих городов в долине Инда до сих пор не велось. В целом по стране к этому времени относят шестьдесят хорошо известных городов, от Чампы на востоке до Бхригукаччи на западе и от Каверипаттанам на юге до Капилавасту на севере³⁹. Среди них двадцать таких крупных городов, как Шравасты, а из этих двадцати шесть были достаточно значительными, чтобы каждый из них претендовал быть местом нирваны Будды. Это Чампа, Раджагриха, Сакета, Каушамби, Варанаси и Кушинара (величие Паталипутры было еще впереди).

Многие города были обязаны своим процветанием ремеслам и искусствам. Так, в более поздних текстах указывается на существование в Раджагрихе восемнадцати гильдий ремесленников. Из этих восемнадцати, о которых обычно говорится в буддийских текстах, именно перечислены лишь четыре гильдии: плотников, кузнецов, кожевников и красильщиков. Каждая гильдия возглавлялась своим старшиной, и у каждой имелся собственный устав.

В двух *джатаках* упоминаются царские процессии по случаю важных событий, причем в обеих процессиях участвовали все восемнадцать гильдий. Из этого следует, что царь осуществлял над ними какой-то общий контроль. Возможно, что такое наблюдение от имени царя за всеми гильдиями было прерогативой *бхандарики*, занимавшего в Варанаси пост казначея.

Производство и торговля управлялись *сеттхи*, которые обычно жили в городах и в то же время поддерживали связи с теми из *сеттхи*, кто жил в сельской местности. Все *сеттхи* делились по рангам, включая высокие и низкие ранги, причем титул *сеттхи* присваивался как знак отличия самим царем. Чтобы *сеттхи* мог обеспечить свое существование, ему жаловалась *бхогагама*, т.е. право на получение доходов с деревень.

Мы почти ничего не знаем об отношениях,

существовавших между *сеттхи* и гильдиями, однако ясно, что царский контроль не сдерживал инициативы последних. Когда царь вершил правосудие, он должен был принимать во внимание законы и обычаи гильдий, каст и местностей. Власть гильдий способствовала закреплению людей за ремеслами в зависимости от рождения и места проживания, однако нельзя сказать, что это сильно отражалось на возможностях передвижения: нам даже известен случай, когда целая деревня плотников в одну ночь снялась с насиженного места и переселилась в другие пределы, уйдя, таким образом, из-под власти царя, чьи притязания оказались для них непосильными.

О конкретных связях между деревней и городом нам неизвестно. Но несомненно, что более 550 поселений "культуры СЧК", насчитываемых к настоящему времени на верхне-среднегангских равнинах, представляют главным образом сельские поселения, служившие для расположенных в тех местностях городов поставщиками продуктов. В городах жили прежде всего те, кто не был непосредственно связан с производством продуктов питания. В деревнях же выращивали семь видов зерновых и семь видов бобовых культур, а излишки их продукции шли на удовлетворение потребностей многочисленных ремесленников, купцов и воинов, а также царской челяди и челяди жившей в городе знати. Продукцией села кормилось, кроме того, множество живших на окраинах городов и бродивших по деревням монахов и монахинь: без значительного количества общественного прибавочного продукта существование всех этих "отринувших мирскую суету" было бы просто невыносимым.

По свидетельству Панини, царь и другие представители богатых слоев общества содержали для личных услуг до двенадцати разновидностей челяди⁴⁰. Подати, взимавшиеся царями натурой, а также зерно, собиравшееся некоторыми *сеттхи* с их *бхогагам*, обеспечивали безбедное существование верхушки общества.

В обмен на излишки зерна города, возможно, поставляли в деревни ткани. Так, нам известно, что в окрестностях Варанаси выращивали хлопок, из которого в этом городе выделывались ткани.

Подобно городам, после тысячелетнего застоя воз-

родилась и бурно развивалась торговля. Торговали главным образом предметами роскоши, хотя важным товаром были, вероятно, и ткани: как явствует из раннепалийских текстов, во времена Будды хлопок получил широкое распространение. Нагруженные различным добром купцы, следуя по трудным маршрутам, добивались до самых отдаленных уголков Индии.

В историях о перерождениях Будды часто встречаются упоминания о караванах, состоявших из пятисот повозок. Возможно, что купцы посещали даже такие дальние страны, как Вавилон; при этом ориентироваться на море им помогали выпускавшиеся с кораблей и летевшие к берегу птицы. В пользу существования такой торговли свидетельствуют находки ряда дорогих стеклянных изделий и полудрагоценных камней, предназначавшихся, очевидно, для богатых слоев городского населения Северной Индии. Кроме того, купцы могли торговать и лучшими образцами СЧК.

Развитию торговли способствовало появление денег в виде клейменных монет. Следует сказать, что ведийские свидетельства о распространенности монет не подтверждаются археологическими находками, относящимися к тому периоду. Самые древние из найденных монет датируются не ранее времени Будды, причем они использовались различными группами купцов, выбивавших на них свои знаки.

Денежная экономика приобретает в эти годы такую значимость, что даже цена дохлой мыши указывается в деньгах. Неоднократно встречаются упоминания о живших в городах *сеттхи* и других представителях правящей верхушки, богатства которой оценивались в восемьдесят *коти* (один *коти* — десять миллионов рупий). Практиковалось ростовщичество, и, хотя оно не пользовалось в буддизме такой поддержкой, как в кальвинизме, не расплатившихся с долгами не допускали в буддийскую *сангху* (монастырь).

Итак, справедливо заключить, что в Северной Индии домаурийского периода, особенно на среднегангских равнинах, расцветали многочисленные аграрные поселения и весь регион пестрел городами. Определить конкретную роль государства в урбанизации и аграрной экспансии трудно. Имеются предположения о том, что клейменные монеты выпускались династиями Ма-

гадхи и Косалы. Не исключая этой возможности, укажем, что отнесение монет к конкретным правителям представляет значительные трудности.

Цари проявляли интерес к таким видам экономической деятельности, как расчистка лесов, упорядоченное землепользование и контроль над гильдиями. Столицы царств, естественно, превращались в крупные центры торговли, причем для удовлетворения потребностей жрецов, воинов и богатых купцов в предметах роскоши устанавливались торговые связи с отдаленными странами.

Мы не можем сказать, вносили ли цари непосредственный вклад в развитие торговли и городов, однако ясно, что эти два процесса укрепляли государственный строй, передавая гегемонию в обществе в руки тех, кто жил в больших городских домах и пользовался дорогами и престижными товарами.

Глава девятая. Этапы развития древней экономики.

Второй период: от производства под контролем государства к феодальной экономике

1. Государственный контроль над производством (около 322—200 гг. до н.э.) и объединение Индии

Во времена Маурьев наблюдается беспрецедентный рост экономической активности государства. Характерной чертой маурийской экономики является контроль со стороны государства над земледелием, ремеслами и торговлей, а также взимание с населения всевозможных податей. Очевидна острая потребность государства в больших количествах натуральных продуктов и денег. Эта потребность вызывалась рядом факторов.

Во-первых, ни одно другое государство Древней Индии ни до Маурьев, ни после них не содержало такой огромной армии. Начало этому положили Нанды (354—324 гг. до н.э.), увеличившие армию с 5 тыс. боевых слонов, 20 тыс. конных и 60 тыс. пеших воинов до соответственно 60 тыс., 100 тыс. и 200 тыс. Эти цифры вполне согласуются с безмерными богатствами, которые приписывала Нандам молва, но во

времена правления Чандрагупты Маурьи численность армии увеличилась почти вдвое: Плутарх и Юстин сообщают, что этот первый маурийский император наводнил всю Индию своими 600 тыс. воинов (по оценке Мегасфена, общее число маурийских воинов равнялось 400 тыс.). Эта огромная армия была необходима как для удержания в повиновении жителей обширной империи (в "Артхашастре" Каутильи говорится о народных возмущениях), так и для охраны ее внешних границ, а содержание такой армии вело к невероятному экономическому напряжению, которое невозможно было выдержать без привлечения новых источников доходов.

Во-вторых, Маурьи следовали политике накопления в казне значительных запасов на случай чрезвычайных обстоятельств. Для удовлетворения всех потребностей государства обычных податей считалось недостаточно, поэтому государственная власть стала инициатором и регулятором самых различных направлений хозяйственной деятельности, получив, таким образом, доступ к источникам обильных доходов. Такие мероприятия требовали содержания разветвленного и многочисленного бюрократического аппарата, насчитывавшего около тридцати ведомств. Гигантская армия управляющих и чиновников еще более усугубляла лежавшее на государственной казне бремя и вынуждала прибегать для ее пополнения к новым и новым налогам.

Маурьи внесли важный вклад в развитие экономики сельских районов путем создания новых и оживления заброшенных поселений, для чего они перемещали туда жителей из перенаселенных частей страны. С этой целью государство предоставляло помощь не только крестьянам-*вайшьям*, но и *шудрам*, которые рассматривались как коллективная собственность трех первых *варн*, предназначенная служить им в качестве рабов и наемных работников. Чтобы стимулировать окультуривание диких земель, земледельцы временно освобождались от уплаты податей, а также получали другие льготы, включая выдачу им рогатого скота, семян и денег. Считалось, что все это должно окупиться в будущем, когда поселенцы окрепнут и встанут на ноги.

В новых поселениях делались пожалования земель-

ных участков жрецам и деревенским чиновникам, причем эти участки нельзя было ни продать, ни заложить, ни передать по наследству. Даже крестьяне-налогоплательщики не могли передавать свою землю тем, с кого не взимались подати. Если земледелец не справлялся с обработкой выделенного ему участка, участок передавался другому. Хотя нам неизвестны масштабы, в которых создавались новые поселения, можно предположить, что в обработку была включена значительная часть земель бассейна Ганга. Более того, колонизация могла коснуться и прилегавших к нему районов.

Существенным источником доходов для казны служили государственные хозяйства, которыми ведал главный управитель земледелия (*ситадхьякша*). Мы не знаем происхождения этих хозяйств, однако представляется, что государственное земледелие явилось естественной кульминацией экстенсивного развития, когда ряд крупных землевладельцев домаурийских времен вели хозяйство на участках площадью от 500 до 1000 *карис*. Мегасфен указывает на отсутствие рабского труда, однако при Чандрагупте в государственных хозяйствах использовалось значительное число рабов и наемных работников. Что же касается *ситадхьякши*, то он применял в земледелии все новейшие знания, о которых, кстати, довольно подробно говорится в "Артхашастре" Каутильи.

Наибольший вклад в развитие земледелия внесло строительство государством ирригационных сооружений и обеспечение земледельцев необходимым количеством воды. Мегасфен сообщает, что в империи Маурьев, как и в Египте, обмеры земли производились государственными чиновниками; они же осуществляли контроль над распределением воды в отводные каналы, с тем чтобы каждый мог получать справедливую долю. Как говорит Каутилья, налог на воду равнялся пятой, четвертой и даже третьей части всего урожая, который собирали с орошавшегося участка. Возможно, что, как и в Египте, контроль за ирригационной системой способствовал централизации государственной власти, особенно в Западном Уттар-Прадеше и Пенджабе, где только упорядоченное орошение могло обеспечивать нормальные урожаи.

Если предположить, что государство Маурьев сле-

довало наставлениям Каутилы относительно строительства крепостей, то ему нужно воздать должное за возведение огороженных стенами городов, где селились не только жрецы, знать и воины, но и ремесленники, купцы и т.д. Возможно, что некоторые из обнаруженных в ряде раскопок в бассейне Ганга укрепленных городов были основаны именно в III в. до н.э. или несколько позже.

Города были важны для Маурьев не только как средство контроля за ремеслами и торговлей, но и как богатый источник доходов, которые они приносили государству в виде различных налогов. Заметим, что *дурга* (город) и *раштра*, или *джанапада* (сельская местность), считались тогда главными источниками государственных доходов.

Государство Маурьев регулировало торговлю и ремесла с помощью ряда главных управителей. Главный управитель торговли (*паньядхьякша*) — это тот, кого Мегасфен называет среди "великих государственных чиновников, из которых некоторые управляли торговлей". Главный управитель мер и весов (*паувадхьякша*) отвечал за строгое соблюдение принятых мер и весов. Главный управитель судоходства руководил перевозками по воде и собирал налоги за паромный перевоз. В то же время таможенные пошлины на внутреннюю и внешнюю торговлю собирались в основном главным управителем пошлин (*шукладхьякшей*). В зависимости от характера товаров пошлина составляла от пятой до двадцать пятой их части.

Государство получало также доходы, контролируя ряд ремесел. Так, главный управитель ткацкого ремесла (*сутрадхьякша*) следил за ткачеством, где использовался прежде всего женский труд. Главный управитель производства крепких напитков руководил работой винокурен и государственных винных лавок; и те, и другие процветали за счет частных винокурен, облагавшихся тяжелыми налогами. Таким образом, государство обладало почти неограниченной монополией на торговлю вином (а также солью).

Важными видами деятельности, способствовавшими поддержанию царской власти, земледелия, торговли и ремесел, были разработка рудников и металлургия. Говоря о жителях Кафеи времен Александра Македон-

ского, Страбон утверждал, что индийцы не были знакомы ни с разработкой рудников, ни с плавкой руд, поэтому они не знали их ценности и соответственно вели торговлю ими "как простаки"¹.

Однако это утверждение можно отнести только к племени *кафейцев*, а отнюдь не ко всем индийцам в целом. Каутилья предусматривал должность главного управителя рудников (*акарадхьякши*), от которого требовалось доскональное знание всех сторон дела, включая металлургию. В его задачу входило, кроме прочего, открытие залежей полезных ископаемых, а также обнаружение старых заброшенных рудников.

Из литературных источников можно судить о практиковавшейся тогда добыче золота, серебра, меди, свинца, олова, железа. Вместе с тем, археологические данные в этом плане очень скудны (исключая медь и золото). Предполагается, что медные и золотые рудники Дхалбхума в Чхотанагпуре начали разрабатывать со времен Чандрагупты Маурьи. Ближайшие к столице Маурьев Паталипутре медные рудники — это рудники Барагунды в округе Хазарибагх, а также рудники Сингхбхума. Не исключено, что именно там добывался металл для изготовления некоторых медных сосудов, использовавшихся при царском дворе².

Вдоль всего железного пояса Южного Бихара находят многочисленные кучки шлака, которые, возможно, являются отходами производства местных плавильщиков железа³, однако нельзя с уверенностью утверждать, что они принадлежат времени Маурьев. Тем не менее литературные источники не оставляют сомнений относительно самого факта обработки железа. Слово "лоха" (железо) встречается в различных формах в "Артхашастре" намного чаще, чем "тамра" (медь). По всей вероятности, *лохадхьякша* — это чиновник, отвечавший за изготовление железных изделий. Кроме него, были и другие чиновники, связанные с разработкой рудников и изготовлением изделий из металла. Среди них — *кханьядхьякша* (главный управитель рудников), *лакшанадхьякша* (чиновник, определявший характер и качество изделий) и *лаванадхьякша* (главный управитель соледобычи).

Таким образом, государство осуществляло монополию на разработку рудников и торговлю рудой,

что не только служило источником огромных доходов, но и способствовало укреплению централизованной власти, поскольку одно лишь государство могло вооружать воинов оружием из металла и поставлять соответствующие орудия труда земледельцам и ремесленникам.

Каутилья прекрасно понимал значение металлов и рудного дела, указывая, что казна пополняется за счет рудников, а войско (*данда*) зависит от казны и что именно с помощью казны и войска можно завоевать весь мир.

Доходы от различных видов хозяйственной деятельности дополнялись взиманием большого количества традиционных и новых налогов и податей. Основной податью была царская доля в продукции, произведенной крестьянами. Возможно, эта доля равнялась шестой части, по расчетам же греков, она составляла четвертую часть. В одном из греческих источников говорится, что крестьяне облагались налогом, равным четвертой части всей продукции. В то же время другой источник утверждает, что четвертую часть в качестве своей доли получали крестьяне. Возможно, это утверждение является результатом какой-то путаницы, а на самом деле оба автора имели в виду одно и то же. Вместе с тем нам известно об издольщиках, которые получали от государства семена, волов и т.п., а также пахотную землю под обработку, поэтому не исключено, что второе утверждение относится именно к ним.

Те, кто мог вкладывать в предоставлявшуюся им государством землю "собственный капитал", получали в качестве своей доли половину урожая. Таким образом, государство извлекало доходы и путем фиксированных податей (в виде шестой части продукции), и путем издольщины. Кроме обычной "царской доли" (*бхага*), с крестьян взималась *пиндакара* (общий налог на несколько деревень в целом), а также *бали*, налог столь же древний, как и *веды*, но о нем нам ничего не известно (возможно, что во времена Маурьев он был религиозным налогом). Еще один налог, *кара*, мог быть податью, платившейся государству в виде части урожая с фруктовых садов и цветников. Налог *сенабхакта* мог означать обязательство жителей деревни поставлять провизию царской армии, когда ее путь

пролегал по принадлежавшим этой деревне землям. *Хиранья*, вероятно, представляла собой выплату наличными. В довершение ко всему крестьяне должны были платить налог на воду, о котором говорилось выше. Мы уже писали о том, что таможенные сборы и налоги за паромный перевоз составляли важный источник доходов государства. Кроме того, налогами облагались гильдии ремесленников, живших в городе, что, кстати, может означать освобождение от него тех из них, кто жил в сельской местности.

Таким образом, перечень взимавшихся в империи Маурьев налогов и податей представляется весьма внушительным, свидетельствуя о явном стремлении государства максимально освободить своих подданных от большей части прибавочного продукта. Но примечательно, что даже этих многочисленных "традиционных" налогов не хватало для покрытия быстрорастущих расходов государства. И вот в "Артхашастре" впервые появляется подробнейшее описание поводов и мер по "чрезвычайному" налогообложению (хотя однажды упоминание о чрезвычайном налоге встречается еще у Панини).

Одной из таких мер было взыскание *пранаи*. Ее считают "даром в знак изъявления признательности и любви", однако подобное толкование представляется столь же обманчивым, как и трактовка *бали* для времен Маурьев в смысле добровольного подношения. *Пранаю* тем не менее можно было взыскивать лишь однажды, а ее размеры колебались от трети до четверти урожая в зависимости от состава почв. Другой чрезвычайной мерой являлось, по "Артхашастре", требование вырастить второй урожай. Как явствует из комментария Патанджали к грамматике Панини, Маурьи извлекали также доходы из изображений богов (возможно, либо продавая их, либо выставя для поклонения, причем последнее рекомендуется в "Артхашастре"). Если верить джайнской традиции, для пополнения своей казны Чанакья выпустил 800 миллионов "облегченных" серебряных монет, называвшихся *каршапаны*.

Все это были чрезвычайные меры, призванные решать чрезвычайные проблемы в чрезвычайных обстоятельствах. Более того, основная часть традиционных налогов также, вероятно, предназначалась для тех же

целей, поскольку политика Маурьев заключалась в том, чтобы откладывать половину доходов на непредвиденные случаи. Если бы не эта политика, размеры традиционного налогообложения были бы, возможно, умереннее. Так или иначе, но все эти ординарные и неординарные поборы, равно как и контроль над важнейшими отраслями хозяйства страны, а также развитие новых отраслей говорят о том, что вся экономика Маурьев была подчинена финансовым потребностям государства.

Вероятно, большинство податей собиралось натурой и отправлялось в главное хранилище. Вместе с тем наблюдалось значительное развитие денежной экономики, о чем свидетельствуют денежные выплаты государственным чиновникам (размер самого высокого жалованья равнялся 48 тыс. *пан*, а самого низкого — 60 *панам*), а также перечень обязанностей главного управителя монетного двора. Об этом же говорят находки нескольких кладов серебряных монет, некоторые образцы которых приписываются эпохе Маурьев.

Вместе с тем дальнейшее развитие денежной экономики сдерживалось политикой, в результате которой половина собиравшихся податей оседала в хранилищах и исключалась из постоянного обращения. Более того, налагавшиеся на любые товары пошлины могли быть еще одним фактором, тормозившим прогресс маурийского общества, которое тем не менее достигло огромных успехов в развитии земледелия и рудного дела.

С одной стороны, Маурьи впервые создали хорошо отлаженный государственный механизм, контролировавший всю хозяйственную жизнь в регионе среднего Ганга; с другой — их завоевания открыли двери торговле и миссионерству на всей территории Индии. Деятельность чиновников, купцов, джайнских и буддийских монахов привела к распространению материальной культуры бассейна Ганга на периферийные районы империи.

Судя по археологическим данным и литературным источникам, маурийская экономика основывалась на широком применении железа, производстве риса, массовой чеканке монет, изобилии прекрасных гончарных изделий "культуры СЧК", производстве обожженного кирпича, устройстве кольцевых колодцев и —

прежде всего — на росте городов в Северо-Восточной Индии. Как утверждал греческий автор Арриан, точно сосчитать количество городов было невозможно: так их было много.

Итак, маурийский период был временем быстрого развития материальной культуры. Благодаря легкому доступу к богатым железным рудам Южного Бихара стало появляться все больше и больше железных орудий: от маурийской эпохи до нас дошли лемехи, серпы, проушные топоры и т.д. Хотя производство и применение железного оружия было монополией государства, применение других железных предметов было доступно всем без каких-либо классовых ограничений. И вот вначале сами железные изделия, а затем и технология их изготовления распространились из бассейна Ганга в самые отдаленные части империи.

В эпоху Маурьев на среднегангских равнинах впервые появляется обожженный кирпич: строения, сложенные из такого кирпича, были найдены в Бихаре и Уттар-Прадеше. Дома строили из кирпича и из дерева, которое благодаря обильной растительности было тогда в избытке. Деревянные строения в столице Маурьев Паталипутре привлекли внимание Мегасфена, а раскопки показывают, что бревна использовались также при возведении различных ирригационных и военно-оборонительных сооружений. Обжиг кирпича стал применяться затем и на окраинах империи. В условиях влажного климата с ливневыми дождями глинобитные строения, как и строения из кирпича-сырца, не могли быть прочными и долговечными, поэтому повсеместное появление обожженного кирпича стало подлинным благом и фактически привело к расцвету городов в самых разных частях империи Маурьев.

Подобным же образом кольцевые колодцы, появившись впервые в эту эпоху в бассейне Ганга, затем распространились на другие территории. Эти колодцы давали людям воду для домашних нужд, позволяя им селиться уже не только по берегам рек и ручьев. Кроме того, в поселениях с большой скученностью жителей их также сооружали в качестве отстойников.

Элементы среднегангской культуры стали появляться в модифицированном виде в Северной Бенгалии, Калинге, Андхре, Карнатаке, Махараштре. Так, в Бан-

гладеш, в Махастхане (район Богра) найдена надпись, выполненная маурийской разновидностью шрифта *брахми*, а в Бангархе, округ Динаджпур, обнаружены предметы, относящиеся к "культуре СЧК". Принадлежащие СЧК черепки были найдены также в ряде других мест, например в Чандракетугархе (Западная Бенгалия).

Гангские ассоциации вызывают древние поселения, расположенные у Шишупальгарха в Ориссе. В этих поселениях, относимых к III в. до н.э., т.е. к эпохе Маурьев, обнаружены изделия СЧК, железные предметы и клейменные монеты. Поскольку Шишупальгарх географически близок к Дхаули и Джаугаде, т.е. местам находок надписей Ашоки на древнем пути вдоль восточного побережья Индии, можно предположить, что материальная культура проникала туда в результате контактов этой территории с Магадхой. Начало этим контактам могло быть положено в IV в. до н.э., когда Нанды, по преданию, захватили Калингу. В III в. до н.э., с завоеванием Калинги Ашокой, эти контакты расширились. Возможно, что после включения Ориссы (в результате Калингской войны) в свою империю Ашока приказал создать там ряд поселений, что могло бы способствовать усмирению местного населения.

Хотя в ряде раскопок в Андхре и Карнатаке были найдены относящиеся к эпохе Маурьев железные орудия труда и оружие, развитие технологии плавки железа явилось достижением культуры мегалитов, отличительной чертой которой было сооружение различных, в том числе круглых, могильников из крупных камней. В то же время в некоторых из этих раскопок встречаются надписи Ашоки, СЧК и прочие следы культуры III в. до н.э. Например, несколько надписей маурийской эпохи было найдено в Амаравати, где, кроме того, найдено, пожалуй, самое большое на полуострове Индостан количество стратифицированных черепков "культуры СЧК"⁴. Было обнаружено также несколько гранитных колонн с надписями и типично маурийской полировкой⁵. Надписи Ашоки имеются и в Эррагуди (Андхра), и в ряде мест в Карнатаке. Из всего этого следует, что компоненты материальной культуры восточного побережья проникали на юг плато Декан благодаря предприимчивости жителей маурийской империи.

Распространение в ряде частей страны искусства выделки стали объясняется, вероятно, той же причиной. Датированные примерно 200 г. до н.э. или ранее, стальные предметы впервые появляются в бассейне среднего Ганга. Проникновение стали или сталитого чугуна в Калингу могло способствовать совершенствованию там методов обработки земли и созданию условий для возвышения в этом регионе царства. В определенном смысле материальная культура сатаваханской империи является отражением маурийской культуры. Более того, правители этой империи переняли некоторые маурийские принципы административного деления страны, а буддизм достиг там такого же расцвета, как и в сердце империи Ашоки.

Надписи, отдельные находки черепков СЧК и клейменных монет в различных частях Бангладеш, Ориссы, Андхра-Прадеша, Карнатаки и Махараштры (все — ок. 300 г. до н.э. и позднее) показывают, что компоненты материальной культуры бассейна среднего Ганга распространялись в эпоху Маурьев на большие расстояния. Этот процесс соответствовал наставлениям Каутильи, который советовал создавать новые поселения, перемещая в них из перенаселенных районов земледельцев — *вайшьев* и наемных работников — *шудр*. Ради окультуривания диких земель крестьян освобождали от податей и давали им скот, семена и деньги. Следуя подобной политике, государство рассчитывало на то, что его расходы быстро окупятся. С новыми поселениями в отдаленные районы проникали передовые методы культивации, и тем самым создавались условия для дальнейшего освоения больших территорий.

В отдаленных районах Маурьи, вероятно, строили укрепленные города, в которых держали военные гарнизоны. Каково бы ни было происхождение городов, они фактически превращались в центры торговли, способствуя, таким образом, экономическому прогрессу тех районов, где они были расположены. Возможно, что правление Маурьев способствовало также распространению материальной культуры бассейна Ганга к границам расселения аборигенных племен, протянувшимся вдоль Центральной Индии от гор Виндхья на западе до Чхота-Нагпура на востоке. Совершенно очевидно, что при Ашоке поддерживались тесные связи с

аборигенным населением, которое стремились "завоевать" с помощью *дхармы*. Контакты аборигенов с назначенными Ашокой *дхармамахатрами* (чиновниками, отвечавшими за распространение *дхармы*), давали первым возможность приобщаться к более высокой культуре.

В этом смысле можно сказать, что Ашока систематически проводил расчетливую политику в отношении отсталых племен, стремясь включить их в свою империю. Но приобщение к *дхарме* подразумевало также, что аборигенные и другие народы усвоят обычаи оседлого, платящего подати крестьянского общества, что у них разовьется чувство сыновнего уважения по отношению к царской власти, а также к поддерживающим эту власть монахам, жрецам и чиновникам. И эта политика увенчалась успехом. Как утверждает Ашока, при нем охотники и рыболовы отказались от обычаев убийства и приняли *дхарму*, иными словами, перешли к оседлой жизни земледельцев.

2. Малые хозяйства, денежная экономика
и торговля с Римом
(около 200 г. до н.э. — 300 г. н.э.)

Установленный Маурьями государственный контроль над всеми отраслями экономики длился не более 100 лет. В послемаурийские времена мы уже не встречаем государственных хозяйств, основанных на труде рабов и наемных работников. Земля в основном перешла в руки индивидуальных земледельцев, а расширение площади пригодных для обработки земель из государственной инициативы превратилось в дело частных лиц.

В "Милинда-панхе" говорится о человеке, расчищавшем леса и прилагавшем другие усилия, для того чтобы сделать землю пригодной для обработки, благодаря чему его стали называть ее владельцем⁶. Это находит свое подтверждение у Ману (IX.44), согласно которому мудрецы объявляют поле принадлежащим тому, кто очистил его от леса, а оленя — тому, кто первым его ранил.

Таким образом, теоретически вложение человеком

физического труда в "ничейную" собственность давало ему право владеть ею. Возможно, этот принцип был сформулирован с целью дать стимул расширению площади пригодных для обработки земель. Созвучное с этим положение встречается у Ману (V.114), согласно которому принятие *брахманом* целинного поля менее предосудительно, чем принятие поля распаханного. Хотя, как мы сейчас увидим, уже вошла в обычай практика жалования землями, идея предоставления *брахманам* целинных участков подразумевала превращение их в пахотную землю.

Гаутама и Ману поощряли ведение братьями раздельного хозяйства на том основании, что это "увеличивает их религиозные заслуги", однако по сути это означало поощрение частного землевладения. В "Дивья-авадане" имеется упоминание крестьян, которые в большом числе упорно трудятся — каждый на себя, — обрабатывая землю⁷.

Поскольку известно, что подданные Сатавахан могли дарить различные по величине земельные участки буддийским монахам, это говорит о существовавшей в те времена практике индивидуального владения землей. Однако мы не знаем, можно ли было продавать и покупать землю с мирскими целями. Несмотря на расцвет денежной экономики, не засвидетельствовано ни одного случая покупки земли купцами с целью приумножения своей собственности, хотя известно, что в западной части плато Декан купцы дарили земельные участки в религиозных целях (в чем-то эти торговцы напоминают великих *сеттхи* времен Будды, пользовавшихся благами *бхогагам*). Мы не знаем, могли ли они, подобно купцам Древней Греции, оставляя торговлю, покупать землю (последние становились, таким образом, плутократами). Отсутствие свидетельств покупки и продажи земли с мирскими целями позволяет предположить ограниченный характер индивидуального землевладения: купцы и другие миряне могли свободно распоряжаться своими участками только в религиозных целях⁸.

Несмотря на вышеизложенное, было бы ошибкой считать, что идея государственной собственности ушла к тому времени в прошлое. В "Милинда-панхе" говорится, что царь владеет всеми городами, морскими

портами, рудниками и т.д., которые существуют на земле⁹ (хотя там может подразумеваться лишь общий территориальный суверенитет): в силу этого царь мог назначать управителей деревень и областей¹⁰.

Эффективное осуществление государством своих прав явствует из эпиграфики Сатавахан. Самым первым в Индии эпиграфическим свидетельством земельных пожалований является грамота I в. до н.э., выданная Сатаваханами жрецам на владение деревней в Махараштре (в качестве дара при совершении обряда *ашвамедхи*)¹¹. Такие подношения делались с освобождением получателя дарения от налогов на них, но любопытно, что отказ правителей от своих административных прав на даруемую землю впервые был зафиксирован лишь во II в. н.э., когда Гаутамипутра Шатакарни одарил землей на западе плато Декан неких буддийских монахов. По этой земле не могли ступать царские воины, а в ее дела не могли вмешиваться ни правительственные чиновники, ни местная полиция¹².

Внешне земельные пожалования выглядели как исполнение религиозных обязанностей, но некоторые данные указывают на то, что по крайней мере часть из них делалась с целью окультуривания земель. Так, в относящейся к 130 г. н.э. сатаваханской надписи с запада плато Декан сообщается о пожаловании участка царской земли нескольким буддийским монахам. При этом говорится, что, "если земля не обрабатывается, деревня не заселяется"¹³.

Похоже, что в большинстве случаев правители оставляли за собой контроль над некоторыми источниками доходов с даруемых земель. Например, в сатаваханской надписи II в. н.э. упоминается передача права только на соль, а это значит, что получение доходов от других источников, таких, как рудники, водные запасы и т.п., царь оставил за собой.

Нет почти никаких данных о системах землепользования, существовавших при индоскифских и кушанских правителях, особенно при последних. Самый известный правитель, Рудрадаман (150 г. н.э.), утверждал, что он создал озеро Сударшана в Саураштре, не обременяя своих подданных ни "принудительным трудом" (*вишти*), ни "добровольными" пожертвованиями (*праная*), ни поборами с их садов и цветников. Отсюда следует,

что на какое-то время крестьяне были освобождены от этих тяжелых для них повинностей, но одновременно это означает, что в послемаурийскую эпоху они ложились на плечи крестьян в качестве "чрезвычайных" повинностей (по крайней мере в ряде районов Западной Индии, поскольку в "Артхашастре" Каутильи утверждается, что раньше "чрезвычайным" налогом была только *прана*).

Далее: во времена Маурьев к принудительному труду можно было привлекать главным образом рабов и наемных работников (в основном в государственных хозяйствах). Поскольку ни рабы, ни наемные работники не имели собственных средств к существованию, чтобы выжить, они должны были трудиться, а им за это нужно было платить. Однако в первые века новой эры принудительный труд стали применять в Западной Индии и по отношению к другим подданным, прежде всего к крестьянам (правда, лишь в особых случаях). Таким образом, представляется, что индоскифскими правителями была принята старая система извлечения доходов с земли, но в несколько модифицированном виде.

Каких-либо материалов об этом при Кушанах, правивших от Аму-Дарьи до Варанаси, практически нет. Из относящейся примерно ко II в. н.э. надписи известно, что неким совершавшим обряд жертвоприношения *брахманам* была пожалована деревня (возможно, в районе Аллахабада)¹⁴. Канишка и ряд его преемников были активными сторонниками буддизма, но если они и жаловали земли буддийским монахам, то свидетельств этого до нас не дошло. Впервые же такие пожалования зафиксированы со стороны Сатавахан, хотя сами они были *брахманами* и сторонниками индуизма. Возможно, что Кушаны ввели систему землепользования, которая называлась *акшаяниви* (вечное пользование)¹⁵ и подразумевала дарование на вечные времена доходов с земли.

В эпоху Гупт подобные пожертвования были характерны для Северной Бенгалии. Купив землю с соблюдением всех необходимых юридических формальностей, ее дарили затем *брахманам*, приобретая взамен "религиозные заслуги". Возможно, что даруемая таким образом земля освобождалась от налогов. Итак, став-

шая популярной во времена Гупт система *акшьяниви* могла возникнуть еще при Кушанах в I—II вв. н.э.

Хотя в надписях послемаурийского периода нет ссылок на пожалования земли административным чиновникам, в "Законах Ману" (около 200 г. н.э.) сборщикам налогов предусмотрено предоставление земли и доходов с одной, десяти, двадцати, ста и тысячи деревень¹⁶. Очевидно, что территория, отдававшаяся сборщикам для их собственного "кормления", составляла лишь незначительную часть тех земель, на которых они осуществляли сборы в пользу казны. Нам неизвестны ни области, в которых следовали бы этим наставлениям, ни способы их фактического воплощения, однако, судя по всему, государство расплачивалось наличными со всеми чиновниками, кроме сборщиков налогов и доходов.

Имеются некоторые сведения о размерах земельных участков на западе плато Декан. В ряде надписей того времени говорится о полях площадью в два, три, четыре, восемь, девять, двадцать и двадцать шесть *нивартан*¹⁷, причем одна *нивартана* равнялась примерно 0,6 га. Упоминание таких полей не обязательно свидетельствует о дроблении земли, оно может просто означать, что наряду с крупными участками существовали и более мелкие. В то же время имеется свидетельство пожалования 100 *нивартан* царской земли¹⁸, т.е. около 60 га.

Подобной информации относительно Северной Индии нет. Тем не менее кое-какие выводы сделать можно.

Так, судя по всему, крупных ирригационных работ в ту эпоху не проводилось, если не считать работ по продолжению старого канала в Калинге при Кхаравеле и по реставрации озера Сударшана в Саураштре при Рудрадамане. В Северо-Западной Индии при шакских правителях и Кушанах сооружались водоемы. Это же делалось и в Уттар-Прадеше, где обычай дарения ритуальных водоемов был распространен в I—II вв. н.э. Поскольку ирригационные каналы применялись нечасто, можно предположить, что во второй половине послемаурийского периода на передний план в системе землепользования вышли сравнительно небольшие участки земли, орошавшиеся с помощью колодцев и водоемов.

В послемаурийские времена государство ввело, вероятно, ряд законов о защите земледелия, которое несло большой урон от неоднократных вторжений чужеземных войск. Ману говорит о том, что царю следует наказывать тех, кто крадет орудия труда земледельца, а за продажу негодного семенного зерна, выкапывание посеянных семян и порчу межевых знаков "Законы" предписывают карать нанесением увечий¹⁹.

Возможно, что принятие подобных правил явилось одной из наиболее осязаемых мер в области экономики, в обмен на которую государство потребовало с земледельцев новых податей. Так, в "Милинда-панхе" говорится о деревенском старосте (*гамасамике*), призывавшем с помощью посыльного всех домохозяев деревни к своему дому, чтобы собрать с них подати в пользу царя²⁰.

Едва ли государство осуществляло в этот период какой-либо контроль над искусствами и ремеслами, достигшими к тому времени заметных успехов. Ни в более ранних буддийских текстах, ни в "Артхашастре" не встречалось столь большого числа профессий, как тогда. В "Дигха-никае" упоминается почти двадцать пять ремесел²¹, а в "Махавасту" приводится перечень уже тридцати шести видов работников, живущих в городе Раджагриха²², причем этот перечень неполон, так как в конце его говорится, что, кроме упомянутых, в городе живут люди и других профессий.

В "Милинда-панхе" перечисляется уже семьдесят пять занятий, из них около шестидесяти относятся к различным ремеслам. Среди них восемь ремесел связаны с производством продукции из минерального сырья и с выделкой изделий из золота, серебра, свинца, олова, меди, бронзы, железа и драгоценных камней. Упоминаются также *аракута* (разновидность бронзы), цинк, сурьма и мышьяк²³. Все это — свидетельство значительного прогресса и роста специализации в работах с металлами. В частности, существенные успехи были достигнуты в плавке железа,²⁴ и именно благодаря этому индийские железо и сталь указаны в "Перипле Эритрейского моря" как товары, вывозившиеся в портовые города Эфиопии.

Ткачество, шелкопрядание, изготовление оружия и предметов роскоши²⁵ — все эти ремесла также пере-

живали период расцвета. Готами из рода Гаутама знала пять процессов выделки тканей^{2 6}. Производством *шатаки*, особого сорта ткани, прославился город Матхура^{2 7}. Ману предписывает взимать налоги с изделий ткачей, достаток которых быстро рос (возможно, благодаря бойкой торговле матхурским текстилем).

В ряде городов Южной Индии активно развивалось крашение тканей. В Урайюре, пригороде Тиручхирепалли (штат Тамилнад), при раскопках была обнаружена кирпичная красильная барка^{2 8}. Аналогичные барки были найдены также в Арикамеду^{2 9}. Все они относятся к I—III вв. н.э.^{3 0}, т.е. к периоду расцвета в этих городах ткачества с использованием ручных станков.

Мы не знаем о каких-либо особых успехах тех времён в производстве растительных масел, но отметим, что в "Дивья-авадане" упоминается *тайликачакра* (пресс для выжимания масла).

В надписях, найденных на западе плато Декан, в Санчи, Бхархуте, Матхуре и Бодх-Гае, о ткачах, золотых и железных дел мастерах, красильщиках, резчиках по слоновой кости, ювелирах, скульпторах, рыбаках, кузнецах и — чаще всего — парфюмерах говорится как о тех, кто дарит буддийским монахам пещеры, колонны, пластины, сосуды и т.п. Изделия кузнецов, ткачей, резчиков по слоновой кости ценились также в караванной и заморской торговле. К послемаурийскому периоду относятся первые эпиграфические свидетельства существования гильдий мастеров. Во главе каждой гильдии стоял старшина, пользовавшийся, вероятно, царским покровительством^{3 1}.

Во II в. н.э. на территории Сатаваханского государства миряне-буддисты вкладывали деньги (серебряные *паны*) в кассы гильдий гончаров, давилщиков масла и ткачей, с тем чтобы они обеспечивали монахов одеждой и другими необходимыми им изделиями и продуктами^{3 2}. Тогда же некий влиятельный человек внес в казну гильдии мукомолов Матхуры денежную сумму, на ежемесячные проценты с которой они должны были каждый день обслуживать сто *брахманов*^{3 3}. Из этого следует, что гильдии ремесленников были достаточно независимы. На помещаемые в их казну деньги они могли приобретать сырьё и инструмент, а процент

оплачивать из доходов, выручавшихся от продажи их изделий.

Судя по литературным источникам, количество гильдий в этот период возросло. Кроме традиционных восемнадцати гильдий, "Махавасту" указывает еще на одиннадцать профессий, представители которых трудились под руководством соответствующих старшин. Сравнение двух этих перечней свидетельствует о существовании тогда по крайней мере двух с половиной десятков гильдий. Многие из входивших в эти гильдии ремесленников занимались одновременно и производством, и мелкой торговлей.

Хотя центрами искусств и ремесел в буддийских текстах называются Раджагриха и Шакала, большинство ремесленников, о которых мы знаем из надписей, жили в пределах Матхуры, Санчи, Бхархута, а также в западной части плато Декан, где их процветанию способствовала торговля с Римом.

Имеются некоторые свидетельства существовавшей тогда внутренней торговли. Так, в Айодхье, в относимых к I—II вв. н.э. археологических слоях, были найдены черепки арретинской керамики (характерные древнеримские изделия, обнаруживаемые главным образом в области южнее гор Виндхья)^{3 4}. Это, вероятно, наиболее удаленное от морского побережья место Северной Индии, где встречаются эти изделия, причем они могли попадать туда из Тамралипти (нынешний Тамлук) по Гангу и далее по реке Сараю^{3 5}.

В Сатаникоте (округ Курнул), в слоях I—III вв. н.э., было найдено несколько черепков краснолощеной керамики (типичной для Западной Индии времен Кушанского царства) с насеченными на них надписями письмом *кхароштхи*^{3 6}, что наводит на мысль о существовании торговых связей между Андхрой и Северной Индией. Красная керамика, обнаруженная при раскопках ряда сатаваханских поселений, может свидетельствовать как о местной торговле, так и о том, что Сатаваханская империя была своего рода промежуточным звеном на пути этой керамики в Северную Индию. Имеются примеры торговли между удаленными друг от друга частями страны (изделиями из стекла и полудрагоценных камней), очевидно наличие торговых контактов между Матхурой и Гандхарой. Так, мате-

риалом для сделанной в Матхуре фигурки одной из богинь послужил гандхарский голубой сланец.

С экономической точки зрения наиболее важным явлением той эпохи была интенсивная торговля между Южной Индией и Римской империей. Сначала эта торговля шла, вероятно, по суше, однако передвижения скифов, парфян и Кушан в I в. до н.э. положили ей конец. В то же время сами парфяне ввозили китайские или индийские железо и сталь.

С I в. н.э. торговля пошла в основном морем, причем особый импульс она получила с открытием муссонов. Это открытие приписывается Гиппалу (46 г. н.э.), но находки в Южной Индии римских монет начала I в. н.э. говорят о том, что муссонные ветры были известны уже тогда и даже несколько раньше. Моряки стали лучше разбираться в навигации, что позволило им заходить в индийские порты Бхригукачча, Арикамеду и Тамралипти.

Следует сказать, что торговля между Индией и Римом велась не товарами повседневного пользования, а предметами роскоши³⁷. Римляне ввозили главным образом знаменитые специи Южной Индии, а также муслин, жемчуг и драгоценные камни (из Центральной и Южной Индии). Все это была "прямая" торговля, в которой товары поставлялись Риму самой Индией³⁸, но была и транзитная торговля, особенно шелком. Когда парфяне перекрыли более короткие внутриконтинентальные маршруты, иногда шелк стали доставлять из Китая на восточное побережье Индии, а оттуда — в порты Малабарского берега и далее на запад³⁹.

Римляне в свою очередь экспортировали в Индию амфоры с вином и арретинскую краснолаковую керамику (обнаруженную в недавних раскопках в Арикамеду). Но еще более важен тот факт, что римляне ввезли в Индию значительное количество золотых и серебряных монет. По подсчетам М.Уилера, до 50-х годов нашего столетия на Индийском субконтиненте было обнаружено 68 кладов римских монет I в. н.э., причем 57 из них — к югу от гор Виндхья⁴⁰. Сейчас в Индии насчитывается уже 129 находок римских монет, и большинство из них — на полуострове Индостан⁴¹. Понятны жалобы Плиния на то, что из-за торговли с Индией из Рима утекает чуть ли не все золото. Это

может быть преувеличением, но доля истины здесь есть: недаром Рим был вынужден впоследствии наложить запрет на торговлю шелком, ножевыми изделиями и другими привозившимися с Востока товарами.

Существует мнение, что индийцы полуострова Индостан не знали менового свойства золота и серебра и что ввозившиеся в страну монеты служили большей частью лишь как запасы драгоценных металлов⁴². Но ведь есть серебряные монеты, относимые к династии Андхров, а эпиграфические свидетельства говорят об имевших также хождение серебряных *панах*. Представляется, что римские золотые монеты использовались двояко: и как золотой запас, и в качестве денег при заключении крупных сделок.

Небольшое количество золотых монет было выпущено на севере греческими правителями. *Кушаны* же выпускали их значительными партиями. Трудно согласиться с теорией, согласно которой все кушанские золотые монеты чеканились из римского золота. Еще в I в. до н.э. "индийская сатрапия" ежегодно платила Сасанидской державе дань в 320 золотых талантов. Источником этого металла могли быть золотые копи Синда, о существовании которых было известно во времена Александра Македонского⁴³. Земли Синда, а возможно, и золотые копи Джалбхума находились под властью *Кушан*, перенявших у Маурьев опыт плавки и добычи полезных ископаемых. Под влиянием контактов с Римом они начали чеканить золотые монеты типа *динаров*, которые при Гуптах появились в массовых количествах.

Тем не менее в повседневных сделках люди вряд ли могли пользоваться серебряными, а тем более золотыми монетами. У Патанджали говорится о том, что *кармакары* (наемные работники) получали за свой труд вознаграждение в *нишках*, однако в то время *нишки* едва ли были золотыми. В этой связи большое значение приобретает чеканка Андхрами свинцовых или потиновых монет, поскольку это указывает на то, что в районе плато Декан и прибрежных зонах денежная экономика стала играть главенствующую роль. Этот же вывод можно сделать в отношении Северной и Северо-Западной Индии, где *Кушаны* выпустили, вероятно, самое большое в Индии число медных денег.

Значительное количество медных монет чеканили также Наги, особенно Ганапати Нага, и некоторые аборигенные династии, включая династии Яудхея и Митра в Каушамби, Матхуре, Аванти, Ахичхатре и т.д. Цари, "племена" и влиятельные города соперничали друг с другом в чеканке медных и бронзовых монет. Все это доказывает, что ни в один другой период денежная экономика не проникала столь глубоко в жизнь простых обитателей городов и пригородных селений, причем развитие этой экономики шло рука об руку с развитием искусств, ремесел и торговли (особенно торговли с Римской империей).

Урбанизация достигла пика в первые три века новой эры, когда многочисленные города стали центрами торговли и ремесел. При раскопках почти всех кушанских⁴⁴ и сатаваханских поселений предстают вполне добротные строения, причем при Кушанах в строительстве наблюдался определенный прогресс: в ряде таких мест, как Матхура⁴⁵, Ганвария⁴⁶ (округ Басти в Северо-Западном Уттар-Прадеше) и др., полы выстилались плитами, сделанными из смеси бетона с известняком. Это придавало строениям прочность. В ряде местностей при Сатаваханах⁴⁷ и Кушанах⁴⁸ появляются черепичные крыши, что также способствовало увеличению прочности и долговечности построек.

3. Начало эпохи феодализма (около 300 — 600 гг. н.э.)

Интерес к экономической истории гуптского периода вызывается не столько развитой внешней торговлей или денежной экономикой, сколько прежде всего частичной феодализацией системы землевладения и возникновением на местах замкнутых хозяйственных ячеек. Важным явлением стало пожалование обрабатываемых земель отдельным брахманам и храмам в Восточной Бенгалии и в восточных районах нынешнего штата Мадхья-Прадеш. Однако пожалования в Бенгалии и Мадхья-Прадеше существенно отличались друг от друга в двух отношениях. Во-первых, в Бенгалии пожалования были результатом сделок купли-продажи между отдельными индивидами и касались только земли,

в то время как в Центральной Индии пожалования делались феодалами и касались деревень.

Во-вторых, в Бенгалии землю дарили с согласия чиновников центральной власти, причем вместе с землей храмы и *брахманы* получали только налоговый иммунитет, тогда как в Центральной Индии они получали вместе с этим и административную власть. Со времен царя из династии Вакатаков Праварасены II (III в. н.э.) правители отказывались от контроля почти над всеми источниками доходов с даруемых земель, включая пастбища, древесный уголь, соляные копи и все скрытые в земле сокровища и полезные ископаемые⁴⁰. Право на рудники, бывшее когда-то важным признаком царской власти⁵⁰, теперь перешло к *брахманам*, что следует из нескольких дошедших до нас от IV—V вв. грамот, в которых им давалось разрешение пользоваться всеми скрытыми в земле сокровищами и полезными ископаемыми⁵¹.

Столь же существенным был факт отказа дарителя от права распоряжаться жителями даруемых деревень по своему усмотрению. Имеется по крайней мере шесть грамот на владение деревнями, выданных крупными феодалами Центральной Индии *брахманам*, в которых содержатся недвусмысленные требования ко всем жителям деревень (включая земледельцев и ремесленников) со стороны их бывших правителей не только платить новым владельцам все обычные подати, но и подчиняться их распоряжениям⁵². Тем не менее из грамот V в. н. э. явствует, что правитель обычно оставлял за собой право наказывать воров, что было одной из важнейших прерогатив государственной власти.

Число грамот, пожалованных кому-либо самими Гуптами, меньше, чем число грамот, выданных их феодалными вассалами в Центральной Индии (земельные грамоты Самудрагупты перестали считаться подлинными), поэтому о характере царских пожалований говорить трудно. Вместе с тем бихарская надпись на камне, принадлежащая Скандагупте и датированная 489 г. н.э., создает впечатление, что Гупты так же дарили деревни, как и их вассалы, и на тех же условиях. Так, из этой надписи мы узнаем о пожаловании в вечное пользование (*акшалниви*) одной деревни в качестве *аграхары*.

Цари династии Гупт давали также с готовностью

свое согласие на пожалования на условиях *акшьяниви*, которые делали их подданные в Северной и Восточной Бенгалии и в Восточном Бихаре. Этим пожалованиям сопутствовали сделки по покупке и продаже полей различных размеров, обычно по цене два *динара* за *кульявалу*, причем такие сделки допускались только с согласия местного совета и сидевших на местах чиновников — представителей центральной власти. Очевидно, правитель давал согласие на подобные пожалования земли *брахманам* и храмам со стороны отдельных индивидов и при этом в свою очередь отказывался от своей доли собиравшихся с этой земли продуктов, так как он полагал, что шестая часть духовных заслуг будет засчитана ему за это деяние. В то же время многие пожалования — как в Центральной Индии, так и в других районах — вызывались не религиозными причинами, а социальными и политическими требованиями дня.

Нашедшие отражение в описаниях "века Кали" социальные смуты затрудняли централизованный периодический сбор податей с последующим перераспределением их среди жрецов и других привилегированных слоев общества. Отсюда решение о предоставлении жрецам постоянных ленных владений, в которые закрывался доступ и царскому войску, и чиновникам. Теперь жрецы сами должны были собирать подати с крестьян и, таким образом, обеспечивать собственное существование.

Как правило, *брахманы* получали землю в обмен на их поддержку правителей. Однако бывали случаи, когда некоторые из них шли против власти. Чтобы предотвратить это, в одной из грамот Праварасены II ясно указывалось: тысяча *брахманов*, которым дарилась деревня, могут владеть ею только при условии, что они не предадут государство, а также не будут убивать *брахманов*, совершать кражи, прелюбодействовать, пытаться отравить царей, развязывать войны и причинять ущерб другим деревням⁵³. Очевидно, что целью этого дара являлось не обеспечение поддержки власти со стороны жрецов, а предупреждение их враждебных действий.

Каковы бы ни были действительные намерения дарителей, т. е. самих Гупт, их феодалов и прочих под-

данных, земельные пожалования вели к возникновению прослойки могущественных посредников, приобретавших значительную экономическую и политическую власть. По мере роста числа *брахманов-землевладельцев* некоторые из них постепенно отходили от исполнения своих религиозных функций и переключали внимание главным образом на ведение хозяйства и мирские дела.

Предписание Ману, в соответствии с которым сборщики податей и доходов должны вознаграждаться земельными пожалованиями, было повторено в "Шантипарве" и в одной из *дхармашастр* гуптского периода, однако выполнение этого наказа едва ли подтверждается эпиграфическими свидетельствами. Нечто близкое просматривается в спорном переводе из Фа Сяня, где говорится, что все царские слуги и телохранители получают "вознаграждение"⁵⁴, однако этот термин не обязательно и не во всех случаях подразумевает земельные пожалования.

Предполагается, что практика земельных пожалований в Бенгалии и других частях Индии расширяла территорию культурных и заселенных земель. Возможно, в Северной и Восточной Бенгалии, а также в ряде случаев в Мадхья-Прадеше так оно и было, однако в бассейне Ганга, в Гуджарате и Махараштре дарились, как правило, уже заселенные деревни и распаханые земли. Во многих случаях распоряжение о пожаловании жрецам той или иной деревни доводилось до сведения деревенского *брахмана* и жителей данной деревни.

Свидетельством заселенности деревни является также тот факт, что деревни и поля дарились вместе с такими налогами, как *удранга*, *упарикара* и т.д., с отказом дарителя от своих особых прав на них и от принудительного использования их жителей в качестве рабочей силы, а также с запретом солдатам и полиции вторгаться в их пределы. Что же касается встречающихся в большинстве земельных грамот того периода, включая надписи из Гуджарата и Махараштры, терминов "*апрахата*", "*кхила*", "*бхумиччхидранья*" и "*аванирандхрания*", означающих необработанную землю, то они употребляются там в переносном смысле. Доказательства этого приведены автором в другой работе⁵⁵.

В некоторых частях страны практика земельных пожалований привела к дроблению земельных владений. В Северной Бенгалии даже полторы *кульяваны* земли нужно было приобретать более мелкими участками в четырех разных местах^{5 6}. Это могло быть следствием нежелания владельцев расставаться с принадлежавшей им землей, а также ее возможной нехваткой и возрастающей скученностью живших на ней людей.

Каковы бы ни были размеры *кульяваны* (предположения разнятся здесь от 0,5 до 5,5 га), теперь уже мы не встречаем участков в 200 — 400 га, характерных для времен Будды или государственных хозяйств эпохи Маурьев. Размеры земельных участков, упоминаемых в надписях, датируемых периодом Калачури-Чеди, также не свидетельствуют о существовании тогда крупных полей. Это же можно сказать о земельных пожалованиях Майтраков, правителей Валабхи (Гуджарат)^{5 7}. Хотя иногда (для последующего подношения в качестве дара) можно было приобрести поле величиной в четыре *кульяваны*, пожалования мелких участков не только вели к уменьшению размеров существовавших полей, но и к возникновению новых еще более мелких земельных участков.

Дроблению участков способствовал также процесс раздела земли. В существовавших ранее правилах наследования, в *смрити* Ману и даже в *смрити* Яджнавалкьи о разделе земельной собственности не говорилось ни слова. Впервые правила раздела появляются в *смрити* Нарады^{5 8} и Брихаспати^{5 9}. В середине или к концу гуптского периода большие разветвленные крестьянские семьи, владевшие крупными участками земли, начали распадаться на более мелкие семьи, и с признанием принципа земельного раздела рост плотности населения в плодородных речных долинах Северной Индии волей-неволей ускорил темпы дробления культурных земель.

Поскольку *брахманы* владели многими участками, они не могли сами обрабатывать землю, хотя в соответствии с некоторыми *смрити* того времени им позволялось заниматься земледелием. Из условий передачи *брахманам* прав на участки видно, что во многих случаях не они обрабатывали эти участки, а наемные

работники. В земельных грамотах IV—VI вв. н.э. в Махараштре и Гуджарате ясно подтверждается, что даруемому предоставлялось право либо самому "сидеть" на даруемой ему земле, либо "посадить" на нее других, либо самому обрабатывать ее, либо дать ее обрабатывать другим, сдав ее в аренду^{6 0}. Некоторые жрецы, возможно, сами трудились на своей земле, однако несомненно, что храмы и монастыри использовали для этого других людей. Фа Сянь говорит, что монастырям давались поля и сады, а для обработки их — земледельцы и скот^{6 1}. Из надписей следует, что иногда те, кто получал землю в дар, могли заменять прежних крестьян на новых, избавляясь, таким образом, от неугодных арендаторов^{6 2}.

В силу того что земельные пожалования жрецам и храмам носили религиозный характер, новые владельцы взимали с временных или постоянных арендаторов арендную плату, оставляя ее целиком для собственных нужд и не платя за это (в отличие от *джагирдаров* и *заминдаров*) в государственную казну никаких налогов. Вместе с тем владельцы светских имений должны были вносить в казну в качестве налога шестую часть получаемой ими продукции, причем многие из них также не трудились на земле сами.

Представляется, что в это время число самостоятельных крестьян—владельцев земли, обрабатывавших ее собственными руками и плативших налоги непосредственно центральной власти, становилось все меньше и меньше. Фа Сянь утверждает, что только "те, кто обрабатывает царскую землю, платят земельный налог" и что они вольны либо оставаться на этой земле, либо уходить на все четыре стороны^{6 3}. Вероятно, он не учитывал значительного числа крестьян, плативших не государственные налоги, а арендную плату различным посредникам, как светским, так и религиозным.

Каутилья учил, что в новых поселениях пригодную для обработки землю должен выделять крестьянам царь^{6 4}, а по наставлениям Яджнавалкьи земледелец должен получать землю от лендлорда (*киштрасвамин*), а не от царя (*махипати*), которому, конечно, причитается определенная доля в случае отсутствия владельца (*свамин*)^{6 5}.

Яджнавалкья вводит в организацию земельного хозяйства три ступени: *махипати* (царь), *кшетрасвамин* (лендлорд) и *каршака* (земледелец)⁶⁶. Брихаспати, в общем, соглашается с этим и подчеркивает, что *свамин* — это промежуточная ступень между *раджой* и тем, кто фактически обрабатывает землю⁶⁷. Лендлорды сдавали землю в аренду временным работникам, которые в случае небрежения землей подлежали различным наказаниям⁶⁸; таким образом, лендлорды жили на арендную плату, взимавшуюся ими с арендаторов. Мы не располагаем данными, чтобы судить о размерах владений различных "посредников", но их число было достаточно большим, чтобы служить экономической основой зарождавшегося феодализма.

Естественно, что, как первый землевладелец, царь мог жаловать землю *брахманам* и другим бенефициариям без всяких затруднений, и подобные пожалования привели к возникновению класса лендлордов с такими правами на земельную собственность, которых у них не было ранее. Появился класс феодалов-собственников с сеньориальными правами. До этого таких лендлордов не было.

Богатые землевладельцы встречались еще во времена Будды, но они вели хозяйство, используя труд рабов и наемных работников, на этой же основе функционировали государственные хозяйства Маурьев. Известно нам также о *брахманах*, живших в домаурийскую и маурийскую эпохи на налоги с деревень. Однако при Гуптах и после них земельные пожалования создали внушительный класс земельных магнатов, получивших не только право собирать налоги, но и определенные права по поддержанию на своих землях законности и порядка. Например, царские слуги не могли ступить на землю *брахмана-бенефициария*, бенефициарий имел право вынесения решений по преступлениям против семьи и частной собственности, совершенных на его земле, и т.д. Все это значительно увеличило могущество класса религиозных бенефициариев, поскольку, кроме контроля над духовной и идеологической сферой, они осуществляли также налоговый, хозяйственный и административный контроль.

Еще одним важным результатом земельных пожалований явилось размывание земельных прав крестьянст-

ва, а также подрыв общинных прав на леса, пастбища, тони, запасы воды и т.д. Положение крестьян превратилось в холопскую зависимость в областях распространения племенных и древних кастовых отношений. В ряде районов, особенно там, где ощущался недостаток в рабочей силе, их специально переводили к бенефициариям, требовали не покидать даруемые бенефициариям деревни, подчиняться распоряжениям новых господ и т.д. Их отправляли также на принудительные работы, хотя это случалось лишь при особых обстоятельствах и сводилось к заготовке провианта, строительству дорог и т.п. Все это привело к резкому ухудшению положения крестьян. Кроме того, сидя непосредственно на местах, бенефициарии могли эксплуатировать их с большей эффективностью, а также узурпировать общинные ресурсы, включая пруды, реки, ручьи, пастбища, леса и т.п., к которым ранее полный и бесконтрольный доступ имели только сами жители деревни.

Индийский феодализм отличается от европейского рядом характеристик, и, кроме того, он сложился несколько ранее. В противоположность Европе в Индии не было резко очерченного класса феодальных баронов, объединенных в советы и ассамблеи; Индии не был присущ также (по крайней мере на начальных стадиях) военный феодализм. Еще более важен тот факт, что в индийских условиях мелкие крестьянские наделы не были привязаны к крупным владениям лендлордов ни юридически, ни экономически.

В раннесредневековой Индии феодалы не утруждали себя непосредственной организацией обработки больших площадей, поэтому крестьяне не вели систематические работы в их хозяйствах. Принудительный труд либо носил случайный характер, либо применялся лишь по особым случаям в военных и строительных целях. Крепостничество в отличие от Западной Европы не было для Индии типичным явлением. Вместе с тем индийское крестьянство находилось в подчиненном положении и было задавлено всевозможными налогами, податями и обязательствами, навязанными ему земельными посредниками. Оно уже не представляло собой свободного крестьянства времен Будды или Маурьев. Отличительной чертой индийской феодальной

экономики было отсутствие крупных аграрных хозяйств или поместий лендлордов, а также преобладание мелкомасштабного крестьянского производства. Характер производства на крестьянском участке диктовался как нуждами его собственного существования, так и арендной платой, требуемой от него бенефициариями.

Необходимо подчеркнуть, что и в Европе, и в Индии феодалы, опираясь на выдаваемые им царские грамоты, облагали крестьян самыми разными налогами. В силу того что индийские крестьяне фактически владели землей, а также волами и другими средствами производства, между ними и феодалами шло постоянное противоборство, но в целом крестьянское недовольство сдерживалось религиозной и идеологической пропагандой. Когда же положение становилось для крестьян совершенно невыносимым, они могли переходить на невозделанные земли и множить существовавшие тогда "ячейки производства" путем основания новых деревень.

Возможно, что свободные крестьяне продолжали владеть основной частью земли и платить налоги непосредственно государству. Кроме обязанности отдавать государству установленную часть продукции в виде регулярного налога, крестьяне облагались другими налогами, включая такие, как *удранга* (пограничный налог), *упарикара* (дань местному чиновнику — *упарике*), *хиранья* (денежный налог)⁶⁹ и т.д. Сверх этого жители деревень должны были не только выплачивать различные подати царским войскам и чиновникам, но и нести всякого рода трудовые повинности (*сарваишти*), которые, возможно, вызывались соображениями военного порядка. Все это, естественно, ухудшало положение свободных крестьян.

Постепенно местные чиновники стали приобретать все большую экономическую власть. Ватсыяна сообщает, что крестьянки должны были засыпать зерном хранилища деревенского старосты, выносить и вносить вещи в его дом, прибирать его покои и украшать их, работать на его полях, прясть пряжу из хлопка, шерсти, льна, конопли для его одежды⁷⁰, чтобы он не испытывал в ней нужды (некоторые из производимых таким образом товаров шли также на продажу, очевидно,

для удовлетворения неприхотливых потребностей деревенских жителей). Маурийская система государственного регулирования торговли и ремесел постепенно стала уступать место управлению делами на уровне чиновников, руководивших местными ячейками производства и действовавших независимо от центральной власти.

Имеются различные свидетельства того, что важным явлением гуптского периода было становление обособленных местных ячеек производства. Все больше переключались на плечи местного населения проблемы ирригации. Так, в гуптский период расчистка знаменитого озера Сударшана в Саураштре велась провинциальными властями. Но уже в начале нашей эры инициативу в вопросах ирригации стало брать на себя местное население, и в *смрити* Брихаспати указывается, что за плотинами и дамбами должны следить гильдии⁷¹.

С ростом местных и "автономных" ячеек производства началась разработка детальных правил, регулировавших проблемы совместной деятельности людей. Так, различные *смрити* гуптского периода содержат подробные указания о том, как следует действовать деловым партнерам и как управлять гильдиями. Эти институты совместной деятельности несли важные экономические функции, такие, как выполнение обязательств по совместным контрактам, ведение торговли, принятие денежных вкладов и т.д., а также юридические и управленческие функции по отношению к своим членам.

Эпиграфические свидетельства того времени показывают, что гильдии не только чеканили собственные деньги и печати, но даже держали собственные дружины, называвшиеся в надписях Калачури "*шренибала*". О росте автономии гильдий как фактически самостоятельных ячеек производства и политической власти можно судить по тем правилам, которыми регулировались отношения между гильдиями и государством. Если в более ранних текстах царю предписывалось уважать *шренидхарму* (обычай гильдий)⁷², то в гуптских текстах от царя требуется уже насаждение этих обычаев⁷³. Брихаспати (XVII.18) требует, чтобы царь соглашался со всеми решениями, которые стар-

шины гильдий принимают в соответствии с предписанными правилами в отношении других людей, поскольку эти старшины оглашены перед всем народом как законные управители. Брихаспати (I.126) также предупреждает, что, если не следовать местным, кастовым и семейным (*кула*) традициям, среди людей будет расти недовольство, из-за чего будет страдать богатство.

Итак, гильдии были вольны поступать по своему усмотрению, а царь был обязан соглашаться с их решениями⁷⁴. Правда, в некоторых случаях царь мог вмешаться в дела гильдий. Например, Нарада (X.4—7) требует, чтобы царь предотвращал столкновение различных гильдий (возможно, враждебных друг другу), их вооружение без достаточного на то основания и т.д. Царь должен был также предупреждать вступление гильдий на путь антигосударственных, или аморальных, или уголовных действий.

Вместе с тем все подобные правила явно означают, что в то время на гильдии смотрели как на силу, способную угрожать власти государства. Возможно, что некоторые из гильдий доминировали в экономической жизни таких городов, как Вайшали или Мандасор, функционируя, таким образом, в качестве независимых ячеек производства.

Появление местных ячеек производства подтверждается также фактом крайне ограниченного (начиная с гуптских времен и далее) количества монет общего хождения. Тогда как индогреческие правители и *Кушаны* чеканили большое количество медных денег, имевших в Пенджабе повсеместное хождение, Гупты столько денег не выпускали. Фа Сянь, вероятно, был прав, утверждая, что общим средством обмена служили тогда каури, раковины. Даже принимая во внимание тот факт, что медь быстрее подвергается коррозии, чем более дорогие металлы, относительная редкость гуптских медных монет наводит на мысль об ослаблении в тот период денежной экономики. Со времен Харшавардханы и далее монеты вообще находят все меньшее употребление, а это говорит об упадке начиная с VII в. н.э. торговли и городов (аналогичное явление наблюдается также в Иране).

Мы уже упоминали о том, что в Северной Индии послемаурийского периода некоторые аборигенные

"племена" и династии чеканили собственные медные деньги. Свои монеты стали также выпускаться в послемаурийский и гуптский периоды рядом *нигам* (городов). Это еще один симптом развития экономически замкнутых ячеек общества и ускорения процесса политической дезинтеграции, поскольку чеканка денег — важная функция суверенной власти.

Выпуск собственных печатей наландскими деревнями, называвшими себя *джанападами* даже в гуптские времена, указывает на их становление не только как политически независимых, но и как экономически замкнутых образований. Было выпущено по крайней мере четыре такие печати, и еще несколько было выпущено *нигамами*. Для округов, городов (*нигам*) либо сельской местности (*джанапады*) это был способ их самоутверждения, что, вероятно, являлось следствием их экономической жизнеспособности.

В этот период наблюдается дальнейшее расширение "зоны" применения металлов и совершенствование технологии их использования. В "Амаракоше" приводится длинный перечень металлов. Мы встречаем два названия для металла (*питтала*), из которого лили колокола (II.9.96), четыре — для свинца (II.9.105), четыре — для мышьяка (II.9.100), четыре — для медного купороса (II.9.101), четыре — для бронзовой окалины (II.9.103), пять — для красного мела и т.д. Здесь упоминаются не только металлы (природные и искусственные), но и различные ингредиенты для производства сплавов. В трудах Калидасы упоминаются медь, слюда, марганец, стекло, а также различные рудники (владельцем которых тогда считался царь).

С точки зрения повсеместного употребления самым важным металлом было железо. О его общедоступности говорит тот факт, что в соответствии с одним из махаянских текстов *йогинам* разрешалось пользоваться глиняной или железной посудой, но не посудой, сделанной из золота, серебра, бронзы или меди. В "Амаракоше" дается семь названий железа и два — железной ржавчины (II.9.98—99).

В этом же тексте — пять названий лемеха (II.9.13), что подразумевает активное удовлетворение спроса на это важное орудие земледельца и интенсивную культу-

вацию земли. В это время в лемех, вероятно, было внесено несколько усовершенствований. Из *дхармашастры* Брихаспати следует, что для возделывания земли использовался лемех весом около двух килограммов и шириной в восемь *ангул* (одна *ангула* равнялась примерно 1,25 см)⁷⁵. Вес представляется вполне возможным, что же касается ширины, то она, вероятно, была несколько меньшей, но так или иначе это говорит о наличии тяжелого лемеха, предназначенного либо для распашки целинных земель, либо для глубокой вспашки.

Делийская железная колонна Чандры — свидетельство технических знаний в выделке железа, а благодаря доступности железных орудий труда повсеместное распространение получила выделка бронзовых изделий, которых с этого времени становится все больше и больше.

Мастера по металлу составили влиятельный и достаточно многочисленный слой ремесленников. Отметим, что сами они едва ли были владельцами металлов, с которыми им приходилось работать. Этот вывод можно сделать из одного текста, где говорится, что те, кто работает с железом, медью, свинцом, оловом, серебром или золотом, должны оплачивать владельцам, от которых они эти металлы получают, потери при плавках, если эти потери превышают обычный уровень⁷⁶.

Кроме мастеров по металлу, мы знаем о существовании в тот период прачек (мужчин), гончаров, каменщиков, ткачей, портных, маляров, оружейников, кожевников, кузнецов, изготовителей гирлянд. Для каждого из них "Амаракоша" приводит два названия (II.9.5—10). В то же время для золотых дел мастеров он дает четыре названия, а для плотников — пять (II.10.8—9). Это означает, что указанные ремесла считались для общества более важными, чем другие.

Надписи показывают, что в Центральной и Западной Индии процветали ремесла прядильщиков шелка и давитьщиков масла, о чем говорит наличие их гильдий и пожертвования, которые делались ими на нужды религии. Вместе с тем некоторые прядильщики шелка были вынуждены переселиться из Гуджарата в Малву (возможно, из-за упадка спроса на их товары) и отка-

заться от своего ремесла.

Несмотря на имеющиеся свидетельства развития искусств и ремесел, внешняя торговля была, вероятно, в то время менее интенсивной, чем в послемаурийский период. Торговля с Римом, служившая для Индии основным источником поступления золота, была подорвана принятыми римлянами мерами против его утечки, а затем вообще оборвалась из-за нашествий варваров как на Рим, так и на империю Гупт.

В то же время, как мы знаем из Прокопия, вновь оживилась торговля между Индией и Византией, причем эта торговля велась, возможно, с выгодой для Индии. Как обычно, главным предметом вывоза были специи, к которым можно добавить индийский шелк (китайский шелк закупался Византией, вероятно, непосредственно в Китае, а не через Индию). Жители южноиндийского морского побережья торговали со странами Юго-Восточной Азии, где они создали ряд своих колоний, однако серьезного влияния на экономику внутренних районов страны эта торговля не оказывала.

Поистине нехватка выпускавшихся тогда центральными властями медных денег означала почти полное отсутствие доступных средств обмена, при помощи которых простолюдины одного города могли бы вступать в товарные отношения с простолюдинами другого. Чеканившиеся Гуптами золотые монеты, *динары*, можно было использовать только для крупных сделок, как, например, покупка и продажа земли. Более мелкие сделки велись, очевидно, либо путем простого товарообмена, либо с помощью раковин.

Итак, резонно полагать, что индийская экономика гуптского периода опиралась главным образом на экономически замкнутые городские и деревенские ячейки производства. При Гуптах уже не действовали ни узлы государственного контроля, связывавшие эти ячейки воедино в маурийский период, ни медные деньги, игравшие ту же роль в послемаурийскую эпоху. Это, однако, не означает, что тогда наблюдался повсеместный упадок производства. Наоборот, в производстве земледельческой продукции произошел существенный подъем, в ходе которого многие занимавшиеся земледелием *шудры* и аборигенные племена получили статус крестьян⁷⁷.

В то же время торговля и мелкотоварное производство испытывали спад, что подтверждается, кроме прочего, упадком городов. Данные археологии показывают, что в относящихся к I—III вв. н. э. кушанских слоях очевидны признаки процветания, тогда как гуптские слои IV—VI вв. демонстрируют упадок (характерно, что во многих случаях в гуптских строениях использовался кирпич с кушанских построек). После VI в. многие городские поселения оказываются вообще необитаемыми. Это относится к таким городам, как Сангхол в Лудхиане, Пурана Кила (Индрапрастха), Хастинапура, Матхура, Каушамби, Раджгхат (Варанаси), Раджгир, Вайшали, Чиранд и др. То же происходит в Махараштре, Карнатаке, Андхре. Знаменательно, что термин "*нигама*", относившийся раньше к городам, приобретает в раннем средневековье значение "деревня". Послегуптская эпоха стала главным образом эпохой военных лагерей (*джаяскандхавара*), и именно в этих лагерях цари издавали свои указы.

Если принять во внимание все эти факторы, легко увидеть, что рыночная экономика переживала упадок, а местные нужды удовлетворялись за счет местного производства, т. е. за счет ведения натурального хозяйства. В этих условиях особое место заняла система *джаджмани*. Поскольку ремесленники уже не находили в городах достаточного рынка для сбыта своей продукции, они начали переселяться в отдаленные деревни, где крестьяне расплачивались с ними за их продукцию натурой после сбора урожая. Система *джаджмани* получила закрепление в специальных указах, требовавших, чтобы крестьяне и ремесленники не покидали своих деревень.

Данный очерк истории древнеиндийской экономики, охватывающий период в три тысячи лет, показывает, что изменения в хозяйственной сфере происходили не столь быстро, как в сфере политической, однако происходили. В этой протяженной истории можно выделить следующие четко различимые этапы:

- урбанистическая экономика харалпской культуры;
- пастбищная и плужная экономика ведийского периода;
- применение железа, экстенсивная культивация риса, сахарного тростника и хлопка, а также рост го-

родов в домаурийский период;

— контроль над всеми отраслями экономики со стороны маурийского государства;

— развитие денежной экономики и оживленная торговля с Римом в послемаурийский период;

— частичная феодализация системы землепользования и становление местных ячеек производства в гуптский период.

Многие из этих изменений были бы невозможны без соответствующего прогресса в орудиях труда и технологических знаниях. Свой вклад в изменения внесли также социальные и политические факторы. Некоторые считают, что за более чем двухтысячелетнюю историю в Индии практически не наблюдалось никаких изменений в методах производства^{7,8}. Однако сама история Древней Индии доказывает беспочвенность подобной точки зрения: изменению подвергались как производство, так и распределение.

Глава десятая. Ирригация на Севере Индии (около II в. до н.э. — II в. н.э.)

Для изучения ирригации в послемаурийский период мы не располагаем таким же литературным материалом обобщающего характера, как по ирригации в маурийские времена, однако разбросанные по различным первоисточникам сведения не оставляют сомнения в том, что орошению продолжали уделять достаточно внимания.

В одном из стихов "Адипарвы", где определялась сравнительная ценность колодца, водоема, пруда, жертвоприношения (*крату*), сына и истины, водоем признавался в сто раз более важным, чем колодец¹. Ману предписывал проводить границы между деревнями по водоемам, прудам, руслам рек и другим водным преградам². Смысл этого, очевидно, заключается в том, что вода будет не только служить естественным разграничителем, но и пойдет на орошение прилегающих земель. Ману указывал также, что границы должны определяться по постоянным водным потокам, проходящим между двумя деревнями³. Под такими потоками он, вероятно, подразумевал искусственные

каналы, питаемые водой (в отличие от пересыхающих летом рек и ручьев).

Для тех, кто причинял какой-либо вред воде или берегам водоемов, в индуистских *смрити* того периода предусматривались суровые наказания. Ману требовал топить или обезглавливать того, кто разрушит берег водоема⁴, но если преступник восстанавливал разрушенное, его следовало приговаривать к высшему денежному штрафу (т.е., по мнению комментатора, 1 тыс. *пан*). Вишну также говорил, что разрушителя *сету* царь должен приговаривать к смертной казни⁵. Это могла быть насыпь, или дамба, или берег пруда, канала и даже реки, но смысл был один: беречь воду и оберегать поля от затопления. Кроме того, тот, кто использовал не по назначению водоем, сооруженный для блага подданных, или воздвигал запруды, преграждая воде путь по каналу, должен был подвергаться самому большому штрафу⁶. Все это явно подтверждает огромную важность прудов и других огороженных насыпями водохранилищ для благоденствия общины.

Основной принцип орошения, характерный как для послемаурийского периода, так и для последующих эпох, заключался в подаче воды на поля из колодцев, водоемов, водохранилищ, каналов и рек. Археологические раскопки обнаружили несколько терракотовых кольцевых колодцев 600—200 гг. до н.э. в Хастинапуре⁷, Нью-Дели⁸, Рупаре⁹, Удджайне¹⁰, Матхуре¹¹ и Насике¹². Кольцевые колодцы найдены почти во всех раскопках в Восточном Утгар-Прадеше и Бихаре. Начиная с маурийского периода они становятся привычным сооружением в Северной Индии и других регионах.

Хотя некоторые кольцевые колодцы служили в качестве отстойников, остальные использовались по своему прямому назначению, как, например, все кирпичные колодцы, включая тот, что был обнаружен в Удджайне¹³. Кроме того, в нашем распоряжении имеется надпись Ашоки, предписывающая строить колодцы вдоль дорог через каждые *кос* (один *кос* — около 3,5 км) и оборудовать многочисленные места с питьевой водой.

Таким образом, археологическими данными подтверждается, что при Маурьях и в последующие два

века колодцы (особенно кольцевые) сооружались в достаточных количествах, однако о том, в какой степени они использовались для орошения полей, мы не знаем. В городах они, вероятно, служили прежде всего источниками питьевой воды, как, например, кольцевые колодцы на правом берегу Ганга в Патне, открывшиеся в результате эрозии. Однако тот факт, что в дополнение к колодцам Ашока повелевал оборудовать места с питьевой водой (*апана*), наводит на мысль об использовании колодцев в ирригационных целях.

В послемаурийский период количество колодцев в целом возросло. Вместе с тем из всех колодцев, относящихся к периоду с начала II в. до н.э. до III в. н.э., лишь один (в Хастинапуре) — кольцевой. Это говорит о том, что в этот период таких колодцев строили уже меньше, чем ранее, причем уменьшение их числа происходило не на протяжении всех этих пятисот лет, а лишь в первых веках новой эры. Вероятно, некоторые кольцевые колодцы, обнаруженные в послемаурийских слоях Матхуры¹⁴, служили местным жителям источниками питьевой воды. Колодец, найденный в Сахете (II в. н.э.)¹⁵, быстро наполнился чистой водой, которую рабочие с удовольствием пили на протяжении всего хода раскопок¹⁶.

В надписях, найденных на территории Пакистана, имеются упоминания о колодце спутников Вашишуги в Северо-Западной Пограничной провинции (IV—III вв. до н.э.)¹⁷, а также о колодце, построенном неким человеком из Пушнапуры ради блага всех живущих во всех их рождениях¹⁸. Фраза "ради блага всех живущих" подразумевает, что воду из этого колодца брали как для питья, так и для орошения, однако явных доказательств его использования для ирригационных целей нет.

Мы не сможем с уверенностью утверждать, что те или иные колодцы применялись главным образом для орошения, пока не найдем такие из них, которые располагались бы в самом центре возделывавшихся земель без признаков близлежащего жилья¹⁹. Тем не менее в литературе имеются некоторые косвенные подтверждения этому. Так, Патанджали живописует человека, роющего колодец: он весь измазан землей, ему тяжело, но все его мучения окупятся сторицей, когда

в колодце появится вода, которая будет служить ему источником процветания²⁰. Очевидно, подразумевается, что такие колодцы повышали плодородие земли, давая воду для ее орошения. Опять-таки Ману предписывал налагать месячное наказание за использование воды из колодцев и небольших водоемов не по назначению²¹, из чего можно сделать вывод о том, что они предназначались для орошения.

Ряд данных свидетельствует о строительстве водоемов как в маурийский, так и послемаурийский периоды. Например, нам известно о существовании относимого примерно к 600—200 гг. до н.э. крупного водоема с кирпичными стенами, наполнявшегося дождевой водой через кирпичный водовод²². Известно также о существовании нескольких водоемов послемаурийского периода, раскопанных в северо-западных районах страны (на территории современного Пакистана). Небольшой мелкий водоем обнаружен во дворе апсидного храма в Сиркапе, скифо-парфянском городе со строениями I в. н.э.²³ Ко второй половине этого же века относят водоем в Дхармараджике (Таксила)²⁴. Оба они предназначались для монахов и паломников, посещавших эти буддийские святыни. Еще один водоем, сооруженный в 29 г. н.э. в Свате греком Теодором, сыном Датия, вероятно, "в честь всех живых существ", использовался также для орошения²⁵. В буддийском тексте "Милинда-панха", относимом ко временам Менандра, но содержащем и более поздние материалы, говорится о водоемах в городе Сагала (современный Сиалкот).

Возможно, что целям ирригации служил пруд в Кангре. Наскальная надпись из Патхаяра, относимая палеографами ко времени ранних *шаков*, говорит о существовании пруда, владельцем которого был *ратхигара* Ваюла. Из расшифрованного Стеном Коновом фрагмента каменной надписи *кхарошхи*²⁶ следует, что некто Кришакави соорудил пруд; далее Кришакави приводит (пока не поддающиеся расшифровке) имена своего отца и деда.

Назначением нескольких относящихся к I в. н.э. или к более раннему периоду водоемов Матхуры также, вероятнее всего, было орошение. Так, матхурская каменная надпись времен правителя *шаков* Шодасы

(ок. 50 г. н.э.) сообщает, что брахман — казначей *готры* Шайграва соорудил водоем, западную стенку двойного водоема и водохранилище²⁷. Остатки водоемов были найдены при раскопках Беснагара у святилища Васудевы (II в. до н.э.)²⁸, но больше никакой информации о них пока не поступало. Крупный водоем, датируемый рубежом новой эры, был обнаружен в Срингаверпуре, под Аллахабадом. Однако факт расположения этого водоема в непосредственной близости от нынешнего русла Ганга затрудняет определение целей, которым он служил.

Косвенным подтверждением широкого распространения водоемов в реальной жизни является обычай подношения их изображений из терракоты в обрядовых целях. Таковы водоемы из Таксилы, Хастинапуры, Удайпура, Ахичхатры, Каушамби и Бхиты (под Аллахабадом). Пятнадцать вотивных терракотовых водоемов (или их остатки) было обнаружено в Таксиле²⁹, причем многие из них обычно относят к I в. н.э.³⁰ и лишь некоторые — к III—II вв. до н.э.³¹ Примерно в I в. н.э. были изготовлены вотивные водоемы, найденные в Хастинапуре, в это же время сооружение вотивных водоемов становится популярным в Таксиле, Каушамби и Ахичхатре. В Тханесаре обнаружены остатки вотивного терракотового водоема докушанского периода, имеющего много общего с подобными находками в других местах Северной Индии³². В деревне Ахар, в Удайпуре, вотивные водоемы относятся к более поздней культуре, возможно, современной кушанской³³. Несколько вотивных водоемов Ахичхатры датируются 100—200 гг. н.э.

Высказывалось мнение, что эти водоемы вызывают парфянские или индо-парфянские ассоциации, однако представляется, что опровергнуть утверждения Дж. Маршалла об их исконно индийском характере не так-то просто. Он обратил внимание на то, что некоторые вотивные таксильские водоемы аналогичны тем, остатки которых были найдены в самом центре Индостана, в Бхите под Аллахабадом, т.е. там, куда парфяне никогда не заходили. Далее он подчеркивает, что изображения богов были известны в Индии с доисторических времен³⁴. Знаменательно также, что орошение земель при помощи водоемов стало типичным для Юж-

ной Индии. Водоёмы упоминаются в земельных грамотах почти во всех частях страны, исключая Бихар и Бенгалию, где их использовали главным образом для рыбоводства.

Каково бы ни было происхождение потивных водоемов, повсеместная практика их приношения с очевидностью указывает на то огромное значение, которое придавалось сооружению реальных водоемов в Западном Уттар-Прадеше, Раджастане, Харьяне, Пенджабе и на большей части Пакистана, т.е. именно в тех районах, которые более всего нуждались в орошении. Представляется, что строительство водоемов для блага общины считалось исключительной религиозной заслугой, а поскольку простым людям это было не под силу, они ограничивались обрядовым приношением терракотовых водоемов, т.е. имитацией реальных сооружений. Этот ритуал, ставший типичным в средние века, сохраняется и поныне.

Свидетельства существования в этот период водоемов обнаружены также в Калинге и примыкающих к ней районах Западной Бенгалии. В хаткигумпхской надписи говорится о починке водоема Кхаравелой³. В прочтении Б. М. Баруа соответствующий отрывок из этой надписи звучит как "глубокие прохладные водоемы", причем Б. М. Баруа отмечает, что они служили источниками как питьевой воды, так и воды для купания и стирки⁶. Неясно назначение выложенного кирпичом ступенчатого водоема в Тамлуке, относимого к I-II вв. н.э.^{3 7}; возможно, что он использовался в тех же целях, что и калингские водоемы, поскольку Тамлук был важным городом-портом, через который велась торговля Калинги с Римом.

Эпиграфические данные показывают, что несколько водоемов было сооружено в Западной и Юго-Западной Индии во II в. н.э. В джунагадхской надписи шакского правителя Рудрадамана (150 г. н.э.) повествуется об истории озера Сударшана в Саураштре. Первым создателем озера во времена Чандрагупты Маурьи был местный правитель (*раштрия*) Пушьягупта. Одним из тех, в чьем ведении оно находилось, был назначенный Ашокой наместник (*раджа*) Тушаспа, названный Явана, т.е. "грек" (I.8). Затем о судьбе озера на протяжении почти четырех столетий ничего не известно.

Наконец, мы узнаем, что при Рудрадамани плотина на озере прорвалась из-за наводнения и напора таких рек, как Суварнарекша, Палашини и др., однако она была восстановлена под надзором царского наместника, парфянского *амата*, по имени Сувишакша, сына Кулайны. Это была основательная перестройка, поскольку разрушенный участок плотины равнялся 420 локтям в длину и 76 локтям в ширину (т.е. соответственно около 190 и 27 м; после перестройки насыпь стала в три раза прочнее). Делание Рудрадамани заслуживает тем большего уважения, что оно потребовало огромных расходов из запасов его казны: восстановление плотины не сопровождалось ни увеличением налогов, ни принудительным трудом, ни "чрезвычайными" поборами. Вернув озеро к жизни, Рудрадаман отвел беду от своих подданных и принес народу столь нужное ему облегчение: он сохранил воду дождей и рек для орошения окрестных земель.

В определенном смысле джунагадхская надпись имеет особое значение. Как правило, ранние надписи вызывают интерес у историка (главным образом с точки зрения хронологии) лишь своим перечислением завоеваний и содержащимися в них генеалогическими данными. Джунагадхская же надпись представляет собой единственный случай описания истории озера, свидетельствуя, таким образом, о той исключительной важности, которая придавалась ирригации.

Традиция сооружения водоемов продолжалась в западной Индии преемниками Рудрадамана. Так, Рудраохути Абхира, назначенный шахским правителем Рудрасимхой в качестве военачальника (*сенапати*), в 181 г. н.э. соорудил водоем в одной из деревень Катхиявара³⁸ "ради блага всех людей"³⁹. Здесь, очевидно, речь идет об орошении. Южнее этого места в Западной Индии, в пещере Насика, была найдена надпись времен Нахаваны (около 119–124 гг. н.э.), в которой говорится о его зяте по имени Ушавадата как о строителе водоемов и резервуаров⁴⁰. Еще южнее, в округе Северная Канара, обнаружена надпись, относящаяся к I–II вв. н.э.⁴¹ На этой надписи следует, что под наблюдением чиновника, которого звали Скандасвати, велись работы по сооружению негн, водоема и монастыря, предназначавшихся в качестве религиозных да-

ров от имени Махабходжи Шивасканданагашри дочери великого царя Банаваси⁴².

В надписях, вошедших в список, изданный Г.Х. Людерсом, упоминаются многочисленные резервуары (*подхи*), дарившиеся в Западной Индии Сатанаханской эпохи ростовщиками и другими людьми буддийским монахам, однако *подхи* нельзя считать ирригационными водоемами: они служили либо источниками питьевой воды, либо бассейнами для омовения. Пример последнего типа — это *подхи* для омовения, принадлежавший домохозяину и ростовщику по имени Васула⁴³.

Большинство известных по раскопкам и из надписей искусственных водоемов было сооружено в первые два столетия новой эры, когда кушанская империя простиралась от Хорезма на северо-западе до Бихара на юго-востоке. Раскопками С.П. Толстова в Хорезме обнаружены кушанские каналы (первые три века новой эры)⁴⁴, однако на территории Индии каналы, относящиеся к кушанскому времени, археологами пока не найдены. Известные археологам каналы восходят либо к маурийскому периоду, либо ко II—I вв. до н.э. Так, к маурийскому времени принадлежит канал в Кумрахаре. Он был изучен на протяжении 135 м, ширина канала составляла около 13 м, глубина — 3 м⁴⁵. Предполагается, что через реку Сон он соединялся с Гангом и использовался для транспортировки монолитных колонн из чхунарских карьеров⁴⁶, что же касается его применения в ирригационных целях, то об этом мы можем лишь гадать.

В хатхигумпхской надписи Кхаравелы (I.6) говорится о существовании в Калингагаре канала, "возраст" которого — *тивасасата*. Слово "*тивасасата*" переводится либо как "триста лет", либо как "три и сто лет". Если следовать второй версии, сооружение этого канала приходится на конец маурийского периода (при условии согласия с палеографической датировкой хатхигумпхской надписи I в. до н.э.). Кхаравела утверждает, что при нем старый канал был продолжен. В надписи сказано, что на пятом году его правления канал, отрытый при царе Нанде триста лет назад, был доведен от таншулийской дороги до столицы, и это обошлось в 100 тыс. монет⁴⁷. Очевидно, что эту дорогостоящую работу Кхаравела предпринял для улу-

чения коммуникаций и орошения⁴⁸.

Следы столь же старого канала были обнаружены вблизи древнего города Видиша, в Беснагаре (Мадхья-Прадеш), Д. Р. Бхандаркар. В ходе ведшихся им там в 1914—1915 гг. раскопок он натолкнулся на какие-то стены, которые, по его мнению, являются остатками оросительного канала⁴⁹. По сравнению с маурийским каналом в Кумрахаре размеры этого канала скромнее: в месте раскопок его ширина равняется 2 м, а высота его стенок — 1,7 м. Длина одного из колен канала — 56 м⁵⁰. Д. Р. Бхандаркар добавляет, что канал доходил, вероятно, до реки Беш, которая находилась менее чем в 400 м от места раскопок и, судя по всему, питала канал. По мнению Д. Р. Бхандаркара, в месте нынешнего брода Беш была запружена, и ее воды шли на орошение полей, а обнаруженный канал использовался для хранения запасов воды⁵¹. По нашему мнению, он служил отводом и хранилищем для паводковых вод: реки Центральной Индии в период дождей выходят из берегов, а летом пересыхают. Д. Р. Бхандаркар считает, что этот канал был введен в действие ранее 165 г. до н.э.⁵² Таким образом, оба описанных выше канала были сооружены в маурийский период и продолжали функционировать и в более поздние времена, а калингский канал был продлен Кхаравелой (однако для подтверждения тезиса о строительстве тогда новых каналов требуются более весомые доказательства).

Если свидетельств строительства каналов в тот период, по существу, нет, то об использовании водных каналов в послемаурийский период в некоторых литературных источниках все-таки кое-что говорится. Так, Патанджали упоминает каналы, орошавшие поля⁵³. Его слова предполагают существование арыков, собиравших дождевую воду и несших их на участки, засеянные рисом. Из соответствующей интерпретации термина "кусула" в "Махабхашье" следует, что каждое рисовое поле было огорожено земляным валом⁵⁴. Хотя слово "кушула" ("кусула") обычно означает "зернохранилище"⁵⁵, у Патанджали оно используется в смысле "насыпь"; в одном месте говорится о прорытии новой кушулы, сооруженной в то время, когда не было ни дождей, ни ветров⁵⁶.

Однако мы не знаем, питались ли маленькие арыки водой из крупных постоянных каналов, хотя слова Ману могут указывать на использование в целях орошения каких-то каналов или речек^{5 7}. В другом месте у Ману содержится требование наказывать *брахманов*, "отводящих водные потоки или находящих удовольствие в их перегораживании", что недвусмысленно подразумевает использование этими людьми водных потоков в своих собственных эгоистических целях.

Из-за того что искусственных ирригационных сооружений не хватало, основные надежды возлагались крестьянами на затопление их земель паводковыми водами в сезон дождей. Определенное указание на это содержится в одном грамматическом примере, где говорится, что прибрежные земли реки Девика благодатны для выращивания риса^{5 8}. Особенно это касалось бассейна среднего Ганга, где поля затоплялись и самим Гангом, и его притоками. Кроме того, равнины этого региона орошаются благодатными дождями. Все это объясняет почти полное отсутствие здесь ирригационных колодцев, водоемов и каналов.

Мы почти ничего не знаем о том, как осуществлялась организация орошения в послемаурийский период. Кое-какие сведения о политике в области ирригации, проводившейся маурийским государством, можно почерпнуть из содержащихся в "Артхашастре" положений о дифференцированном обложении ирригационным налогом, однако это относится главным образом к тому, по каким направлениям этот важный вид хозяйственной деятельности мог приносить государству доходы. Каутилья даже не считал нужным вводить отдельную должность главного управителя орошения: эти функции выполнял *ситадхьякша*, главный управитель земледелия.

В послемаурийский период интерес государства к ирригации проявлялся от случая к случаю и лишь отдельными правителями небольших государственных образований, например Кхаравелой и Рудрадаманом, или такими чиновниками, как Скандасвати (округ Северная Канара) и Сувишакха (Саураштра). Отрывок из джунагадхской надписи Рудрадамана позволяет предположить, что ирригационные работы обычно велись государством с обложением крестьян дополни-

тельными и чрезвычайными налогами и с принудительным их привлечением к этим работам (хотя шакский правитель не прибегал к таким мерам).

Любопытно, что если в "Артхашастре" Каутильи ирригационный налог выступает как важная статья государственных доходов⁵⁹, то в послемаурийских и гуптских надписях, приводящих длинные перечни налогов, от которых освобождались *брахманы* и другие бенефициарии того периода, этот налог не фигурирует. Подобное обстоятельство можно объяснить двумя причинами. Во-первых, государство перестало нести основную ответственность за орошение и, следовательно, в отличие от периода Маурьев уже не могло претендовать на получение каких-либо налогов с него. Во-вторых, любые предпринимавшиеся правителями ирригационные работы сопровождалась одновременным установлением ими чрезвычайных налогов, а поэтому для введения постоянного налога на орошение не было оснований. Инициатива в сооружении водоемов и прудов также перешла к частным лицам: у Ману имеются положения, направленные против тех, кто посягал на дом, водоем, сады и поля другого человека⁶⁰. Включение в этот перечень водоемов означает, что владели ими и сооружали их для орошения своих полей частные лица. Ясное подтверждение этому содержится в другом предписании Ману, где продажа принадлежащих другому человеку водоема, огорода, жены или ребенка объявляется грехом, который требует искупления⁶¹. Эти положения Ману, говорящие об индивидуальном характере владения водоемами, относятся примерно к 200 г. н.э. или к более позднему времени. В различных наставлениях IV—V вв. н.э. содержатся указания на индивидуальную собственность на землю, а с этим можно связать индивидуальную собственность на водоемы. Возможно, что водоемы, сооружавшиеся частными лицами и находившиеся в их частном владении, были меньших размеров, чем общинные водоемы.

Имеются ясные свидетельства проведения жителями деревень того времени коллективных ирригационных работ. По предписаниям Ману царь должен был изгонять из деревни тех ее жителей, которые не проявляли должного усердия при восстановлении прорван-

ных земляных насыпей⁶², что не только указывает на обязанности государства по сохранению этих насыпей, но и подразумевает коллективные усилия общины в возведении ирригационных сооружений при поддержке государства. Вместе с тем строительство каналов не под силу отдельному индивиду, их можно отрывать либо за счет совместных усилий членов общины (чему у нас почти нет доказательств), либо за счет государства.

В отличие от искусственных водоемов каналы могут обеспечивать потребности в воде на значительно более обширных площадях, поэтому их сооружение подразумевает совместное участие в этом либо членов общин, либо членов небольших политических образований. Водой из каналов можно орошать более крупные участки земли с меньшими затратами труда, причем выгоды от такого орошения могут использоваться несколькими деревнями одновременно. Водоемы же, хотя их легче сооружать, могут обеспечить водой значительно меньшее число земледельцев.

Приводя эти рассуждения, мы хотим подтвердить наши выводы о том, что политико-экономическая организация общества эпохи кушанского царства характеризовалась двумя особенностями. Во-первых, относительно небольшое число существовавших в первые двести лет новой эры оросительных каналов означает, что для того времени были типичны маленькие земельные участки, для интенсивной культивации которых было достаточно воды водоемов и колодцев. В свою очередь интенсивная культивация была необходима на тех землях, которые окружали города: перевозка продовольственного зерна на большие расстояния была делом трудным. Раскопки и эпиграфические данные показывают, что самое большое количество процветавших городов существовало при *Кушанах* и *Сатаваханах*. Некоторые из таких городов, например *Матхура*, жили, вероятно, за счет торговли (как с близлежащими, так и с отдаленными местностями), однако большинство кормилось за счет своего сельского окружения, чьи урожаи зависели от воды водоемов и колодцев. Во-вторых, слабое развитие в Северной Индии кушанского времени сети оросительных каналов и других крупных ирригационных сооружений говорит о том,

что центральная политическая власть не играла тогда заметной роли в вопросах ирригации.

Технические аспекты этих вопросов нам почти неизвестны, хотя мы имеем некоторое представление о материалах, использованных при сооружении водоемов. Как правило, водоемы ограждались земляными насыпями, но в Дхармараджике (Таксила) стенки водоема были забутованы и покрыты замазкой, не дававшей воде уходить в землю^{6 3}. Ступени обычно выкладывались кирпичом, как, например, у водоема в Тамлуке^{6 4}. Кирпичная кладка стенок канала в Кумрахаре, как и канала в Калинге, не обнаружена, в то же время стенки баснагарского канала выложены кирпичом на известковом растворе, не уступающем по качеству римскому^{6 5} (это делалось для того, чтобы держать воду в таком канале постоянно). Тем не менее в большинстве случаев стенки каналов и водоемов были земляными.

Хотя Каутилья перечисляет в "Артхашастре" несколько способов повышения уровня воды и орошения полей, мы почти не знаем, применялись ли они в послемаурийский период. Буддийская надпись из пещеры в Насике, относящаяся ко временам Мадхарипутры Ишварасены, праштателя Абхиры, содержит название *одаянтрик*. По одной из версий, *одаянтрики* — это члены гильдии ремесленников, делавших гидравлические механизмы^{6 6}. Неизвестно, служили ли эти механизмы для подъема воды с последующим ее использованием в ирригационных целях, однако полностью исключать такую возможность нельзя. Можно предположить, что из колодцев и маленьких водоемов воду доставали простейшим способом — черпая ее ведрами (кетати, применялись ли железные ведра, мы также не знаем). Различные типы "персидского колеса", приводимого в движение животными, главным образом волами, тогда еще известны не были.

Глава одиннадцатая. Некоторые особенности экономической истории Матхуры (около III в. до н.э. — III в. н.э.)

И палийские тексты, и археологические данные говорят о том, что во времена Маурьев Матхура была

крупным поселением. Раскопки в самой Матхуре и ее окрестностях, а также в Сонкхе обнаружили черепки северной чернолощенной керамики (СЧК). Хотя уже ок. VI в. до н.э. в районе Матхуры появились поселения, использовавшие серую расписную керамику (СРК), но крупными они стали только ок. 300 г. до н.э. Вместе с тем монеты, надписи и археологические данные показывают, что подлинный расцвет Матхуры как городского центра начался лишь в I в. н.э. Именно тогда там появляются кирпичные строения, черепичные крыши, укрепления и т.д.¹, а в I—II вв. н.э. Матхура превратилась в крупнейший торговый, ремесленный, религиозный и административный центр шако-кушанской эпохи.

Своим экономическим величием Матхура была обязана не внутренним ресурсам данного района²; климат местности — пустынного типа³; берега Джамны покрыты песчаными дюнами и изрезаны оврагами, поэтому земледелие там скудное⁴; среднее количество осадков в Матхуре — 21.43⁵; воздух в основном сухой (за исключением короткого периода юго-западных муссонов)⁶. О почвах Матхуры можно сказать, что они хороши для экскапаторов, но не для крестьян. Вместе с тем многие прилегающие к Джамне земли плодородны⁷, но в большинстве своем требуют орошения. До недавнего времени основным ирригационным приспособлением служил *рахат* ("персидское колесо"), но в ту пору о нем еще не знали.

Хотя район Матхуры является частью Индо-Гангского аллювия⁸, из-за небольшого количества осадков он не мог давать в древности хороших урожаев. Среди тогдашних культур были, вероятно, пшеница, ячмень, просо, рис и бобовые, однако земледельческая база самой Матхуры вряд ли была столь прочной, чтобы самостоятельно обеспечивать потребности города.

Вместе с тем Матхура знаменита своими деревьями *тамала*; приготовленные из листьев этого дерева специи вывозились из Индии, по свидетельству "Перигла Эритрейского моря", в другие страны⁹. Эти специи представляют собой разновидность корицы или лавра¹⁰. Не исключено, что Матхура была одним из возможных их экспортеров. Упомянутая в текстах *чутака-вихара* позволяет предположить, что в Матхуре

выращивалось манго. Вероятнее всего, матхурские ремесленники производили для внешнего и внутреннего рынка как различные предметы роскоши, так и товары первой необходимости: трудно представить, чтобы Матхура могла существовать лишь за счет своих природных ресурсов.

Нам ничего не известно ни о матхурской системе землепользования, ни о применявшихся там методах обработки земли. Обнаруженные раскопками вотивные водоемы, а также многочисленные письменные свидетельства о сооружении в городе с религиозными целями колодцев и резервуаров¹ дают возможность утверждать, что они сооружались также и в сельской местности. Это решало также проблемы орошения и обеспечивало жителей водой для питья. Такое строительство могло вестись и на индивидуальной, и на коллективной основе, что же касается государства, то оно заметной роли в этом не играло.

В то время как в Махараштре Сатаваханы начали практиковать земельные пожалования, для периода Кушан они не отмечены (не считая пожалований земли для строительства монастырей, сооружения водоемов и т.п.). Правда, термин "акшаяниви", указывающий в сатаваханской эпиграфике на вечное землевладение, встречается также в одной кушанской надписи из Матхуры², однако вне связи с земельным пожалованием.

В матхурских деревнях важным лицом был староста: *грамики* упоминаются в двух матхурских надписях³, причем один из них имел не одну, а несколько жен⁴. Возможно, что в функции *грамик* входило определение величины и сбор крестьянских податей (как делал некий *гамасамика*, упоминаемый в "Милинда-панхе"⁵). Они взимали, вероятно, такие подати, как *праная* и *вишти*, а также налоги на фрукты и цветы (от которых крестьяне были освобождены Рудрадаманом во время восстановления озера Сударшана). Во всяком случае, они могли заниматься сбором царской доли с продуктов крестьянского труда. По мнению В. С. Агравалы, матхурский сборщик налогов — *каланада*, или *карапала*, упоминаемый как один из дарителей, был крупным чиновником, чей титул был популярен даже еще до Кушан⁶. Похоже, что ни в регионе Матхуры, ни в Северной Индии в рассматриваемый на-

ми период слоя землевладельцев-посредников между государством и крестьянами еще не было.

Общая картина Матхуры и все то, что мы знаем об ее ресурсах и системе землепользования, не выявляют никаких ее особых преимуществ с аграрной точки зрения. Продуктивность земли была низкой, причем у нас нет доказательств того, что собиравшихся с крестьян налогов было достаточно для содержания административного аппарата и других государственных институтов при *Шаках* и *Кушанах*. И тем не менее археологические и другие данные подтверждают последовательный прогресс Матхуры между III в. до н.э. и III в. н.э. Как же такое могло случиться?

Несомненно, всем этим Матхура была обязана своему географическому положению — в центре торговых путей в Среднюю Азию и на западное побережье Индии. Матхура лежала на пересечении по крайней мере четырех крупных путей^{1 7}, а возможно, даже больше^{1 8}. Значительную роль в экономической жизни города, несомненно, играли купцы. "*Ваник*", "*шрештхин*", "*сартхаваха*", "*вьявахарик*" и т.д. — все это термины, означавшие разные категории купцов. По крайней мере двенадцать из них упоминаются в качестве дарителей в матхурских надписях^{1 9}. Если же добавить сюда нескольких *гандхик* (слово "*гандхик*" буквально означает "*парфюмер*", но обычно оно употреблялось в значении "*купец*")^{2 0}, то общее их число составит семнадцать. Купцы были достаточно богаты, чтобы основать собственный монастырь^{2 1}. Не менее богаты были и неоднократно упоминаемые^{2 2} *сауварники*, т.е. золотых дел мастера и ювелиры^{2 3}. В скульптуре изображаются самые разнообразные ювелирные изделия^{2 4}. Здесь серьги, браслеты на запястья и щиколотки, двойные браслеты, различные ожерелья, нагрудные драгоценности, короны, ушные подвески, металлические цепочки и т.д. Чаще всего встречаются серьги, браслеты и ожерелья. В Сонкхе был найден золотой лепесток. Все это говорит о значимости в обществе ювелиров.

В Матхуре производились высочайшего качества ткани, а *шатака* (очень тонкая и красивая материя) принесла ей особую славу^{2 5}. Вместе с тем в это время Матхура торговала и товарами первой необходимости.

Часто встречаются упоминания торговцев железными изделиями^{2 6}, что предполагает продажу ими сельским жителям орудий земледелия, хотя на первом месте у них стояла, вероятно, торговля оружием, постоянно фигурирующим в скульптурных изображениях и на монетах.

Можно утверждать, что Матхура торговала и с отдаленными областями. Значительную долю в ней составляли предметы роскоши. Когда среднеазиатские торговые пути были временно блокированы, торговля шелком переключилась на восточную часть Римской империи через Броч и "Северный путь", доходивший до Матхуры. А уже из Матхуры шелковые товары шли на западное побережье Индии через Видишу и Удджайн. Известно, что чрез Матхуру лежал также путь таксильских торговцев лошадьми^{2 7}. Кроме этого, матхурские купцы, возможно, торговали изделиями из слоновой кости, стекла, полудрагоценных камней.

На основе изучения скульптурных изображений, несомненно принадлежащих ко II в. до н.э. — II в. н.э., Н. П. Джоши перечисляет шесть видов копий^{2 8}, шесть видов мечей, различные ножны^{2 9}, три вида щитов^{3 0}, пять видов кинжалов^{3 1}. Кроме этого, многие виды оружия того периода приводятся Н. П. Джоши в главе 9 его труда. Различные мечи, копья, кинжалы и т.д. отмечаются у Дж. Фогеля^{3 2} и В. С. Агравалы^{3 3}. Таким образом, скульптурные изображения указывают на процветание в те времена производства оружия, а из надписей следует, что кузнецы и торговцы железными изделиями представляли собой важную социальную группу. Возможно, они имели определенное отношение к ввозившимся в Рим индийским стальным изделиям, из-за которых Плиний обвинял Рим в непомерной трате на них римского золота.

Вероятно, Матхура вела также торговлю и бронзовыми изделиями: были найдены бронзовый стержень и бронзовый крючок^{3 4}, кроме того, имеется упоминание бронзовых ножниц для срезания листьев бетельной пальмы^{3 5}. Однако даже в домах людей из высших слоев бронзовая посуда еще не вытеснила тогда гончарные изделия.

Представленные в скульптурных изображениях многочисленные образцы туник^{3 6}, шаровар^{3 7}, шар-

фов³⁸, шалей³⁹, тканей⁴⁰, тюрбанов и других головных уборов⁴¹ дают нам представление об одежде воинов и выходцев из высших классов, а образцы набедренных повязок⁴² и сари⁴³ — об одежде простых людей. Известно нам и о существовании торговцев хлопком⁴⁴.

Упоминание гильдии мукомолов⁴⁵ говорит о том, что горожанам продавали пшеничную, ячменную или просяную муку. Все вышеперечисленное служит свидетельством тому, что указанные предметы первой необходимости были в Матхуре объектом рыночной торговли.

Как уже отмечалось ранее, во многих случаях разграничительную линию между ремесленниками и торговцами провести трудно. Так, основавшие монастырь ювелиры были одновременно и ремесленниками, и торговцами. Хотя едва ли можно указать на конкретные случаи, несомненно, что в более поздний период послемаурийской эпохи в Северной и Западной Индии наблюдался исключительный прогресс в ремеслах, причем в реализации продукции Матхура была крупнейшим перевалочным пунктом.

Общий "экономический климат" Северной Индии был благоприятен. В "Милинда-панхе" перечисляется целых семьдесят пять профессий, из них около шестидесяти относятся к различным ремеслам. Восемь ремесел были связаны с выделкой изделий из драгоценных камней и металлов — золота, серебра, свинца, олова, меди, железа⁴⁶. В "Махавасту" упоминается *аракута* (разновидность латуни), цинк, сурьма и мышьяк⁴⁷. Все это говорит о значительном прогрессе и росте специализации в работе с различными материалами.

Химический анализ железных изделий указывает на то, что к I в. до н.э. в Индии стала известна выплавка стали⁴⁸, а в "Милинда-панхе" приводится описание процесса изготовления предметов из железа⁴⁹. Очевидно, что именно благодаря масштабности их производства индийские изделия из железа и стали упоминаются в "Перипле Эритрейского моря" как предметы ввоза в абиссинские порты. Многочисленные эпиграфические свидетельства также подтверждают наличие в Матхуре тех времен весомой группы ремесленников и торговцев металлоизделиями, однако из каких источников

они получали железную руду, мы не знаем (возможно, что она добывалась на значительном удалении от Матхуры).

Еще одним важным ремеслом было производство текстиля. Однако, несмотря на применение колеса во многих других ремеслах (при производстве гончарных изделий, в повозках и колесницах, в выжимании масла и т.д.), чхаркхи (прялка) была еще неизвестна. Инструментом ткача оставалось, вероятно, веретено.

Наличие торговцев хлопком, многочисленные представленные на скульптурных изображениях образцы тканей, упоминание у Патанджали матхурской шелкаки — все это доказывает, что Матхура была важным центром ткацкого производства со значительным отрядом ткачей. Вероятно, там выделялся и шелк, поскольку он упоминается в "Милицид-панхе" наряду с другими материалами и изготовлением оружия и предметов роскоши¹⁰ (правда, мы до сих пор не знаем, когда в Индии появилось искусство выращивания шелковичных червей на тутовых листьях). Так или иначе о значимости ткачей в экономике того времени говорит тот факт, что Ману советует облагать их продукцию налогами.

Производство текстиля дополнялось портняжным делом, известным, вероятно, еще со времен Будды. Однако в этот период оно получило новый толчок для своего развития благодаря семи новым видам одежды, введенным индоскифами. Дж. Фогель, В. С. Агранала и К. Д. Баджапай отмечают неоднократное появление на скульптурных изображениях различных туник, шаровар, плащей (накидок), курток, курток с вышивкой, верхних и нижних юбок, конических шапок и т.д. Очевидно, что вся эта одежда означала изобилие работы для *пранарик* (портных), которые несколько раз упоминаются в матхурских надписях в качестве дарителей¹¹. Интересно, что, подобно купцам, портные были в состоянии основать монастырь¹².

Еще одним вспомогательным занятием, кроме портнянского дела, было крашение, причем имеется упоминание дара, сделанного *раягини* (женой красильщика)¹³. Имеются также свидетельства о существовании красильщиков вне пределов Матхуры, а раскопки в Тамилнаде обнаружили красильную барку.

В период после "культуры СЧК" в Матхуре процве-

тало гончарное дело. Кроме различных образцов красной керамики, найденных в ходе раскопок, Дж. Фогель⁵⁴ и В. С. Агравала⁵⁵ выделили в скульптурных изображениях кувшины, вазы, чаши, крупные сосуды, кубки и т.д. Характерной особенностью некоторых обнаруженных в Матхуре сосудов, особенно предназначенных для разбрызгивания жидкостей сосудов с узким горлышком, является их тонкостенность. Они даже тоньше, чем аналогичные предметы СЧК, это говорит о том, что сосуды изготовлялись по лучшей технологии и более искусными мастерами. Они могли использоваться либо в религиозных целях, либо — представителями городских верхов — для разбрызгивания благовоний.

Обилие найденных в Матхуре скульптур⁵⁶ предполагает наличие в те времена большого количества скульпторов. Некоторые из них упоминаются в надписях⁵⁷ (возможно, это те, кто был достаточно грамотен, чтобы высечь свои имена). Важным художественным ремеслом была тогда архитектура, следует упомянуть о строительстве домов, возведении колонн (особенно священных), оборонительных укреплений и т.п. С введением Кушалами новых типов столбов⁵⁸, вероятно, появилось значительное количество каменщиков. При раскопках открыто много терракотовых фигурок, а их создатели, как показал Девангана Десаи, в условиях города процветали⁵⁹.

Появился значительный слой тех, кто был призван развлекать городских жителей: актеры, танцовщики и т.п. начинают фигурировать в качестве религиозных дарителей⁶⁰, а в скульптурных произведениях стали изображаться музыкальные инструменты⁶¹ (что предполагает, кстати, и наличие тех немногих ремесленников, которые делали эти инструменты).

Несмотря на все эти знания о производственной и торговой деятельности, у нас нет сведений ни о стоимости различных изделий, ни о характере их распределения. Нет у нас и представления о налоговой системе. Вместе с тем мы кое-что знаем о многочисленных религиозных дарах, делавшихся в Матхуре: о них нам рассказывают 370 надписей. Большинство даров делалось в пользу буддийской общины, затем по значимости — джайнизм, а индуистские боги шли, далеко отстав,

лишь третьими (примечательно, что в известных мне дарственных надписях ни разу не упоминается популярный в Матхуре Кришна).

Большинство делавшихся в Матхуре даров носило нефункциональный, непроизводительный характер, поскольку не способствовало производству. Не считая принесения в дар водоемов, монастырей и т.п., а также денежного вклада в казну гильдии мукомолов для обеспечения *брахманов*, остальные религиозные дары были с экономической точки зрения бесполезными. Правда, они давали работу большому числу каменщиков, скульпторов и других людей, получавших плату за свой труд, но они не приумножали богатств Матхуры непосредственно (если только не предположить, что предметы искусства имели тогда ту же цену, что и сейчас, и что они в больших количествах попадали на внешний рынок). Вместе с тем религиозные дары способствовали идеологическому и психологическому утверждению дарителей в повседневной жизни.

По сравнению с дарами торговля была, безусловно, значительно более важным механизмом распределения различных товаров, причем большинство из них имело, вероятно, цену, выраженную в металлических деньгах, но о характере доходов посредников мы ничего не знаем. Та информация, которой мы располагаем, создает впечатление, что наиболее богатым монетами было в Индии время между II до н.э. и II в. н.э. Было бы ошибкой думать, что с точки зрения денежного обращения послемаурыйский период характеризуется упадком, а гуптский — расцветом. Находки римских и местных монет датируются обоими периодами. Всего же пока известно 129 находок римских монет⁶², но большинство из них обнаружено к югу от гор Виндхья.

Не исключено, что иногда в Индии чеканили имитации римских монет, но подавляющее число сделок осуществлялось при помощи местных денег. Многочисленные города, гильдии, объединения, правящие династии выпускали свои монеты, причем металлами для них служили тогда, как правило, медь, бронза или свинец. Вместе с тем при *Кушанах* впервые появились в больших количествах и золотые монеты. Пока не подсчитано число форм для чеканки и отливки монет, но, судя по всему, наибольшее их количество относится

именно к тому времени. Хождение имели не только клейменные монеты без надписей: это был также период монет с надписями.

Так, город Таксила выпускал три серии монет: *негама*, *памчанекаме* и *хиранасаме*. В первой серии было пять вариантов надписей, а в третьей — два⁶³. Хотя в послемаурийские времена Таксила попадала в руки греков, скифов, парфян, она продолжала чеканить свои монеты, до тех пор пока ее не захватили *Кушаны*⁶⁴. Таксильские монеты, найденные в Сонкхе, говорят о его торговых связях с Таксилой. Свои монеты выпускали: Варанаси, Каушамби, Видиша, Эракина, Бхагила, Каурара, Удджайн, Трипури, Махишмати и, возможно, Тагар и Айодхья⁶⁵, а также Индрапура (Индор)⁶⁶, Пушкалавати и Капиша⁶⁷. Монеты чеканили также Кадаша, Ватасвака, Упатикья и др., но неясно, города это или "племенные объединения"⁶⁸.

У монетных систем городов можно отметить несколько особенностей. Во-первых, большинство чеканивших монеты городов лежало на пересечении торговых путей⁶⁹. Во-вторых, во многих городах монеты датируются III—II вв. до н.э., и в более поздних слоях они попадаются все реже и реже⁷⁰. В-третьих, все монеты чеканились из меди, вернее, из ее сплавов⁷¹ (поэтому точнее их следует называть бронзовыми монетами). В любом случае необходимо подчеркнуть, что эти монеты предназначались для повседневного широкого употребления. В-четвертых, большинство городских монет чеканилось штамповкой⁷², но, чтобы иметь хотя бы общее представление об объеме чеканки, необходимо знать число применявшихся для этого штампов.

Добавим, что в Каушамби было три типа монет (кроме того, отличались в зависимости от надписей *негама* и *гадхикан*)⁷³. Три типа монет выпускались также Эраном⁷⁴. Для Бхагилы (возле Санчи) известно две разновидности монет, называемые "А" и "Б"⁷⁵. Два типа монет зафиксировано в Махишмати⁷⁶.

Кроме городских, имеется множество монет, выпускавшихся в более поздний период "племенными объединениями". Мы постоянно ставим здесь понятие "племенное объединение" в кавычки, потому что те, кто выпускал эти монеты, находились уже не на племенной стадии развития, а разделялись на классы,

что явствует из социальной дифференциации, имевшей место в государствах *малавов* и *кшудраков*. Однако ярлык "племенной" продолжает быть в ходу и используется Дж. Алланом и другими учеными. Фактически же эти монеты принадлежат сегментарным олигархиям.

Подробное изучение принадлежащих четырнадцати "племенным объединениям" монет провел К. К. Дасгупта. Большинство из них находилось в Пенджабе и Раджастхане (причем их монеты имели хождение и в Матхуре). Так, *кунинды* занимали узкую полосу земли между Джамной и Сатледжом⁷⁷. Яудхейские монеты были во множестве обнаружены в районах на запад от Джамны, в Харьяне и Пенджабе⁷⁸. Они датируются периодом между концом II в. до н.э. и началом IV в. н.э.⁷⁹ Многочисленные формы для литья монет *яудхеев* найдены в Рохтаке и Сунете⁸⁰. Исходя из данных, приводимых К. К. Дасгуптой, можно насчитать почти 175 типов монет "племенных объединений"⁸¹; это означает, что должно существовать такое же количество монетных штампов или литейных форм. Но даже этот перечень не окончательный.

Кроме этого, монеты выпускались также многочисленными местными династиями, наиболее известной из которых является династия правителей Митра. Большое количество таких монет обнаружено в районе Панчалы, особенно в Ахичхатре. Панчальские монеты подробно исследуются К. М. Шримали в его недавно опубликованной книге "История Панчалы"⁸². Анализ символики, палеографический анализ и т.п. показывают, что одним лишь Агнимитрой использовалось почти 100 штампов (форм)⁸³. Заметим, что панчальские монеты вполне могли иметь хождение в регионе Матхуры.

На изобилие тогда монет указывает и тот факт, что имевшие хождение в Северо-Западной Индии шакско-пахлавские монеты насчитывают более 200 монограмм⁸⁴, что предполагает наличие такого же числа штампов (форм). Аналогичные выводы следуют из анализа А. М. Шастри: каушамбийские Магхи чеканили монеты 121 типа, что означает такое же количество штампов. Внимательное изучение монет, выпускавшихся в послемаурийский период местными и чужеземными династиями, показывает обескураживающее разно-

образии применявшихся тогда штампов (форм).

Вызывает удивление тот факт, что Матхура, такой важный торговый центр, не выпускала (как город) собственных монет (по крайней мере ни одной такой монеты пока не найдено). Очевидно, потребности Матхуры в денежном обращении удовлетворялись за счет монет, выпускавшихся ее собственными правителями, а также другими династиями, городами и "племенными объединениями". На смену монетам династий Датта и Митра, имевшим хождение с конца III до середины I в. до н.э., пришли монеты одной из шакских династий, правители которой носили титулы *кшатрапа* и *махакшатрапа*⁸⁵.

Представляется, что самое большое количество медных денег выпускалось *Кушанами*, и, по данным одного из известных нумизматов, кушанские медные монеты имеются почти в каждом серьезном музее Индии⁸⁶. Что же касается Матхурского музея, то там хранятся монеты Сотера Мегаса, Вимы Кадфиза, Хувишки, индоскифского (кушанского) типа, а также медная монета позднеиндосассанидского типа⁸⁷. Как мы уже отмечали, медные деньги имели широкое каждодневное хождение, а для обеспечения крупных сделок *Кушаны* выпускали в больших количествах золотые монеты. В составленном Дж. Фогелем каталоге экспонатов Матхурского музея указаны золотые монеты скифо-сассанидского (кушано-сассанидского) типа, позднекушанского типа и позднеиндокушанского ("малокушанского") типа. Однако создается общее впечатление, что в Матхурском регионе в обращении явно преобладали медные монеты и что в рыночную экономику были вовлечены даже массы простого народа. Что же касается Индии в целом, то расцвет монетно-денежной экономики в период со II в. до н.э. по II в. н.э. совпадает с подъемом урбанизма, ремесел и торговли.

Исследование тенденций в экономической истории Матхуры было бы неполным без хотя бы общего ознакомления с уровнем технического развития тогдашнего общества. Несомненно, что в этот период урбанизация достигла на Севере и Западе Индии своего пика, причем одним из факторов этого процесса было введение новых методов в строительство. Так, в Матху-

ре⁸⁸ и Гандварии (округ Басти, Северо-Восточный Уттар-Прадеш)⁸⁹ полы стали делать из бетонно-известковых плит, что указывает на применение сурьхи. В это же время на территориях сатваханской⁹⁰ и кушанской, включая Матхуру⁹¹, начали возводить черепичные крыши. Оба эти новшества способствовали повышению прочности и долговечности городских построек.

В это же время ряд нововведений отмечается в верховой езде, что также оказало влияние (хотя и косвенное) на развитие торговли. Так, в Сачи и Матхуре появились стремени⁹². И пусть пока это был свободно висевший кусок веревки с петлями для ступней на его концах, все-таки это был прогресс в управлении лошадью. Тогда же начинают появляться седла⁹³ и уздечки⁹⁴ (последние чаще). Хотя развитие искусства верховой езды касалось прежде всего всадников-воинов, оно приносило пользу и торговым караванам — хотя бы потому, что улучшало их защиту.

Верблюды были менее популярны как средство передвижения⁹⁵, но и здесь наметился прогресс, после того как выходцы из Средней Азии привели с собой в Индию двугорбого бактрийского верблюда, управлявшегося с помощью кнута и поводьев. Любопытно, что для езды использовали даже быков⁹⁶.

Еще одним новшеством в развитии общей транспортной системы явилось применение мостов. В литературе II в. до н.э. — II в. н.э. говорится о мостах через крепостные рвы⁹⁷. Мосты (причем не только pontонные), вероятно, сооружались также в местах пересечения рек с сухопутными дорогами.

Отметим также зарождение в этот период техники производства стекла (к 100 г. до н.э. эта техника была уже достаточно развитой) и — на рубеже двух эр — стеклодувной техники. Хотя у нас нет прямых доказательств производства стекла в Матхуре, его наибольшее развитие в Индии в целом, по свидетельству М. Г. Дикшита, приходится на период между II в. до н.э. и II в. н.э., и не исключено, что определенную роль в этом играла Матхура. Наконец, повторим, что к этому же времени, возможно, относится начало разведения шелководных червей на тутовых листьях.

И тем не менее самым кардинальным открытием,

отразившимся на внешней торговле и экономической жизни городов в целом, было открытие муссонов. Как мы уже отмечали, обычно это событие датируют приблизительно 48 г. н.э., однако находки в Южной Индии римских монет более раннего периода позволяют предположить, что муссоны были открыты примерно на рубеже двух эр. Это стало огромным стимулом не только для морской торговли, но и для развития торговых связей с внутренними районами страны.

Как говорится в одной поговорке на хинди, *там लोक се Матхура ньяри*: место Матхуры не повторимо ни в одном из трех миров. Возможно, что эта поговорка восходит именно к тем временам, о которых мы ведем речь, причем Матхура представлялась тогда "городом-ерегиком", и лишь позднее она стала центром культа Кришны. Вместе с тем с экономической точки зрения необычность Матхуры заключалась в отсутствии у нее собственной сильной земледельческой базы. Что касается ремесел, торговли и урбанизации, величие Матхуры обуславливалось здесь в основном теми же факторами, которые были присущи развитию северных, западных и прибрежных районов Индии в целом. Место же самой Матхуры в этом процессе определялось ее стратегическим расположением. Не случайно общий упадок торговли и городов, начавшийся в III—IV вв. н.э., захватил и Матхуру (это подтверждается и тем фактом, что кушанских словес в Сонкхе насчитывается семь, а гуптских — всего один-два). Своим возрождением в более поздние времена Матхура обязана не ремеслам, торговле или искусному управлению, а прежде всего тому, что она стала местом паломничества.

Глава двенадцатая. Монеты и некоторые вопросы раннего периода экономической истории

По мнению некоторых оптимистичных исследователей, монеты существовали в Индии еще в ведийские времена, что якобы подтверждается литературными источниками. Однако *нишки*, *шатаманы* и т.п. могли быть золотыми изделиями, использовавшимися высокопоставленными людьми в качестве символов престижа и респектабельности. Действительно, *нишка* (золотое ожерелье) часто фигурирует среди даров, однако

очень сомнительно, чтобы в ведийский период ее применяли как средство обмена в сделках купли-продажи.

Несмотря на все особые старания археологов, ведущих раскопки в течение последних тридцати пяти лет, найти монеты древнее периода "культуры СЧК" пока не удается. Самые древние индийские монеты не старше V в. до н.э., и, хотя нам неизвестна археологическая характеристика многих ранее обнаруженных монетных кладов, очевидно, что клейменные монеты и "монеты культуры СЧК" принадлежат одному и тому же археологическому слою.

Монеты впервые появляются в греческих городах Малой Азии примерно в середине VII в. до н.э. Поскольку важным фактором распространения материальной культуры является ее диффузия, было бы резонно ожидать, что в Индии первые монеты появились на северо-западе. Однако фактически значительного количества клейменных монет в этом регионе не найдено в отличие от Южного Бихара и Восточного Уттар-Прадеша, где было обнаружено много серебряных монет, датируемых примерно V—IV вв. до н.э.

Этот факт ставит перед нами еще одну проблему. Дело в том, что современной геологии неизвестны в этом регионе месторождения серебряных руд. Более того, и в других частях Индии серебро встречается лишь в очень ограниченном количестве. Что же касается серебросодержащих руд в самом Бихаре, то из тонны руды там можно получить всего несколько унций серебра, а этого явно недостаточно для выпуска клейменных серебряных монет в том объеме, в каком это тогда предположительно производилось. Следовательно, перед нами стоит задача обнаружения в Бихаре тех источников серебра, которыми пользовались древние. В некоторых материалах XVIII в. говорится о серебряных рудниках в Кхарагпурских горах в округе Монгхыр, но их местонахождение утеряно.

При Маурьях самое большое число клейменных монет использовала Магадхская империя, сыгравшая важную роль в их распространении за пределы среднегангской зоны. Найденные при раскопках в Ориссе, Андрхе, Западной Индии и на плато Декан клейменные монеты датируются не ранее чем 300 г. до н.э. На Декане было обнаружено немало досатаваханских монет, но

они не имеют ни надписей, ни портретных изображений. Поэтому можно сказать, что Маурья подготовили почву для развития локальной денежной экономики с преобладающим там при Сатаваханах ремесел и торговли.

Изучение денежной экономики послемаурийского периода наводит исследователя на ряд выводов. Так, если последние века до нашей эры характеризовались изобилием клейменных серебряных монет, то при Кушанас, правивших в течение двухсот лет обширной территорией от Аму-Дарьи до Ганга, серебряные монеты (не считая небольшого количества греческих монет) не выпускались¹. Чем объясняется резкое исчезновение серебряных монет? Очевидно, к этому времени относится внезапное истощение какого-то важного источника серебра, а серебряные рудники Кхарматурских гор находились, возможно, вне досягаемости кушанского влияния.

Золотые монеты были впервые выпущены (в ограниченном количестве) греками. Что же касается кушанских правителей, то они чеканили золотые деньги большими партиями. Каков же возможный источник кушанского золота? Определенные археологические подтверждения имеются у Персии, согласно которой Кушанам использовали среднеазиатское золото. Средняя Азия славилась своим золотом, а обнаруженные в этом регионе золотые слитки вполне можно датировать первыми веками новой эры. Сокровищницы Эрмитажа исключительно богаты золотыми изделиями, включая золотые стремени и украшения, однако они были найдены главным образом на юге европейской части России. Кушанам могли использовать среднеазиатское золото, но нам следует поискать их источники и в других местах, включая Индию, Рим и Кавказ.

Несомненно, что по крайней мере некоторые кушанские монеты чеканились из индийского золота. Еще в V в. до н.э. индийская сатрапия выплачивала Персии ежегодную дань в сумме 320 золотых талантов. Возможно, это золото добывалось в рудниках Синда, о которых было известно во времена Александра Македонского². Месторождения золота в Коларе лежали вне кушанской империи, однако Кушанам могли разрабатывать золотые рудники в Джалбхуме: Джалбхум явно находился в их сфере влияния.

Существует достаточно убедительное предположение о том, что *Кушаны* чеканили свои деньги из римских золотых монет. Всего на Индийском субконтиненте зафиксировано 129 находок римских золотых монет, и большинство из них — к югу от гор Виндхья. Представляется, что, как только римские монеты попадали в Северную Индию, *Кушаны* переливали из них собственные монеты, однако из этого вовсе не следует, что все кушанские деньги чеканились из римского золота.

Но откуда брали золото сами римляне? Они получали его из Африки и с Кавказа, причем африканские поставки не прекращались вплоть до VIII в. н.э., когда Северная Африка была завоевана арабами. Есть все основания считать, что *Кушаны* поддерживали с Римом тесные связи, получая римское золото за торговлю товарами, следовавшими по проходившему через их империю Шелковому пути.

Теперь попробуем объяснить обилие золотых денег при Гуптах, выпускавших их в значительно большем количестве, чем их предшественники. Хотя Гупты торговали с Восточной Римской империей, объем этой торговли был значительно меньшим, чем объем индийской торговли с этой империей в I в. н.э., тем не менее и она давала Гуптам золото, источником получения которого служили для них также Китай и Юго-Восточная Азия. Возможно, таким источником были для них и золотые месторождения Южной Индии, особо интенсивно разрабатывавшиеся на протяжении последних веков до новой эры и первых двух веков новой эры³.

Между кушанской и гуптской монетными системами имеется существенная разница. *Кушаны* выпускали много медных монет, что говорит о проникновении в то время денежной экономики в городские кварталы и, возможно, в сельские районы. Гупты чеканили уже значительно меньше медных денег. Но ведь медь имела в Индии в больших количествах. Почему же Гупты не поддержали кушанскую традицию? Автор уже приводил свои объяснения этого в другой работе⁴, видя основную причину в росте более или менее самостоятельных, автономных производственных единиц, в условиях существования которых деньги теряют свою роль средств обмена. Примечательно, что содержание

золота в гуптских монетах было меньшим, чем в кушанских: постоянно снижался, к концу правления Гупт оно достигло своего минимума.

В послегуптский период на протяжении четырехсот лет Северная Индия характеризуется почти полным отсутствием золотых монет и оскудением денежного обращения в целом. Золотые монеты очень часто упоминаются в дарственных грамотах, фиксировавших различные пожалования храмам Южной Индии, но даже там монеты как таковые редки. Что же касается Северной Индии и плато Декан, несмотря на то что на протяжении более чем трех столетий там правили три влиятельные династии, ни Палам, ни Раштракутам нельзя с уверенностью приписать ни одной монеты, а отнесение крайне малого их числа к некоторым царям Пратихарской династии также вызывает сомнения.

Много кладов монет *гадхая* с изображением на них алтаря огня обнаружено в Раджастхане и в прилегающих к нему районах, однако те из них, что несут надписи письмом *нагари*, не могут датироваться ранее X—XI вв. н.э. Иными словами, монеты *гадхая* просто не могут заполнить пустоту денежного обращения, свойственную VI—X вв., тем более что и относятся они лишь к северо-западным частям страны.

И все-таки в тот период, когда денежное обращение на Севере и Юге страны было весьма скудным, имелось два "анклава", где чеканка монет не знала перерывов. Во-первых, это Кашмир и, во-вторых, владения династии Шахи в Пенджабе и Афганистане. Чеканившиеся местными правителями монеты, несомненно, предназначались как для торговли, так и для вознаграждения слуг. Примечательно, что здесь не обнаружено эпиграфических данных, которые свидетельствовали бы о земельных пожалованиях в этих регионах⁵ (в то время как в других частях страны именно так расплачивались за различные услуги). Вместе с тем изучение роли торговли и возможных экономических связей с исламскими государствами, имевшими развитую денежную экономику, еще только ждет своих исследователей.

Очевидно, приток золота в послегуптские времена был весьма ограниченным. Радиоуглеродный анализ и другие методы исследования говорят о том, что золотые рудники в округе Райчхур активно разрабаты-

лись с I в. до н.э. по III в. н.э., когда они начали истощаться и в конце концов были совсем заброшены⁶. Что же касается золотых рудников Колара, то радиоуглеродный анализ дает нам здесь две даты: 450 ± 115 год н.э.⁷ и 660 ± 90 год н.э.⁸ Иными словами, добыча золота продолжалась здесь и в V, и в VI вв., но это золото могло идти не на чеканку монет, а на ювелирные изделия и нужды храмов.

Итак, местные рудники истощались, приток золота из Африки был прерван арабскими завоевателями, и золотые деньги стали в это время редкостью не только в Северной Индии. Нам известно по крайней мере еще две страны, где золотые монеты также вышли в определенный период из употребления. Так, золотые деньги не были в ходу в Западной Римской империи (особенно это касается Южной Италии) в VIII—XI вв. н.э. и во Франции между 750 и 1300 гг. н.э. (исключая небольшой отрезок времени в период правления Карла Великого). Вместо золота в те времена использовалось серебро: возможно, оно было тогда более "удобным" металлом как из-за резкого сокращения притока африканского золота, так и из-за того, что нашествия иноземцев объективно способствовали натурализации хозяйств.

В то же время Восточная Римская империя, главенствовавшая в Западной Азии, недостатка в золоте тогда не испытывала⁹ (либо благодаря накопленным ею запасам, либо благодаря поступлению кавказского золота). Но хотя Восточная Римская империя была ближе к Индии, золотых денег оттуда в Индию тогда не поступало, и одной из причин этого был, вероятно, тот факт, что в VI в. н.э., узнав технологию производства шелка, Византия прекратила его закупки в Индии¹⁰. Другие причины могут быть вскрыты лишь всесторонним анализом торговых связей, существовавших тогда между Северной Индией и Восточной Римской империей. Возможно, какой-то новый материал может быть обнаружен и в других направлениях византиноведения.

Представляется, что в первые века новой эры, особенно в эпоху Гупт, золото шло в Индию — в обмен на ее драгоценные камни (например, берилл), хлопчатобумажные материи и сахар — из Китая и Юго-Восточной Азии. Сами названия юго-восточных стран, дававшиеся

им индийцами, — Суварнабхуми и Суварнадвипа — говорят о том, что они отправлялись туда в поисках желтого металла. Однако постепенно иссяк и этот канал. При династии Вэй (220—265 гг.) китайцы переняли у индийцев искусство производства цветного стекла из различных горных пород. Это, вероятно, подорвало индийские поставки в Китай берилла, так как там появились его подделки¹.

Хлопок, постепенно распространявшийся из Индии в страны Средней и Юго-Восточной Азии, появился и в Китае. В начале VII в. н.э. китайцы освоили технологию выращивания хлопчатника и выделки хлопчатобумажных тканей. Наконец, во времена правления императора Тай Цзуна (династия Тан, 627—649 гг.) имперскому посольству в Магадхе удалось привезти в Китай секреты производства сахара. Научившись самостоятельно делать то, что ранее они ввозили из Индии, Китай и страны Юго-Восточной Азии прекратили тратить на это свое золото.

В течение двух веков, предшествовавших тюркскому владычеству, денежная экономика оживилась в таких царствах Северной Индии, как Чанделлы, Калачури, Гахадавалы, Томары и др. Как ни странно, найдено лишь очень небольшое количество монет, относящихся к гуджаратским Чалукьям, хотя морское побережье, которым они управляли, характеризовалось, судя по надписям и литературным источникам, интенсивной торговлей.

Появившиеся в XI—XII вв. н.э. золотые монеты были значительно меньше гуптских. Иными словами, даже в этот период поставки золота в Индию были ограничены. В Италии и Франции золотые монеты вновь появились в XII—XIII вв. н.э., после возобновления притока африканского золота и на целый век позднее, чем в Северной Индии. Если это было связано с развитием событий вне Индии, историю денежного обращения на ее территории можно понять лишь в свете ее внешнеторговых связей. Увы, до настоящего времени таких исследований не проводилось.

Нам еще предстоит также выяснить значимость монет в хозяйственной деятельности людей того времени. Пока изучение монет сводилось лишь к установлению их удельного веса и почти не уделялось внимания

таким вопросам, как определение количества монет в обращении и т.д. Для определения количества монет, имевших хождение в Англии в VIII—XI вв. н.э., была составлена специальная формула^{1 2}. Подобным же образом оценивалась средневековая денежная система Ближнего Востока^{1 3}. Представляется, что, несмотря на некоторые свойственные этому методу недостатки, его целесообразно использовать и в изучении индийской денежной системы.

Если следовать вышеупомянутой формуле, прежде всего необходимо установить максимальное число разновидностей монет, выпускавшихся данным правительством в данный отрезок времени, что дает возможность подсчитать количество использовавшихся для этого штампов или форм. Затем требуется определить, какое число золотых, серебряных или медных монет можно было отчеканить или отлить при помощи каждого такого штампа или формы. К сожалению, пока удалось обнаружить лишь бронзовые штампы, если же их делали также из стали (которая, как полагают, появилась в Индии еще в IV в. до н.э.), очевидно, что с их помощью можно было клеймить или чеканить значительно большее количество монет. Поскольку золото тверже серебра и меди, одним и тем же стальным штампом можно изготовить довольно ограниченное число золотых монет и значительно больше серебряных и тем более медных. Подвергнув формулу научно обоснованной проверке, можно установить количество выпускавшихся монет.

По подсчетам П. Л. Гупты, в V—II вв. до н.э. имели хождение 550 разновидностей клейменных монет^{1 4}. Вместе с тем число известных сейчас науке монет равно 30 тыс.^{1 5}, что составляет лишь малую долю всего количества монет, бывших тогда в обращении. Если предположить, что одним металлическим штампом можно изготовить 5 тыс. клейменных монет, общее число таких монет должно было равняться тогда 2,75 млн. Эта цифра весьма условна, но она в определенной степени подтверждает реальность сведений санскритских и палийских источников о *панах*, использовавшихся для купли-продажи различных товаров (включая рабов), для выплаты процентов по займам и для выплаты жалованья наличными чиновникам всех разрядов. Так или

значе, чтобы иметь хотя бы приблизительное представление о количестве монетных денег, находившихся тогда в обращении, требуется проведение тщательнейших исследовательских работ с клеймами, штампами, формулами, контрольными образцами и даже подделками. Заметим, что большинство найденных пока terra-cotta форм относится к первым двум векам новой эры.

Важный объект изучения денежного обращения — его периодичность. Попытка такого исследования клейменных монет была предпринята Д. Д. Косамби, однако его метод требует дальнейшего совершенствования и распространения на другие виды монет, другие периоды времени и другие регионы. Основная же идея заключается в том, что, переходя много раз из рук в руки, монета истирается и теряет вес, давая, таким образом, возможность делать определенные суждения о частоте ее выхода в обращение.

Еще одной важной экономической характеристикой является регион хождения монет, который следует изучать в контексте расположения их находок. К сожалению, точное местонахождение многих кладов древних монет, хранящихся в индийских и зарубежных музеях, не указывается, что делает невозможным описание границ их распространения.

Изучение монет способствует установлению границ существовавших некогда государств, но оно еще более важно, для того чтобы понять характер их экономики. Монеты следует искать не только в царских дворцах, но и вдоль караванных путей, в городах, в местах расположения рынков и торговых лавок, в морских и речных портах и т.д. Следует тщательно проверить теорию, согласно которой золотые монеты предназначались для крупных сделок и путешествовали на большие расстояния, а медные служили простонародью и имели местное хождение. Основанием для сомнений в надежности этой теории является точка зрения, согласно которой во внешней торговле Италии X в. н.э. использовалось серебро¹⁶, а также тот факт, что в русской внешней торговле XIV—XV вв. использовались медные деньги (хотя налоги платились серебряными монетами).

Все высказанные в данной главе соображения умозрительны, однако по крайней мере некоторые из них

таким вопросам, как определение количества монет в обращении и т.д. Для определения количества монет, имевших хождение в Англии в VIII—XI вв. н.э., была составлена специальная формула^{1 2}. Подобным же образом оценивалась средневековая денежная система Ближнего Востока^{1 3}. Представляется, что, несмотря на некоторые свойственные этому методу недостатки, его целесообразно использовать и в изучении индийской денежной системы.

Если следовать вышеупомянутой формуле, прежде всего необходимо установить максимальное число разновидностей монет, выпускавшихся данным правителем в данный отрезок времени, что дает возможность подсчитать количество использовавшихся для этого штампов или форм. Затем требуется определить, какое число золотых, серебряных или медных монет можно было отчеканить или отлить при помощи каждого такого штампа или формы. К сожалению, пока удалось обнаружить лишь бронзовые штампы, если же их делали также из стали (которая, как полагают, появилась в Индии еще в IV в. до н.э.), очевидно, что с их помощью можно было клеймить или чеканить значительно большее количество монет. Поскольку золото тверже серебра и меди, одним и тем же стальным штампом можно изготовить довольно ограниченное число золотых монет и значительно больше серебряных и тем более медных. Подвергнув формулу научно обоснованной проверке, можно установить количество выпускавшихся монет.

По подсчетам П. Л. Гупты, в V—II вв. до н.э. имели хождение 550 разновидностей клейменных монет^{1 4}. Вместе с тем число известных сейчас науке монет равно 30 тыс.^{1 5}, что составляет лишь малую долю всего количества монет, бывших тогда в обращении. Если предположить, что одним металлическим штампом можно изготовить 5 тыс. клейменных монет, общее число таких монет должно было равняться тогда 2,75 млн. Эта цифра весьма условна, но она в определенной степени подтверждает реальность сведений санскритских и палийских источников о *панах*, использовавшихся для купли-продажи различных товаров (включая рабов), для выплаты процентов по займам и для выплаты жалованья наличными чиновникам всех разрядов. Так или

иначе, чтобы иметь хотя бы приблизительное представление о количестве монетных денег, находившихся тогда в обращении, требуется проведение тщательнейших исследовательских работ с клеймами, штампами, формулами, контрольными образцами и даже подделками. Заметим, что большинство найденных пока терракотовых форм относится к первым двум векам новой эры.

Важный объект изучения денежного обращения — его периодичность. Попытка такого исследования клейменных монет была предпринята Д. Д. Косамби, однако его метод требует дальнейшего совершенствования и распространения на другие виды монет, другие периоды времени и другие регионы. Основная же идея заключается в том, что, переходя много раз из рук в руки, монета истирается и теряет вес, давая, таким образом, возможность делать определенные суждения о частоте ее выхода в обращение.

Еще одной важной экономической характеристикой является регион хождения монет, который следует изучать в контексте расположения их находок. К сожалению, точное местонахождение многих кладов древних монет, хранящихся в индийских и зарубежных музеях, не указывается, что делает невозможным описание границ их распространения.

Изучение монет способствует установлению границ существовавших некогда государств, но оно еще более важно, для того чтобы понять характер их экономики. Монеты следует искать не только в царских дворцах, но и вдоль караванных путей, в городах, в местах расположения рынков и торговых лавок, в морских и речных портах и т.д. Следует тщательно проверить теорию, согласно которой золотые монеты предназначались для крупных сделок и путешествовали на большие расстояния, а медные служили простонародью и имели местное хождение. Основанием для сомнений в надежности этой теории является точка зрения, согласно которой во внешней торговле Италии X в. н.э. использовалось серебро¹⁶, а также тот факт, что в русской внешней торговле XIV—XV вв. использовались медные деньги (хотя налоги платились серебряными монетами).

Все высказанные в данной главе соображения умозрительны, однако по крайней мере некоторые из них

должны вызвать интерес у нумизматов. Монеты не будут иметь большого значения для истории экономики, пока мы не определим древние источники золота, серебра и других металлов, из которых они изготовлялись, не найдем объяснения изобилию или скудости монетных денег, не установим территориальных и временных границ их обращения и — прежде всего — не рассчитаем их количества по отношению к данному месту и периоду. Пока же все наши представления об объемах денежного обращения крайне субъективны и поверхностны. Пришла пора разработки объективных методик, при помощи которых мы могли бы выявить сферы применения монетных денег, а также их количество и роль в экономической жизни общества.

Глава тринадцатая. Ростовщичество в раннем средневековье

1. Отношение к ростовщичеству

Термин "ростовщичество" в прямом смысле означает взимание непомерно высоких процентов по ссуде и, что особенно важно, более высоких, чем это допускается законом. Однако нам представляется, что такое значение данный термин приобрел в более поздние времена. Во многих древних обществах сама мысль о процентах считалась предосудительной и аморальной, будь то высокие проценты или низкие, вот почему этот термин носит оттенок чего-то нежелательного как с социальной, так и с религиозной точек зрения. В ранне-средневековой Индии провести четкую грань между ростовщичеством и взиманием обычного процента на ссуду не всегда возможно, поэтому эту проблему лучше изучать путем анализа данных о ссудах и ссудных процентах.

Настоящее исследование охватывает примерно 800 лет и основывается главным образом на текстах *смирти. Дхармашастры* Брихаспати и Катьяна примерно в V—VI вв. н.э. предлагают тщательно разработанные наставления о долгах. Юридические тексты, приписываемые их преемникам, не добавляют почти ничего нового. Кроме того, эти вопросы рассматриваются в обшир-

ных сводах цитат XII—XV вв. Материал *дхармашастр* можно дополнить рядом эпиграфических свидетельств, но даже это не дает нам возможности рассматривать проблему в хронологическом порядке, поэтому мы излагаем ее по проблемам, а там, где это возможно, придерживаемся к тому же временной последовательности.

Древние и средневековые санскритские тексты передают идею взимания процента и ростовщичества терминами "*кусида*", "*вардхуша*", "*вриддхи*" и "*вьяджа*" (последний термин представляется более поздним). Поскольку составители *дхармашастр* не делали между ними различия, сейчас трудно установить, употреблялись ли одни из них для обозначения только ростовщичества, а другие — только обычного процента. Так, мудрец Баудхаяна, живший примерно в V в. до н.э., предписывает *вайшьям* взимание процента в качестве одного из способов существования¹, но осуждает *брахмана*, занимающегося, подобно *шудре*, *вардхушей*². Вместе с тем Гаутама считает *кусиду* позволительной для *брахмана*, если он не делает этого лично³. Ману, не проводивший различия между *вриддхи* и *кусидой*, считал, что *вардхушика* (т.е. тот, кто дает займы под проценты) должен брать *вриддхи* (проценты)⁴. По мнению Васиштхи, *вардхушика* — это тот, кто дает займы при условии, что ему отдадут большее количество⁵ (из текста не ясно, относится ли это к зерну или к чему-то еще). Похоже, что *кусида* для Брихаспати равнозначна ростовщичеству, причем он определяет ее как взимание без зазрения совести в четырехкратном и даже восьмикратном размере долга с бедняка, находящегося в услужении или в нужде⁶. Он приводит причудливую грамматическую интерпретацию терминов "*ку*" и "*сида*"⁷, с помощью чего зло высмеивает ростовщичество. Эта идея была подхвачена в IX в. н.э. комментатором Медхатитхи, согласно которому термин "*кусида*" означает то, за чем следуют злодеи, как, впрочем, и самих этих злодеев⁸.

Почти во всех текстах содержится неодобрение всего того, что не подпадает под понятие "*дхармья вриддхи*", т.е. "законный процент", однако никаких терминов с негативной окраской для обозначения ростовщичества мы не находим. Тем не менее они полны

яда в отношении непомерно высокого процента, что прослеживается до позднего средневековья включительно. Так, в написанной в первой половине XV в. Мисару Мишрой из Митхилы "Вивадачандре" о пище ростовщика, долго и упорно ожидающего приращения процентов, говорится как о нечистотах⁹.

Отношение к взиманию процента представителями различных *варн* менялось в текстах *дхармашастр* на всем протяжении времени от древности до средних веков. Так, *дхармашастры* V—III вв. до н.э. допускали ссуды под проценты только для *вайшьев*. По поучениям Васиштхи *брахман* или *шротрия* (ученый *брахман*) не должен был выступать в роли ростовщика¹⁰. *Брахман-ростовщик* (*вардхушика*) осуждается, как *шудра*¹¹, с ним нельзя обходиться даже как с *вайшьем*. Как говорит Васиштха, если положить на весы убийцу *брахмана* и *брахмана-ростовщика*, убийца взметнется вверх, а ростовщик упадет камнем вниз¹². Подобным же образом Баудхаяна объявляет, что, если положить на весы проценты (*вриддхи*) и аборт, убийца зародыша пойдет вверх, а ростовщик — вниз¹³. Поэтому ростовщичество еще хуже, чем убийство *брахмана* и уничтожение зародыша.

Если учесть, что все составители *дхармашастр* сами были *брахманами*, можно представить царившую тогда ненависть к ростовщикам, которые, вероятно, не щадили и *брахманов*. Вместе с тем Баудхаяна допускает взимание процента представителями первых двух *варн* с тех, кто пренебрегает своими священными обязанностями, с тех, кто крайне скуп, с безбожников и самых дурных людей¹⁴, но все это — исключения из правил, причем даже в этих случаях *брахману* обычно не позволялось заниматься ростовщичеством. Как уже отмечалось, Гаутама допускал взимание *брахманом* процента со ссуды (но при условии, что это делается не им самим)¹⁵, однако скорее всего это позднейшая вставка, не входившая в первоначальный текст¹⁶.

В "Законах Ману", самом выдающемся памятнике литературы *дхармашастр* послемаурийского периода, однозначно говорилось, что ни *брахман*, ни *кишатрий*, даже находясь в бедственном положении, не должны брать проценты, но должны выплачивать их людям низких профессий (*папьясе*) в силу необходимости

следовать законам (*дхармартхам*)¹⁷. С другой стороны, Ману предписывает царю принуждать *вайшьев* к исполнению занятий, свойственных их *варне*, в том числе к ростовщичеству¹⁸. Нарада допускает это по отношению к *кшатриям*, однако предписывает, чтобы *брахманы* ни при каких условиях не занимались ростовщичеством, даже в случаях бедственного положения¹⁹.

Подобным же образом Катьяяна говорит, что к *брахману* (*двиджа*), занимающемуся уходом за скотом, а также к *брахману-торговцу*, ремесленнику, актеру, слуге, ростовщику царь должен относиться как к *шудре*²⁰. Итак, *дхармашастры* послемаурийского и гуптского периодов решительно запрещают *брахманам* жить на проценты. Любопытно, что они не допускают для *брахманов* даже тех немногих исключений, о которых говорил Баудхаяна.

Примерно три века спустя ситуация изменилась. Так, в комментариях к "Законам Ману" (VIII. 140) Медхатитхи (IX в.) заявляет, что божественный Васиштха, обладая знанием всех трех мировых периодов и будучи лишенным каких бы то ни было слабостей, включая жадность, признает процент с основной суммы долга в размере 1/80 ее части. Поэтому Медхатитхи объявляет, что данная величина процента на ссуду увеличивает богатство, но в то же время она не связана с таким пороком, как жадность. Отсюда следует, что, коль скоро сам Васиштха взимал проценты, *брахманы* также вправе заниматься этим.

Такая точка зрения была признана в XII в., когда была составлена "Гаруда-пурана". В этом тексте *брахманам* и *кшатриям* разрешается заниматься *кусидой* в периоды бедствий и затруднений²¹. По "Гаруда-пуране" *кусида* — самое надежное средство к жизни, предписываемое мудрецами как занятие в трудные времена²². Земледелие страдает от засух, царского произвола, нашествий мышей и т.д., а *кусиде* все это не страшно: суммы по проценту растут постоянно и при любых обстоятельствах²³.

Трудно сказать, занимались ли ростовщичеством *брахманы* Северной Индии. По словам Бируни, относящимся к XI в., "ростовщичество [там] запрещено; им позволительно заниматься только *шудрам*, при этом их

доход не должен превышать пятидесятой части капитала²⁴. Здесь неясно, правилен ли в английском переводе выбор термина "ростовщичество". Но поскольку во всех текстах *дхармашастр вайшьям* разрешалось взимать проценты, нет оснований считать, что во времена Бируни это разрешение касалось только *шудр*. Вместе с тем не исключено, что рисуемая Бируни картина довольно идеалистична в том плане, что она отражает мусульманскую позицию, согласно которой ростовщичество было недопустимо.

Что же касается Южной Индии, для храмового жречества передача золота в распоряжение деревенских собраний и получение процента на него, шедшего на отправление религиозных ритуалов, постоянное поддержание огня в светильниках и т.п., действительно были явлением типичным. Но все это совершалось на религиозных основаниях, и мы пока не располагаем примерами ссужения *брахманами* денег с мирскими целями.

2. Ссудный процент

Начиная с V в. до н.э., т.е. со времени появления монет, займы стали предоставлять как натурой, так и наличными. Некоторые мудрецы ранних времен, как, например, Баудхаяна²⁵ и Гаутама²⁶, ясно указывают размер выгоды от ссуд деньгами, что подтверждает практику денежных займов. У ряда мудрецов более поздних веков, хотя и неявно, подразумевается, что предписываемая ими норма процента относится к займам наличными. Относительно же займов натурой у них указывается не уровень процента, а просто максимальная величина прибыли, которую можно извлечь из такого займа.

Устанавливавшиеся в *дхармашастрах* нормы процента имели тенденцию к постепенному повышению. Так, у Баудхаяны она равнялась 10% в год²⁷, Гаутама поднимает ее до 15%²⁸, Васиштха также предписывает 15%²⁹. Эта норма была подтверждена не только в "Артхашастре" Каутильи³⁰, но и в *дхармашастрах* первых шести веков новой эры³¹.

Мудрецы и комментаторы средневековья считали,

что эта норма могла относиться только к ссудам, обеспеченным залогом. Согласно Вьясе, чей текст появился в VII—IX вв. н.э., ежемесячная норма процента должна составлять $\frac{1}{8}$ основной суммы займа (15% в год), если этот заем обеспечен залогом движимого или недвижимого имущества; $\frac{1}{6}$ (20%) — если он сделан под гарантию поручителя; $\frac{1}{5}$ (24%) — если деньги одолжены под личное поручительство за должника^{3 2}.

Харита, чей труд принадлежит той же эпохе, предписывал 24% и в тех случаях, когда поручительство отсутствовало^{3 3}. Согласно Харите, в случае отсутствия залога, обеспечивающего выплату долга, можно взимать двойной (по сравнению с обычным) процент (*вриддхи*), т.е. 30%^{3 4}.

Таким образом, к IX в. произошло существенное увеличение нормы процента (в среднем с 12% в V в. до н.э. до 24% в IX в. н.э.). Резкое падение количества монет, характерное для четырех веков послегуптского периода, позволяет предположить, что к увеличению нормы процента вела нехватка монет в обращении. Важной причиной этой нехватки мог быть упадок внешней торговли.

Приведенные выше предписания относились, вероятно, к сделкам при обычных обстоятельствах. Что же касается денег, ссужавшихся для торговых целей, то по ним устанавливался более высокий процент. Каутилья, считая законной 15%-ную норму, в то же время предписывает взимать 60% с тех, кто занимается обычной торговлей, 120% — с тех, чьи торговые пути лежат через джунгли, и 240% — с тех, кто ведет заморскую торговлю^{3 5}.

Точно такие же нормы устанавливает Яджнавалкья^{3 6}, а его комментатор Виджнянешвара, живший в XI в., дает этому соответствующие объяснения. Он считает, что такие непомерные проценты оправдываются риском потери всей суммы долга, так как должники могут погибнуть в кораблекрушении, или в битвах с разбойниками и пиратами, или в схватках с дикими зверями^{3 7}. Поскольку эти нормы представляются для эпохи Маурьев чрезмерно большими, они, надо полагать, были вставлены в "Артхашастру" позднее. Вероятность того, что Яджнавалкья заимствовал их непосредственно у Каутильи, слишком невелика.

Кроме торговых займов, были и другие случаи, когда устанавливались высокие проценты. Согласно жившему примерно в VI в. н.э. мудрецу Катьяяне, на все, что давалось по дружбе, но не возвращалось по требованию (например, денежный вклад, остаток процентов, деньги на приобретение чего-либо и т.п.), надлежало начислять 5% в месяц³⁸, т.е. 60% годовых. Аналогичная норма приводится и у Нарады³⁹.

У ранних мудрецов — Гаутамы, Баудхаяны, Апастамбы, Каутильи — проценты следовало выплачивать безотносительно к *варне*. Впервые дифференциация по *варнам* встречается у Васиштхи⁴⁰, а затем и у других мудрецов первых веков новой эры⁴¹. *Брахманы* должны были платить 24% в год, *кшатрии* — 36, *вайшьи* — 48, а *шудры* — 60%.

По мнению средневековых комментаторов (см., например, комментарий Нандапандиты к Вишну, VI.2), вышеприведенные нормы касались займов, не обеспеченных залогом. Это может быть принято в качестве объяснения значительно более высокой — по сравнению с обычной, т.е. с 15%, — нормы процента для *брахманов*, однако это не объясняет, почему же они были различными для каждой *варны*. Различия в норме процента можно объяснить беспомощностью и бесправием членов низших классов, чье экономическое положение было обычно хуже, чем у представителей высших *варн*⁴². Даже в наше время в деревнях с *шудр* взимают более высокий процент, чем с представителей других *варн*.

Согласно сочинению XVI в. "Сарасвативиласа", эти дискриминационные правила не распространялись на должников и кредиторов одной и той же касты: ссудный процент всегда был равен 24% годовых. Так, если *кшатрий* давал займы *кшатрию*, процент равнялся 24, если он ссужал *вайшье* — 36, а если *шудре* — 48%⁴³. Подобным же образом *вайшья* взимал с другого *вайшьи* 24%, а с *шудры* — 36%⁴⁴. В позднем средневековье положения о варновых различиях при взимании ссудного процента начали смягчаться, вместе с тем было бы ошибочно думать, что в начале средних веков эти положения строго соблюдались: по крайней мере в имеющемся эпиграфическом материале нет никаких указаний на взимание процентов в зависимости от

социального положения участников сделок.

В послемаурийский период в Северной и Западной Индии существовала практика помещения денежных вкладов в казну гильдий, принимавших на себя обязательство выплачивать по этим вкладам определенный процент, шедший на обеспечение религиозных обрядов, удовлетворение нужд служителей культа и т.п. В относящейся ко II в. н.э. надписи из Насика указан ссудный процент, величина которого ниже процента, установленного Ману: в надписи он равен 12%, а у Ману — 15%⁴⁵.

Весьма ясные выводы о норме процента следуют из южноиндийских надписей раннего средневековья. Несколько вкладов, сделанных в X в. при Чолах, предполагают обычную норму, равную 15%. Две надписи времен правления Парантаки I, относящиеся соответственно к 936 и 937 гг.⁴⁶, можно интерпретировать аналогичным образом. В одном случае ежегодно взималось 4,5 *каланджу* золота как процент на вклад в 30 *каланджу*, внесенный для поддержания вечною огня в святильнике в честь Махадевы⁴⁷. В другом случае золотой вклад был сделан в казну жителей поселка, согласившихся выплачивать дважды в год процент по этому вкладу, равный трем *манджади* на одно *каланджу* годовых⁴⁸. Поскольку одно *каланджу* равно 20 *манджади*, годовой процент оказывается равным 15.

В еще одной, датируемой 986 г., надписи сообщается, что в правление Уттамы из династии Чолов в казну жителей четырех поселков был сделан вклад, равный 200 *каланджу* золота, с вечным ссудным процентом в 30 *каланджу* в год, а это опять-таки означает 15% годовых⁴⁹. Все три вышеприведенных примера показывают, что на золото, вносимое в их казну храмами и другими религиозными учерждениями, деревенские собрания выплачивали 15% годовых, что было законной (*дхармья*) нормой, предписывавшейся *дхармашастрами* как в древности, так и в средние века.

Вместе с тем в нашем распоряжении имеется ряд примеров отклонений от этой нормы, причем эти отклонения, как правило, шли к превышению 15% и лишь изредка — наоборот. Так, в относящемся ко времени правления Уттамы эпиграфическом свидетельстве 979 г. н.э. говорится о том, что сельским соб-

ранием было получено 24 каланджу и что собрание согласилось выплачивать за это каждый год одно каланджу и четыре манджади золота, т.е. 5% годовых⁵⁰. Однако в VIII в. н.э. за золото, предназначенное для поддержания вечного огня в светильнике одного из храмов царства Баны, взимали 20% годовых: 4 каланджу золота ежегодно за двадцать каланджу вклада⁵¹. Спустя два века (как следует из надписи 940 г., т.е. времени правления Парантаки I) за вклад, проценты с которого шли на религиозные цели, брали уже 40% годовых⁵². Эти примеры показывают, что храмы выступали в то время в качестве кредиторов, причем норма процента в Южной Индии обычно соответствовала положениям ранних *дхармашастр* (т.е. равнялась 15, а не 24%, как это предписывалось более поздними текстами).

Эпиграфические свидетельства относительно нормы процента, взимавшегося в этот же период в Северной Индии, весьма скудны. Из одной надписи следует, что *махаджаны* Шивапуры выплачивали 25% за помещенный в их казну вклад, равный шести *гадаянам*⁵³ (почти столько же рекомендовали Вьяса⁵⁴ и Харита⁵⁵: 24% годовых). В XI в. эту же норму указывает Бируни, заявляя, что взимать процент разрешается только *шудре*, причем при условии, что он не превышает пятидесятой части ссуды⁵⁶.

Таким образом, можно сделать вывод, что в раннем средневековье 24% на ссуду наличными были в Северной Индии обычной нормой. Очевидно, что это значительно меньше, чем более поздняя норма, допускавшая увеличение долга вдвое по ссуде в течение трех лет. Иными словами, получается следующая картина. Древнейшие тексты не предписывают никаких временных границ, поэтому не будет ошибкой считать, что основной долг мог удваиваться за шесть лет и восемь месяцев: ведь годовой процент, согласно их предписаниям, равнялся 15. В IX—X вв., когда за норму было принято 24% годовых, Харита одобрил увеличение основной суммы долга вдвое за четыре года и два месяца (при норме процента, равной 8 *панам* в месяц за 25 *пуран*⁵⁷, и при одной *пуране*, равной 16 *панам*).

Тем не менее ограничение процента величиной, равной основной сумме долга, было характерно, как пра-

вило, для всех *дхармашастр*. Но Нарада добавлял при этом, что в некоторых государствах сумма займа может быть вдвое выше основной суммы, в других — превышать ее в три, четыре и восемь раз^{5 8} (не ясно, идет ли здесь речь о денежной или натуральной ссуде). Брихаспати просто заявляет, что выдача займа и его погашение должны регулироваться местными обычаями^{5 9}. Фактически это утверждение можно считать равнозначным вышеприведенному положению Нарады. В приписываемом Гаутаме, но относящемся к периоду позднего средневековья отрывке говорится, что основная сумма долга удваивается за шестнадцать месяцев, а это означает увеличение нормы процента до 150%. Таким образом, в средние века ясно проявилась тенденция сокращения времени, в течение которого сумма долга могла увеличиваться на максимально допустимую величину.

Мы уже отмечали ранее, что максимальная прибыль от процентов на ссуду, которую мог получить займодавец, не должна была превышать величины самой ссуды. Но если удвоенная сумма основного долга (т.е. сам основной долг и процент на него) не возвращалась вовремя, можно было устанавливать новый процент. Так, из наставлений Ману вытекает, что, если задолженность по процентам оказывается равной основному долгу и не погашается, ее следует объединять с суммой основного долга^{6 0}. По предписаниям Катьяяны, если кредитор не получил вовремя удвоенной суммы займа, на которую он всегда может претендовать, задолженность по процентам нужно объединять с суммой ссуды и начислять с этой новой суммы новые проценты^{6 1}.

Комментируя текст из "Законов Ману" (VIII.155), Медхатитхи говорит, что норму процента на новую сумму долга следует снизить, а срок выплаты процентов должно устанавливать таким образом, чтобы не делать бремя должника чрезмерным. Иными словами, идея Медхатитхи заключается в том, что новая процентная ставка должна быть ниже прежней. В свою очередь Виджнянешвара также предложил поднять максимально допустимую сумму задолженности по процентам выше суммы основного долга. В комментарии к Яджнавалкье (II.39) он пишет, что если процент выплачи-

вается ежедневно, ежемесячно или ежегодно и не взыскивается кредитором целиком разовым платежом, то общая сумма, получаемая кредитором по процентам, может быть даже вдвое больше, чем сумма основного займа. Виджнанешвара не ограничивал это положение рамками какой-то определенной территории или каких-то определенных товаров, как это делали Нарада и Брихаспати. Для него оно представляет собой общее правило. Все это говорит о том, что к XI в. даже остатки предубеждений против максимального извлечения выгоды из ростовщичества канули в прошлое. Эти изменения приобретают для исследователя особый смысл, если учитывать рост потребностей торговли, возрождавшейся в то время в Гуджарате и Раджастхане. Кроме того, начиная с XI в. оживленная торговля была свойственна Карнатаке и Тамилнаду.

Идея так называемых сложных процентов (т.е. процентов на процент) появляется еще у Гаутамы^{6 2}, но, поскольку больше никто из его современников о них не говорит, возможно, что это более поздняя вставка в первоначальный текст Гаутамы. Затем положения о сложных процентах появляются у Ману^{6 3}, Нарады^{6 4}, Брихаспати^{6 5}. Любопытно, что этот вопрос не рассматривается Катьяяной, давшим подробнейшие наставления о ростовщичестве. Тщательно разбирает проблему сложных процентов Асахая, живший в VIII в. н.э. и считавший, что долг по ссуде одной *драхмы* может возрасти в пятьсот раз, а процесс наращивания сложных процентов может длиться тридцать три года и четыре месяца^{6 6}.

Основываясь на характере экономики древнего и раннесредневекового общества, было бы разумно предположить, что ссуды делались в основном натурой, а не наличными. Практика ссужения зерном восходит еще ко временам Гаутамы и Васиштхи. Древние *дхармашастры* вплоть до "Законов Ману" стремились упорядочить возмещение ряда ссужавшихся товаров, но детально эти вопросы стали освещаться лишь начиная с эпохи Гупт. По предписаниям Васиштхи ссуды зерна, кореньев, фруктов и различных жидкостей должны были возмещаться в тройном размере, а ссуды того, что можно было взвешивать, — в восьмикратном^{6 7}. Судя по всему, "то, что можно взвешивать", предназна-

чалось в качестве ссуды мелким торговцам со стороны крупных купцов или производителей товаров.

Гаутама предписывает еще более высокий процент, причем различия между товарами он в данном случае не проводит. Так, он считает, что возмещение по ссудам зерна, фруктов, шерсти, вьючных животных, а также таких продуктов животноводства, как молоко или топленое масло, никогда не должно превышать размера самой ссуды более чем в пять раз^{6 8}. Это положение дословно повторяется у Ману^{6 9}, но опять-таки встает вопрос, является ли его автором сам Гаутама или это более поздняя вставка, поскольку его ближайший современник, Васиштха, говорит лишь о тройном превышении объема ссуды зерна.

Согласно Вишну^{7 0} и Нараде^{7 1}, сумма возмещения может превышать сумму ссуды:

золота	— в два раза,
зерна	— в три раза,
материи	— в четыре раза,
жидкостей	— в восемь раз,
женщин и скота	— на одно потомство.

У Брихаспати^{7 2} дается несколько иная картина, где сумма возврата может превышать сумму долга:

золота	— в два раза,
материй и неблагородных металлов	— в три раза,
зерна, съедобных растений, крупного рогатого скота и шерсти	— в четыре раза,
зелени и овощей	— в пять раз,
семян и сахарного тростника	— в шесть раз,
соли, растительного масла и алкогольных напитков	— в восемь раз.

Подробные инструкции в этом отношении приводятся Катьяяной, согласно которому возврат может превышать долг:

драгоценных камней, жемчуга, кораллов, золота, серебра, фруктов, шелка, шерсти — в два раза;
неблагородных металлов — в пять раз;
растительного масла, алкогольных напитков, топленого масла, неочищенного сахара, соли и земельных

участков — в восемь раз⁷³. Восьмикратное увеличение возврата при земельной ссуде подтверждается также Питамахой⁷⁴, жившим в VII — IX вв. Самое удивительное в этом перечне — положение о земельной ссуде: ведь восьмикратное увеличение означает в данном случае, что за право получить один урожай надо было отдать затем восемь урожаев.

У Вишну и Брихаспати имеется упоминание ряда товаров, сумма прибыли от ссужения которых не ограничивалась (*акшя*). Для Вишну это шерсть, хлопчатобумажная ткань, пряжа, кожа, щиты и другое оружие, кирпич, уголь и т.д.⁷⁵ У Брихаспати говорится, что процент прибыли по этим товарам не устанавливается⁷⁶. В другом контексте термин "*акшя*" интерпретируется "*Смритичандрикой*" как "*стократный*" и связывается с цветами, фруктами, корнями и т.п.⁷⁷

Трудно объяснить разницу между максимальными величинами возврата, приводимыми для разных товаров. Так, норма процента по зерну колебалась от 300% у Васишти и Вишну, а также у Нарады, до 500% — у Гаутамы и Ману (между ними стоит Брихаспати, предписывавший 400%). У Катьяны зерно в этой связи вообще не упоминается. Похоже, эта разница носила не временной, а территориальный характер. На это имеются указания и у Нарады, отмечавшего, что в некоторых государствах сумма возмещения может превышать сумму самой ссуды в три, четыре и пять раз.

Очевидно, что в повседневной жизни у простолюдина чаще возникала потребность не в наличных деньгах, а в зерне, семенах, скоте и т.п.; особенно это относится к раннему средневековью, для которого был характерен упадок торговли, городов и монетного обращения. Высокие нормы процента по зерновым и другим товарам сродни аналогично высоким нормам процента по займам наличных денег, предоставлявшихся *вайшьям* и особенно *шудрам*. Надо полагать, что, регламентируя ссужение простолюдинов, составители *дхармашастр* принимали во внимание их неспособность отдавать долги своевременно. Другим фактором, "оправдывавшим" установление более высоких норм процента по ссудам некоторых товаров, была их недолговечность. Поскольку золото и серебро относительно более долговечно и ценно, их ссужение можно было возмещать в

двойном размере. Что же касается дешевых товаров повседневного пользования, таких, как перечисляемые Нарадой и Брихаспати хлопчатобумажные ткани, кожаные изделия, оружие, кирпич, уголь, особый вид фермента (*кинва*) и т.д., или добавляемые к ним "Смритичандрикой" корни, фрукты, цветы и т. п., то по отношению к ним ограничения на прибыль вообще не устанавливались.

Знаменательно, что если первые *дхармашастры* допускали пятикратное увеличение возмещения за ссужение фруктов, то в средние века именно на фрукты стали смотреть как на особый источник закабаления тех, кто прибегал к их займу у кредитора. Добавим, что и другие товары, за ссужение которых допускалось получение барыша в стократном размере, также были товарами повседневного пользования у простых людей, которые, однажды одолжив их, уже никогда не могли избавиться от той или иной формы зависимости от кредитора.

Условия возмещения ссуды таких ходовых товаров, как неблагородные металлы, соль, неочищенный сахар, алкогольные напитки, топленое и растительное масло и т.д., объясняются тем фактом, что они ссужались розничным торговцам, извлекавшим доходы от их продажи даже при таких расходах.

Описанный Катьяяной и подтвержденный Питамахой порядок предоставления земельных ссуд и получения за это восьмикратных прибылей был, вероятно, характерен только для раннего средневековья. Возможно, таким образом шел процесс возникновения временной феодальной зависимости, поскольку ссужавшуюся таким образом землю затем требовалось вернуть кредитору. Фактически это означало увеличение числа арендаторов. Похоже, что такой порядок существовал во времена экономических и политических кризисов, когда обездоленные, лишившиеся земли крестьяне вынуждены были в поисках средств к существованию обращаться к землевладельцам с просьбой о предоставлении им хотя бы какого-то участка.

Лишь очень немногие *дхармашастры* предписывали временные границы, в рамках которых прибыль от ссуды товаров могла достичь максимума, хотя уста-

новление таких границ было бы вполне логичным. Комментируя отрывок из Хариты^{7,8}, Чандешвара отмечает, что если выплата производится в течение двух-трех месяцев со сбором следующего урожая, то количество возвращаемого зерна по сравнению с количеством ссуженного удваивается; если же в течение этого времени долг не отдан, он утраивается, но дальше расти уже не может^{7,9} (такой же комментарий встречается в одном из трудов XV в.^{8,0}). Как указывает Харита, эти же условия распространяются на ссуды шерсти и хлопка^{8,1}. Что же касается топленого масла, соли и неочищенного сахара, то, согласно Харите и комментариям к нему, содержащимся в "Вивадаратнакаре" Чандешвары, долг по ним возрастал через год в восьмикратном размере^{8,2}. Представляется, что в средние века эти равные одному году временные границы предписывались для всех ссужавшихся товаров, кроме зерна, шерсти и хлопка, по которым срок возврата допускался равным двум-трем месяцам.

3. Виды процентов

Любопытно, что различные виды процентов подробно рассматриваются еще в *дхармашастре* Гаутамы, время составления которой относят к V—III вв. до н.э. Всего перечисляется шесть видов: сложные проценты, периодические, оговоренные, вещественные (*кайика*), ежедневные и состоящие в использовании залога^{8,3}. Вместе с тем у Ману, которого датируют более поздним периодом, упоминается всего четыре вида процентов^{8,4}, что заставляет сомневаться в подлинности вышеприведенного отрывка из Гаутамы.

Тем не менее, какой бы ни была точная датировка этих положений, с уверенностью можно сказать, что в V—VII вв. различные виды процентов уже предстают в детально разработанной форме. Так, Нарада уже не просто перечисляет четыре вида, а дает им конкретное определение^{8,5}. Брихаспати доводит это число до шести, сопровождая их подробным описанием^{8,6}.

По Брихаспати, *кайика* (вещественный процент? — Р.Ш.Ш.) означает молоко оставленной в залог коровы или других животных, которое идет на удовлетворение

нужд кредитора и служит своего рода препятствием попыткам с его стороны эксплуатировать физический труд должника. Периодический процент (*калика*) означает его ежемесячную выплату. Оговоренный процент (*карита*) подразумевает согласие должника во времена невзгод выплачивать повышенный — по сравнению с обычным — процент. Сложный процент (*чакравриддхи*) — это процент, получаемый ежедневно; единственная причина, по которой он перестает расти, это потеря должником головы. "Залоговый" процент (*бхогалабха*) — это процент, заключающийся в использовании того, что отдано в залог, например пользование заложенным домом, урожаем заложенного поля и т.д. Брихаспати добавляет, что *чакравриддхи*, *кайка* и *бхогалабха* причитаются кредитору до тех пор, пока не будет возвращен основной долг^{8 7}. Неясно, почему это правило не распространялось им на *калику* и *кариту*. Возможно, что первые четыре вида выплат по процентам вычитались из суммы долга, но ведь два последних вида никак не могут влиять на эту сумму!

В более позднее время Катьяяна ничего не говорит о периодическом и сложном проценте, зато у него отводится семь двестишестидесяти (502—508) неоговоренному проценту (*акрита вриддхи*), причем больше этот вид процента не встречается ни в одном из текстов. Катьяяна рассматривает различные условия принудительного установления процента. Так, если человек берет временный заем и, еще не выплатив его, отправляется в другую страну, проценты по нему начинают начисляться через год^{8 8}. Если должник уезжает в другую страну, не вернув займа даже после настойчивых требований кредитора, проценты на сумму этого займа начинают начисляться через три месяца^{8 9}. Если взявший в долг какую-либо вещь не возвращает ее, несмотря на требование владельца, царь должен заставить должника оплатить процент по ссуде со дня предъявления требования, даже если договора об этом не было^{9 0}. Из текста ясно, что во всех случаях ссудный процент равен 5%.

Примерно в VIII в. Асахая дал довольно подробный комментарий к четырем предписанным Нарадой видам процента. Согласно этому комментарию, *калика* (периодический процент) выплачивается ежемесячно^{9 1}.

Карита — это процент, на который заемщик соглашается в тяжелые времена, причем он согласен платить, например, на 10% больше, чем оговорено в текстах *дхармашастр*. Довольно подробно Асахая разбирает *кайику*. Основной долг (*дравьялинда*) рассматривается им как *кайя* ("тело"), а ежедневно выплачиваемый процент никоим образом не сказывается на величине основного долга, т.е. не уменьшает ее. Эти ежедневные выплаты не должны превышать одной *паны*. При *чакравриддхи*, по Асахаяе, проценты по ссуде могут превысить величину самой ссуды в пятьсот раз, и от царя требуется содействие в принуждении должника к их выплате.

Из преобладавших с начала новой эры видов ссудных процентов определенная путаница наблюдается в интерпретации *кайики*. Если из текстов самих *дхармашастр* неясно, мог ли кредитор эксплуатировать физический труд должника в качестве эквивалента ссудного процента, то комментаторы отвечают на этот вопрос утвердительно. Асахая говорит, что процент может выплачиваться в форме ежедневной платы в виде труда на кредитора, постепенно погашая сумму должника.

Раннесредневековая *дхармашастра* Вьясы определяет *кайику* как нечто сопровождаемое доением и перевозкой (*дохьяваахьякармасамьюта*)^{9 1}. В свою очередь Чандешивара трактует это как оставление в залог коров и волов^{9 2}. В комментарии к "Законам Ману" (VIII.153) Медхатитхи ясно говорит, что процент типа *кайики* компенсируется посредством физического труда^{9 3}. С этим полностью согласны Говиндараджа (XI в.)^{9 4} и Харадатта (примерно XII—XIII вв.)^{9 5}. Сарваджанараяна, современник Харадатты, комментируя Ману (VIII.153), заявляет, что физический труд используется до тех пор, пока не будет выплачен долг^{9 7}. В одном из двустийших "Смритичандрики" Деваннабхатты (1150—1225 гг.) говорится, что *кайика* основана на выполнении различных работ^{9 8}.

Если в древности неуплата долга (под которым подразумевались и ссуда, и проценты на нее) была важным источником рабства, то характерное для раннего средневековья положение о том, что должники возмещали ссудный процент физическим трудом до тех пор, пока не возвращалась сама ссуда, можно трактовать

как наличие в обществе определенного вида подневольного труда. Подобные правила предоставляли кредитору широкие возможности эксплуатации труда должника вплоть до того, что из-за пустячной суммы, однажды одолженной одному из членов семьи, несколько ее поколений превращались в потомственных подневольных работников. Нужно также учесть, что в течение четырех столетий после падения империи Гупт количество денег было очень ограниченным, что также превращало *кайику* в важный и широко распространенный вид ссудного процента. Следует отметить, что к физическому труду в этом случае можно было понуждать только тех, чья каста была ниже касты кредитора, поэтому подобные отработки ложились тяжелым бременем прежде всего на представителей низших сословий.

Не меньшего внимания, чем *кайика*, заслуживает раннесредневековая практика получения залога. Упоминаемый еще в ранних предписаниях Гаутамы и Ману, залог становится обязательным и распространенным атрибутом ссуд начиная со времен Гупт. Согласно Брихаспати, кредитор ни в коем случае не должен ссужать деньги без получения равноценного залога или каких-то заслуживающих доверия гарантий, а также без долговой расписки самого должника⁹⁹. Как и Нарада¹⁰⁰, Брихаспати предусматривает вместо получения процентов использование кредитором находящейся у него в залоге собственности должника¹⁰¹ и добавляет, что залог, которым кредитор не мог пользоваться в качестве компенсации ссудного процента, переходит к нему через две недели после того, как произойдет удвоение суммы ссуды или истечет специально оговоренный срок¹⁰². В отличие от Брихаспати Нарада пишет, что глупец, пользующийся залогом без разрешения его владельца, может получить лишь половину ссудного процента¹⁰³. По Брихаспати кредитор, ставший из-за своей жадности пользоваться залогом (*бандхакой*) до истечения срока выплаты долга, не может уже претендовать ни на какой доход, поскольку залог подлежит той же защите, что и вклад (*ньяса*); если такой гарантии не было предусмотрено, процент должен быть аннулирован¹⁰⁴. Та же идея высказывается и Нарадой, согласно которому залогом

нельзя пользоваться силой: если кредитор нарушает это правило, он должен вернуть заемщику полученный от него процент. Более того, он должен уплатить владельцу залога соответствующую компенсацию, в противном случае он будет считаться вором, присвоившим себе залог¹⁰⁵.

Важными предметами залога рассматривались в раннесредневековых *дхармашастрах* земельные участки, в то время как ни у Гаутамы, ни у Ману, ни в других древних текстах они в этой связи не упоминаются. Ни Яджнавалкья, ни Нарада¹⁰⁶ не говорят о том, что вместо процентов по ссуде заимодавец может пользоваться предоставленной ему в залог землей. Первым, кто стал говорить о земле как об источнике погашения процентов, был Брихаспати, согласно которому использование заложенного дома или урожая с заложенного участка называлось *бхогалабха* (получение ссудного процента путем пользования залогом)¹⁰⁷. Брихаспати и Катьяяна ввели несколько предписаний, регулировавших пользование заложенной землей. Так, Катьяяна требовал четкого определения границ закладывавшихся домов и полей, а также указания деревень с точным описанием их местонахождения¹⁰⁸. Как при религиозных дарах давалось подробное описание дарившихся деревень, исключавшее возможность ошибки, так и при мирских сделках, очевидно, делалось то же самое.

По Брихаспати, один и тот же земельный участок, заложенный двум разным кредиторам, должен принадлежать тому, кто получил его в свое владение первым¹⁰⁹. Если участок находился в распоряжении обоих заимодавцев равное количество времени, они должны были владеть им сообща¹¹⁰. В соответствии с предписаниями Брихаспати после того, как пользование полем или другим недвижимым имуществом возместило кредитору и сумму ссуды, и величину ссудного процента, залог следовало вернуть должнику¹¹¹. Это доказывает, что земля отдавалась под уплату как основной ссуды, так и процентов по ней.

Катьяяна добавляет, что должник может вернуть себе свое поле и т.д., отданное им в пользование заимодавцу в качестве компенсации ссудного процента, вернув заимодавцу полученную от него ссуду¹¹². В проти-

воположность этому Брихаспати говорит, что, когда дом или поле закладывается с правом пользования им, пока не истечет срок пользования, ни должник не может вернуть себе своей собственности, ни займодавец — своего займа¹¹³. Единственная возможность сделать это до истечения предусмотренного срока — заключение между обеими сторонами специального договора о возврате по взаимному согласию принадлежащей сторонам собственности¹¹⁴.

Практика залога земли под проценты, начавшаяся в конце периода Гупт, широко применялась на всем протяжении последующих трех-четырех веков. Так, Асахая (700—750 гг.) в комментарии к двум упоминаемым у Нарады видам залога говорит о доме и поле как о предметах залога, отдаваемых для пользования¹¹⁵. Подобным же образом Медхатитхи, комментируя Ману (VIII.143), говорит, что корова отдается кредитору как *адхи*, чтобы он мог пользоваться ее молоком. Поэтому ссудного процента ему не положено. Аналогичное объяснение давал живший, вероятно, одновременно с Медхатитхи Вьяса: когда человек, оговорив ссудный процент, берет в долг деньги, а вместо выплаты этого процента просит кредитора пользоваться его полем, засчитывая разницу в счет уплаты основного долга, это называлось "залогом с погашением ссуды посредством пользования" (*сапратьябхогьядхи*); договор прекращается с выплатой кредитору суммы, вдвое превышающей сумму основного долга¹¹⁶.

Землю можно было продать в счет уплаты долгов, даже если она не была заложена. Так, Бхарадваджа говорит, что, если должник не в состоянии выплатить долг, его собственность, включая землю, огород и дом, следует продать и удовлетворить, таким образом, кредитора¹¹⁷. Любопытно, что "Митакшара" не одобряет практики выплаты долгов за счет земельной собственности, но этот обычай, несомненно, бытовал в период раннего средневековья, приумножая земельные владения кредиторов. Утверждают, что земельным залогом можно было пользоваться в течение 100 лет.

Если в средневековой Европе бедняки отдавали свою землю баронам в обмен на обещание защиты, в Индии ее отдавали за ссуды. В Европе барон, беря землю под свою защиту, имел право на определенную

долю урожая с нее; в Индии заклад земли отдавал в руки кредитора всю собиравшуюся с нее продукцию.

Свидетельств о действительной передаче земли в залог мало, однако *дхармашастры* VII—X вв. позволяют сделать вывод о том, что эта практика была распространена в Индии достаточно широко. По меньшей мере два таких эпиграфических свидетельства относятся к Северной Индии. Так, один заклад (*виттабандха*) был совершен в 1212 г. Влиятельный глава шиваитского храма принял в заклад деревню¹¹⁸, что, возможно, означало ее заклад вместо выплаты процентов по ссуде. В этом случае кредитору по закладной было предоставлено право сбора с деревни всех налогов; он мог держать эту деревню в качестве зклада сколько ему было угодно (вероятно, это означало "до тех пор, пока не будет уплачена вся сумма"¹¹⁹). Второе свидетельство — это относящаяся к 1217 г. джаунпурская надпись на камне, в которой говорится о человеке, взявшем в долг 2250 *драмм* под залог участка обрабатываемой земли¹²⁰.

Как уже отмечалось, во многих эпиграфических источниках сообщается о вкладах золотом, предназначавшихся для поддержания в светильниках вечного огня и регулярного отправления религиозных обрядов, но нигде не уточняется, отдавалась ли при этом деревенскими собраниями или другими должниками в заклад земля. Тем не менее условиями, на которых помещались такие вклады, все-таки подразумевалось, что вместо процентов по вкладу (который обычно представлял собой определенное количество золота) храм-вкладчик будет безраздельно или частично пользоваться участком деревенской земли, поскольку деревенское собрание, которому отдавалось золото, выделяло храму часть урожая в качестве прибыли за поддержание огня светильников.

В 877—878 гг. царь Пандьи Варагуна-Махараджа пожаловал одному храму 290 *кашу* золота; в обмен на это члены собрания храма обязались ежегодно отмерять 580 *калам* риса (как процент, равный двум *калам* за каждое *кашу*), которые требовались для совершения приношения "длительный период времени"¹²¹. Симптоматично, что цены всех предназначавшихся для приношений и перечисляемых в этой над-

писи предметов выражены в количестве риса. Это означает, что денежное обращение в Южной Индии тех времен было крайне ограниченным.

Итак, процент на золотые вклады выплачивался в продуктах земледелия, для чего было необходимо выделение особых полей. Об этом же говорят и другие надписи. Эпиграфический источник времен правления Адитьи I сообщает нам о некоем жреце храма Айраватешвары, получившем от царицы из династии Паллавов золото и заверившем ее, что на процент, равный $\frac{1}{8}$ каждого урожая на каждый *каланджу*, он будет творить милосердие; золотой взнос помещался "под защиту собрания всех *махешвар*"^{1 2 2}. Иными словами, здесь ссудный процент на золотой вклад также начислялся в продуктах земледелия.

В надписи 910 г. говорится, что невестка царя из династии Чола Парантаки I дала членам собрания одного храма 60 *каланджу* чистого золота; за это они обязались вечно поставлять 60 *каламов* риса ежегодно из расчета 30 *каламов* с каждого урожая^{1 2 3}, что и составляло ссудный процент на это золото. Как следует из надписей на пластинках царя Уттама из династии Чолов, хранящихся в Мадрасском музее, в 992 г. собрания жителей двух местностей получили от храма 250 *каланджу* золота и согласились ежегодно отмерять за это в качестве процента 500 *кади* риса^{1 2 4}. В соответствии с еще одним документом того же года собранием Улайура было получено 50 *каланджу*; в обмен на это собрание обязалось ежегодно выплачивать в виде процентов 150 *кади* риса. На восьмой год Партхивендравармана собрание одной из деревень получило 15 *каланджу* золота, согласившись выплачивать за это ежегодный процент, равный 50 *кади* риса^{1 2 5}.

Мы привели эти относящиеся к IX—XI вв. примеры, чтобы показать, что в обмен на ссужавшееся от имени храмов золото собрания отдавали определенное количество продуктов земледелия, возможно, выделяя для этого из находившейся в их распоряжении земли специальные участки, урожай с которых предназначался, таким образом, для использования в религиозных целях.

Эпиграфический источник второй половины X в. показывает, что храмам продавали землю за золото^{1 2 6}.

В нескольких случаях во владениях Чолов в обмен на золото земля освобождалась от налогов, а ее урожай передавались храмам. Иными словами, компенсацией за ссуду золотом становилась вся продукция, получаемая с земли. Все это хорошо согласуется с обычаем, при котором кредиторы пользовались урожаем с полей в обмен на деньги, ссужавшиеся ими владельцам этих полей, причем такая практика способствовала в Южной Индии сосредоточению под властью храмов огромных площадей земли.

Едва ли есть примеры тому, что храмы Северной Индии также ссужали золото непосредственно под процент, выплачивавшийся в виде урожая, или отдавали за золото землю. Вместе с тем в наскальной надписи из Ахара говорится о том, как расположенный в городе Таттанандапура (возможно, это современный город Ахара, находящийся в Раджастанхана¹²⁷) храм богини Канакадеви вкладывал свои доходы в приобретение сдававшихся в аренду домов. Это продолжалось в течение сорока лет, с 864 по 904 г.¹²⁸, причем арендная плата исчислялась в деньгах, шедших на регулярное отправление в храме религиозных обрядов. Всего эта надпись содержит восемь документов, четыре из которых говорят о ренте, которую получал храм за сдачу внаем *авари* (жилых домов или лавок)¹²⁹. В частности, в документе № 10 повествуется о покупке шести *авари*, арендная плата за которые шла на религиозные цели, включая приобретение шафрана, благовоний, цветов, светильников, флагов, а также побелку и ремонт нуждавшихся в этом храмовых помещений (последнее условие сопутствовало сдаче в аренду другого дома, купленного храмом на собственные *драммы*)¹³⁰.

Из четырех вышеупомянутых документов в двух ясно говорится о сдаче дома в заклад в обмен на 10 *вимшопак*, которые должны были выплачиваться храму ежемесячно¹³¹. Это было ограниченной формой гарантии, поскольку потомки гаранта в каждом случае могли пользоваться арендой дома лишь после передачи храму ежемесячной платы¹³². Это, видимо, означало, что данный дом являлся совместной собственностью как его владельца, так и храма, который распоряжался им как полученным под залог. Однако, согласно документу № 8, во втором случае кажется вероятным,

что потомки гаранта получили от храма определенную сумму, за что передали ему право получения всей арендной платы за дом сроком на девять лет на нужды священной Канакадени. Иными словами, арендная плата выступает здесь и в форме процента на основную сумму, вложенную в аренду дома.

В четырех других случаях, т.е. в документах № 5, 6, 7 и 9, не указано, сдавались ли приобретаемые на деньги храма дома в аренду, однако контекст надписи не оставляет в этом никаких сомнений. Все эти материалы показывают, что храм Канакадени не получал процентов со своих вкладов, как это делали храмы Южной Индии. Вместо этого он приобретал на именина у него средства дома и сдавал их в наем. По форме арендная плата и ссудный процент — вещи разные, но по содержанию разница между ними едва ли уловима. Арендная плата за приобретенные храмом дома как бы была тем процентом, который он получал за пошедшие на это приобретение деньги.

Похоже, что в Таттанандапуре еще несколько храмов существовало за счет сдачи в аренду домов. Эта традиция вполне согласуется с развитием торговых связей, которое началось в Западной Индии в конце IX в. Еще одной отличительной чертой Таттанандапуры был сбор арендной платы наличными, в то время как южноиндийские храмы ссужали золото под процент, взимавшийся зерновыми. Судя по тому, что многие из тех, кто продавал таттанандапурскому храму свои дома, были купцами, этот город был крупнейшим торговым центром и пускал в обращение значительное количество денег.

4. Освобождение от уплаты процентов и взимание долгов

Освобождение от уплаты процентов на религиозных основаниях допускалось Каутилей: проценты нельзя было взимать в тех случаях, когда должник был занят ведийским жертвоприношением в течение длительного времени, или — с целью продолжения занятий — он оставался в доме своего учителя, или был несовершеннолетним, или оставался без средств к существованию¹³³. Мы не знаем, соблюдалось ли в более поздние

времена это положение, защищавшее главным образом жрецов.

В раннем средневековье заемщик, как правило, должен был платить ссудный процент независимо от того, ссужался он деньгами или товарами. Однако в ряде случаев допускалось освобождение от уплаты процента. Запрещалось взимать процент по краткосрочной ссуде со своего друга (если только этот процент не оговаривался специальным соглашением)¹³⁴ или если должник отказывался вернуть заем по требованию заимодавца¹³⁵. Иными словами, в данном случае освобождение от уплаты процентов обуславливалось характером личных отношений между должником и кредитором. Вместе с тем по предписанию Нарады процент нельзя было взимать с платы за труд, с задатка, со штрафа, с того, что было обещано приглашенному актеру и т.п., а также со ставок, выигранных в азартные игры (если только взимание процента не было специально оговорено)¹³⁶.

Аналогичный, причем весьма подробный, запрет разработал Катьяяна, согласно которому ни при каких обстоятельствах нельзя было требовать уплаты процентов с доспехов, зерновых, вина, игорных долгов, стоимости проданных товаров, суммы выкупа за невесту, а также с долгов, вызванных необходимостью внесения залога¹³⁷. Заметим, что, как ни странно, в другом месте Катьяяна рекомендует взимать с должника за ссужение ему алкогольных напитков в восьмикратном размере¹³⁸; чем это было вызвано, сказать трудно.

В некоторых исключительных обстоятельствах рост процента мог быть приостановлен. Так, согласно Вашиштхе, процент переставал расти со смертью царя и продолжал расти лишь после коронации его преемника¹³⁹. Возможно, под этим подразумевалось, что в отсутствие царя или в состоянии анархии могло начаться вымогательство чрезмерных процентов, следовательно, основополагающим условием любой нормальной деятельности считался политический порядок и стабильность. Это положение получило дальнейшее развитие у Праджapati, который говорил: "В случаях голода, народных волнений, религиозной деятельности, бедственного положения выплата подлежит только основная сумма долга, а не проценты"¹⁴⁰. Возможно,

здесь имелись в виду стихийные бедствия, а также крестьянские волнения и другие кризисные явления, характерные для Индии времен раннего средневековья. Так или иначе это положение противоречит точке зрения, изложенной в "Гаруда-пуране", утверждающей, что процент растет при любых обстоятельствах.

При взимании с должников как основной суммы долга, так и процентов на нее кредиторы опирались на государство и религию. Буддийская община не принимала в свои ряды тех, кто являлся должником, и буддисты всячески превозносили добродетельность уплаты долгов. Нараяда объявил, что, если человек не платит долгов, их сумма растет, до тех пор пока не достигнет 100 *коти* (условное обозначение огромнейшей суммы), а неуплативший ее будет рождаться вновь и вновь в образе лошади, осла, вола, раба¹⁴¹. Катаяна добавил к этому, что такой должник будет рождаться рабом или слугой, человеком или животным в доме заимодавца¹⁴².

Однако все эти проклятья могли оказаться недостаточно эффективными, чтобы заставить должника платить долги. Отсюда решение привлекать к этому авторитет и власть государства. Так, по предписанию Нараяды в случае, когда должник, несмотря на свою финансовую состоятельность, уклоняется по злему умыслу от уплаты долгов, взыскать их с него должен царь, которому причитается за это тридцатая часть суммы долга¹⁴³. Отметим, что это меньше, чем четвертая часть, предписывавшаяся в таких случаях Ману¹⁴⁴, и что у Нараяды не сказано, должна ли эта тридцатая часть выплачиваться должником сверх общей суммы основного долга и процентов на него. Вместе с тем в комментариях Медхатитхи к Ману (VIII.176) ясно говорится, что кредитору выплачивается вся сумма и штраф в размере четвертой части суммы должник выплачивает царю сверх того, что он возвращает кредитору.

Даже когда должник был лишен возможности расплатиться с долгами, его нельзя было отпускать просто так. По предписаниям Ману с должника одной с кредитором или более низкой касты последний должен был требовать отработки как основной ссуды, так и процентов на нее (вместе с тем с должников более высокой касты можно было потребовать лишь постепенной

уплаты долгов)¹⁴⁵. Таким образом, эксплуатация физического труда должника рассматривалась как эффективный и правомерный способ возмещения долгов, причем здесь важно отметить, что подобная практика пользовалась царской поддержкой¹⁴⁶.

В случае смерти должника обязательство выплаты его долгов и процентов на них до истечения срока займа возлагалось на его сына¹⁴⁷. При отсутствии наследника имущество скончавшегося могло быть продано с торгов. Брихаспати требовал, чтобы в случае удвоения ссуды золотом и смерти (естественной или насильственной) должника его имущество отбиралось и шло в распродажу в присутствии свидетелей. Вырученную таким образом сумму следовало хранить в течение десяти дней нетронутой под присмотром людей, затем часть ее следовало забрать в счет уплаты долга, а остальное возвратить¹⁴⁸.

Приведенные выше положения о возмещении долгов играли на руку кредиторам. Вместе с тем в ряде других положений защищались интересы должников. Так, по предписаниям Каутильи тех, кто пытался завысить установленную процентную ставку, следовало подвергать обычному штрафу, а каждого из свидетелей подобных ростовщических действий — наказывать взысканием этого штрафа в половинном размере¹⁴⁹. Примеры подобных наказаний вряд ли можно обнаружить в раннесредневековых *смирти*. Хотя повышенные процентные ставки обличались в них как ростовщические и аморальные, дальше благочестивых обвинений дело не шло и никаких эффективных мер против нарушителей не предлагалось.

С другой стороны, по Гаутаме и Яджнавалкье, если должник предлагал возвратить ссуду, а кредитор отказывался ее принять, рост процентов на нее прекращался в тот момент, когда должник вручал сумму долга третьему лицу¹⁵⁰. Нарада предоставлял должнику еще большую защиту, говоря, что, если кредитор, несмотря на требования должника, не дает тому расписку об уплате долга, процент с суммы долга должен начисляться с этого момента в пользу должника, подобно тому, как ранее он начислялся в пользу кредитора¹⁵¹.

5. Заключение

Правила предоставления займов, существовавшие в древности и средневековье, значительно различались. В древности жить *ид* проценты с займов дозволялось лишь *вайшьям*. В раннем средневековье это уже считалось позволительным даже для *брахманов* и *кшатриев*. Во влиятельных кредиторов превратились южноиндийские храмы.

Правовые положения, регулировавшие процентные ставки в раннем средневековье, в целом отвечали интересам кредиторов. Хотя определенные наказания за требование высоких процентов предусматривались еще Каутильей, более поздние авторитеты в этом за ним не последовали. Хотя раннесредневековые *дхармашастры* и их комментаторы с неодобрением относились к ростовщичеству, особенно при ссудах зерном, никаких мер для защиты интересов должников ими, естественно, не предусматривалось.

Обычная норма процента древности — 15% годовых — предписывалась, как правило, и средневековыми текстами, однако в ряде *дхармашастр* VII—IX вв. она поднялась до 24%. Процентные ставки на ссуду различных товаров, включая зерно, были различными. По нашему мнению, повышение ставок на денежные займы объяснялось не столько усилением тенденции к эксплуатации или ростом влияния ростовщиков, сколько значительным уменьшением металлических денег и упадком торговли в течение трех веков после падения империи Гупт.

В древних текстах процентная ставка редко ставилась в зависимость от *варны*, тогда как в ряде послемаурийских текстов появился принцип, согласно которому чем ниже была *варна*, тем выше должен был быть ссудный процент. Мы не знаем, насколько строго соблюдалось это правило, но оно, несомненно, отражало ограниченные возможности низших классов в своевременной выплате долгов.

Детальные правила, регулировавшие процент на такие товары, как зерно, хлопок, молочные продукты, соль, сахар, фрукты и т.д. во времена Гупт и их преемников, свидетельствуют о том, что речь шла о ссужении

ими не только обычных крестьян-потребителей, но и купцов и торговцев. Эти правила, далее, создают впечатление, что ссужение товарами практиковалось в раннем средневековье чаще, чем денежные ссуды, — явление, согласующееся с преимущественно натуральным характером экономики того времени.

Важным видом процента была тогда *кайика*, или вещественный процент. Впервые упоминаемый Гаутамой и Ману, он получает объяснение у Нарады, Брихаспати и средневековых комментаторов. Обычно эти авторы сходятся в том, что такой вид процента выплачивался путем предоставления кредитору либо услуг самого должника, либо его рабов, коров или волов. Второй вариант мог относиться, разумеется, только к должникам, обладавшим довольно значительным состоянием. Что же касается должников-простолюдинов, то их положение низводилось до положения полурабов. Выплата процента посредством работы на кредитора могла преобладать лишь в таком обществе, экономика которого характеризовалась ограниченным денежным обращением, что в свою очередь было обусловлено упадком торговли и городов.

Характерной особенностью средневековой кредитной системы было включение в нее земли. С одной стороны, при получении ссуд золотом или наличными проценты на них стали возмещать продукцией, получаемой с полей, а также отдавать саму землю под залог. С другой стороны, участки земли стали давать должникам, требуя с них за это вплоть до восьми урожаев. В обоих вариантах должниками выступали крестьяне, однако если первый из них напоминает переход европейских крестьян под покровительство феодала, то второй — пожалование бенефициев или вассализацию. При втором варианте предполагается наличие семей, обладавших крупными участками земли, причем одним из способов обработки этих участков была их сдача в аренду нуждавшимся крестьянам за чрезмерно высокую ренту, которая выплачивалась натурой. Оба варианта характерны для феодальной экономики с ограниченным денежным обращением.

Глава четырнадцатая. Земельные грамоты и их значение для изучения истории экономики

Чтобы оценить важность земельных грамот для изучения социально-экономического развития общества, необходимо проанализировать содержание пожалования обычного типа. Как правило, в грамоте речь идет о дарителе, получателе дарения, чиновниках, пошлинах и сборах, даруемой земле или деревне, а также о событии, по случаю которого совершается дар, и о его целях. В конце большинства грамот содержатся проклятия на голову тех, кто посмеет противиться выраженной в них воле, а также имена исполнителей и писцов. Сведения о дарителе включают подробное перечисление его предков на протяжении пяти-шести поколений, а нередко его генеалогия прослеживается вплоть до того или иного представителя Солнечной или Лунной династии. Указываются его завоевания (но никогда не упоминаются поражения). Имя его сопровождается большим количеством эпитетов, ярко рисующих его политический статус, религиозность, "великие свершения". Представляя дарителя как образец добродетели, грамоты иногда прославляют даже его достижения в области литературы и искусств. В ярком свете выставляются его религиозные благодеяния. Кроме того, там указывается столица дарителя (или его военный лагерь — *джаяскандхавара*), т.е. место издания грамоты.

Предки бенефициариев также перечисляются довольно подробно. Поскольку они обычно были *брахманами*, указываются их *готры* и *правары*, а также их родина, т.е. место, откуда прибыли они сами или их предки. Вместе с тем в их генеалогическом древе перечисляется не так много поколений, как у дарителя, хотя некоторые из их прародителей, прославившиеся своей ученостью, упоминаются с большим почтением. Отмечается та область ведийского знания, которой они себя посвятили, прославляются их литературные заслуги и личные добродетели. Все эти подробности, а также описание земель и деревень дают хороший материал для изучения миграции *брахманов* и их поселений, особенно если учесть, что в некоторых грамотах получатели дарений перечисляются сотнями, а то и тысячами.

Третьим важным элементом жалованных грамот

является тот факт, что они содержат перечни чиновников с указанием как их имен, так и функций (иногда — только функций тех, кого надлежало уведомить о пожаловании). Хотя перечни не носят исчерпывающего характера, в них, как правило, соблюдается иерархический порядок и перечисляется большинство чиновников независимо от их ранга. Эти слуги государства исполняли финансовые, военные, административные и другие функции, причем во многих случаях эти функции переплетались; тем не менее они проливают свет на государственное устройство тех времен, подобно тому, как изучение имен чиновников дает дополнительный материал о роли касты того периода.

Составной частью земельных грамот являются перечни налогов, от которых освобождались либо бенефициарии, либо жаловавшиеся им деревни или земельные участки. Эти перечни разнятся в зависимости от регионов и времени издания грамот. В некоторых грамотах перечень налогов носит ограниченный характер, в других же за ним следуют слова типа "и так далее", "и прочие", "фиксированные и нефиксированные". Так или иначе, поименно перечисляя натуральные и денежные налоги и трудовые повинности, даритель не только говорил о том, что он освобождает жителей деревни от их уплаты ему, но и сообщал, что отныне они должны были выплачивать их бенефициарию. Кроме того, последнему предоставлялся ряд важных политико-административных иммунитетов. В некоторых грамотах речь идет о передаче крестьян и ремесленников, живущих в данной деревне, а также работников, занимающих определенный участок земли. В иных грамотах бенефициарию фактически представляется право согнать с даруемой земли живущих на ней крестьян и поселить там других.

Обычно перечень налогов и иммунитетов сопровождался описанием жаловавшейся земли или деревни, что являлось еще одним важным элементом земельных грамот. В названии деревни и описании ее местоположения могут содержаться указания на то, находилась ли она на безлюдной, слабо заселенной или обжитой территории. Приводимое во многих случаях описание границ деревни может дать нам дополнительные сведения об ее географии и экономике. Многое можно

почерпнуть из ее характеристики с точки зрения земледелия: что там сеяли, какие деревья там росли, какие имелись водоемы, пастбища и т.п.

Кроме этих сведений, во многих грамотах перечисляются (иногда в иерархическом порядке) финансовые и административные государственные подразделения, в которые входили данное поле или деревня. Часто там приводится перечень старейшин и других жителей с указанием их каст, что дает представление о социальной стратификации деревень. Вместе с тем содержащаяся в грамотах информация о распределении земли среди деревенских жителей небогата.

Различны события, по случаю которых дарились земли или деревни и которые упоминаются в дарственных грамотах. Например, это могли быть всякого рода ведийские жертвоприношения, описанные в *шраутасутрах* и еще более подробно — в многочисленных средневековых комментариях. Большое число таких жертвоприношений делалось новоиспеченными правителями — *кшатриями* с целью узаконивания своего положения, а царями "со стажем" — с целью его укрепления. Другого рода событиями для пожалований могли служить домашние жертвоприношения и таинства (*санскары*), а также *тиртхи* — религиозные паломничества, ставшие популярными в раннем средневековье. Во многих случаях жертвоприношения и паломничества приурочивались к военным победам, служившим еще одним важным поводом для пожалований — частично как способа изъявления благодарности богам, а частично как метода укрепления результатов завоеваний.

Намерения и цели, лежавшие в основе пожалований, излагаются во многих грамотах, хотя различие между явными и неявными целями не всегда просто заметить. Так, земля дарилась ради приращения духовных заслуг дарителя, его предков и членов его семьи; часто основанием пожалования называли увеличение духовных заслуг и репутации родителей дарителя. Вместе с тем для тех, кому делались пожалования, они являлись средством для отправления различных религиозных обрядов (особенно это относится к храмам), а также для занятия теми или иными областями ведийского знания (грамматикой, астрономией и т.д.) или содер-

жания *аграхары*, т.е. религиозно-просветительского заведения. В свою очередь *аграхары* и *брахмадеи* почти наверняка служили для *брахманов* источниками существования. Можно сказать, что пожалования земельных участков и деревень храмам, *матхам*, буддийским монастырям и джайнским *басади* предназначались для успешного исполнения ими религиозных и благотворительных функций.

Хотя нам известно несколько случаев отмены пожалований, в текстах грамот перед бенефициариями не ставилось дилеммы: либо отправление этих функций, либо возврат дара. Более того, правителям-преемникам в грамотах грозились всевозможными бедами, если они вздумают отобрать пожалование. О политических или социальных обязательствах бенефициариев по отношению к дарителям в грамотах почти ничего не говорится. Согласно тем или иным из них, получателей дара просят выплачивать некоторые налоги; в других случаях их просят не поддаваться изменническим и бунтарским настроениям против царя, однако последнее, вероятно, рассматривалось как само собой разумеющееся, поэтому в текстах грамот подобные выражения встречаются редко. В большинстве грамот приводятся имена душеприказчиков и граверов, причем первым неизменно назывался чиновник, связанный с решением вопросов войны и мира и называвшийся поэтому *сандхивиграхика*.

Хорошо известно, что жалованные грамоты — это исключительно эпиграфические свидетельства, выгравированные на камне или медных пластинах. Хотя в *дхармашастрах* гуптской эпохи содержатся данные о том, что грамоты писались и на недолговечном материале, включая ткани и березовую кору, до наших дней такие грамоты не дошли.

Самые ранние из поддающихся расшифровке надписей принадлежат Ашоке. Однажды в этих надписях встречается упоминание об освобождении по религиозным соображениям от внесения в казну доходов с земли, однако ни в одной из них не говорится о земельных пожалованиях, хотя практика таких пожалований была санкционирована "Артхашастрой" Каутильи. Первая сохранившаяся в эпиграфике земельная грамота была выдана в I в. до н.э. на Декане одним из

Сатаваханов. Примечательно, что первыми были именно Сатаваханы, а не их современники *Кушаны*, которые, казалось бы, будучи чужеземцами, имели все основания для раздачи завоеванных земель своим приверженцам и сторонникам-буддистам. Нельзя сказать, что эпиграфические грамоты не появляются в Северной Индии в I—II вв. н.э., однако династии Сатаваханов и Икшаваку их жаловали больше. За деканскими грамотами в большом количестве последовали грамоты, выдававшиеся в Центральной Индии в IV—V вв. гуптскими феодалами. Хотя грамот, принадлежащих Гуптам, сохранилось немного, земельные пожалования широко практиковались Харшей и представителями многочисленных династий раннего средневековья.

Ценность эпиграфических земельных грамот, тексты которых были опубликованы в CII, EI, Epigraphia Carnatica, South Indian Inscriptions, etc., несомненно, выше, чем ценность литературных свидетельств. Несмотря на монументальную работу П. В. Кане по *дхармашастрам*, датировка описываемых в них событий устанавливается лишь в пределах одного-двух столетий. Что же касается грамот, то начиная со времен Гупт в них, как правило, указаны даты их выпуска. Если же таких дат нет, их палеографическая датировка более точна, чем датировка *смрити*. Земельные грамоты можно также соотнести с конкретным регионом, что не всегда возможно сделать с текстами *смрити*. Далее, тексты последних, несмотря на имеющиеся различия, повторяют традиционные положения о разделе имущества и о ведении межевых споров, затрудняя тем самым изучение фактических изменений, имевших место в системе землепользования. Если же исследователю требуется не описание раннеиндийской экономики в традиционных категориях, а анализ характерных для нее изменений, ему нужно воспользоваться содержанием земельных грамот.

Вместе с тем нельзя не сказать, что этим грамотам как историческим источникам присущи некоторые недостатки. Прежде всего, необходимо отличать настоящие грамоты от тех, что подделывались время от времени хитроумными *брахманами* в целях приумножения своей земельной собственности. Для придания поддельным грамотам достоверности изложение строилось в

них традиционным образом, верно излагалась генеалогия жертвователей, однако информация о названии, местоположении и о других характеристиках "даровавшихся" земель или деревень была фальшивой.

Далее, с земельными грамотами связана еще одна проблема, а именно проблема отделения зерна от плевел. Большинство грамот следовали установленным канонам, и их терминология не всегда отражала реальное положение дел. Так, в грамотах утверждалось, что они выдавались на вечные времена, до тех пор, пока светят солнце и луна, и тем не менее при Гурджара-Пратихарах были случаи как прекращения действия грамот, так и их возобновления. Подобным же образом ряд чиновников и других лиц, извещаемых о пожалованиях в надписях Чамбы, представляются идентичными тем, кто упоминается в грамотах Палов; идентичными грамотам Палов являются и некоторые непальские грамоты, что ставит перед нами задачу объяснения природы контактов между гималайскими государствами и Восточной Индией. Не исключено, что аналогичность структур их грамот объясняется общим источником их происхождения. Общие черты свойственны языкам региона Гималаев и языкам Митхилы, Бенгалии, Ассама и Ориссы, особенно в отношении образования глаголов.

Когда мы замечаем аналогии в грамотах, выдававшихся в отдаленных друг от друга районах, будь то в списках чиновников или в перечнях налогов, нам, вероятно, следует задаться вопросом, насколько узко-региональным был характер структур этих грамот и насколько беспрекословно ему там следовали. Так, имеющиеся в земельных грамотах панегирики царям мало что говорят об экономической жизни тех времен, однако факт буквального повторения в одной из ассамских грамот стихов из "Рагхувамши" показывает, что мы должны быть внимательными, чтобы не пропустить подобных случаев в других грамотах.

Поскольку сначала земельные грамоты жаловались прежде всего *брахманам*, в них утверждалось, что этим актом даритель преследовал религиозные и духовные цели. Но когда такие же утверждения появляются в грамотах, жаловавшихся *каястхам* и другим вассалам и чиновникам, не принадлежавшим к *брахманам*, это

вызывает подозрения. Вот лишь несколько примеров, которые показывают, что утверждаемые в текстах грамот намерения дарителей могут скрывать от нас реальные цели и последствия пожалований.

Как источники по изучению истории экономики земельные грамоты можно анализировать с двух позиций. С одной стороны, в них можно искать ответы на важнейшие вопросы о расширении обрабатываемых земель, натуральном хозяйстве, собственности на землю, производительности труда, отношениях между земледелием и ремеслами, дроблении или укрупнении владений, денежном обращении и т. д. С другой стороны, можно попытаться провести тщательный анализ имеющегося в грамотах экономического материала по хорошо известным рубрикам.

По нашему мнению, второй подход должен предшествовать первому и служить для него основой. Так, детальное исследование означало бы идентификацию дарившихся деревень и тех финансово-территориальных единиц, в которые они входили. Топография деревень могла бы дать информацию о закладке новых поселений или о процессах социальной дифференциации, проходивших в уже существовавших селениях. Ждет своего исследования введенная *раджпутами* система финансово-территориальных единиц с многочисленными деревнями, входившими в эти единицы. В некоторых местностях, исходя из количества расположенных там деревень, — будь то во времена Акбара или наши дни, — вероятно, можно получить приблизительное представление о доле деревень, принадлежавших на основании жалованных грамот *брахманам*. Так, в государстве Гахадавала главному жрецу, которого звали Джагу Шарма, и его сыну деревни были пожалованы в 18 из 60 *паттал*, на которые было разделено это царство. Из грамот можно также узнать, была даровавшаяся земля культурной или целинной (хотя, каким образом проходило окультуривание целинных земель, в грамотах не говорится).

Перечисление налогов, которые переходили к получателям дара, дается во всех грамотах, однако если о таких из них, как *удранга* и *упарикара* периода Гупт, можно сказать, что они не лишены противоречий, то термины гахадавальных грамот еще ждут своего

объяснения. Возможно, их удастся понять с помощью относящейся к тому времени литературы на языке *апабхрамша*. Кроме региональных различий в налогах, следует принимать во внимание и различия между передовыми и отсталыми местностями одного и того же региона, особенно когда дело касается Ориссы, Ассама и т. п. Еще более важно критическое изучение платившихся деревнями государству налогов в сравнительно-историческом разрезе, что может пролить свет на основные этапы развития налоговой системы. Скажем, в гахадавальских грамотах упоминается почти десять различных налогов, но лишь сравнение с другими грамотами может показать, было налоговое бремя там тяжелее или легче, чем в других местах, строилось угнетение тружеников на индивидуальной или институционализированной основе, повысилась или понизилась их способность платить налоги и т. д.

В грамотах раннего средневековья зафиксирована также передача бенефициариям прав на такие объекты, как пастбища, ирригационные сооружения, реки, деревня, холмы и т. д., но мы не знаем, были эти права чисто царской привилегией, которая передавалась бенефициариям, или ими пользовались сообща жители деревень, но под царским "покровительством". А это подводит нас к проблеме собственности на землю. До сих пор все дискуссии здесь носили главным образом теоретический характер и основывались на литературных текстах. Но лишь тщательный анализ земельных грамот может показать, в какой степени эта собственность носила коллективный, государственный (в лице царя) или частный характер, в какой степени эти виды собственности приходили в столкновение друг с другом и накладывались один на другой и какие изменения происходили в этой системе.

Что касается *брахманов*, то для них этот процесс шел в сторону увеличения количества земли в их частном владении за счет регулярных им земельных пожалований. Основанием права на землю служили царские грамоты, подтверждавшие их права пользования, но, поскольку эти пожалования распространялись и на потомков бенефициария, а также освобождались от государственных налогов, фактически они означали полную передачу собственности на землю.

Составленные в хронологическом порядке региональные списки бенефициариев дадут нам представление об относительной численности и роли *брахманов* в экономической жизни (*брахманов* как в индивидуальном смысле, так и как общественной группы), храмов, вассалов, а также гражданских и военных чинов, т.е. всех тех, кто получал грамоты на землю. В особые списки можно свести случаи дальнейшей вассализации, т.е. последующей передачи царскими бенефициариями своих прав на земельные участки другим лицам.

Из земельных грамот можно также почерпнуть информацию об организации сельскохозяйственного производства. Передача прав на целые деревни подразумевала передачу прав на часть крестьянской продукции, которая шла уже бенефициариям. Но в некоторых грамотах царей Чанделлов и Ория оговаривалась также передача прав на крестьян, ремесленников, торговцев. Это делалось для поддержания в деревнях натурального хозяйства и имеет сходство с крепостничеством. Начиная с VI в. н.э. во многих грамотах Западной и Центральной Индии получателям дара дается право не только пользоваться землей и обрабатывать ее, но и привлекать к пользованию ею и ее обработке других людей. Это позволяет сделать вывод, что при указанных видах дарения крестьяне не контролировали источники производства, однако лишь дальнейший анализ текстов грамот может показать, насколько сильны были в то время традиции крепостничества, издольщины и наемного труда.

Во многих грамотах содержатся упоминания различных полезных ископаемых и продуктов земледелия, характерных для того или иного региона. Так, из чанделльских грамот следует, что важными культурами Центральной Индии были сахарный тростник, хлопок и пенька. В ассамских грамотах говорится о ряде полезных деревьев, таких, как *джамун*, *бел*, манго и т.д. В гахадавальских, чанделльских и других грамотах в качестве богатств дарившейся земли указаны соль и железо. Кроме того, во многих грамотах отмечаются рудники и другие сокровища земли, находящиеся как в ее глубинах, так и на ней и над ней. Сравнительный анализ литературных источников и эпиграфических свидетельств земельных пожалований позволит нам

проследить временные и территориальные границы распространения более древних изделий и появления новых, а также выявить относительную значимость различных районов в зависимости от их близости к рудникам, рекам и т.п.

Начиная с сатаваханских грамот, в которых в качестве единицы измерения земли приводится *нивартана*, такие единицы стали указываться в ряде гуптских, а также раннесредневековых грамот. Вводились ли они государством или были продуктом чисто местных традиций — это нам еще только предстоит узнать, как и их соответствие современным мерам.

В некоторых бенгальских и ассамских грамотах указаны земельные площади, количество урожая, снявшего с этих площадей, и его стоимость. Если нам удастся установить современные эквиваленты этих мер, мы сможем рассчитать не только относительную производительность, но и покупательную способность людей, живших в XI—XII вв. Даже примерная оценка уровня производства в различных регионах может показать, наблюдался ли в раннем средневековье общий подъем урожайности, а отсюда можно будет подойти к более важному вопросу о том, возникли ли с появлением феодальной экономики новые производительные силы. Все это, далее, предстоит увязать с проблемами изменений в технике и технологии.

Еще одним упоминаемым в земельных грамотах объектом является *арахатта*, или "персидское колесо", которое стало употребляться для орошения в Раджастанханах и Гуджарате. Дальнейшее изучение грамот может открыть для нас новые сведения об ирригационных сооружениях, включая различные способы подъема воды из колодцев, а также о колодцах и водоемах в Западной Индии и других частях страны. Знаменательно, что часто встречающийся в надписях термин "*вапи*" имеет родство с глагольным корнем *vap* — "сеять". "*Вапи*" переводится как "ступенчатый колодец", но это слово может также означать "маленький водоем". Судя по содержанию земельных грамот, в IX—XIII вв. н.э. в регионе Южного Раджастанхана и Северного Гуджарата было сооружено значительное число *вапи*.

Анализ земельных грамот следующего исторического периода может также дать нам информацию о

денежном обращении. Отметим, что, хотя в некоторых грамотах орисских царей и правителей Сены расчеты податей приводятся в денежном выражении, это еще не говорит о том, что они собирались наличными. Но в земельных пожалованиях царей династии Пала упоминаются *шаулкика* и *тарикиа*, а это означает, что при них торговля не была сведена на нет. Далее: в надписях Парамаров, Чалукьев и Чахаманов доход от ремесел и торговли указывается в *драммах*, а в гуджаратских и раджастханских грамотах имеются свидетельства того, что в XI—XII вв. н.э. там было положено начало коммерческой деятельности, прославившей эти регионы в последующие периоды.

Земельные грамоты содержат также данные об истории и природе раннесредневековых городов. Так, в качестве мест, где они появились на свет, в них упоминаются многие "военные лагеря", или "временные столицы" (*скандхавары*). Например, в грамотах Палов насчитывается восемь *джаяскандхавар*, которые, являясь сами по себе непроизводительными поселениями, не могли бы существовать без производительной деятельности многочисленных ремесленников и крестьян. С течением времени некоторые из таких поселений, подобно упоминаемому в грамотах *хаттам* (*хатта* — сезонное торжище), перерастали в города.

Изучение текстов грамот может помочь воссозданию картины экономической жизни ряда городов, например Сиядони *паттаны* (в районе современного Гвалиора). Более того, исследования типичных характеристик городов, упоминаемых в земельных грамотах XI—XII вв., позволит дать научное освещение спорного вопроса о том, обязана ли Индия того периода своей урбанизацией тюркоязычным народам.

Итак, не вызывает сомнения, что земельные грамоты имеют большое значение в историческом анализе не только системы землепользования, но и торговли, ремесел, сельскохозяйственных культур, денежной экономики, налоговой системы, городов, миграции и развития поселений. Принимая во внимание рост интереса к экономической истории Индии, необходимо составить систематический перечень земельных пожалований в регионально-временном порядке. Для Северной Индии это можно сделать путем переработки с

современных позиций труда Д. Р. Бхандаркара "List of Brāhmī Inscriptions in Northern India" (что касается Южной Индии, то там количество земельных грамот было значительно большим). Главное же, что требуется здесь исследователям, — это сравнительно-статистический анализ содержания грамот.

Глава пятнадцатая. Проблема изучения социально-экономических отношений в раннем средневековье

То, что было только начато С. В. Вайдьей в изучении общих этапов истории раннесредневековой Индии, получило детальное завершение в работах по политической истории Северной Индии того же периода, принадлежащих перу Х. С. Рая. Даже двух его фундаментальных томов оказалось мало. К сегодняшнему дню практически каждая из рассмотренных им династий — Гурджара-Пратихары, Раштракуты, Палы, Гахадвалы, Чанделлы, Калачури, Чахаманы, Парамары и Чалукьи — стала предметом рассмотрения в отдельной монографии, а некоторые из них удостоились даже нескольких томов (Гурджара-Пратихары, Чанделлы и др.). Таким образом, не будет преувеличением сказать, что исследователи политической истории ломают головы над поиском новых тем для своих изысканий. Определенные возможности представляла в этом плане средневековая Орисса, ведь количество орисских надписей больше, чем бенгальских и бихарских, вместе взятых, но к сегодняшнему дню мы уже имеем здесь несколько публикаций. Что же касается материалов по истории таких отдаленных частей Индии, как Ассам или Кашмир, то они либо уже появились, либо вот-вот появятся в печати.

Из всего вышеизложенного представляется очевидным, что возможности исследования политической (или династической) истории различных районов Северной Индии времен средневековья практически себя исчерпали. Хотя здесь нет предела совершенству в деталях, общая картина достаточно ясна, и мы не видим поэтому серьезных возможностей для ее изменения, если только не рассматривать политическую историю

как единственное содержание всеобщей истории.

Важной проблемой изучения истории Индии является проблема перехода от древности к средневековью. В политической истории предлагалось несколько дат, включая 647, 711, 750, 916, 997 и 1206 гг. Но поскольку в прежние времена занятие политикой было уделом немногих, историкам еще предстоит доказать, что какая-то из этих или любая другая дата, значимая в политической истории, была столь же значима для истории развития землепользования, ремесел, торговли, государственности, общества, языка, искусства, религии и т.д.

Много споров продолжается вокруг 647 г. — даты смерти Харшавардханы — как водораздела между двумя эрами в истории Индии. Если Винсент Смит утверждал, что эта смерть положила начало упадку, целым рядом ученых — и прежде всего Х. С. Раем — были представлены убедительные опровержения этого. Тем не менее заметим, что для исследователей социально-экономического строя подлинным объектом изучения должны быть не субъективно ощущаемые моменты упадка или расцвета, а природа изменений, происходящих в общественном укладе. Если данное изменение фундаментально по своей природе, его следует рассматривать как провозвестника нового периода. Если же оно незначительно, качественного влияния на исторический период оно не окажет. Даже вопрос упадка и процветания следует решать в связи с сопряженными с ними изменениями. Мы должны тщательно анализировать то, как в самом упадке существующей системы жизни проявляются симптомы расцвета нового строя. Увы, ни один из этих аспектов не разбирался ни В. Смитом, ни теми, кто пытался опровергнуть его теорию.

На основе династическо-политической истории Х. С. Рай утверждает, что 916 г. н.э. — это водораздел между двумя периодами истории Северной Индии. По его мнению, "их можно назвать древним и средневековым периодами; но, пожалуй, разумней называть их просто индусским периодом и периодом тюрко-афганцев"¹.

Аналогичный подход был принят рядом других ученых. Так, в одной главе пятого тома "Истории и культуры индийского народа" говорится, что Древняя

Индия прекратила свое существование в 997 г.; в другой же заявляется, что средневековье начинается в индийской истории с XIII в. Обе эти точки зрения основываются на утверждении, что средневековые порядки введены в Индии мусульманскими завоевателями. Должно ли это означать, что без мусульманского владычества в Индии не было бы средневековья? Можно ли отсюда сделать вывод, что в истории избежавших этого владычества европейских стран средневекового этапа вообще не было?

Европейские средние века трудно представить без феодализма, вместе с тем происхождение и природу феодализма в Индии еще только предстоит исследовать. По нашему мнению, начало феодального образа жизни следует искать во времена Гупт и Харши, т.е. во времена, переходные для истории Индии. Самым важным явлением этого периода было возникновение слоя земельных посредников, созданного земельными пожалованиями *брахманам*, получившим вместе с этими пожалованиями почти суверенную власть над отданными им деревнями. При Харше землю стали также жаловать высшим чиновникам. Мы почти не располагаем эпиграфическими свидетельствами в пользу того, что земельные пожалования делались самими Гуптами, однако известно, что их вассалами пожалования практиковались весьма широко, причем со сменой династий число пожалований увеличивалось. Пока неясно, было ли это явление связано с упадком торговли и расцветом литературы *кавья*, региональных языков, местных школ художественных ремесел и т.д. (а новые явления во всех этих областях очевидны). В этот же период появляются так называемые *раджпуты*, игравшие важную роль в политической истории и наложившие в ряде регионов страны на существовавшие там социальные структуры специфику своей организации. Все эти вопросы являются частью общей проблемы изучения характера перехода от древности к средневековью, причем их следует рассматривать применительно как к Северной, так и к Южной Индии.

В раннем средневековье заметен расцвет ряда новых народов, сопровождавшийся правлением местных династий и земельными пожалованиями, развитием местных форм письменности, языков, искусств, празд-

ников, мест паломничества и т.д. Однако вопросы о том, как и каким образом эти факторы способствовали развитию региональной солидарности и самосознания, еще ждут своих исследователей. Поскольку основу региональных этнических особенностей составляли местные языки, нам предстоит проследить историю развития и происхождения таких языков, как ассамский, бенгали, ория, хинди, раджастхани, гуджарати, маратхи и т.д., многие из которых зародились в раннем средневековье. Пока же неясно, использовались эти языки прежде всего религиозными реформаторами (как обычно полагают) или же их развитие отвечало каким-то другим социальным потребностям тех времен. В поисках ответа на этот вопрос историку, возможно, пригодится помощь социолингвистики.

В формировании местных общностей определенную роль играли местные власти и земельные пожалования. Местные династии поощряли политическую лояльность по отношению к своему региональному правителю, а земельные пожалования привязывали брахманов к деревням, где, проповедуя свою традиционную религию, они приспособливали ее к местным условиям. Это вело к утере брахманами мобильности и к их делению на группы по территориальному признаку. Определенный вклад брахманы внесли также в развитие местных культур, расцветавших благодаря материальным условиям, созданным земельными пожалованиями.

Хотя общеиндийские завоевания могущественных правителей и другие явления играли на руку объединительным тенденциям, региональные образования стали приобретать все большую значимость. Благодаря усилиям ряда ученых (а некоторых из них вдохновлял местный патриотизм) в нашем распоряжении сейчас имеются истории многих регионов и субрегионов, что способствует выявлению факторов, обуславливавших эволюцию региональных процессов. Вместе с тем следует сказать, что развитие культурной индивидуальности и самосознания регионов необходимо, вероятно, соотносить с формированием более широких самостоятельных географо-экономических общностей.

Регионально ориентированный микроанализ государственного устройства и систем землепользования может принести существенные результаты, тем более что большинство средневековых надписей — это земельные пожалования, в которых упоминаются официальные лица и административно-территориальные единицы, а также приводятся перечни налогов и прав, передававшихся получателям дарений. В этих целях всю Северную Индию можно разделить на четыре региона: 1) Бенгалия, Бихар и Орисса; 2) Центральная Индия и Уттар-Прадеш; 3) Раджастан и Гуджарат; 4) Чамба, Непал и другие горные страны. Знаменательно, что в Пенджабе и Кашмире земельных грамот, как правило, не находят.

Основным источником подобных региональных исследований явились бы надписи о земельных пожалованиях, но определенную роль могли бы сыграть комментарии к ранним *дхармашастрам* и такие работы, как "Лекхападдхати". Некоторый свет на происхождение имен и названий упоминаемых в надписях официальных лиц и налогов может пролить изучение старых словарей и пракритских текстов, в которых, помимо этого, следует искать информацию о различиях между вассалами и чиновниками центральной власти, а также вассалами и посредниками. Способы сбора налогов, содержания чиновников и мобилизации солдат в армию; сравнительная роль религиозной и политической власти; относительное положение вождей, бенефициариев, сановников центральной власти, купеческих гильдий и т.п. в структуре власти — все это требует углубленных исследований.

Политическую организацию древнеиндийского общества трудно отделить от господствовавшей в нем системы землепользования. Изучение же этой системы означает анализ различных видов земельной собственности с учетом региональных и демографических особенностей. Это означает также переосмысление горячо дебатированного вопроса о собственности на землю, который следует увязать с вопросом о контроле средств производства в его освещении в эпиграфике. Учреждение финансово-территориальных единиц, состоящих из 12, 16, 17 или кратного этим числам числа деревень, является, надо полагать, вкладом, сделанным

в средневековую систему землепользования и государственного устройства *раджпутами*, однако обладало это явление местными корнями или было привнесено извне, было широкомасштабным или ограниченным — все это также относится к еще не изученным вопросам.

Важный аспект истории землепользования — проблема производительности труда. Определенное представление о производстве тогдашних времен могло бы дать осмысление соотношения между приводимыми в ряде грамот мерами и весами. Увеличение в некоторых районах числа налогов, возможно, подразумевало прогресс производства, однако средств измерить этот прогресс у нас пока не имеется, и нам еще только предстоит разработать методику изучения уровня производства в докапиталистических обществах.

На основе данных археологии и нумизматики было постулировано, что в гуптские и послегуптские времена в урбанизме с характерными для него монетным обращением, развитием ремесел и торговли наблюдался застой и регресс. В этот период приходили в упадок и исчезали с лица земли городские центры Северной и Западной Индии, на плато Декан, в некоторых районах Средней Азии. Несмотря на местные особенности этого процесса², они не оказали существенного влияния на поразительный феномен упадка городов в целом, но так или иначе, нам еще только предстоит проведение глубоких регионально ориентированных исследований различных переменных, характеризующих гуптский и послегуптский урбанизм.

Возможно, интересные результаты здесь можно получить, проводя горизонтальные раскопки. Было возрождение городов заслугой тюрков или оно началось раньше, на рубеже первого и второго тысячелетий н.э., — это еще одна проблема для исследователя, как и проблема связи урбанистических процессов с процессом социально-экономической дифференциации, а также проблема вклада городов в общий объем производства.

Пристальное внимание ученых давно привлекает тема о положении крестьян в Индии. По нашему мнению, в раннем средневековье на значительной части территории они находились в подчиненном положении³; по мнению других, они были независимыми соб-

ственниками и земледельцами⁴. В этой дискуссии решающий вопрос — о контроле над средствами производства или собственности на них. Здесь требуется не только однозначное определение понятия "крестьянин", но и выявление условий, делавших его человеком зависимым или независимым, а также влиявших на другие характеристики его положения. Мы применяем это понятие для обозначения лица, возделывавшего землю, которую он занимал или которой он обладал. Мы знаем, что бенефициарии, помимо обычных налогов, взваливали на крестьян дополнительные подати и использовали их принудительный труд при строительстве дорог, дворцов и т.п. Возможно, принудительный труд не оказывал прямого влияния на рост объемов производства, но несомненно, что он содействовал удовлетворению интересов его организаторов и потребителей.

Формальная сторона, а именно то, что крестьянин занимал землю, еще не решает существа вопроса. Объемы производства зависят от многих других факторов, включая систему землепользования, налогообеспечение, пользование общественным достоянием (водоемами, лесами, пастбищами и т.д.) и пр. Что касается общинного достояния, то оно постоянно отнималось у крестьян и передавалось бенефициариям. Последние могли, как свидетельствуют грамоты, выбрасывать с земли прежних крестьян и заменять их новыми, очевидно более послушными и выгодными. Подобным же образом крайне сомнительно, чтобы произвольное налогообложение оставляло крестьянам достаточно свободы для производства именно того, что требовалось им самим. Пока не установлено, что же было главной целью крестьянского производства — удовлетворение его собственных нужд, или нужд его господина, или потребностей рынка, хотя все эти цели не всегда и не при всех обстоятельствах являются взаимоисключающими.

Для определения статуса и природы крестьянства требуется углубленное изучение вопроса о связи крестьянина с землей, а также отношений между крестьянином и земельным собственником. В конце концов, крепостничество, трудовые повинности, денежные и натуральные налоги, изъятие общинного достоя-

ния, стгон прежних земледельцев и поселение новых, издольщина и т.д. — все это различные способы, при помощи которых землевладельцы лишают крестьян значительной доли их продукции. Существование землевладельцев-лендлордов доказано многочисленными земельными пожалованиями, поэтому задача исследователя — установить, какие из вышеупомянутых механизмов более эффективны, а для этого одних книжных знаний еще недостаточно. Данные эпиграфических и литературных источников необходимо соотнести здесь с результатами будущих полевых работ.

Изучение *пуран*, *дхармашастр* и земельных грамот должно помочь нам проследить процессы индуизации аборигенных земель и влияние аборигенов на средневековое индийское общество. Земельные пожалования *брахманам* в Центральной Индии и Ориссе говорят о том, что в некотором смысле аккультурация этих регионов была столь же значительным явлением, как и модернизация Индии при правлении англичан. Если мы будем располагать таблицами с данными о *готрах брахманов*, их численности, местах, откуда они прибыли, и т.д., современные методы выборочного обследования помогут нам получить хотя бы общее представление о доле *брахманов* в общей численности населения государств, а также об их региональном распределении.

Те, кто интересуется происшедшими в раннем средневековье изменениями в характере системы родства, оказываются перед задачей огромной сложности, поставившей в затруднительное положение даже такого крупнейшего специалиста, как П. В. Кане, настолько запутаны проблемы *готры* и *правары*⁵. По его словам, материалы по *готрам* и *праварам* в *сутрах*, *пуранах* и *нибандхах* столь обширны и столь противоречивы, что привести их в порядок почти невозможно⁶. Вот уже сорок лет, как он отказался от этой попытки, но даже сейчас, с введением изощренных инструментов этнографического анализа, проблема остается, по существу, нерешенной.

Очевидно, что в средние века произошло стремительное разрастание числа *готр*. Первоначально их было четыре⁷, затем их стало восемь (согласно Панини⁸). В "Шраутасутре" Баудхяны говорится о миллионах

готр, а в одной из ее глав (*праварадхьяе*, т.е. главе о *праваре*) перечисляется 500 *готр* и *правар*⁹ (заметим, что эта глава представляется более поздним добавлением к оригинальному тексту). В "Готраправараманджари" приводится двустигшие, в котором говорится, что их тридцать миллионов. Это, конечно, значительное преувеличение, однако в этом тексте XIV—XV вв. упоминается почти 500 *готр*¹⁰. Около 200 *готр* называется в надписях (как правило, относящихся к раннему средневековью)¹¹. Хотя в надписях и других источниках упоминаются многие *готры кшатриев*, главным образом они связаны с *брахманами*. Но каким целям служил бурный рост их числа? Почему и каким образом множилось *готры* и *правары*? Связаны ли они с индуйзацией племенных вождей и их соплеменников? Сможет ли анализ их географического и хронологического размещения пролить свет на неравномерное распространение в различных частях Индии уклада, характерного для Мадхьядеши? Было ли большинство *готр* искусственными созданиями (нам известно о совмещении двух из них в одной), призванными охватить не только *брахманов*, но также *кшатриев* и *вайшьев*? А если так, то какова их роль в социальных процессах обособления и слияния? На всех этих вопросах должен остановиться любой серьезный исследователь.

Некоторые основанные на родстве (реальном или вымышленном) социальные образования, такие, как *джана*, *виш*, *грама*, *кула*, *джати* и т.п., получили в научных дискуссиях подробное освещение, хотя вопросы их идентификации, относительной значимости и взаимосвязи применительно к племени, клану, родословной, большой семье и т.д. еще не решены. В раннесредневековых источниках появляется много таких терминов, как "анвая", "аршея", "вамша", "гана", "готра", "мула", "накша", "праджа", "правара" и т.п. Некоторые из них встречаются и в древних текстах, но их значение меняется, указывая на процессы изменений, проходившие в основанных на родстве такого рода образованиях. Типичным примером служит здесь *готра*. В ранних частях "Ригведы" это слово означает "коровье стойло", "стадо коров", "собрание"¹²; позднее же оно понимается как "группа людей" (связанных кровными

узами). Средневековая поговорка о том, что не имеющий *готры* может принять *готру Кашьялы*¹³, в ходу даже в наше время. Поэтому, чтобы отделить вымысел от реальности, здесь требуется тщательное исследование, как, впрочем, этого требует и выявление роли *готры* в придании человеку веса в обществе, в создании социальной иерархии и — в то же время — в сглаживании в нем социальных противоречий.

Брахманские тексты того периода изобилуют обличениями в адрес *каястхов*, появившихся тогда писцов-мирян. Здесь вновь земельные грамоты дают богатый материал, на основе которого можно составить картину рождения и роста этой социальной группы и их соперничества с *брахманами*, хотя и те, и другие составляли различные звенья правящего сословия.

В широком контексте социальных конфликтов могут быть изучены более конкретные явления, включая восстание *кайвартов* и другие средневековые восстания. Насколько эти восстания отражают коллективную стихийную реакцию племенного крестьянства на притеснения со стороны правящего класса — еще одна тема научного анализа. В области изучения народного характера восстания *кайвартов* кое-что уже предпринималось; вместе с тем этнографические данные и наши знания о современной жизни этих отсталых народов могут способствовать пониманию того, как и почему эти крестьяне и рыбаки Северной Бенгалии вели длительную борьбу с Палами.

Важными социальными процессами были начавшиеся в VI в. н.э. процессы стремительного роста числа каст, расширения неприкасаемости, появления среди *брахманов* и, возможно, *шудр* детских браков, а среди *кшатриев* — обычая *сати*, а также формирования среди высших каст сильной оппозиции широко распространенным в прошлом традициям *нийоги* и повторного замужества вдов. Носили эти процессы положительный или отрицательный характер — это уже другая тема, здесь же подчеркнем один несомненный факт, еще требующий своего объяснения: VI в. положил начало значительным изменениям в социальной структуре индийского общества.

Во многих отношениях средние века можно назвать периодом бурного количественного роста и иерархиче-

ского дробления ряда социальных институтов. Это относится не только к кастам и *готрам*, но и, например, к *тиртхам* и *вратам*. Хотя святые и почитаемые места упоминаются еще в ведийских текстах, число *тиртх* подскочило в средневековье почти до 4 тыс.¹⁴ По мнению П. В. Кане, литература о *тиртхах* значительно обширнее литературы по любой другой теме *дхармашастр*¹⁵. По его "самым скромным подсчетам", в "Махабхарате" и *пуранах* содержится по крайней мере 40 тыс. двустий, в которых говорится о *тиртхах* и *субтиртхах* или излагаются связанные с ними легенды¹⁶.

Изучение *тиртх* и *субтиртх* важно не только в религиозном плане, но и для восстановления социально-экономической панорамы раннего средневековья и даже более поздних времен. Утверждение о том, что древние города получали статус *тиртх*, приходя в район средневековье в упадок¹⁷, весьма основательно. Однако знаменательно, что никакие другие города или страны не перечисляются в индийских источниках, особенно раннесредневековых, таким систематическим и детальным образом, как *тиртхи*. Географическое размещение *тиртх* говорит о том, что большинство из них впервые появилось лишь в раннем средневековье, причем многие города становились *тиртхами* вне Мадхьядеши, центра брахманской культуры. Значительное количество *тиртх* — тантрийского происхождения. Многие из них являются также местами обитания богинь-матерей, допущенных в индусский пантеон из верований местных племен. В связи с вышеизложенным бурный рост числа *тиртх* выдвигает на авансцену несколько тем для исследования: связь *тиртх* с активным формированием новых государств, широкой практикой земельных пожалований и аграрной экспансией, ускоренной введением в районах за пределами Мадхьядеши более совершенных методов и приемов труда; *тиртхи* как возможные индикаторы развития новых поселений и колонизации земель, по крайней мере со стороны *брахманов*; роль *тиртх* в установлении социальной гармонии и в процессах социальной интеграции на разных уровнях — местном, региональном и общегосударственном¹⁸ — и *тиртхи* как центры распространения "Великой традиции"¹⁹; *тиртхи* как центры перераспределения нацио-

нального продукта (а не просто как места повышенного потребления товаров жрецами, царями, вождями, чиновниками, купцами и т.д.); возможная роль *тиртх* в распространении нововведений в ремеслах через паломников, принадлежавших, как правило, к относительно зажиточным слоям общества; *тиртхи* как гипотетические разрушители замкнутых хозяйств, развившихся в результате земельных пожалований.

Средневековые отмечено также необычным ростом числа всевозможных *врат* (обетов) и *утсав* (празднеств). Часто встречаемое в "Ригведе" слово "*врата*", вероятно, первоначально означало "племенные обычаи". Возможно, что те, кто объединялся для добычи пищи войной, охотой, скотоводством или земледелием, составляли *врату*. Отсюда в более позднем ведийском определении *враты* подчеркивается важность добывания пищи в больших масштабах и рекомендуется распределять ее среди всех людей, включая посторонних²⁰. Но уже в послеведийские времена слово "*врата*" стало обычно означать "религиозный обет или обязательство", выполнявшееся либо просто как обещание, либо как искупление за что-то. Начиная с первых веков новой эры граница между *вратой* и *праяшчиттой* стала столь условной, что они слились друг с другом. Хотя количество *врат* в догуптских текстах было ограниченным, при Гуптах и в послегуптский период положение резко изменилось. "В *дхармашастрах* нет темы, за исключением, пожалуй, *тиртхатры* и *шраддхи*, по поводу которой *пураны* были бы столь же красноречивы, как по отношению к *врате*"²¹. По скромным подсчетам, в *пуранах* содержится по крайней мере 25 тыс. двестишестидесяти о *вратах*²². В выпущенном под редакцией Гопинатха Кавираджа труде под названием "Вратакоша" указывается 1622 *враты*²³, однако П. В. Кане прав, уменьшая этот перечень до примерно тысячи *врат* за счет исключения из него повторного упоминания одних и тех же из них²⁴. Введенное главным образом на основании средневековых текстов даже это количество поразительно, особенно если учесть, что индусский год равняется 360 дням.

Возможно, обеты множились благодаря тому, что их могли давать все. В соответствии с Девадой (ок. VII–IX вв. н.э.) исполнять обеты могли и женщины,

и члены всех *варн*, что, как считалось, освобождало их от всех грехов⁵. Некоторые *враты* предписывались *пурвами* и *нибандхами* исключительно женщинам⁶. Поскольку исполнить обеты могли и *шудры*, и девушки, и замужние женщины, и вдовы, и даже проститутки, социальная база этого религиозного ритуала была значительно шире, чем у ведийских жертвоприношений. Обеты давались ради достижения земных целей. Если большинство ведийских жертвоприношений сулило небеса, большинство *врат* обещало исполнителям ощутимые блага и этой, земной жизни⁷.

Таким образом, почти всеобщее право на обеты и "реклама" их достоинств, возможно, способствовали росту их числа, однако эта гипотеза требует дальнейшей проверки. Заметим, что многие *враты* были обвязаны своим происхождением ненасытной жадности жрецов, без чьего участия (исключительно прибыльного для них самих) не могло закончиться исполнение ни одного обета. В соответствии с большинством *врат брахманов* подлежало обеспечивать пропитанием, впрочем, во многих из них предусматривалось также обеспечение едой слепцов, бедняков и беспомощных⁸.

Социально-экономические характеристики новых религиозных форм и культов, а также храмовая организация — темы особого исследования. Начиная с VI в. н.э. в брахманских текстах обращается внимание на необычное религиозное явление, получившее название *тантризм*. Оно оказало влияние не только на шиваизм, джайнизм и буддизм, но и на искусство, литературу и астрологию. Оно было одним из тех идеологических каналов, по которому примитивные племена переходили в феодальное общество. Происхождение *тантризма* до сих пор окутано покровом символизма и таинственности, а его многочисленные ответвления почти не изучены.

Представляется, что в послегуптский период под феодальным влиянием и благодаря многочисленным земельным пожалованиям в пользу монастырей буддизм выродился в худшие формы *тантризма*. Удовлетворяя свои самые низменные страсти, феодалы набрасывали на них покров религии. Отсюда, кстати, распространение в храмах в начале средневековья эротических скульптур.

Иерархическая организация буддийских монастырей представляла собой более или менее точную модель социально-политической структуры общества. Не будучи полной аналогией средневековой европейской церкви, индийские храмы и монастыри, используя выгоды земельных пожалований с иммунитетом от царского вмешательства, позднее превратились в носившие феодальный характер *матхи*. История этих религиозных учреждений, выполнявших важные социально-экономические функции, еще не написана, как не изучено и то, в какой степени *матхи*, *басади*, *вихары*, *аграхары*, *брахмадеи*, храмы и т.п. сдерживали социальные конфликты, стимулировали социальную интеграцию, навлекали на себя царский гнев и вмешательство политической власти в свои дела, а также подрывали устои центральной власти.

Все подобные вопросы заслуживают самого пристального внимания; пока же все то немногое, чем мы располагаем в социально-экономической истории, обычно появляется как вспомогательные главы в монографиях о средневековых династиях. В этих главах скорее дается социальный фон, а не исследование социальных проблем в их развитии и разрешении. Мало внимания уделяется изучению существовавших тогда методов производства и распределения, а взаимосвязь этих методов с социальными процессами вообще едва ли служит предметом анализа. Удивительно, но игнорируются даже механизмы, изобретенные господствующими классами будто бы для поддержания социальной гармонии и согласия.

ПРИМЕЧАНИЯ

К книге первой

К главе 1

¹ К. Н о р k i n s. Slaves and Conquerors. Cambridge, 1978.

² В Греции родственные связи не имели существенного значения, как можно заключить из поэмы Гесиода "Труды и дни". — См.: S. C. H u m p h r e y s. Anthropology and the Greeks. London, 1978, p. 70.

³ Согласно взглядам "неомарксистских" антропологов, даже политическая и религиозная системы общества могут функционировать в качестве производственных отношений. — См.: S. C. H u m p h r e y s. Op.cit., pp. 73—74.

⁴ S u v i r a J a i s w a l. Caste in the Socio-Economic Framework of Early India. Presidential Address, Section I, Indian History Congress, 38th Session, Bhubneshwar, 1977; Some Recent Theories of the Origin of Untouchability; A Historiographical Assessment. — "Indian History Congress, Proceedings of the Thirty-Ninth Session". Hyderabad, 1978, pp. 218—229; V i v e k a n a n d a I h a. Untouchables in Early Indian History. Patha, 1972 (неопубликованная диссертация).

⁵ R. N. N a n d i. Aspects of Untouchability in Early South India. — "Indian History Congress, Proceeding of the Thirty-Fourth session". Chandigarh, 1973, pp. 120—125.

⁶ S. C. H u m p h r e y s. Op.cit., pp. 61—62. См. также прим. 129 и 130 на с. 282.

⁷ Ibid., p. 62. Карл Полани приобрел влияние в научных кругах благодаря работе: Trade and Market in the Early Empires. Chicago, 1957, хотя он публиковался с 1922 г. Библиография дается в: S. C. H u m p h r e y s. Op.cit., pp. 339—340.

К главе 2

¹ A. B. K e i t h. Cambridge History of India. Delhi, 1955, vol. I, p. 69; P. S. D e s h m u k h. The Origin and Development of Religion in Vedic Literature. Oxford, 1933, pp. 201—202.

² Хотя мандала VIII и 50 первых гимнов мандалы I приписываются семье Канва, по-видимому, они более позднего происхождения, чем вторая часть мандалы I.

³ S. P i g g o t. Bronze Age Chariot Burials in the Urals. — "Antiquity", 1975, vol. XLIX, pp. 289—290.

⁴ Эта информация получена от профессора А. Х. Дани. Недавно сообщалось, что в Суркотаде, в районе Кача, найдены останки лошади, относящиеся к концу периода Харалпской цивилизации.

⁵ J. P. J o s h i, M a d h u b a l a. Life During the Period of Overlap of Late Harappa and PGW Cultures. — "Journal of the Indian Society of Oriental Art", NS, IX, 1977—1978, pp. 20—29.

⁶ Информация получена от Дж. П. Джоши.

⁷ J. P. J o s h i, M a d h u b a l a. Op.cit., p. 21.

⁸ См. ayas: Vedic Index (сокращ.: vi) I, 31—32, p. 25.

⁹ J. P. J o s h i, M a d h u b a l a. Op. cit., p. 25.

¹⁰ "Hindustan Times". New-Delhi, October 24, 1980.

¹¹ J. P. J o s h i, M a d h u b a l a. Op.cit., p. 25.

¹² Ibidem.

¹³ Ригведа (сокращ. RV), II.1.12 и др.

¹⁴ RV, II.41.7.

¹⁵ RV, III.47.41 и др.

¹⁶ RV, VI.50.11.

¹⁷ RV, II.2.10; IV.38.10.

¹⁸ C. D. B u c k. A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. Chicago, 1949, 8.11.6.

¹⁹ RV, VI.21.2.

²⁰ См. carsani: VI, vol. I, 257, no. 3.

²¹ Ibid., no. 2.

²² Ibid., no. 258.

²³ RV, IV.57.8.

²⁴ RV, IV.57.4.

²⁵ RV, IV.57.8.

²⁶ RV, IV.57.6—7. Согласно Э. Хопкинсу, слово "пять", несколько раз встречающееся в "Ригведе" там, где речь идет о племенах, относится к "тем пяти племенам, чьи семейные — или племенные — предания составляют первоначальную "Ригведу". — См.: E. W. H o p k i n s. Numerical Formulae in the Veda. — JAOS, XVI, 1896, pp. 275—281, 278.

²⁷ RV, I.179.6.

²⁸ RV, VIII.78.10.

²⁹ RV, I.58.4; IV.5.

³⁰ RV, VII.104.21.

³¹ RV, III.2.1.

³² RV, II.39.7; III.2.10; V.7.8; VII.3.9.

³³ RV, V.53.4.

³⁴ RV, V.62.7 и др.

³⁵ RV, IV.38.1 и др.

³⁶ RV, II.5.6 и др.

³⁷ C. D. B u c k. Op.cit. 3.16 Pasture, Graze; 3.17 Pasture (substantive); 3.20 Cattle.

³⁸ Ibid., 3.16.

³⁹ Подсчитано на основании "A Vedic Word-Concordance", vol. I, pt. IV, pp. 1982—1983.

⁴⁰ VI, vol. I, 512.

- ⁴¹ RV, VIII.7.29 quoted in VI, vol. I, 512.
- ⁴² "Vedische Studien", II, 219 quoted in VI, vol. I, 531 with no. 2. under pastya-vant.
- ⁴³ VI, vol. 512.
- ⁴⁴ VI, vol. I, 512-513.
- ⁴⁵ См. pastya: R. L. Turner. A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages, no. 8017.
- ⁴⁶ Подсчитано на основании: A Vedic Word-Concordance, vol. I, pt. V, pp. 2990-2991.
- ⁴⁷ E. Benveniste. Indo-European Language and Society. L., 1973, pp. 269-272.
- ⁴⁸ RV, V.87.18.
- ⁴⁹ E. Benveniste. Op.cit., p. 135.
- ⁵⁰ RV, V.61.5.
- ⁵¹ RV, III.62.14.
- ⁵² E. Benveniste. Op.cit., p. 42-43.
- ⁵³ RV, VII.66.8.
- ⁵⁴ E. Benveniste. Op.cit., p. 241.
- ⁵⁵ RV, VI.56.5.
- ⁵⁶ RV, IV.2.17.
- ⁵⁷ The Ethnological Notes of Karl Marx. Assen, 1972, p. 122.
- ⁵⁸ RV, I.110.5. В этом месте говорится об измерении полей, но это позднее упоминание.
- ⁵⁹ RV, VIII.91.5.
- ⁶⁰ E. Benveniste. Op.cit., p. 131 etc.
- ⁶¹ Ibid., pp. 131-137.
- ⁶² Ibid., pp. 131-134.
- ⁶³ Ibid., p. 131.
- ⁶⁴ Ibid., pp. 125-130.
- ⁶⁵ Ibid., p. 145 etc.
- ⁶⁶ Ibid., p. 105 etc.
- ⁶⁷ RV, IV.3.13; VI, vol. I, 109-110.
- ⁶⁸ E. Benveniste. Op.cit., p. 102.
- ⁶⁹ RV, IV.29.9.
- ⁷⁰ E. Benveniste. Op.cit., p. 131.
- ⁷¹ Ibid., p. 113.
- ⁷² E. Benveniste. Op.cit., p. 118.
- ⁷³ M. Mauss. The Gift. L., 1970, ch. I, II.
- ⁷⁴ RV, V.10.10; VII.18.19.
- ⁷⁵ RV, VIII.97.2.
- ⁷⁶ R. S. Sharma. Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India. Delhi, 1968, pp. 82-83.
- ⁷⁷ RV, X.117.5.

К главе 3

- ¹ VI, vol. II, 310.
- ² VI, vol. I, 23-24.
- ³ E. Benveniste. Indo-European Language and Society. London, 1973, pp. 240, 260-261.
- ⁴ Ibid., p. 261.

⁵ VI, vol. II, 306.

⁶ E. Benveniste. Op. cit., p. 301.

⁷ R. S. Sharma. *Sūdras in Ancient India*. Delhi, 1958, p. 15.

⁸ RV, X, 34, 12.

⁹ E. Terray. *Marxism and Primitive Societies*. London, 1972; в этой книге содержится характеристика этих исследований. Отметим особенно анализ, сделанный Клодом Мейасу (C. Meillassoux. *L'Anthropologie Economique des Gowco de Côte d'Ivoire*. P., 1964), особенно в его работе "Исторический материализм и сегментарные родовые общества", помещенной в этой книге. См. также: M. Mauss. *The Gift*, ch. I; однако обсуждение древнеиндийских памятников в главе III.2 представляется неудовлетворительным. О распределении и обмене дарами в древней Индии см.: R. Thapar. *Dāna and Dakṣiṇa as Forms of Exchange*. — "Indica", vol. XIII, no. 1, 2. 1976.

¹⁰ Слово "перераспределение" впервые было употреблено Карлом Полани. — См.: K. Polanyi. *Trade and Market in the Early Empires*. Glencoe, 1957, p. 210; цит. в: E. Terray. Op. cit., pp. 137, 185, fn. 17.

¹¹ M. Mauss. *The Gift*, ch. II.

¹² Большинство "восхвалений даров" находится в мандалах I, VIII и X, особенно много примеров в мандале VIII, хотя некоторые из них встречаются также и в "фамильных" мандалах.

¹³ Рамаяна, I.13—14.

¹⁴ В некоторых местах опоясывающих Север Индии районов, где население говорит на хинди, это называется *barahgāma* или *chaurāsi*.

¹⁵ R. S. Sharma. *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*. Delhi, 1968 (сокращ. АРПАИ), pp. 82—83, 113—114.

¹⁶ *Adharyaved* (сокращ. AV), III.30.5—6 (на основании перевода, сделанного И. Д. Уитни).

¹⁷ АРПАИ, pp. 78—82.

¹⁸ RV, VII.40.1.

¹⁹ RV, IX.61.11.

²⁰ RV, I.93.9.

²¹ RV, III.19.1.

²² R. L. Turner. *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, no. 11266.

²³ RV, I.100.18; IX.61.11.

²⁴ См. *san*: SED.

²⁵ RV, X. 106.8.

²⁶ RV, II.23.13.

²⁷ RV, I.23.2.

²⁸ RV, IV.20.23; VI.26.8.

²⁹ RV, I.95.10.

³⁰ RV, III.39.2.

³¹ RV, VI.60.13; X.62.11.

³² RV, II.31.3.

³³ RV, II.31.3; V.35.6; VI.53.1,4; см. также I.130.1.

³⁴ См. RV. III.51.2; V.20; III.12.4; III.30.22, 34.5, 11; 36.11.

³⁵ RV, I.73.5; VI.60.13; IX.61.11.

³⁶ RV, I.121.15.

- ³⁷ RV, VIII.97.2.
³⁸ RV, IX.61.11.
³⁹ RV, VI.49.9.
⁴⁰ RV, X.54.11.
⁴¹ RV, X.117.
⁴² RV, VII.100.4.
⁴³ RV, I.100.18.
⁴⁴ RV, I.73.5.
⁴⁵ RV, I.83.4.
⁴⁶ RV, II.1.4.
⁴⁷ См. *amsā*: SED. Эта проблема может заинтересовать лингвиста.
⁴⁸ RV, II.1.4.
⁴⁹ AP¹AI, p. 122.
⁵⁰ CDIAL, no. 9436. Л. Р. Тернер считает, что слово *bhājana* в "Шагатапатка-брахмане" употребляется в значении "есть/кушать" или "пользоваться".
⁵¹ Это слово сохранилось в некоторых индоарийских диалектах. — См. CDIAL, no. 9438.
⁵² Ibidem.
⁵³ CDIAL, no. 9436.
⁵⁴ G. Thomson. *Aeschylus and Athens*. L., 1973, pp. 38, 41, 49, 282.
⁵⁵ Ibid., p. 39.
⁵⁶ Глагол "gras" встречается в "Ригведе": RV, V.41.17.
⁵⁷ M. Godelier. *Perspective in Marxist Anthropology*. Cambridge, 1977, p. 67.
⁵⁸ E. Terray *Op.cit.*, pp. 120, 134—135, 140.
⁵⁹ Ibid., p. 140.
⁶⁰ См.: M. Godelier. *Op.cit.*
⁶¹ См. *vra*: VI, vol. II, 339.
⁶² См. *vrata*: VI, vol. II, 341.
⁶³ См. *vraja*: VI, vol. II, 340.
⁶⁴ См. *grāma*, VI, vol I, 245.
⁶⁵ См. *grāma*: VI, vol. I, 245.
⁶⁶ Возможно, что некоторые из этих слов первоначально имели значение "группа", а затем уже добавилась коннотация "основанная на родстве".
⁶⁷ См. AP¹AI, pp. 264—267.
⁶⁸ См. VI, I, 245; II, 306, fn. 9; 307, fn. 11.
⁶⁹ VI, vol. I, 467.
⁷⁰ AP¹AI, p. 150.
⁷¹ AP¹AI, pp. 109—111.
⁷² VI, vol. I, 245.
⁷³ Слово *gr̥ha* (в различных формах) в значении "дом/семья" встречается в "Ригведе" 92 раза; из них только 34 раза — в "фамильных" мандалах. Таким образом, в структуре общества периода создания древнейшей части "Ригведы" семья не была главным элементом; не была им также и *grāma*. По-видимому, *vīś* гораздо важнее их обоих.
⁷⁴ AP¹AI, p. 139.
⁷⁵ VI, vol. II, 250.

- ⁷⁶ VI, vol. II, 80—81.
⁷⁷ VI, vol. II, 91, 248.
⁷⁸ VI, vol. II, 248.
⁷⁹ VI, vol. I, 350—351.

К главе 4

¹ R. C. Gaur. The Painted Grey Ware at Atranjikhera. An Assessment. — "Potteries in Ancient India". Patha, pp. 185—186.

² "Radiocarbon", VII, 1965, 291.

³ IAR, 1975—1976, p. 62.

⁴ Ibid., 1971—1972, p. 86.

⁵ "Radiocarbon", XX, 1978, p. 236.

⁶ Информация получена от Дж. П. Джоши, директора Археологической службы Индии.

⁷ Например, 500 г. до н.э. в Атранджикхере (см. "Radiocarbon", XI, 1969, pp. 180—189) и 600 г. до н.э. там же (Ibid., VIII, 1966, p. 444), а в Чиранде это 765 г. до н.э. (Ibid., p. 446).

⁸ 500 г. до н.э. для Хастинапуры (см. "Radiocarbon", VI, 1964, pp. 227—228); 500 г. до н.э. для Кхалуа, в районе Агры (Ibid., XVIII, 1976, p. 92); 470 г. до н.э. для того же места (Ibid., XVII, 1975, p. 220); 490 г. до н.э. для Ноха (см. IAR, 1971—1972, p. 86); 465 г. до н.э. для Атранджикхеры (см. "Radiocarbon", VIII, 1966, p. 444); 385 г. до н.э. для Аллахпура, в районе Мирута (см. IAR, 1973—1974, p. 54, etc.).

⁹ IAR, 1973—1974, p. 54; эта дата относится к куску дерева, найденному в слоях, характеризующихся наличием изделий как из серой расписной керамики, так и из северной чернолощеной керамики.

¹⁰ The Cambridge History of India, vol. I, pp. 131—132.

¹¹ L. R e n o u. Vedic India, p. 38.

¹² The Cambridge History of India, vol. I, pp. 64—67.

¹³ B. B. L a l. Excavation at Hastinapur and other Explorations in the Upper Ganga und Sutej Basins 1950—1952. — "Ancient India", no. 1011, p. 13.

¹⁴ G. R. S h a r m a. The Excavations at Kausambi (1957—1959). — "University of Allahabad", 1960, p. 101.

¹⁵ L. R e n o u. Vedic India, pp. 110—111.

¹⁶ Лишь публикация полного отчета может пролить свет на назначение этих кирпичей; пока же этот факт выглядит довольно необычно, если период одновременного распространения "культуры серой расписной керамики" и железа отнести к 1000—500 гг. до н.э. или около этого. До сих пор дат, установленных с помощью радиоуглеродного анализа, нет.

¹⁷ M. W h e e l e r. Early India and Pakistan. London, 1959, p. 130.

¹⁸ JAK, 1963—1964, p. 49.

¹⁹ Civilization of the Indus Valley and Beyond. Cambridge, 1966, p. 102.

²⁰ Ibid., p. 432.

²¹ Ibid.

²² В период, прошедший с середины 50-х годов, были опубликованы новые работы об использовании железа в древней Индии. В них главным образом обсуждаются проблемы его появления или распространения, хотя в некоторых работах затронуты и технологические аспекты. Нам больше интересуют не взаимосвязь железа с мегалитами или разного типа гончарными изделиями, такими, как черно-красная керамика, серая расписная керамика, северная чернолощенная керамика и т.п., а то, насколько широко оно использовалось, помимо военной сферы, охоты и забоя животных. Только это могло значительно стимулировать развитие производства и укрепить оседлый образ жизни. Железо стало катализатором социального развития лишь тогда, когда стало общедоступно, и лишь тогда, когда кузнец научился применять такое топливо и такую технологию, которые позволяли ему доводить металл до нужного состояния. Д. Д. Косамби, вероятно, первым из ученых заострил внимание на социальном и функциональном значении железа в условиях Индии, но ввиду накопленных новых данных вопрос этот требует дополнительного изучения.

²³ "The Times of India". Delhi, June 26, 1981.

²⁴ Ibid. Нам ничего не известно о характере находок, которые указывают на факт наличия кузнечных мехов.

²⁵ Ibid.

²⁶ I.1.2.7; 6.3 16, цит. по VI, vol. II, 99.

²⁷ VS, XVIII.13.

²⁸ B. K. Ghosh. History and Culture of the Indian People. v. I, p. 232.

²⁹ L. Renou. Op.cit., pp. 20—21.

³⁰ B. K. Ghosh. Op.cit., p. 232.

³¹ W. Rau. Staat und Gesellschaft im alten Indien. Wiesbaden, 1957, p. 27.

³² Ch. Singer, E. J. Holmyard, A. R. Hall. A History of Technology. Oxford, 1954, v. I, no. 1, p. 594.

³³ "Ancient India", no. 10/11, p. 91, 94. Кроме находок в Хастинапуре, в Пенджабе, там тоже в нескольких местах в слоях культуры серой расписной керамики найдены стеклянные предметы.

³⁴ "KKS", XXXI.9; SB, XIII.2.6,8; III.9.4.4—5; все эти упоминания цит. по: M. G. Dikshit. History of Indian Glass. Bombay, 1969, app. II, p. 162.

³⁵ "Indian Archaeology — a Review", 1958—1959, pp. 54—55; 1962—1963, pp. 31—34; 1971—1972. "Explorations and Excavations" para no. 52.

³⁶ Слово *bhastra* употребляется в "Шатапатха-брахмане" (I.1.2.7; 6.7.16) в значении "кожаная бутылка" (VI, II.99). Литературных свидетельств о применении кузнечных мехов нет, и нам по-прежнему нужна более достоверная информация о датировке слоев, содержащих серую расписную керамику, с которыми связываются найденные "кузнечные мехи" в деревне Сунери в районе Джхунджхуну.

³⁷ H. C. Bhardwaj. Aspect of Ancient Indian Technology. 1979, p. 154.

³⁸ Ibid., p. 158.

³⁹ Все упоминания, встречающиеся в "Атхарваведе", "Тайттирия-самхите", "Катхака-самхите", "Майтраяни-самхите" и "Шатапатха-брахмане", цит. по: VI, vol. II, p. 451.

⁴⁰ AV, X.6.23.

⁴¹ SB, XIII.4.4.9.

⁴² AV, III.17.3; и рус. VS, XII.71. — Цит. по: VI, vol. I, 509.

⁴³ TS, X.2.5.6; MS, II.7.12; KS, XVI. — Цит. по: VI, vol. I, 509.

⁴⁴ VI, vol. I, 509.

⁴⁵ IAR, 1965—1966, plate LXX. Некоторые представленные здесь предметы выглядят как серпы или крюки для жатвы, но это не подтверждено раскопками.

⁴⁶ RV VIII.78.10; "Nirukta", II.1. — Цит. по: VI, vol. II, 384.

⁴⁷ RV, I.58.4; X.101.3. Цит. по: VI, vol. II, 471.

⁴⁸ AV, III.17.2. — Цит. по: R. Mishra. Atharvaveda Me Samskritik Tattva. Allahabad, 1968, p. 147, no. 3 (на языке хинди).

⁴⁹ Слово *lunati* в значении "жнет" — в "Тайттирия-брахмане", слово *avana* в значении "жать", "жатва" — в "Катьяяна-шраутасутре" и *lavitra* в значении "серп" — у Панини; все цит. по: R. L. Turner. Op.cit., no. 10 986—10 988.

⁵⁰ G. M. Buth, K. A. Choudhury. Plant Remains from Atranjikhhera Phase III (1200—600 B.C.). — "The Palaebotanist", XX, no. 3, 1971, p. 286.

⁵¹ AV, VI.140.2.

⁵² AV, XX.135.12.

⁵³ VI, vol. II, 345.

⁵⁴ R. Turner. Op.cit., no. 12 806.

⁵⁵ H. D. Sankalia. Prehistory and Protohistory of India and Pakistan. Poona, 1974, pp. 460—461.

⁵⁶ Сведения из неопубликованного доклада, любезно предоставленного для просмотра автору профессором Р. Гауром.

⁵⁷ B. B. Lal. Op.cit., pp. 107—120.

⁵⁸ Ibid., p. 109.

⁵⁹ B. K. Thapar. The Aryans; A Reappraisal of the Problem. — In: India's Contribution to World Thought and Culture. Madras, 1970, p. 150.

⁶⁰ IAR, 1963—1964, p. 49.

⁶¹ Ibid., 1969—1970, p. 43.

⁶² Ibid., 1963—1964, p. 44, plate XXVII.

⁶³ Ibid., 1965—1966, p. 47, plate XXXIII.

⁶⁴ Ibid., 1963—1964, plate XXVIA.

⁶⁵ Изображение 47/70—71PQ, показанное мне доктором М. Джоши.

⁶⁶ H. D. Sankalia. Prehistory and Protohistory of India and Pakistan, Fig. 117, p. 407.

⁶⁷ R. L. Turner. Op.cit., no. 9656.

⁶⁸ H. D. Sankalia. Op.cit., p. 350.

⁶⁹ IAR, 1963—1964, p. 49.

К главе 5

¹ Это сделал доктор Брахам Датт из университета в Курукшетре. Мне говорили, что другой исследователь из того же уни-

университета обнаружил более 80 таких поселений, расположенных в Карнале.

² Buraġ Bhan, Jim G. Schaffer. *New Discoveries in Northern Haryana*. — "Man and Environment", II, 1978, p. 63.

³ Ibid.

⁴ Вероятно, технология получения и обработки железа пришла в бассейн верхнего течения Ганга из долины Свата. Тем не менее следует изучить и лежащий между ними район площадью около 500 кв. миль.

⁵ Я видел железные предметы, найденные в Атранджикхере, в историческом отделе Мусульманского университета в Алигархе.

⁶ В 1962 г. во время раскопок в Хастинапуре обнаружено три изделия из железа, в том числе гвоздь и наконечник стрелы, одно из которых относится к самому раннему периоду распространения серой расписной керамики (информация получена от Б. М. Панде, сотрудника Археологической службы Индии). В Аламгирпуре найдены наконечник копья, наконечник стрелы с зубцом, а также гвозди и булавки (IAR, 1958—1959, 54—55). В Нохе, в Бхаратпуре (IAR, 1971—1972, 42) найдены блюда, наконечники стрел и копий. Использование железа в Байрате, в районе Джайпура нашло подтверждение при раскопках самых ранних поселений, но характер железных предметов не уточнен (IAR, 1962—1963, 31). Было сообщение из Ветасера (район Агры) о том, что обнаружен наконечник копья (сообщение об этих раскопках было сделано на заседании Центрального консультативного комитета по археологии, состоявшемся в Нью-Дели в 1974 г.).

⁷ AV, IX.5.4.

⁸ "Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa", IV.1; это очень поздний текст, он датируется VI в. до н.э.

⁹ VI, vol. I, 205.

¹⁰ В поздних частях "Ригведы" копье называется pavira (RV, X.60.3; I.174.4.), а в текстах жертвенных формул плужный лемех называется pavirava — "копье/пика" (VS, XII.71). Другие слова со значением "копье/пика" в ведической литературе — это ṛṣṭi (VI, I, 118), ṛka (VI, II, 468) и ср. srakti (Ibid., 490). См. также: S. D. Singh. *Ancient Indian Warfare with Special Reference to the Vedic Period*. Leiden, 1965, pp. 94—95.

¹¹ O. P. Tandon. *Alamgirpur and the Iron Age in India*. — "Purātattva", no. 1, 1968, p. 59.

¹² H. Hodges. *Technology in the Ancient World*. Harmond worth, 1971, p. 124.

¹³ Supra, прим. 10.

¹⁴ Царство Куру включало территорию современного Тханаеса, Дели и большую часть Верхнегангского водораздела. См.: H. C. Rauchsaudhuri. *Political History of Ancient India*. Calcutta, 1972, p. 21.

¹⁵ Ibid., p. 64. Район Куру-Панчала был центром распространения серой расписной керамики.

¹⁶ Ibid., pp. 61—62.

¹⁷ Ibid., pp. 58—59.

¹⁸ R. Mishra. Atharvaved Men Samskritik Tattva. Allahabad, 1968, pp. 86—90.

¹⁹ AV, VII.20.8—9; VI.118.3.

²⁰ AV, VI.118.3.

²¹ Urvarasava см. в: R. Mishra. Op.cit., p. 90.

²² AV, V.17—19.

²³ Для этого употребляется слово bhūmipuruṣavarjām (bhū-misūdravarjām). — См.: R. S. Sharma. Sūdras in Ancient India. Delhi, 1958, p. 46.

²⁴ AB, VIII.21; SB, XIII.7.1.15.

²⁵ TS, II.2.11.2.

²⁶ J. Basu. India of the Age of the Brāhmanas. Calcutta, 1969, pp. 115—116.

²⁷ SB, XIII.2.9.6.

²⁸ AB, VII.29.3.

²⁹ SB, XII.7.3.12.

³⁰ Ibid., IX.4.3.3.

³¹ TS, II.2.11.2.

³² Ibidem.

³³ VI, vol. II, 513.

³⁴ VI, vol. I, 205.

³⁵ SB, VIII, 7.1.12.

³⁶ Ibid., X, 4.3.22.

³⁷ SB, XII, 7.3.15.

³⁸ TS, VII.1.1.5.

³⁹ P. V. Kane. "History of Dharmasastra", II, pt. 1.41.

⁴⁰ AV, III.4.2.

⁴¹ TS, VII.1.1.5.

⁴² Ibidem.

⁴³ SB, VI.1.2.25.

⁴⁴ J. Basu. Op.cit., p. 116.

⁴⁵ SB, XIII.2.9.8. То, что в "Тайттирия-брахмане" (III.9.7.2) говорится раштра — ячмень, а народ — олень, возможно, означает, что вождь был обязан кормить людей через посредство перераспределения.

⁴⁶ SB, IX.1.1.25.

⁴⁷ Ibid., IX.1.1.18.

⁴⁸ AV, III.4.3.

⁴⁹ AV, III.29.3.

⁵⁰ AV, V.19.3.

⁵¹ Я понимал слово bhagadugha в смысле "сборщик" (Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India. Delhi, 1968, pp. 137—138), но его связь с Пушаном заставляет меня пересмотреть это мнение.

⁵² AV, XI.1.6.

⁵³ VI, vol. II, 216. Пока мы не доходим до "Шатапатха-брахманы", созданной в VI в. до н.э.; во всех более ранних текстах ведийского периода в значении "класс воинов" чаще употребляется слово "раджанья", лишь к концу ведийского периода и в постведийское время оно вытесняется словом "кшатрий", которое относится ко всей знати и ко всем воинам, т.е. к людям, имеющим отношение к политике и войне.

⁵⁴ Довольно широко обсуждалось значение слова *piśka*, но оно означало всего лишь "кусочек золота". Возможно, это был "престижный" подарок по торжественным случаям, но он не имел отношения к товарообороту.

⁵⁵ Гаутама-дхарпасутра, X.24; "Ману-смрити", VII.130.

⁵⁶ AV, III.29.1.

⁵⁷ По-видимому, в качестве "хранилищ" зерна или животных и т.п. ничего не было предусмотрено. В ведийских текстах слово *kośā* употребляется в значении "посудина", а не в значении "казна". Слово "*санграхитар*" рассматривают как обозначение царского казначея, но его связь с Ашвинами указывает на то, что он — возница.

⁵⁸ AB, VIII.17.

⁵⁹ VI, vol. II, 223.

⁶⁰ AV, IV.22.2.

⁶¹ AV, XI.1.6.

⁶² The Cambridge History of India. Delhi, 1955, p. 115.

⁶³ AB, VIII.22.

⁶⁴ Ibid., VIII.37.7.

⁶⁵ Ibid., VIII.39.6.

⁶⁶ AV, XV; "Pañcaviṃśa Br.", XVII.1.2.

⁶⁷ R. S. Sharma. *Sūdras in Ancient India*, p. 71.

⁶⁸ SB, XIII, 5.4.6.

⁶⁹ Процедуры собраний в племенах куру и панчалов отличаются от аналогичных процедур у шудр. — См.: H. C. Raichaudhuri, *Op.cit.*, p. 156; см. также: R. S. Sharma. *Op.cit.*, ch. II.

⁷⁰ AB, VII.18.

⁷¹ R. S. Sharma. *Op.cit.*, p. 56.

⁷² *Jaya-Samhitā*. Ahmedabad, 1977, I. 213—40.

⁷³ AV, IX.6.

⁷⁴ PB, VI.I.10; SB, V.2.1/17; VII.7.1.2, 2.2.

⁷⁵ VI, vol. II, 275—276.

⁷⁶ VI, vol. II.110.

⁷⁷ VI, vol. II.309.

⁷⁸ VI, vol. I, 48; ii, 89.

⁷⁹ VI, vol. II, 87, 262.

⁸⁰ Ibid., 262.

⁸¹ Многочисленные указания на это содержатся в VI, I, 204, прим. II.

⁸² IAR, 1963—1964, 49. Дж. П. Джоши сообщил мне, что он заметил кости животных в "жертвенном углублении" (по его выражению), в слое, соответствующем периоду распространения серой расписной керамики в Удждайне.

⁸³ H. D. Sankalia. *Op.cit.*, p. 350.

⁸⁴ J. Vasu. *Op.cit.*, pp. 175—176.

⁸⁵ R. Pleiner. *The Problem of the Beginning of Iron Age in India*. — "Acta Praehistorica et Archaeologica", 2, 1971, 30.

⁸⁶ VI, vol. II, 251.

⁸⁷ Ibid., прим. 15.

⁸⁸ Слова *udāja* и *piśāja* означают "монаршая доля" (VI, vol. I, 86), которая могла носить особый характер в отличие от долей

рядовых членов племени.

⁸⁹ SB, IV.3.3.15.

⁹⁰ Ibid., V.4.3.8. Историки Александра Македонского дают конкретные цифры в отношении численности армии царя Восточной Индии и территории Гангского бассейна, где регулярная армия, возможно, была введена в VI в. до н.э.

⁹¹ В 1961 г. М. Д. Сахлинз предложил рассматривать четыре типа организации, соответствующих четырем ступеням эволюции: группе, племени, власти вождя и государству. — См. *The Segmentary Lineage: an organisation of Predatory Expansion*. — In: *American Anthropologist*. Vol. 63, pp. 322–345. Позже он отказался от термина "власть вождя", сохранив оставшиеся три. (Tribesman, 1968). Эти замечания основаны также на работе: A. B é t e i l l e. *On the Concept of Tribe*. — "International Social Science Journal", XXXII, 1980, pp. 825–828.

К главе 6

¹ См. Majjhimadesa. Dictionary of Pāli Proper Names. Об идентификации Каджангалы см.: N. L. D e y. *Geographical Dictionary*. p. 83.

² См. Thūna: Dictionary of Pāli Proper Names.

³ Согласно одной из *джатак*, в "Срединной стране" было 14 *махаджананад*; лишь Гандхара и Камбоджа лежали за ее пределами. — См. Majjhimadesa: Dictionary of Pāli Proper Names.

⁴ Относительно материальной культуры этот текст содержит многое из того, что встречается в древнейших палийских текстах. Здесь можно указать на историю Видегхи Матхавы.

⁵ K. K. S i n h a. Session on NBP. — "Purātattva", no. 5, 1971–1972, p. 38.

⁶ A. K. W a r d e r. *Pali Metre*. — PTS, 1967.

⁷ M. W i n t e r n i t z. *A History of Indian Literature*. Dehli, vol. II, 1972, pp. 92–93.

⁸ Ibid., p. 35.

⁹ V. A g r a w a l. *Paninikalin Bharatvarsh*. Varanasi, 1969, p. 468 (на языке хинди).

¹⁰ G. B ü h l e r. *Sacred Books of the East*, II, *Introd.*, p. XLII. Бюлер полагал, что грихьясутра и дхармасутра Апастамбы написаны одним и тем же автором. — Ibid., p. XIII seq.

¹¹ IAR, 1965–1966, p. 92.

¹² B. B. L a l. *Did the Painted Grey Ware continue up to the Maurya times?* — "Purātattva", no. 9, 1977–1978, pp. 68–78.

¹³ Калиброванной проверкой подтверждается более ранняя дата — 500 ± 105 г. до н.э. (Ibidem), хотя для того же образца допустима и более поздняя дата — 435 ± 100 г. до н.э., полученная при относительно коротком периоде полураспада.

¹⁴ IAR, 1976–1977, p. 88.

¹⁵ Мне это стало известно из доклада М. Ч. Джоши на семинаре, посвященном Матхуре (Дели, январь 1981 г.).

¹⁶ S. P r a k a s h, R. S i n g h. *Coinage in Ancient India*. Delhi, 1969, pp. 528–532. Все шесть образцов датируются VI в. до н.э.

Точно так же семь железных изделий из Пракаша, где черная рыхлая почва хорошо удерживает влагу, оказались почти полностью окисленными. — См.: "Ancient India", no. 20; 21, 9, 139.

¹⁷ Д. Д. Косамби первым из ученых обратил внимание на этот аспект. — См.: D. D. Kosambi. An Introduction to the Study of Indian History. Bombay, 1956.

¹⁸ R. Thapar. Ancient Indian Social History. Delhi, 1978, pp. 236—237; R. S. Sharma. Iron and Urbanisation in the Ganga Basin. — IHR, vol. I, no. 1, 1974, pp. 98—103.

¹⁹ N. Ray. Technology and Social Change in Early Indian History, a Note posing a Theoretical Question. — "Purātattva", no. 8, 1975—1976, pp. 132—138.

²⁰ N. Ray. Op.cit., p. 134.

²¹ Ibidem.

²² См. Ayanāṅga: T. W. Rhyas Davids and William Stede. Pali-English Dictionary. — PTS. London, 1921.

²³ См. "Kokālika Sutta".

²⁴ Ibidem.

²⁵ Слово ayoghana в значении "железная булава" встречается в "Udāna", p. 93.

²⁶ V. S. Agrawal. Op.cit., p. 224.

²⁷ Панини, IV, 1.42; cf. V. S. Agrawal. Op.cit., p. 224. Железный плужный лемех известен также составителям *срихьясугр*.

²⁸ См. ucchu: PED.

²⁹ У Агравалы употреблено слово ikṣuvana. — См.: V. S. Agrawal. Op.cit., p. 48. Упоминаемый Панини guda, по-видимому, делался из сока сахарного тростника. — Ibid., p. 234; Ram Gorai. Op.cit., p. 134.

³⁰ sau chās torī,
pachās chās morī.
okar ādha gandā,
okar ādhā bandā

Я слышал это от крестьянина из Патны по имени Камта Сингх.

³¹ Баудхаяна-дхармасутра, III.2.5.6.

³² B. P. Sinha, B. S. Verma. Conpur Excavations (1956, 1959—1962). Patna, 1977, pp. 123—129.

³³ B. P. Sinha, S. R. Roy. Vaisali Excavations. Patna, 1969, pp. 199—200; здесь упоминаются обломки изделий из железа.

³⁴ A. K. Narain, T. N. Roy. The Excavations at Prah-ladpur. March-April 1963. Varanasi, 1968, p. 63.

³⁵ H. C. Bhardwaj. Aspects of Early Technology in India. — Radiocarbon and Indian Archeology, Bombay, 1973, p. 397.

³⁶ Ibid., pp. 393—396.

³⁷ Рупар 25, регистр № 32. Эти предметы находятся в Archeo-logical Survey of India. Safdarjang Gate House, New Delhi.

³⁸ Период II в. в Джакхере можно сравнить с периодом III в Атранджикхере. Среди найденных там железных изделий имеется мотыга (?), серп, прут, наконечники для копий и стрел. Неопубликованный материал для издания "Индийская археоло-

гия (обзор за 1974—1975 гг.)” представлен Археологической службой Индии. В неопубликованном сообщении для “Обзора за 1975—1976 гг.” говорится о секире, фрагменте серпа, тесле и других предметах.

³⁹ Названные три предмета мне показывал профессор Дж. Р. Шарма.

⁴⁰ Это лишь фрагмент, причем сильно разъеденный ржавчиной. Регистр № 865, “Sonpur Excavations”, p. 129. Регистр № 935 относится к сильно разъеденному ржавчиной теслу. — Ibid., p. 130. Л. А. Н. Прасад, один из участников раскопок, полагает, что эти изделия относятся приблизительно к 400 г. до н.э.

⁴¹ Неопубликованный материал для “Индийской археологии (обзор за 1974—1975 гг.)”, представленный Археологической службой Индии.

⁴² Birendra Pratap Singh. Some Aspects of Life in Ancient Varanasi as revealed through the Archeological Sources (диссертация). Banaras Hindu University, 1980. К. К. Синха полагает, что концом периода можно считать 300 г. до н.э. (это мнение было высказано в личной беседе 21 августа 1981 г.).

⁴³ Эти остатки материальной культуры можно увидеть в музее департамента истории, культуры и археологии древней Индии университета в Варанаси.

⁴⁴ Н. С. В h a r d w a j. Op.cit., p. 397.

⁴⁵ См. kuṭnāri, vāsi; PED. Пила (āragga) упоминается в “Васеттха сутте” из “Сутта-нипаты”.

⁴⁶ Об этой деревне говорится в написанной прозой части “Васеттха сутты” из “Сутта-нипаты”, но слово paṅgala встречается в стихотворной части “Касибхарадваджа сутты” из того же текста.

⁴⁷ V. S. A g r a w a l. Op.cit., p. 199.

⁴⁸ Ibid., p. 201.

⁴⁹ R a m G o r a l. Op.cit., Ch. XIX.

⁵⁰ По данным профессора Дж. Р. Шарма, от которого получена эта информация.

⁵¹ V. S. A g r a w a l. Op.cit., p. 205.

⁵² R. L. T u r n e r. Op.cit., no 72475.

⁵³ “Ангуттара-никая”, I, 239—40. Надо заметить, что в некоторых диалектах арийских языков, употребляемых на территории Бихара (а именно в Бходжпуре и в некоторых говорах языка майтхили) даже растения, предназначенные для посадки, называются словом *biya*.

⁵⁴ Patitthapeti (“Дигха-никая”, I, 20b; “Самьютта-никая” I, 90) — “установить”, “воздвигнуть”, “укрепить”, “внедрить”, “поместить”.

⁵⁵ “Ангуттара-никая”, IV, 237—8.

⁵⁶ “Ангуттара-никая”, I, 239—40.

⁵⁷ В ранних текстах на языке пали часто встречаются сравнения с бананом. — См. kadali; PED.

⁵⁸ N. V. V a i d y a. Poona, 1940, VII.68, p. 86. В некоторых рукописях встречаются также варианты ukkaṃ-ṇiḥae и ukkhaṃ-ṇikkhae. — Ibid., p. 237; см. также: G. R o t h. The Similes of the Entrusted Five Rice-Grains and their parallels. — “German Scholars on

India", vol. I; The Chowkhamba Sanskrit Series Office. Varanasi, 1973, p. 237.

⁵⁴ Sacred Books of the East, XXII ("Jain sutras", pt. I), Rept. Delhi, 1980, Introd., pp. XXXIX—XLIV). Якоби (Ibid., p. XLIII) утверждал: "Создание этого джайнского канона относится приблизительно к концу IV в. или началу III в. до н.э."

⁶⁰ M. Winternetz. A History of Indian Literature. New Delhi, 1972, vol. II, p. 434.

⁶¹ Ibid., p. 473.

⁶² Ibid., pp. 473—474.

⁶³ Ibid., p. 474. Далее М. Винтерниц говорит, что древнейшее ядро "Уттараджджхьяна" или "Уттарадхьяна сутры" состоит из поэм, очень сильно напоминающих "Сутта-нипату". — Ibid., p. 466.

⁶⁴ По мнению Лей Леуманна, содержание "Уттарадхьяны", близко шестой анге (Ibid., прим. 2), т.е. "Джанатадхармакатхе", которую поэтому можно считать одним из древнейших джайнских текстов.

⁶⁵ G. Roth. Op.cit., p. 237.

⁶⁶ "Nāyādhammakahāo", VII.68, p. 85. В этом контексте слово *purise* лучше переводить как "сельскохозяйственные рабочие", а не "слуги", как это делает Рот (Op.cit., pp. 235, 237). В другом месте, в тексте VII.68, "слуг" называют *kudumbiya*, т.е. "домовладельцы".

⁶⁷ Имя Рохини имеет важное значение, потому что сев на равнинах Ганга начинается под знаком этого созвездия (*накшатра*).

⁶⁸ По-видимому, словом *ukkhāyaṇīhae* обозначается не просто пересадка, а вторая или третья пересадка, на что указывает слово *kharhaṇ* или *kharlāgaṇ* в различных диалектах языка майтхили.

⁶⁹ Несомненно, ученым еще предстоит определить место различных слоев этого текста с точки зрения стиля, словаря, географии, а также его социального, экономического и мировоззренческого содержания.

⁷⁰ Написанная прозой часть "Кокалика сутты" из "Сутта-нипаты". Ячмень, рис, кунжут, просо, пшеница, горчица и такие бобовые, как *masa*, *mudga* и *kulattha*, упоминаются в *шрауга-сутрах*. — См.: Ram Gorai. Op.cit., p. 134; см. также прим. 10 на с. 147.

⁷¹ "Самьютта-никая", IV, 314—317.

⁷² "Ангуттара-никая", IV, 237.

⁷³ V. S. Agrawal. Op.cit., pp. 202—203; Ram Gorai. Op.cit., p. 133.

⁷⁴ V. S. Agrawal. Op.cit., pp. 212—213.

⁷⁵ "Шанкхьяна-гирхьясутра", IV, 13.1; "Ашвалайна-гирхья-сутра", II, 10.3.

⁷⁶ Есть много собственных имен, образованных от слова *ambha*. — См. DPPN, I, 149—163; некоторые из них — это названия рощ или парков, другие — деревень. Конечно, имя прекрасной куртизанки Амбали хорошо известно.

⁷⁷ Dilip K. Chakravarti. Beginning of Iron and Social

Change in India. — In: Indian Studies: Past and Present, vol. XIV, no. 4, 1973, pp. 329—338.

⁷⁸ Я собрал эту информацию во время поездки в Чиранд в мае 1981 г., а также получил от участника раскопок Басудевы Нарайна. Однако говорить об определенных датах можно лишь в том случае, если образцы будут подвергнуты радиоуглеродному анализу.

⁷⁹ B. P. Sinha, S. R. Roy. *Vaiśālī Excavations*, 1958—1962. Patna, p. 6—7.

⁸⁰ A. K. Narain, T. N. Roy. *Excavations at Rijghat (1957—1958; 1960—1965)*. Varanasi, 1976, pt. I, p. 22.

⁸¹ См.: Kajaṅgala (Kajāṅgālā): DPPN. Точное расположение Канкджола — 107 км к востоку от Бхагалпура. — См.: N. L. Dey. *The Geographical Dictionary*, p. 83.

⁸² "Дигха-никая", II, 134; "Мадджхима-никая", I, 124; "Самьютта-никая", I, 157; см. sāla: PED.

⁸³ См. Thūpa: DPPN. В диалекте магадхи слово ṭop обозначает "пень пальмового дерева".

⁸⁴ См. Mahājanaka Iātaka: DPPN.

⁸⁵ См. Khanumata: Ibidem.

⁸⁶ "Самьютта-никая", IV, 193; см. khanu: PED.

⁸⁷ "Мадджхима-никая", I, 370; "Самьютта-никая", I, 69, IV, 84; "Ангуттара-никая", I, 135, II, 38; см. tāla: PED.

⁸⁸ См. Veludvāra, 1—3; Veluvana: Ibidem.

⁸⁹ Вероятно, это предположение можно отнести к таким именам, как Урувела и Белува: оба они есть в палийском словаре собственных имен.

⁹⁰ G. R. Sharma. *History to Prehistory*, p. 78.

⁹¹ Этой информацией я обязан другу Р. Ч. П. Сингху.

⁹² A. K. Narain, T. N. Roy. *Op.cit.*, p. 22.

⁹³ G. R. Sharma. *Op.cit.*, p. 80.

⁹⁴ Ibid., pp. 110—111.

⁹⁵ Ibid., pp. 83—87.

⁹⁶ Ibid., p. 87.

⁹⁷ AV, 1.3; XV.

⁹⁸ RV, XVII.1.2.

⁹⁹ Кохли насчитал 428 поселений, главным образом опираясь на данные докладов, опубликованных в "Индийской археологии" до 1975—1976 гг. К ним можно добавить 13 поселений в Бихаре и Уттар-Прадеше, зафиксированных в "Индийской археологии" 1976—1977 гг. (с. 12, 53), и еще 25 в этих же штатах, упоминающиеся в докладах "Индийской археологии" 1977—1978 гг. (с. 15—16, 54, 57—59). Итого — 466 поселений.

¹⁰⁰ A. K. Narain, P. C. Pant. *A Summary Account of Archaeological Explorations in East U.P. — 1962—1963*. — "Bharatī", no. 8, pt. I, 1964—1965, pp. 115—135. Список, приводимый на с. 130—132 и 134—135, изучен профессором Видулой Джайсвал.

¹⁰¹ Согласно неопубликованной рукописи, подготовленной для "Индийской археологии" за 1978—1979 гг., 29 поселений с находками северной чернолощеной керамики находятся в Уттар-Прадеше и в Бихаре; в такой же рукописи за 1979—1980 гг. значатся 38 поселений в Уттар-Прадеше и 1 — в Бихаре. В таком

же тексте за 1980—1981 гг. упоминается 27 поселений в Уттар-Прадеше. Их большая часть находится в Бихаре и в Восточном Уттар-Прадеше.

¹⁰² В списке поселений, подготовленном Кохли, значится около 350 участков на территории Бихара и Уттар-Прадеша; к ним мы добавили еще сотню участков, известных по другим источникам.

¹⁰³ Из Рупара получены две даты на основании проведенного радиоуглеродного анализа: 390 г. до н.э. (IAR, 1965—1966, p. 90) и 325 г. до н.э. ("Radiocarbon", VIII, 1966, p. 450).

¹⁰⁴ Одна дата, полученная путем радиоуглеродного анализа, — 475 г. до н.э. (IAR, 1965—1966, p. 91), а другая — 410 г. до н.э. ("Radiocarbon", VIII, 1966, p. 444), хотя там же получены две даты более поздние, чем 200 г. до н.э.

¹⁰⁵ У нас есть две даты, полученные в Удджайне при углеродном анализе: 450 г. до н.э. (IAR, 1967—1968, p. 70) и 385 г. до н.э. ("Radiocarbon", XI, 1969, p. 192).

¹⁰⁶ Мы можем указать четыре даты, полученные при анализе с помощью C_{14} в Беснагаре, а именно: 310 г. до н.э. (IAR, 1976—1977, p. 87), 470 г. до н.э. (IAR, 1965—1966, p. 88), 320 г. до н.э. (IAR, 1977—1978, p. 88) и 400 г. до н.э. ("Radiocarbon", X, 1968, p. 132). Всей информацией, помещенной в сносках 103—106, я обязан Кохли, кроме одной даты, приведенной в сноске 106. Эти даты приводятся здесь без вариантов и без калибрования.

¹⁰⁷ K. Mylius. Ethnologisch-Archäologische Zeitschrift. Berlin, 1968, p. 33, и Mitteilungen des Instituts für Oriensforschung. Berlin, 1972, vol XVII, S. 369; W. R a u. Staat und Gesellschaft im alten Indien. Wiesbaden, 1957. Оба автора цитируются в J. G o n d a. The Ritual Sūtras, p. 623, fn. 23.

¹⁰⁸ О том, что города, расположенные по берегам рек или на морском побережье, строились из дерева, можно прочитать у Мегасфена и у цитировавших его античных авторов. — См. Age of the Nandas and Mauryas. Delhi, 1967, p. 118, и примечание 1 на той же странице.

¹⁰⁹ Относительно более ранней даты мнения расходятся: называют от 605 г. до н.э. (IAR, 1971—1972, p. 82) до 530 г. до н.э. ("Radiocarbon", XV, 1973, p. 578).

¹¹⁰ A. K. N a r a i n, T. N. R o y. Excavations at Rajghat. Varanasi, 1976, part I, p. 22.

¹¹¹ Деревянные доски, палисады и т.п. предстоит еще тщательно изучить.

¹¹² A. K. N a r a i n, T. N. R o y. Op.cit., pp. 22—23, 49.

¹¹³ B. P. S i n h a, B. S. V e r m a. Sonpur Excavations (1956 and 1959—1962). Patna, 1977, p. 9.

¹¹⁴ A. K. N a r a i n, T. N. R o y. Op.cit., p. 23.

¹¹⁵ "Ангуттара-никая", I, 178.

¹¹⁶ Упоминается в "Махапариниббана сутте" из "Дигханикае", которая считается поздним текстом. Agganagamam и Putabhedanam — имена, данные Паталипутре в "Дигханикае", II, 87—88.

¹¹⁷ V. S. A g r a w a l. Op.cit., pp. 76—87.

¹¹⁸ П а н и н и, VII. 3.14.

¹¹⁹ "Баудхаяна-дхармасутра", II.3.6.33—34; "Анастамба-дхармасутра", I, II, 32.32.

¹²⁰ К. К. S i n h a. Excavations at Sravasti — 1959, pp. 8—9.

¹²¹ См. "Васеттха-сутта".

¹²² См. "Пурабхеда-сутта".

¹²³ Места, где говорится о многочисленных рабах и наемных работниках, находятся в более поздних палийских текстах. Для справки см.: Dev Raj Chanana. Slavery in Ancient India. New Delhi, 1960, p. 42, с примечаниями на с. 156; см. также прим. 60 на с. 168; см. также: Д. Р. Ч а н а н а, Рабство в древней Индии. М., 1964.

¹²⁴ Панини говорит как о поденной, так и о помесечной оплате. — Цит. по: V. S. Agrawal. Op. cit., p. 226.

¹²⁵ VI, vol. I, 309.

¹²⁶ Более подробно см. мою работу "Шудры в древней Индии" (Sūdras in Ancient India. Delhi, 1980, pp. 95—98, 315—316).

¹²⁷ "Дигха-никая", I, 135 etc.

¹²⁸ В "Дигха-никае" (I, 142) проявляется забота о том, чтобы с рабами и наемными работниками хорошо обращались, что позднее подчеркивает и Ашока. Кроме того, говорится, что массовая нищета в государстве ведет к воровству, что в свою очередь способствует развитию других пороков.

¹²⁹ Ram Gopal. Op. cit., p. 392.

¹³⁰ "Баудхаяна-дхармасутра", II.3.5.17.

К главе 7

¹ The Book of Discipline. London, 1951, p. 307.

² G. R. Sharma. History to Prehistory. Allahabad, 1980, pp. 85—87.

³ Об этом подробно см.: A. B. Keith. The Religion and Philosophy of the Veda.

⁴ L. Renou. Vedic India. Varanasi, 1971, p. 109.

⁵ Ibid., pp. 101—102, 105, 113—114, 118, 120.

⁶ Сведения о забое скота см. в дхармасутрах (в некоторых из которых он запрещается), см.: S. C. Banerjee. Dharma-Sutras. Calcutta, 1962, p. 139. Слово goghna встречается у Панини (III.4.73); ср.: L. Renou. Op. cit., p. 113.

⁷ M.S., II.6.5; IV.3; cf. "S.B.", V.3.1f.

⁸ KS. XV.4.

⁹ "ТВ.", II("Lātyāyana", "kātyāyana śrautasūtra").

¹⁰ См. goyajña: SED.

¹¹ R. Misra. Op. cit., pp. 88—89.

¹² Ibid., p. 89.

¹³ "Sat.Br.", III.1.2.21. — Цит. по: Dharmānanda Kosambi. Bhagavān Buddha, transl. from Maratni by Shripad Joshi. Delhi, 1956, p. 272, см. также fn. 1.

¹⁴ "Khadira Gr.S.", III.4; "Gobhila Gr.S.", II.10.6.; "Baudhā Gr.S.", II.11.51; "Hiranyakeśin Gr.S.", II.15.1; "Vaikhanasa Gr.S.",

IV.3. "Aśvalayana Gr.S.", IV.9.10; "Sankh. Gr.S.", IV.17.1; V.15.1.

¹⁵ Ibid., 26, p. 76. Можно добавить, что как "Брахманадхам-
мика-сутта", так и "Салла-сутта" относятся к тем частям "Сутта-
нипаты", которые создавались в домаурийский период.

¹⁶ "Ангуттара-никая", I, 230.

¹⁷ "Самьютта-никая", I, 217.

¹⁸ "Ангуттара-никая", I, 239—240. Слово *patiṭṭhāpeti*, как
показывают его дериваты, означает "сажать". Тот факт, что под-
водится и выводится вода, указывает на выращивание риса на
поливных землях.

¹⁹ Ibid., 239—240.

²⁰ Ibid., 241—242. Основано на переводе, приведенном в
The Book of Gradual Sayings. PTS, London, 1951, I, 221.

²¹ Ibid., 221—222.

²² RV, I.164.27; VII.68.9; IX.80.2; X.60.11, 87.16.

²³ AV, III.30.1; cf. XVIII.3.4, 4.49.

²⁴ Uggatasarira. — DPPN, I, 337.

²⁵ "Самьютта-никая", I, 75—76.

²⁶ "Suttanipata" (Varanasi edn), "Brahmanadhammika-Suttam",
12, p. 74.

²⁷ Ibid., 13—14, p. 74.

²⁸ Ibid., p. 224.

²⁹ "Мадджхима-никая". PTS, I, 220.

³⁰ "Ангуттара-никая", II, 49—51.

³¹ "Ангуттара-никая", II, 49—51.

³² Я получил эти сведения от д-ра Пратипала Бхатиа.

³³ S. C. V a n e r j e e. Op.cit., pp. 158, 182.

³⁴ Ibid., p. 185.

³⁵ D h a r m a n a n d a K o s a m b i. Op.cit., p. 147.

³⁶ Ibid., p. 146.

³⁷ "Махаваога" (Oldenberg's edn), p. 4. Я обязан этой инфор-
мацией профессору Махешу Тивари. См. также "Ангуттара-
никая", I, 26.

³⁸ "Махаваога", pp. 15—20.

³⁹ VI, vol. I, 18. 20—22.

⁴⁰ "Гаутама-дхармасутра", II.3.27—XII.27.

⁴¹ The Elders' Verses II Therīgāthā. — PTS, L., 1971, p. 44.

⁴² DN (PTS), I, 71—72.

⁴³ См.: W a l p o l a R a h u l. What the Buddha Taught. New
York, 1962, p. 47.

⁴⁴ "Мадджхима-никая", II, 116.

⁴⁵ "Дикха-никая", II, 39.

⁴⁶ "Ангуттара-никая", II, 69.

⁴⁷ "Ангуттара-никая", quoted in Bhagchandra Jain. Buddha
Sanskrit kā Itihāsa. Nagpur, 1972, p. 254.

⁴⁸ "Ангуттара-никая", III, 353.

⁴⁹ Ibid., 352.

⁵⁰ "Ангуттара-никая", I, 115—116.

⁵¹ Ibid., 116.

⁵² Ibid., 117.

⁵³ "Ангуттара-никая", I, 117.

⁵⁴ "Анастамба-дхармасутра", I.17.14.

- ⁵⁵ Ibid., I.17.15—19.
⁵⁶ См. Амбарпālī: DPPN, I, 156.
⁵⁷ XVII.17.
⁵⁸ "Дикха-никая", III, 93 etc.
⁵⁹ См. Anathapindika. DPPN, I, 70.
⁶⁰ A. K. W a r d e r. Indian Buddhism, p. 212.
⁶¹ Ibid., p. 208.
⁶² Эти места цит по: W. R a h u l. Op.cit., pp. 81—82.
⁶³ Civarakhandhaka, "Mahāvagga", pp. 268—311.
⁶⁴ "Mahāvagga", pp. 73—93.
⁶⁵ Ibid., p. 83.
⁶⁶ D h a r m a n a n d a K o s a m b i. Op.cit., p. 258.
⁶⁷ Ibid., pp. 258—259.
⁶⁸ "Ангуттара-никая", II, 45—46.
⁶⁹ Там же, III, 37—38.

К главе 8

- ¹ "Ādi P.", 188.14.
² E. W. H o r k i n s. The Social and Military Position of the Ruling Caste in Ancient India, as represented by the Sanskrit Epic; with an Appendix on the Status of Woman, first published 1889, 2nd rpt. Varanasi, 1972, p. 2, fn.
³ "Джая Самхита", i.e., the "Ur-Mahābharata", I, redacted by K. Shastree, Gujarat Reeach Societ. Ahmedabad, 1977.
⁴ M. G o d e l i e r. Perspectives in Marxist Anthropology. Cambridge, 1977, pp. 50, 217.
⁵ Например, см.: M. G o d e l i e r. Op.cit., pt. II.
⁶ См.: M. G l u c k m a n. Politics, Law and Ritual in Tribal Society. Oxford, 1977, p. 213.
⁷ "Murdock's factorial study of 577 societies" quoted in: M. G o d e l i e r. Op.cit., p. 106.
⁸ "Джая-самхита", I.13.40.
⁹ Этим вопросом занимался Э. В. Хопкинс (Op.cit.) еще около столетия назад.
¹⁰ "Шанти-парва", 88.21—22.
¹¹ E. W. H o r k i n s. Op.cit., pp. 32—35.
¹² "Анушасана-парва", 113.16.
¹³ "Анушасана-парва", XIII.13.17.
¹⁴ "Сабха-парва", 43.25.
¹⁵ "Джая-самхита", II.30.30.
¹⁶ "Дигха-никая", I, 61; "AN", I, 229.
¹⁷ E. W. H o r k i n s. Op.cit., p. 33.
¹⁸ "Шанти-парва", 89.23.
¹⁹ Ibid., 24.
²⁰ См. "Шанти-парва", 159; "Ману-смрити", XL12.
²¹ Там же, II.
²² E. W. H o r k i n s. Op.cit., p. 38.
²³ "Сабха-парва", 5.38.
²⁴ Там же, 39.
²⁵ Там же, 48.

- 26 Там же, 42.
 27 См. "Джая-самхита", I.127.15 и др.
 28 Там же, I.124.I; 187.15.
 29 "Бхагавадгита", I.26—40.
 30 R. S. Sharma. *Sūdras in Ancient India*. Delhi, 1980,
 p. 54.
 31 "Удьяга-парва", 38.12.
 32 Там же, 94.5—6.
 33 Там же, 94.7.
 34 "Джая-самхита", I.187.23—24.
 35 Там же, II.43.25; cf. 45.15 etc.
 36 "Сабха-парва", 48.32.
 37 Там же, с. 33.
 38 "Джая-самхита", II.32.2.
 39 Там же, II.30.26 etc., 31.18 etc.
 40 "Ашвамедхика-парва", ch. 88, p. 168.
 41 Только 606 двуступный-шлок включены в "Джая-самхиту".
 42 "Араньяна-парва", 152.9.
 43 E. W. Hopkins. Op.cit., p. 36, fn*.
 44 "Шанти-парва", 134.1.
 45 "Шанти-парва", 131.4.
 46 D. N. Jha. *Revenue System in Post-Maurya and Gupta
 Times*, Calcutta, 1967, pp. 22—24, 28—32.
 47 "Джая-самхита", I.143.24; cf. 177.12.
 48 "Сабха-парва", 136.139.
 49 Там же, 140.
 50 Там же, 145.
 51 Там же, 146.
 52 "Махабхарата", VI.41.36, 51, 77.
 53 Там же, 67, 77.
 54 "Шанти-парва", 131.11.
 55 Там же, 10.
 56 Там же, 14.
 57 Там же, 133.3.
 58 Там же, 133.10—11.
 59 Там же, 11.
 60 Там же, 12.
 61 Там же, 133.13.
 62 Там же, 14.
 63 Там же, 15.
 64 Там же, 20.
 65 Там же, 21.
 66 Там же, 22.
 67 Там же, 23—26.
 68 Там же, 139.14—18.
 69 Там же, 21.
 70 "Анушасана-парва", XIII.60.20.
 71 "Шанти-парва", 139.19.
 72 Там же, 20.
 73 Там же, 21.
 74 Там же, 26—27.
 75 "Харивамша", 116.27.

- 76 Там же, 16.39.
 77 "Шанти-парва", 87.7—8.
 78 Там же, 87.6.
 79 Там же, 128.35.
 80 "Бала-канда", Sargas 13, 14.
 81 Там же, 13.35.
 82 M. G l u c k m a n. Op.cit., pp. 67—70 etc.
 83 "Бала-канда", 14.11—18.
 84 Там же, 14.54—55.
 85 Там же, 13.11, 13—15; 14.12—13, 16.
 86 "Айодхья-канда", 100.47—48.
 87 "Бала-канда", 7.13.
 88 "Айодхья-канда", 100.32—33. Эти два стиха (32—33)

почти точно совпадают с теми, которые мы находим в "Сабха-парве" ("Критическое издание", П.5.38—39). Очевидно, что содержание оплачиваемой регулярной армии рассматривалось древними мыслителями как необходимое условие существования государства.

- 89 Там же, 31.22.
 90 "Бала-канда", 14.43—44.
 91 Там же, 47—49.
 92 Там же, 50—51.
 93 "Айодхья-канда", Sargas 30—31.
 94 Там же, Sargas 18.
 95 Между прочим, недавно проведенные раскопки показывают, что Айодхья была заселена только в VI в. до н.э., т.е. в начале периода распространения северной чернолощенной керамики.

96 M. G l u c k m a n. Op.cit., p. 26.

К заключению

¹ Если будет получена новая информация о слоях с "культурой серой керамики", предшествовавшей распространению "культуры серой расписной керамики", в Пенджабе и прилегающих районах, то это, конечно, окажет определенное влияние на изложенные здесь предположения.

² Профессор Б. Н. С. Ядава обратил мое внимание на то, что Индра выступает в качестве господина плуга или борозды, а его спутники — *маруги* — в качестве щедрых пахарей (V. VI. 30.1). На основании этого можно предположить, что в более ранние времена Индра вел своих последователей в бой, а позднее — возглавлял их при возделывании почвы. Таким образом, пахота была делом коллективным.

³ Еще предстоит провести планомерное исследование поселений "культуры северной чернолощенной керамики"; до сих пор они исследовались бессистемно и недостаточно.

⁴ Если обычаи, царящие в основанных на родстве деревнях (а именно *бавханах*, или *брахмана-барахгамах*, или "объединениях двенадцати деревень"), которые преобладают на Севере Бихара, спроецировать на древние времена, то окажется, что,

по-видимому, члены старейших и недущих семей вождей и жрецов пользовались особым влиянием, что, возможно, помогало им получать большие доходы с крестьян. Однако в любом случае доходы зависели, конечно, от способности платить, так же как и от способности принуждать платить.

К приложению 1

¹ VI, I.8-9, II.175-176.

² RV, X.18. — Цит. по: VI, I.8, fn. 7.

³ В "Ригведе" (VII.89.1) употребляется слово *bhumigra* ("дом в земле"). — Цит. по: VI, I.8 with fn. 9.

⁴ Некоторые археологи считают, что культура, известная нам по курганам и могильникам, находящимся к северу от Черного моря и в Прикубанье, и характеризующаяся боевыми топорами, отражает материальную жизнь протоиндоевропейцев и что носители этой культуры примерно около 2000 г. до н.э. совершали походы на Ближний Восток, хотя их инфильтрация началась приблизительно за тысячу лет до этого. — См.: M. Gimbutas. Proto-Indo-European Culture the Kurgan Culture during the Fifth, Fourth and Third Millennia B.C. — In: Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia, 1970, pp. 155-197; особенно следует обратить внимание на с. 190-193. Другие ученые считают, что, кроме культуры курганной, ранние индоевропейские культуры в Европе представлены погребениями в сидячей позе, керамическими изделиями с орнаментом, полученным путем вдавливания шнура в еще влажную глину, и боевыми топорами. — Ibid., pp. 202-203.

⁵ M. Gimbutas. Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe. The Hague, 1965, p. 31.

⁶ Indo-European and Indo-Europeans, pp. 200-201.

⁷ Ibid., p. 212. Однако происхождение и связи этих культур пока не установлены.

⁸ Сведения получены от г-жи Мадхубалы из Археологической службы Индии. Для "культуры серой расписной керамики" миски и блюда типичны, хотя найдено также большое число ваз из той же керамики.

⁹ Сведения получены от г-жи Мадхубалы.

¹⁰ T. N. Khazanchi, K. N. Dikshit. The Grey Ware Culture of Northern Pakistan, Jammu and Kashmir, and Punjab. — "Puratattva", no. 9, 1977-1978, pp. 47-61. Эта датировка была предложена на основе полученных стратиграфическим методом и выверенных данных, исходя из того, что "культура серой расписной керамики" находилась над позднехаралпской культурой. Провести при помощи радиоуглеродного анализа датировку слоев серой расписной керамики как таковых невозможно.

¹¹ L. Renou, Vedic India, p. 10.

¹² Знаменитый исследователь вед К. Ч. Чаттопадхья умело доказал, что взгляды тех, кому хотелось бы приписать харалпской культуре арийское происхождение, некорректны. Выдвинутые им еще в 1937 г. доводы пока не опровергнуты. — См.:

K. C. Chattopadhyaya. *Studies in Vedic and Indo-Iranian Religion and Literature*, vol. II. Varanasi, 1978, pp. 41–50.

¹³ *Ibid.*, pp. 38–40.

¹⁴ Это таблички линейного письма "Б."; их расшифровку см. в: M. Ventris, J. Chadwick. *Documents in Mycenaean Greek*. Cambridge, 1956. Более тщательно обоснованные доводы см. в: W. F. Wyatt, Jr. *The Indo-Europeanization of Greece*. — In: *Indo-European and Indo-Europeans*, pp. 89–111.

¹⁵ W. F. Wyatt. *Op.cit.*, pp. 95, 107. Некоторые археологи считают, что этот процесс происходил приблизительно на 500 лет раньше.

¹⁶ 1500 г. до н.э. на основании археологических данных также упоминается в одной из последних работ по ведийской литературе; однако, по мнению ее автора, древнейшие ее части, "видимо, есть основания отнести к XIII в. до н.э.". — J. Gonda. *Vedic Literature (Samhitās and Brāhmanas)*, vol. I, fasc. I — "A History of Indian Literature", Wiesbaden, 1975, pp. 22–23 with fn. 23 on p. 22.

¹⁷ K. C. Chattopadhyaya. *Op.cit.*, pp. 16, 24.

¹⁸ L. Renou. *Op.cit.*, p. 23.

¹⁹ В настоящее время насчитывается 719 поселений и стоянок, где найдены фрагменты серой расписной керамики. Эти сведения получены от Дж. П. Джоши и г-жи Мадхубалы из Археологической службы Индии.

²⁰ L. Renou. *Op.cit.*, p. 29. Этому взгляда также придерживается Я. Гонда (см. его работу "Vedic Literature", p. 360). "Каушитаки" и "Айтарей-брахмана" были известны Панини (V.1.62); основание для того — они написаны языком, несомненно, более ранним, чем язык Панини.

²¹ *Cambridge History of India*, vol. I, pp. 131, 132.

²² P. Misra. *Evolution of the Brahman Class*. Varanasi, 1978, p. 43.

²³ *Ibid.*, fn. 2.

²⁴ *Ibid.*, p. 42 with fn. 4.

²⁵ *Ibid.*, pp. 43–44 with fn. 1 on p. 44.

²⁶ L. Renou. *Op.cit.*, p. 38.

²⁷ M. Winternitz. *Op.cit.*, I. 288.

²⁸ *Ibid.*, 287–288.

К приложению 2

¹ Breham Dutt. *Settlements of the Painted Grey Ware in Harjana*. Kurukshetra, 1980, p. 35. В этой работе (с. 35) помещена карта участков раскопок поселений с "культурой серой расписной керамики" в Харьяне, на основе которой делается данное утверждение.

² *Ibid.*, pp. 177–181, Appendix II.

³ *Ibid.*, p. 177.

⁴ *Ibid.*, p. 338.

⁵ *Ibid.*, p. 181.

⁶ *Ibid.*, p. 177.

⁷ Ibid., p. 160.

⁸ Данные о расположении поселений с "культурой серой керамики" и "культурой серой расписной керамики" собраны г-жой Мадхубалой из Археологической службы Индии. Приводимые цифры охватывают период до 30 апреля 1982 г.; их сообщил мне директор Археологической службы Дж. П. Джоши в письме от 19 мая 1982 г. Г-жа Мадхубала сообщила мне также цифры, отражающие положение дел на территории всей страны.

⁹ K. T. M. Hegde. Ancient Indian Copper and Iron Metallurgy. — "Indian Journal of the History of Science", XVI, 1981, p. 197.

¹⁰ B. P. Sinha, L. A. Narain. Pataliputra Excavations, 1955—1956. Patna, 1970, p. 56.

¹¹ В 1912—1913 гг. во время проводимых Д. Б. Спунером раскопок в Буландибагхе (Патна) обнаружено колесо от колесницы с железным ободом вокруг ступицы, 200 литых монет без надписей, терракотовая головка улыбающегося ребенка, а также терракотовая фигурка танцующей девочки. — Ibid., p. 7. Все эти находки можно отнести приблизительно к 300 г. до н.э., однако использование железа в этих местах, возможно, началось раньше.

¹² Я видел эту находку в музее, который организован при кафедре древней истории, культуры и археологии Аллахабадского университета.

¹³ K. T. M. Hegde. Op.cit., p. 197, fn. 23.

¹⁴ K. T. M. Hegde. Op.cit., p. 197.

¹⁵ B. B. Lal. Did Painted Grey Ware continue up to the Maurya Times. — "Puratattva", no. 9, 1977—1978, pp. 68—78.

¹⁶ M. C. Joshi, A. K. Sinha. Chronology of Mathura — An Assessment. — "Puratattva", no. 10, 1978—1979, 39.

¹⁷ Ibid., 42, fn. 1. Все эти даты основаны на более продолжительном периоде полураспада, порядка 5730 ± 40 лет.

¹⁸ Ibid., 43.

¹⁹ Большую часть подсчитал мой помощник Кохли, который занимается "культурой поселений северной чернолощенной керамики". К его списку я добавил еще более ста. В это число вошли места находок, о которых имеются данные по состоянию на конец марта 1981 г. Мне следует поблагодарить д-ра Х. Саркара из Археологической службы Индии, предоставившего мне некоторые неопубликованные материалы по данной теме.

К книге второй

К главе I

¹ Данный обзор охватывает публикации, вышедшие в свет до середины 1950-х гг.

² Эти данные приводит Дж. Хаттон. — См.: J. H. Hutton. Caste in India. Bombay, 1951, p. IX. Судя по всему, имеется в виду работа Гилберта. — См.: W. H. Gilbert. Caste in India. Washington, 1948. Мне удалось ознакомиться лишь с первой частью этого труда, содержащей 1970 наименований.

³ A Code of Gentoo Laws. London, 1776. Английский перевод и предисловие Н. Б. Хэлхеда. В 1778 г. этот труд был переведен с английского языка на немецкий.

⁴ Н. Т. Colebrooke. Essays. London, 1873, I, pp. 1—2.

⁵ Ibid., II, pp. 157—170.

⁶ Ibid., p. 157.

⁷ J. Mill. The History of India. London, 1820, II, p. 166; I, pp. 166—169. Представляется, что обобщения Милля относительно индийской истории оказали решающее влияние на последующие работы английских историков.

⁸ J. Mill. The History of India. London, 1841, I, p. 34.

⁹ Ibid., p. 107.

¹⁰ R. G. Bhandarkar. Collected Works, II, p. 513.

¹¹ The English Works of Rammohan Roy. Calcutta, 1901, pp. 123—192.

¹² "Intelligenster", July 16, 1855.

¹³ "Eastern Star", December 8, 1855.

¹⁴ Ishvarachandra Vidyasagar. Marriage of Hindu Widows. Calcutta, 1976, p. IX (перепечатка английского варианта двух памфлетов, написанных на языке бенгали в 1855 г.). Примерно к 1855 г. перепечатки первого памфлета достигли рекордного тиража — 15 тыс. экземпляров.

¹⁵ Satyārtha-prakaśa. Ajmer, Samvat, 1966.

¹⁶ J. Muir. Original Sanskrit Texts. London, 1872—1874.

¹⁷ "Indische Studien", X, 1868.

¹⁸ R. C. Dutt. A History of Civilization in Ancient India, based on Sanskrit Literature, 4 vols. Calcutta, 1889—1890. Первое издание первых двух томов тиражом 1 тыс. экземпляров вышло в 1890 г. и было переведено на местные языки Бомбея, Мадраса и северо-западных провинций (приблизительно современный штат Уттар-Прадеш). Другая книга Датта была принята в качестве учебника во многих школах Бенгалии.

¹⁹ Ibid., II, p. 103.

²⁰ Ibid., I, p. 240.

²¹ Ibid., pp. 256—257.

²² R. G. Bhandarkar. Collected Works, II, pp. 538—583.

См. также в этой же книге критику Р. Г. Бхандаркара на статью Ю. Йолли "История детских браков".

²³ Ibid., II, pp. 522—523.

²⁴ E. Sénart. Caste in India. London, 1930, pp. 12—13.

²⁵ E. W. Hopkins. Mutual Relations of the Four Castes in Manu. Leipzig, 1881, p. 102.

²⁶ A. Hillebrandt. Brahmanen und Sudras. — In: Festschrift für Karl Weinhold. Breslau, 1896, p. 57.

²⁷ "Indian Antiquary", XLVI, 1917, p. 94.

²⁸ H. H. Risley. The People of India. L., 1915, p. 275.

²⁹ Cambridge History of India, I, p. 125.

³⁰ H. H. Risley. Op.cit., pp. 5, 26.

³¹ Ibid., p. 293.

³² "Modern Review", 1917, p. 211 ff.

³³ "Modern Review", 1919, p. 595 ff.

³⁴ "Indian Antiquary", XL, 1911, p. 7 ff.

- ³⁵ B. N. Dutt. Studies in Indian Social Policy. Calcutta, 1944.
- ³⁶ J. Z. Holwell. Interesting Historical Events Relative to the Provinces of Bengal and the Empire of Indostan. London, 1765-1771, I, p. 5; III, p. 13.
- ³⁷ Д. Холуэлл утверждает, что "первобытные индусы... на протяжении многих веков жили в святости, мире, спокойствии и счастье" (Op.cit., III, p. 218).
- ³⁸ Ряд примеров приводится в следующих работах: P. L. Narasu. The Essence of Buddhism. Madras, 1912, p. 154; G. S. Ghurye. Caste and Class in India. Bombay, 1950, pp. 176-177.
- ³⁹ В. К. Кеткар. Op.cit., p. 9; P. H. Prabhu's Hindu Social Institution. London, 1939. В работах Б. Н. Датта и Г. С. Гхурье больше историчности. — См.: В. Н. Дутт. Op.cit., preface, XVI.
- ⁴⁰ D. N. Mitter. The Position of Women in Hindu Law. Calcutta, 1912.
- ⁴¹ A. S. Altekar. The Position of Women in Hindu Civilization. Banaras, 1938.
- ⁴² R. C. Majumdar. The Age of Imperial Unity. Bombay, 1951, p. 553.
- ⁴³ Основываясь на "Шукранити", это утверждал Б. К. Саркар. — См.: В. К. Саркар. Hindu Sociology. Allahabad, 1920, pp. 92-95; K. V. Rangaswami Aiyangar. Indian Cameralism. Madras, 1949, p. 85.
- ⁴⁴ В. К. Кеткар. Op.cit., pp. 32-33.
- ⁴⁵ H. C. Chakladar. Social Life in Ancient India. — In: The Cultural Heritage of India. Calcutta, 1937, III, p. 204.
- ⁴⁶ J. Muir. Op.cit., I.
- ⁴⁷ "Journal of the American Oriental Society", XIII, 1889, pp. 7-376.
- ⁴⁸ B. R. Ambedkar. Who Were the Shudras? Bombay, 1946.
- ⁴⁹ Ibid., p. IV.
- ⁵⁰ В ходе последних кастовых движений многие касты *шудр* выдвинули утверждение о том, что они являются *кшатриями* или даже *брахманами*. Так, каста *дусадхов* заявила о своем происхождении от Духшасаны, а каста *гоалов* — от яду. Это явление, отмеченное в "Отчетах о переписях", называют сейчас санскритизацией, хотя многие кастовые лидеры вообще не знают санскрита.
- ⁵¹ B. R. Ambedkar. The Untouchables. New Delhi, 1948.
- ⁵² Важным вкладом является здесь работа Д. Р. Чананы "Рабство в Древней Индии", но она основана главным образом на палийских текстах.
- ⁵³ S. K. Das. The Economic History of Ancient India. Calcutta, 1944, p. 185.
- ⁵⁴ R. C. Majumdar. Op.cit., p. 311; Beni Prasad. The State in Ancient India. Allahabad, 1928, pp. 7-8.
- ⁵⁵ Правда, И. Я. Мейер посвящает этому вопросу целую главу. — См.: J. J. Meyer. Das Weib im altindischen Epos. Leipzig, 1915.
- ⁵⁶ Ibid., p. 398.
- ⁵⁷ S. C. Sarkar. Some Aspects of the Earliest Social His-

tory of India. London, 1928.

⁵⁸ *Viṣṇu Smṛiti*. — SBE, VII, XXIV, 41. Похоже, что при объяснении этого отрывка комментатор спроецировал на него более поздние идеи.

⁵⁹ G. H. Mees. *Dharma and Society*. The Hague, 1935, pp. 189—190.

⁶⁰ J. Jolly. *Hindu Law and Custom*. Calcutta, 1928.

⁶¹ Анализ классов и каст Ю. Йолли намеревался дать в работе "Государственные древности", однако она так и не увидела свет.

⁶² В. М. Анте, Р. К. Мукерджи, Р. Ч. Маджудар и У. Н. Тхoшaл.

⁶³ R. C. Majumdar. *Op.cit.*, III, p. 14.

⁶⁴ E. J. Rapson. *Cambridge History of India*, I, pp. 53—54.

⁶⁵ C. Bader. *Op.cit.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 222.

⁶⁷ J. J. Meyer. *Das Weib im altindischen Epos*. Leipzig, 1915, pp. 215, 340.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 215.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 5.

⁷⁰ G. H. Mees. *Dharma and Society*. London, 1935, p. 142.

⁷¹ *Ibid.*, p. 180.

⁷² *Ibid.*, p. 149.

⁷³ *Ibid.*, p. XV.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 188.

⁷⁵ H. C. Chakladar. *Op.cit.*, pp. 203—204.

⁷⁶ P. H. Prabhu. *Hindu Social Institutions*. Bombay, 1958, p. 336; H. C. Chakladar. *Op.cit.*, III, p. 170.

⁷⁷ П. В. Кане считает нереальным разрушение в ближайшем будущем всей системы каст. — См.: P. V. Kane. *History of the Dharmasastra*. Poona, 1941, II, p. 22.

⁷⁸ K. V. Rangaswami Aiyangar. *Some Aspects of the Hindu View of Life According to the Dharmasastra*. Baroda, 1932, p. 11.

⁷⁹ K. V. Rangaswami Aiyangar. *Aspects of the Social and Political System of Manusmṛiti*. Lucknow, 1949, pp. 197—198.

⁸⁰ H. H. Risley. *Op.cit.*, p. 79.

⁸¹ R. C. Majumdar. *Corporate Life in Ancient India*. Calcutta, 1922, p. 350.

⁸² E. J. Rapson. *Op.cit.*, I, p. 54.

⁸³ R. Fick. *Social Organization in North-East India*. Calcutta, 1920, p. 282; G. S. Ghurye. *Op.cit.*, p. 159; R. C. Majumdar. *Corporate Life in Ancient India*. Calcutta, 1922, p. 385.

⁸⁴ H. H. Risley. *Op.cit.*, pp. 275—276.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 273.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 275.

⁸⁷ H. C. Chakladar. *Op.cit.*, p. 208.

⁸⁸ J. Jolly. *Hindu Law and Custom*, I.

⁸⁹ M. Winternitz. *Die Frau im Brahmanismus*. Leipzig, 1920, p. 2.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 1.

⁹¹ R. C. Majumdar. *The Age of Imperial Unity*. Bombay, 1951, p. 581.

⁹² A. N. Bose. *Social and Rural Economy of Northern India*, 2 vols. Calcutta, 1942—1945.

⁹³ S. A. Dange. *India from Primitive Communism to Slavery*. Bombay, 1949. В этой книге больше схематизма, чем науки, однако в короткое время она выдержала три издания и была переведена на ряд языков.

⁹⁴ B. N. Dutt. *Studies in Indian Social Polity*. Calcutta, 1944.

⁹⁵ Г. Ф. Ильин. Шудры и рабы в древнеиндийских сборниках законов. — ВДИ, 1950, № 2; его же. Особенности рабства в Древней Индии. — ВДИ, 1951, № 1.

⁹⁶ Статьи в "Journal of the Bombay Branch", "Royal Asiatic Society" и "Journal of the American Oriental Society"; An Introduction to the Study of Indian History. Bombay, 1956. Более широко известна его книга *The Culture and Civilization of Ancient India in Historical Outline*. London, 1965. За последние 20 лет Д. Косамби, умерший в 1966 г., стал самым авторитетным специалистом по истории раннеиндийского общества и его экономики. Пожалуй, ни один другой исследователь в этой области не цитировался и не критиковался так широко, как Д. Косамби, и ни у одного не было столько последователей. Его памяти было посвящено три работы, выпущенных в различных издательствах. Первым появился труд *Indian Society: Historical Probings*, New Delhi, 1974, под редакцией Р. Ш. Шармы и В. Н. Джки; второе издание этого труда вышло в 1977 г. Различные оценки научного наследия Косамби приведены в работах: D. N. Jha. *A Marxist View of Ancient Indian History*. New Delhi, 1968, pp. 166—180; R. Thapar. *The Contribution of D. D. Kosambi to Indology*. — "The Journal of the Asiatic Society of Bombay", 1977—1978, New Series, pp. 365—384.

⁹⁷ W. Ruben. *Einführung in die Indienkunde*. Berlin, 1954.

⁹⁸ Эти соображения были высказаны еще в 1966 г. и появились в печати в 1961 г. За прошедшие 20 лет в русле этого подхода был предпринят целый ряд серьезных исследований. Обзор трудов по социальной истории, выполненных за последнюю четверть века, посвящено более половины работы Сувиры Джайсвал. — См.: Suvira Jaiswal. *Studies in Early Indian Social History: Trends and Possibilities*. — "The Indian Historical Review", VI, 1979—1980, pp. 1—63. В определенной степени эта проблема затрагивается также в статье Р. Ш. Шармы и В. Н. Джки. — См. *The Economic History of India up to AD 1200: Trends and Prospects*. — JESHO, XVII, 1974, pp. 48—50.

К главе 3

¹ Маркандей-пурана, 13.13.

² Рамаяна, Айодхья-канда, 67.11.

³ Шантипарва, 68.15—16.

⁴ Там же, 68.18—19.

⁵ Там же, 23—24.

- ⁶ Маркандея-пурана, 7.24.
- ⁷ Брахмавайварта-пурана, Кришнаджанма-канда, 35.77—86.
- ⁸ Агни-пурана, 239.10—18.
- ⁹ Гаруда-пурана, 108.13.
- ¹⁰ Там же, 111.12.
- ¹¹ Там же, 109.1.
- ¹² Гаруда-пурана, 115.5.
- ¹³ Там же, 115.68.
- ¹⁴ Маркандея-пурана, 15.40—42.
- ¹⁵ Там же, 14.39.
- ¹⁶ Агни-пурана, 173.44.
- ¹⁷ Маркандея-пурана, 137.5.
- ¹⁸ Агни-пурана, 172.9.
- ¹⁹ Гаруда-пурана, Уттаракханда, 35.18.
- ²⁰ Гаутама-дхармасутра, XII.36.
- ²¹ Махабхарата, 1.2.392.
- ²² Брахмавайварта-пурана, Кришнаджанма-канда, 25.11.
- ²³ Агни-пурана, 253.63—64.
- ²⁴ Там же, 254.16—17; Яджнавалкья-смирти, 11.57.
- ²⁵ Гаруда-пурана, 109—148.
- ²⁶ Там же, 114.60.
- ²⁷ Там же, 110.4.
- ²⁸ Там же, 110.7—8.
- ²⁹ Агни-пурана, 227.7.
- ³⁰ Харивамша-пурана, 86.56.
- ³¹ Маркандея-пурана, 19.12.
- ³² Там же, 84.32.

К главе 4

- ¹ Парашара-смирти, VI.16.
- ² Агни-пурана, 173.13.
- ³ Бхагавадгита, IX.32.
- ⁴ "Ману-смирти", V.139.
- ⁵ Курма-пурана; The Kurma Purana. Calcutta, 1898, p. 530.
- ⁶ "Ману-смирти", XI.153.
- ⁷ Там же, II. 223.
- ⁸ Агни-пурана, XIV. 1.1.31.
- ⁹ "Баудхаяна-дхармасутра", IV.5.4.
- ¹⁰ "Ману-смирти", XI.22.
- ¹¹ Гаруда-пурана, 67.19.
- ¹² Брахма-пурана, p. 572.
- ¹³ Маркандея-пурана, II.11.29.11—12.
- ¹⁴ The Brhatsamhita. Lucknow, 1884, V.28.31.
- ¹⁵ "Ману-смирти", VIII.416.
- ¹⁶ Там же, VIII.413.
- ¹⁷ W. A. Hunter. Introduction to Roman Law. London, 1934, p. 24.
- ¹⁸ Ibid., p. 36.
- ¹⁹ "Ману-смирти", IX.3; Яджнавалкья-смирти, I.85.
- ²⁰ "Ману-смирти", IX.2.
- ²¹ Там же, VIII.414.

К главе 5

- ¹ Термин "каста" употребляется в данной главе как распространенный перевод термина "варна".
- ² "Ману-смрити", X.5; Нарада-смрити, XII.4.
- ³ E. Westermarck. History of Marriage. London, 1928, p. 166—171.
- ⁴ Ашвалаяна-грихьясутра, I.6.
- ⁵ "Баудхаяна-дхармасутра", I.20.13.14.
- ⁶ "Ману-смрити", III.24.
- ⁷ Махабхарата, I.67.11.
- ⁸ "Ману-смрити", IX.98.
- ⁹ Там же, III.34.
- ¹⁰ "Баудхаяна-дхармасутра", I.20.13.14.
- ¹¹ "Ману-смрити", III.23.
- ¹² "Ману-смрити", III.24; Васиштха-дхармасутра, I.34.
- ¹³ Махабхарата, I.67.11.
- ¹⁴ A. S. Altekar. Position of Women in Hindu Civilization, Banaras, 1938, p. 45.
- ¹⁵ Брак умыканием до последнего времени преобладал среди хосов Вихара и бхуйясов Ориссы.
- ¹⁶ J. Jolly. Hindu Law and Custom. Calcutta, 1928, p. 126.
- ¹⁷ A. S. Altekar. Op.cit., p. 81; A. D. Pusalker. Bhasa, a Study. Lahore, 1940, p. 369.
- ¹⁸ "Баудхаяна-дхармасутра", I.20.12; "Ману-смрити", III.26; Вишну-смрити, XXIV.28.
- ¹⁹ "Баудхаяна-дхармасутра", I.20.16.
- ²⁰ H. C. Chakladar. Social Life in Ancient India: A Study in Vatsyayana's Kamasutra, p. 143.
- ²¹ Jataka's (Cowell's trans.), VI, p. 185.
- ²² Jataka's, I, pp. 45, 63, 103, 216, 270, 299—300.
- ²³ A. D. Pusalker. Op.cit., p. 375.
- ²⁴ "Ману-смрити", III.25; Ади-пурана, 67.12.
- ²⁵ См. комментарий Нараяны к грихьясутре Ашвалаяны, I.6; Баудхаяна-дхармасутра, I.20.10—11; Вишну-смрити, XXIV.27.
- ²⁶ "Ману-смрити", III.23.
- ²⁷ Гаутама-дхармасутра, IV.14—15; Вишну-смрити, XXIV.27—28; Артхашастра (Shamasastri's ed., 1924), III.2; Нарада-смрити, XII.44; Махабхарата, I.67.10.
- ²⁸ Артхашастра, III.2.
- ²⁹ "Баудхаяна-дхармасутра", I.20.14.15.
- ³⁰ G. Thomson. Studies in Ancient Greek Society. New York, 1949, pp. 92—93.
- ³¹ Нарада-смрити, XII.97; XII.37.
- ³² Артхашастра, III.4.
- ³³ Там же, III.4.
- ³⁴ Васиштха-дхармасутра, XVII.78—79.
- ³⁵ Нарада-смрити, XII.98—101.
- ³⁶ Там же, XII.100.
- ³⁷ Комм. Медхатитхи на "Ману-смрити", IX.76.
- ³⁸ Гаутама-дхармасутра, XVIII.18.
- ³⁹ Артхашастра, III.4.

- ⁴⁰ "Ману-смрити", IX.76.
- ⁴¹ I. I o l l y. Op. cit., p. 147.
- ⁴² "Ману-смрити", IX. 65.
- ⁴³ S. C. S a r k a r. Some Aspects of the Earliest Social History of India. Oxford, 1928, pp. 78—79, 163—185.
- ⁴⁴ "Ману-смрити", IX.65.
- ⁴⁵ Васиштха-дхармасутра, I.25.
- ⁴⁶ "Ману-смрити", IX.66. Исходя из этого отрывка, Ю. Йолли полагал, что во взглядах Ману на *нийогу* имеются противоречия. — См. Hindu Law and Custom, p. 155. Однако этот вопрос легко снимается, если иметь в виду, что левират был позволителен для всех, но не для "дваждырожденных".
- ⁴⁷ Цит. по: P. V. K a n e. History of Dharmasāstra, II, p. 604.
- ⁴⁸ Вишну-смрити, XXIV.1.4.
- ⁴⁹ Васиштха-дхармасутра, I.24.
- ⁵⁰ R. S. S h a r m a. Some Economic Aspects of the Caste System in Ancient India. Patna, 1952, pp. 19—24.
- ⁵¹ Цит. по: A. S. A l t e k a r. Op.cit., p. 150.
- ⁵² Падма-пурана, ASS, V.49.72—73.
- ⁵³ Различные точки зрения по этому вопросу можно найти в работах: K s i t i m o h a n S e n. Bharatavarsa me Jatibheda. Calcutta, 1940 (причем на с. 80—95 в книге освещается новый подход к данному предмету); B. N. D u t t. Studies in Indian Social Polity. Calcutta, 1944; B. K. S a r k a r. Varnāśrama Dharma and Race-fusion in India. — "Modern Review", Feb. 1917; R. P. C h a n d a. Intercaste Marriage in Buddhist India. — "Modern Review", 1919, p. 595 ff.
- ⁵⁴ Махабхарата, I.76,18.
- ⁵⁵ B. C. L a w. India as Described in Early Texts of Buddhism and Jainism. London, 1941, p. 180.
- ⁵⁶ R. B. P a n d e y. Vikramaditya of Ujjayini. Banaras, 1951.
- ⁵⁷ II, III, p. 152, 245.
- ⁵⁸ Вишну-смрити, XXV.4—7; "Ману-смрити", III.14.
- ⁵⁹ "Ману-смрити", III.17—19. 64.
- ⁶⁰ Васиштха-дхармасутра, XVIII.18; Нирукта, XII.13; Вишну-смрити, XXVI.5.
- ⁶¹ "Ману-смрити", IX.85.
- ⁶² Вишну-смрити, XXXII.35, "Ману-смрити", II.210.
- ⁶³ "Баудхаяна-дхармасутра" II.3.19; Васиштха-дхармасутра, XVII.48—50; Вишну-смрити, XVIII.38—40.
- ⁶⁴ Васиштха-дхармасутра, XVIII.1—9.
- ⁶⁵ "Баудхаяна-дхармасутра", I.17.1—15.
- ⁶⁶ Гаутама-дхармасутра, IV.16—21.
- ⁶⁷ "Ману-смрити", X.8.49.
- ⁶⁸ Stubbs. Constitutional History of England, I, 43.

К главе 6

- ¹ "Ману-смрити", VII.8.
- ² Подробнее об этом см.: V. S. P a t h a k. Ancient Historians of India. Bombay, 1963, pp. 131—144.

- ³ V. S. Pathak. Op.cit., pp. 78—79.
- ⁴ Подробное описание подобных методов см. Архашастра, V.2.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Там же, IX.4.
- ⁷ Там же, V.2.
- ⁸ Там же, XIII.2.
- ⁹ Полностью этот текст см. Архашастра, XIII.1.
- ¹⁰ Там же, XIII.1.
- ¹¹ Там же, V.3.
- ¹² Там же, XIII.1.
- ¹³ Там же, XIII.2.
- ¹⁴ H. C. Seth. The Spurious in Kautilya's Arthashastra. — In: A Volume of Eastern and Indian Studies presented to Professor F. W. Thomas, p. 25.
- ¹⁵ Харшачарита, 212.
- ¹⁶ N. K. Wagle. Society at the Time of the Buddha. Bombay, 1966, p. 156.
- ¹⁷ См. об этом в главе 7 данной работы.
- ¹⁸ A. L. Basham. History and Doctrines of the Ajivikas. London, 1951.
- ¹⁹ Судя по всему, это же относится к знанию трав и лекарств, которым обладали неграмотные деревенские жрецы и знахари. Стремясь к сохранению монополии, они держали свои знания в тайне, не только не записывая их, но и не передавая за пределы семейного круга в устной форме. Это привело в конце концов к тому, что в значительной степени они были утрачены.
- ²⁰ Обычно датой открытия муссонов считается 48 г. н.э., однако, судя по некоторым римским монетам более раннего периода, это открытие было сделано раньше.

К главе 7

- ¹ См. отрывки, цитируемые в работе: P. V. Kane. History of Dharmaśāstra, III. Poona, 1946, p. 227, 305.
- ² A. L. Basham. History and Doctrines of the Ajivikas. London, 1951.
- ³ Гаруда-пурана, 63—65.
- ⁴ Яджнавалкья-смирти, I.307.
- ⁵ Махабхарата, V, 33.75—77.
- ⁶ Матсья-пурана, 242.
- ⁷ Агни-пурана, 228.
- ⁸ Там же, 229—232.
- ⁹ Там же, 123—144.
- ¹⁰ Криши-парашара, 121—156.
- ¹¹ Там же, 157—185.
- ¹² Там же, 65—70.
- ¹³ Там же, 144—149.
- ¹⁴ Там же, 150—151.
- ¹⁵ B. V. Mishra. Polity in the Agni Purana. Calcutta, 1965, p. 16.

- ¹⁶ Гаутама-дхармасутра, XI. 17—19.
¹⁷ Вишнудхармотгара-пурана, II.161.4.
¹⁸ Там же, II.3.6.
¹⁹ Там же, II.4.
²⁰ Брхатсамхита, II.
²¹ Там же, II.8.
²² Там же, II.6.
²³ Там же, II.11.
²⁴ "Нитисара" Камандаки, IV.33.
²⁵ Харшачарита, VII.
²⁶ Астрологические тексты уже использовались для исторических реконструкций. — См.: A. M. Shastri. India as Seen in the Brhat-Samhita of Varahamihira, B.N.S. Yadav. Presidential Address for Section 1, Ancient India, Indian History Congress, Bombay Session, 1980.

К главе 8

- ¹ M. Wheeler. The Indus Civilization. Cambridge, 1968, p. 78.
² D. H. Gordon. The Pre-historic Background of Indian Culture. Bombay, 1958, p. 71.
³ S. Ratnagar. Encounters. The Westerly Trade of the Harappa Civilization. Delhi, 1981, p. 94.
⁴ R. Thapar. A Possible Identification of Meluha, Dilmun and Magan. — JESHO, XVIII, 1975, pp. 1—42.
⁵ S. Ratnagar. Op.cit., pp. 130—138.
⁶ R. Thapar. Op.cit.
⁷ Ancient Cities of the Indus. New Delhi, 1979. Introduction, p. IX.
⁸ H. D. Sankalia. How Harappa Went West. — "The Times of India", June 20, 1982.
⁹ Ancient Cities of the Indus. New Delhi, 1979. Introduction, p. XI.
¹⁰ Ibid., p. 288.
¹¹ M. Godelier. Perspectives in Marxist Anthropology, p. 103. Земледелие и одомашнивание животных практиковались в Мехргархе, расположенном на реке Болян на пакистано-афганской границе, в VI—V тысячелетии до н.э.
¹² RV, X.62.11.
¹³ RV, VI.49.9.
¹⁴ RV, X.54.11.
¹⁵ RV, IX.97.10.
¹⁶ R. S. Sharma. Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India. Delhi, 1968, p. 114.
¹⁷ Ibid., pp. 82—83.
¹⁸ В "Ригведе" чаще употребляются термины, образованные от корней слов "ван" и "сан".
¹⁹ RV, I.100.18.
²⁰ RV, I.73.5.
²¹ Самавидхана-брахмана, VII.1.4.

- ²² Атхарваведа, IV.22.2.
- ²³ Две рупарские находки датируются радиоактивным методом 390 и 325 гг. до н.э. — См. соответственно IAR, 1965—1966, p. 90; "Radiocarbon", vol. 8, 1966, p. 450.
- ²⁴ Хотя следует сказать, что две находки из этих раскопок датируются тем же методом позднее 200 г. до н.э., еще две находки датируются 475 и 410 гг. до н.э. — См. соответственно IAR, 1965—1966, p. 91; "Radiocarbon", vol. 8, 1966, p. 444.
- ²⁵ Две удджайнские находки датируются этим методом 450 и 385 гг. до н.э. — См. соответственно IAR, 1967—1968, p. 70; "Radiocarbon", vol. 11, 1969, p. 192.
- ²⁶ Отметим радиоактивную датировку трех беснагарских находок: 310 г. до н.э. (см. IAR, 1976—1977, p. 87), 470 (Ibid., 1965—1966, p. 88) и 400 (см. "Radiocarbon", vol. 10, 1968, p. 132). Выражаю благодарность за всю информацию, содержащуюся в примечаниях 23—26 к гл. 8, Кохли и Шео Датту.
- ²⁷ IAR, 1974—1975, pp. 1—102.
- ²⁸ H. C. Bhardwaj. Aspects of Ancient Indian Technology. Delhi, 1979, pp. 158—159.
- ²⁹ Данная информация получена в частном порядке от Шри Джайрам Шармы (Совет по научно-технологическим исследованиям, Нью-Дели).
- ³⁰ П а н и н и, VII.3.47; Uvasagadasao. Calcutta, 1890, p. 108.
- ³¹ Sutta-Nipata, PTS, pp. 296—297, 309.
- ³² "Баудхаяна-дхармасутра", I.10.4.
- ³³ S. K. Das. The Economic History of Ancient India. Calcutta, 1944, pp. 110—111.
- ³⁴ Васиштха, XII.12.
- ³⁵ Увасагадасо, p. 51.
- ³⁶ T. Rhys Davids. Buddhist India. London, 1903, pp. 46—47.
- ³⁷ V. S. Agrawala. India as Known to Panini. Lucknow, 1953, pp. 414—415.
- ³⁸ Antagada-Dasao, trans. by L. D. Barnett, pp. 44—45; Ayaranga Sutta. PTS, 1.7.6.4; Kalpasutra, ed. by H. Jacobi, p. 89; Suyagam, ed. by P. L. Vaidya, 11.26.
- ³⁹ S. K. Das. Op.cit., pp. 179—183.
- ⁴⁰ V. S. Agrawala. Op.cit., pp. 97—98.

К главе 9

- ¹ McCrindle. Ancient India as Described in Classical Literature, p. 86.
- ² JRASB, 3rd series, VI.101.
- ³ Ibid., p. 79.
- ⁴ IA, 1973—1974, A Review, 4.
- ⁵ Ibid.
- ⁶ Миллинда-панха, 219.
- ⁷ Дхарма-авалмби, 463.
- ⁸ Lüders' List, no. 1000, 1024, 1030.
- ⁹ Миллинда-панха, 359.
- ¹⁰ Махавасту, I. 278.

- ¹¹ D. C. Sircar. *Select Inscriptions*, I, p. 188.
¹² *Ibid.*, pp. 192, 194–195.
¹³ *Ibid.*, p. 194.
¹⁴ EI, XXIV, pp. 245–251.
¹⁵ D. C. Sircar. *Select Inscriptions*, I. Calcutta, 1942, 146,
11.1–3, 11–12; 157, 1.1.
¹⁶ "Ману-смрити", VII. 115–120.
¹⁷ *Archaeological Survey of Western India*, IV, pp. 96–97.
¹⁸ *Ibid.*, p. 106.
¹⁹ "Ману-смрити", IX.291, 293.
²⁰ *Милинда-панха*, 147.
²¹ *Дигха-никая*, II.50.
²² *Махавасту*, III.442–443.
²³ Там же, II.106.
²⁴ *Милинда-панха*, 415.
²⁵ Там же, 331.
²⁶ Там же, 240.
²⁷ *Патанджали*, I.1.2.
²⁸ *A Decade of Archaeological Studies in South India*. Dharwar,
1978, p. 7.
²⁹ *Ibid.*
³⁰ *Ibid.*
³¹ *Lüders' List*, no 346.
³² *Ibid.*, no. 1133, 1137.
³³ EI, XXI, no 10.
³⁴ *Archaeological Survey of India. Report of the Director General
for the Years 1974–1978, 25th Meeting of the Central Advisory
Board of Archaeology*. New Delhi, December 9, 1979, p. 45.
³⁵ *Ibid.*, pp. 45–46.
³⁶ *Ibid.*, p. 39.
³⁷ E. H. Warmington. *Commerce Between India and the
Roman Empire*. Cambridge, 1928, p. 300.
³⁸ M. Wheeler. *Rome Beyond the Imperial Frontiers*, p. 164.
³⁹ *Ibid.*
⁴⁰ *Ibid.*, p. 165.
⁴¹ M. G. Raschkeу. *Roman Coin Finds on the Indian Sub-
continent: A Catalogue and Analysis (Cyclostyled Paper; place and
date not mentioned)*.
⁴² M. Wheeler. *Op.cit.*, p. 167.
⁴³ Страбон. XV.1.34.
⁴⁴ Kameshwar Prasad. *Towns in Kuschana Times*. Patna
University Ph.D. thesis, 1979.
⁴⁵ *Archaeological Survey of India. Report of the Director General
for the Years 1974–1978, 25th Meeting of the Central Advisory
Board of Archaeology*. New Delhi, December 9, 1979, p. 20.
⁴⁶ *Ibid.*, p. 28.
⁴⁷ *Ibid.*, p. 38.
⁴⁸ IA, 1974–1975. — "A Review", pp. 1/16, 1/117.
⁴⁹ D. C. Sircar. *Select Inscriptions*, I.422, 11.26–29.
⁵⁰ *Рагхувамша*, XVII.66.
⁵¹ D. C. Sircar. *Select Inscriptions*, I.422, 1.29.
⁵² *UBRS*, XXXIX, p. 325.

- ⁵³ D. C. Sircar. Select Inscriptions, I.422, II.40--43.
⁵⁴ Ho Chang-chun. Fa-hsien's Pilgrimage to Buddhist Countries. — "Chinese Literature", 1956, no. 3, p. 154.
⁵⁵ Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India, pp. 216—221.
⁵⁶ EI, XX.5, II.5—11.
⁵⁷ K. J. Virji. Ancient History of Saurashtra, pp. 246—247, 267.
⁵⁸ Нарада-смрити, XIII.38.
⁵⁹ Брихаспати-смрити, XXVI.10, 28, 43, 53, 64.
⁶⁰ СII, IV, no. 2, 1.6; no. 11, 1.13, etc.
⁶¹ D. Legge. A Record of Buddhistic Kingdoms, p. 43.
⁶² СII, IV. Introduction, CLXXI.
⁶³ D. Legge. Op.cit., pp. 42—43.
⁶⁴ Артхашастра, II.1.
⁶⁵ Там же, II.157.
⁶⁶ Там же, II.158.
⁶⁷ Брихаспати-смрити, XIX.54—55.
⁶⁸ Яджнавалкья-смрити, II.157—158, Брихаспати-смрити, XIX.19, 53—55.
⁶⁹ Толкование некоторых терминов не лишено произвольности.
⁷⁰ Камасутра, V.5.5.
⁷¹ Брихаспати-смрити, XVII.11—12.
⁷² Гаутама-дхармасутра, XI.21—22; "Ману-смрити", VIII.41, 46.
⁷³ Яджнавалкья-смрити, II.192; 1.361; Нарада-смрити, X.2.
⁷⁴ R. C. Majumdar. Corporate Life in Ancient India. Calcutta, 1918, p. 62.
⁷⁵ Брихаспати-смрити, IX.79—80.
⁷⁶ J. Jolly. Hindu Law and Custom, p. 236.
⁷⁷ R. S. Sharma. Śūdras in Ancient India. Delhi, 1958, pp. 234—241.
⁷⁸ S. N. Dasgupta. A History of Sanskrit Literature. Calcutta, 1947, Introduction, XCIV.

К главе 10

- ¹ DK, I, part III, 1935.
² "Ману-смрити", VIII.248.
³ Там же, VIII.252.
⁴ Там же, IX.279.
⁵ Вишну-смрити, V.15.
⁶ "Ману-смрити", IX.281.
⁷ AI, no. 10—11, 16.
⁸ IA, 1944—1945, p. 14.
⁹ Ibid., p. 7.
¹⁰ IA, 1955—1956, p. 19.
¹¹ Ibid., 1954—1955, p. 16.
¹² H. D. Sankalia. Report on the Excavations at Nasik and Jorwe 1950—1951.
¹³ IA, 1956—1957, p. 27.

- ¹⁴ Ibid., 1954—1955, p. 16.
¹⁵ ASR, 1910—1911, p. 24.
¹⁶ Ibid.
¹⁷ CII, II, no. 14.II.1—2.
¹⁸ S. K o n o w. Ara Stone Inscription of Kaniska. — EI, XIV, p. 143. Эту надпись относят к 119 г. до н.э. См.: D. C. S i r c a r. Op.cit., I, p. 149.
¹⁹ На маленьких земельных участках в местностях вокруг Патны встречаются несколько кольцевых колодцев и многочисленные колодцы *качча*, строившиеся без применения кирпича. Кольцевые колодцы встречаются также в округе Музаффарпур.
²⁰ Kielhorn, I, II.
²¹ "Ману-смрити", XI.164.
²² IA, 1954—1955, p. 9.
²³ D. M a r s h a l l. Taxila. Cambridge, 1951, I, p. 155.
²⁴ Ibid., p. 247.
²⁵ СП, II, pt. I, no. 24, II, pp. 1—3.
²⁶ Ibid., part I, p. 179.
²⁷ D. C. S i r c a r. Op.cit., I, p. 119; II, pp. 1—8.
²⁸ ASR, 1914, pp. 66—67.
²⁹ D. M a r s h a l l. Taxila, II, p. 463.
³⁰ Ibid., I, pp. 104, 145, 180.
³¹ Ibid., pp. 463—464.
³² IHQ, XXXI, pp. 307—308.
³³ IA, 1954—1955, p. 14.
³⁴ D. M a r s h a l l. Taxila, II, pp. 467—468.
³⁵ D. C. S i r c a r. Select Inscriptions, I, p. 207.
³⁶ B a r u a. Old Brahmi Inscriptions. Calcutta, 1929, p. 288.
³⁷ IA, 1954—1955, p. 20.
³⁸ D. C. S i r c a r. Select Inscriptions, I, p. 176.
³⁹ Ibid., pp. 1—5.
⁴⁰ Ibid., p. 161.
⁴¹ JRAS, 1905, p. 304.
⁴² IA, XIV, p. 334.
⁴³ Lüders' List, no. 1056.
⁴⁴ R a h u l a S a n k r t y a y a n a. Madhya-Asia ka itihasa, I, p. 161.
⁴⁵ IA, 1954—1955, p. 19.
⁴⁶ Ibid.
⁴⁷ B a r u a. Old Brahmi Inscriptions, p. 43.
⁴⁸ Ibid., p. 290.
⁴⁹ ASR, 1914—1915, p. 69.
⁵⁰ Ibid., pp. 70—71.
⁵¹ Ibid.
⁵² Ibid., p. 70.
⁵³ Kielhorn, I, pp. 82, 276; II, p. 39.
⁵⁴ IHQ, XXXI, p. 376.
⁵⁵ Kielhorn, II, p. 66.
⁵⁶ Ibid., p. 67.
⁵⁷ "Ману-смрити", VIII.248, 252.
⁵⁸ Kielhorn, III, p. 316.

- ³⁹ Архашастра, II.24.
⁴⁰ "Ману-смирти", VIII.264.
⁴¹ Там же, XI.62.
⁴² Там же, IX.274.
⁴³ D. Marshall. Taxila, I, p. 247.
⁴⁴ IA, 1954-1955, p. 20.
⁴⁵ ABR, 1914-1915., p. 69.
⁴⁶ Lüders' List, no. 1127.

К главе 11

- ¹ IA, 1974-1975, p. 50.
² Uttar Pradesh District Gazetteers. Mathura, 1968, pp. 5-6.
³ Ibid., p. 6.
⁴ Ibid., p. 7.
⁵ Ibid., p. 9.
⁶ Ibid., p. 10.
⁷ Ibid., p. 6.
⁸ Ibid., p. 8.
⁹ P. H. L. Eggermont. The Murundas and the Ancient Trade-Route from Taxila to Ujjain. - JESHO, IX, 1966, pp. 278-279.
¹⁰ Ibid., p. 279.
¹¹ Lüders' List, no. 64, 82, 102.
¹² D. C. Sircar. Select Inscriptions, I, p. 207; II, pp. 3, 11-12.
¹³ Lüders' List, no. 48, 69a.
¹⁴ Ibid., no. 48.
¹⁵ Милинда-панха, 147.
¹⁶ JUPHS, XXIII, no. E., 147.
¹⁷ P. H. L. Eggermont. Op.cit., p. 293.
¹⁸ S. G. Bajpai. Mathura: Trade Routes, Commerce, and Communication Patterns from the Post-Mauryan Period to the End of the Kushana Period. Paper presented to the Seminar on Mathura in New Delhi, January 1980.
¹⁹ JUPHS, XXXI, no. 121, p. 65; Lüders' List, no. 140.
²⁰ Lüders' List, no. 37, 39, 68, 76, JUPHS, XXIII, no. B2, p. 39.
²¹ Lüders' List, no. 140, p. 174.
²² Lüders' List, no. 95, 150, 168.
²³ JUPHS, XXII, no. 260, p. 193.
²⁴ Ibid., XXI-XXIII.
²⁵ Патаанджали, I.1.2;
²⁶ Lüders' List, no. 29, 53, 54.
²⁷ Eggermont. Op.cit., p. 293.
²⁸ N. P. Joshi. Life in Uttarapatha. Banaras, 1967, pp. 256, 259.
²⁹ Ibid., pp. 261, 263.
³⁰ Ibid., p. 263.
³¹ Ibid., p. 264.
³² J. Vogel. Catalogue, no. F27, p. 199; no. F1, p. 111; no. F13, p. 145; no. E13, p. 108; no. 73, p. 112; no. 732, p. 116.
³³ JUPHS, XXII, no. 1022, p. 140; no. 1579, p. 140; no. 592, p. 162, no. 724, p. 162; no. 2028, p. 162; no. 899, p. 158; no. 738,

p. 160; no. 739, p. 161; no. 128, p. 161; no. 604, p. 165; no. 739, p. 161; no. 128, p. 161, no. 604, p. 165; no. 739, p. 205; no. 1244, p. 205, no. D46, p. 167; no. 269, p. 167; no. 894, p. 168; no. 936, p. 168; no. 938, p. 168; no. 100, p. 168.

³⁴ JUPHS, XXI, no. 2799, p. 79.

³⁵ J. Vogel. Catalogue, no. V.31, p. 202.

³⁶ JUPHS, XXI, no. 12, p. 127. Д. Фогелем и В. Агравалой приводится целый ряд образцов гражданских туник и одежды воинов.

³⁷ JUPHS, XXI, pp. 43, 66; XXII, pp. 129, 167, 174, 195; J. Vogel. Catalogue, pp. 84, 94, 110.

³⁸ JUPHS, XXI, no. 485, p. 67; no. 746, p. 69; no. 1366, p. 72; no. 1410, p. 72, no. 2739, p. 75, no. 2798, p. 77. Несколько примеров приводятся также в JUPHS, XXII. См. также: J. Vogel. Catalogue, pp. 112—114, 137, 141—142, 144—148, 153.

³⁹ J. Vogel. Catalogue, no. E21, p. 110; no. 22, p. 110; no. 226, p. 121.

⁴⁰ JUPHS, XXI, pp. 64, 66, 68—69, 71—74, 77.

⁴¹ Ibid., pp. 67, 70—71; J. Vogel. Catalogue, pp. 113—116, 120—121, 124.

⁴² Более десятка примеров *дохоти* приведено у Д. Фогеля. — См.: J. Vogel. Catalogue, pp. 56—58, 62, 64, 83, 88, 90—99, etc. Семь примеров *дохоти* приводится В. Агравалой. — См. JUPHS, XXI, no. 3, p. 119.

⁴³ JUPHS, XXI, no. 3, p. 119.

⁴⁴ Lüders' List, no. 15.

⁴⁵ EI, XXI, no. 10.

⁴⁶ Милинда-панха, 331.

⁴⁷ Mahāvastu, Senart's edn, II.106.

⁴⁸ Radiocarbon and Indian Archaeology. Bombay, 1973. pp. 398—399.

⁴⁹ Милинда-панха, 415.

⁵⁰ Там же, 331.

⁵¹ MI, no. 7, 74, 81, 124, 153.

⁵² Ibid., no. 74.

⁵³ Lüders' List, no. 32.

⁵⁴ J. Vogel. Catalogue, pp. 109, 111, 162, 199, 201—204.

⁵⁵ JUPHS, XXII, 165, 180—186, 190—191, 201, 204—205.

⁵⁶ J. Vogel. Catalogue, 188; JUPHS, XXII, 158, 188.

⁵⁷ MI, no. 7, 146—149.

⁵⁸ N. P. Joshi. Life in Uttarapatha, ch. II.

⁵⁹ Devangana Desai. History and Society: Essays in Honour of Professor Niharranjan Ray. Calcutta, 1978, pp. 153—161.

⁶⁰ MI, no. 27; Lüders' List, no. 85, 100.

⁶¹ J. Vogel. Catalogue, 126; JUPHS, XXII, 186—187, XXIII, 131.

⁶² M. G. Raschke. Roman Coin Finds on the Indian Subcontinent: A Catalogue and Analysis (Cyclostyled Paper; place and date not mentioned).

⁶³ JNSI, XXXVII, pp. 11, 52—54. Возможно, что Хираньяшрама — это название рыночного квартала в городе Таксила.

⁶⁴ Ibid., XXXIII, pp. 11, 54.

- ⁶⁵ H. Härtel. Some Results of the Excavation at Sonkh. — In: German Scholars on India. New Delhi, 1976, II, p. 87.
- ⁶⁶ Информация получена от профессора А. М. Шастри.
- ⁶⁷ JUNSI, XXXVII, II, pp. 37—38.
- ⁶⁸ Ibid., pp. 35—38.
- ⁶⁹ Ibid., p. 39.
- ⁷⁰ Ibid., p. 36.
- ⁷¹ Ibid., p. 39.
- ⁷² Ibid.
- ⁷³ Ibid., p. 42—43.
- ⁷⁴ Ibid., pp. 44—45.
- ⁷⁵ Ibid., p. 45.
- ⁷⁶ Ibid., p. 50.
- ⁷⁷ CCBM, p. CIII.
- ⁷⁸ Ibid., p. CLII.
- ⁷⁹ Ibid., pp. CLII—CLIII.
- ⁸⁰ K. K. Dasgupta. A Tribal History of Ancient India. Calcutta, 1974, p. 255.
- ⁸¹ Ibid., appendix VI.
- ⁸² K. M. Shrimali. History of Pancala. New Delhi, 1983.
- ⁸³ Я делаю этот вывод на основании материалов, подготовленных доктором К. М. Шримали, а также после бесед с ним.
- ⁸⁴ K. W. Dobbins. Saka-Pahlava Coinage. Varanasi, 1973, pp. 149—193.
- ⁸⁵ CCBM, p. CXI.
- ⁸⁶ Информация получена от доктора Пратипала Бхатии.
- ⁸⁷ J. Vogel. Catalogue, p. 205.
- ⁸⁸ Archaeological Survey of India. Report of the Director General for the Years 1974—1978, 25th Meeting of the Central Advisory Board of Archaeology. New Delhi, December 9, 1979, p. 20.
- ⁸⁹ Ibid., p. 28.
- ⁹⁰ Ibid., p. 38.
- ⁹¹ IA, 1974—1975, pp. 49—50. Похоже, что утверждение об использовании черепицы в Матхуре (ок. IV—III вв. до н.э.) ошибочно.
- ⁹² N. P. Joshi. Life in Uttarapatha, pp. 107—109.
- ⁹³ Ibid., p. 107.
- ⁹⁴ Ibid., p. 105.
- ⁹⁵ Ibid., pp. 109—111.
- ⁹⁶ Ibid., p. 111.
- ⁹⁷ Ibid., p. 248.

К главе 12

¹ Это предположение было высказано в беседе со мной Д. Макдоуэллом.

² Страбон, XV.1.34.

³ R. R. Allchin. Upon the Antiquity and Methods of Gold Mining in Ancient India. — "Journal of the Economic and Social History of the Orient", V, part II, 1962, p. 211.

⁴ R. S. Sharma. Indian Feudalism. Calcutta, 1965, pp. 63—65.

⁵ Отсутствие в этих местах земельных грамот было отмечено в президентской речи Ромилы Тхапар на Пенджабском историческом конгрессе в 1976 г.

⁶ R. R. Allchin. *Op.cit.*, pp. 200—207, 211.

⁷ IAR, 1969—1970, p. 67.

⁸ *Ibid.*, 1971—1972, p. 85.

⁹ Информация В. М. Потина.

¹⁰ R. S. Sharma. *Indian Feudalism*, p. 67.

¹¹ T. Chang. *Ancient China's Quest for Indian Products*. — "The Sunday Statesman", April 6, 1969.

¹² D. M. Metcalf. *How Large Was the Anglo-Saxon Currency?* — "The Economic History Review", Second Series, XVIII, no. 3, 1965, pp. 475—482.

¹³ *Early Islamic Mint Output*. — JESHO IX, III, 1966, pp. 212—241.

¹⁴ *Seminar Papers on the Chronology of the Punch-Marked Coins*, Varanasi, 1966, p. 7.

¹⁵ *Ibid.*, p. 1.

¹⁶ Недавнее исследование ареала римских монет в Южной Индии, предпринятое П. Л. Гуптой, показывает, что самые ранние римские монеты были найдены в районе Коимбатора, а не во владениях Сатавахан, с которыми римляне вели интенсивную торговлю. — *Roman Coins from Andhra Pradesh*, Hyderabad, 1965, p. 48. Подобное же исследование требуется провести относительно различных типов индийских монет. В настоящее время Пратипалом Бхатией готовится нумизматический атлас Древней Индии.

К главе 13

¹ "Баудхаяна-дхармасутра", I.10.22.

² Там же, I.10.25.

³ Гаутама-дхармасутра, X.5—6.

⁴ "Ману-смрити", VIII.140.

⁵ Васиштха-дхармасутра, II.41—42.

⁶ Брихаспати-смрити, XI.2.

⁷ Там же, XXXIII.320.

⁸ "Ману-смрити", VIII.152.

⁹ P. V. Kane. *History of Dharmasastra*.

¹⁰ Васиштха-дхармасутра, II.40.

¹¹ "Баудхаяна-дхармасутра", I.10.25.

¹² Васиштха-дхармасутра, II.46.

¹³ "Баудхаяна-дхармасутра", I.10.24.

¹⁴ Там же, I.10.26.

¹⁵ Гаутама-дхармасутра, X.5—6.

¹⁶ Гаутама-дхармасутра считается одной из древнейших, если не самой древней дхармашастрой. Я уже доказывал (см.: R. S. Sharma. *Sudras in Ancient India*. Delhi, 1958, pp. 83—84), что ее составление следует датировать значительно более поздним временем, принимая во внимание сформулированные в ней основные положения по социальным вопросам. Оценки долгов,

встречающиеся в тексте, подтверждают мою точку зрения, причем похоже, что они были вставлены в этот свод правил позднее, где-то в гуптский или послегуптский период. Перечень шести видов процентов на ссуды, данный Гаутамой, не встречается ни в одном своде правил, более древнем, чем свод Брихаспати, где раздел о долгах дан в наиболее разработанном виде. Опять-таки положение Гаутамы о том, что брахман может давать (деньги?) займы под процент, не встречается в такой форме ни в одном из ранних сводов. С другой стороны, это положение имеется в послегуптских текстах, где брахману это разрешается делать только в случаях его бедственного положения.

- 17 "Ману-смрити", X.117.
- 18 Там же, VIII.410.
- 19 Нарада-смрити, I.111.
- 20 Катьяяна, 423. П. В. Кане считает, что термин "двиджа" относится здесь к представителям трех первых каст, однако по контексту в данном случае его лучше относить только к брахманам.
- 21 Вачаспати, III.2169.
- 22 Ibid.
- 23 Ibid.
- 24 Alberuni's India. London, 1910, II, p. 150.
- 25 "Баудхаяна-дхармасутра", I.10.22.
- 26 Гаутама-дхармасутра, XII.29.
- 27 "Баудхаяна-дхармасутра", I.10.22.
- 28 Гаутама-дхармасутра, XII.29.
- 29 Васиштха-дхармасутра, II.51.
- 30 Артхашастра, III.11.
- 31 "Ману-смрити", VIII.140; Яджнавалкья, II.37. Нарада, I; Брихаспати-смрити, XI.3.
- 32 P. V. Kane. History of Dharmasāstra, III, 421.
- 33 Candefvara Thakkura's Grhastharatnakara. Calcutta, 1918, p. 447.
- 34 P. V. Kane. History of Dharmasāstra. III, 420—421.
- 35 Артхашастра, III.11.
- 36 Яджнавалкья-смрити, II.38.
- 37 Митакшара, комм. на Яджнавалкья-смрити, II.38.
- 38 Катьяяна, 505—506.
- 39 Нарада-смрити, I.109.
- 40 Васиштха-дхармасутра, II. 48.
- 41 "Ману-смрити", VIII.142; Вишну-смрити, VI.2; Яджнавалкья-смрити, II.37. Нарада-смрити, I.100.
- 42 R. S. Sharma. Some Economic Aspects of the Caste System in Ancient India. Patna, 1952, pp. 16—21.
- 43 DK, I, part II, p. 620.
- 44 Ibid.
- 45 D. C. Sircar. Select Inscriptions, I, no. 58, II.1—3; "Ману-смрити", VIII.139—142.
- 46 SII, III, part III, p. 237.
- 47 Ibid., p. 236.
- 48 Ibid., p. 237.
- 49 Ibid., p. 274.

- ⁵⁰ Ibid., p. 273.
- ⁵¹ EI, XI, pp. 228--229.
- ⁵² За одну илаккасу в месяц брались 1/4 путтаккама, а
одни илаккасу был равен 7,5 путтаккама (BII, III, part III, p. 239).
- ⁵³ EI, XII, p. 273.
- ⁵⁴ Candésvara Thakkura's Grhaatharatnakara, p. 447.
- ⁵⁵ Ibid.
- ⁵⁶ Alberuni's India, II, 150.
- ⁵⁷ DK, I, part II, p. 608.
- ⁵⁸ Нарада-смрити, I.106--107.
- ⁵⁹ Брихаспати-смрити, XIII.24.
- ⁶⁰ "Ману-смрити", VIII.155.
- ⁶¹ Катьяяна, 509.
- ⁶² Гаутама-дхармасутра, XII.34--35.
- ⁶³ "Ману-смрити", VIII.156.
- ⁶⁴ DK, I, part II, p. 625.
- ⁶⁵ Брихаспати-смрити, XI.4--9.
- ⁶⁶ DK, I, part II, p. 625.
- ⁶⁷ Васиштха-дхармасутра, II.44--47.
- ⁶⁸ Гаутама-дхармасутра, XII.36.
- ⁶⁹ "Ману-смрити", VIII.151.
- ⁷⁰ Вишну-смрити, VI. 11--15.
- ⁷¹ Нарада-смрити, I.106--107.
- ⁷² Брихаспати-смрити, XI.13--15.
- ⁷³ Катьяяна, 510--512.
- ⁷⁴ DK, I, part II, p. 634.
- ⁷⁵ Вишну-смрити, VI. 16.
- ⁷⁶ Брихаспати-смрити, XI.16.
- ⁷⁷ DK, I, part II, p. 609.
- ⁷⁸ Ibid., p. 608.
- ⁷⁹ Ibid., pp. 608--609.
- ⁸⁰ Ibid.; представляется, что, кроме этого, взималась и
основная сумма, а это была сумма начислений.
- ⁸¹ Ibid.
- ⁸² Ibid.
- ⁸³ Гаутама-дхармасутра, XII.31--32.
- ⁸⁴ "Ману-смрити", VIII.154.
- ⁸⁵ Нарада-смрити, II.87--89.
- ⁸⁶ Брихаспати-смрити, XI.4--9.
- ⁸⁷ Там же, XI.11.
- ⁸⁸ Катьяяна, 502.
- ⁸⁹ Там же, 503.
- ⁹⁰ Там же, 504.
- ⁹¹ DK, I, part II, p. 625.
- ⁹² Ibid., p. 634.
- ⁹³ Ibid.
- ⁹⁴ Ibid., p. 616.
- ⁹⁵ Ibid., p. 617.
- ⁹⁶ Ibid., p. 607.
- ⁹⁷ Ibid., p. 617.
- ⁹⁸ Ibid., p. 635.
- ⁹⁹ Брихаспати-смрити, XI.1.

- 100 Нарада-смрити, I.129.
 101 Брихаспати-смрити, XI.7-8.
 102 Там же, XI.27.
 103 Нарада-смрити, I.128.
 104 DK, I, part II, p. 350.
 105 Нарада-смрити, IV.127.
 106 Там же, XI.34.
 107 Брихаспати-смрити, XI.7-8.
 108 Катьяяна, 522.
 109 Брихаспати-смрити, XI.34.
 110 Там же, XI.34.
 111 Там же, XI.23.
 112 Катьяяна, 516.
 113 Брихаспати-смрити, XI.32.
 114 Там же, XI.33.
 115 SEB, XXXIII, 73.
 116 DK, I, part II, p. 658.
 117 Ibid., p. 731.
 118 EI, XXV, no. 1, lines 10-21.
 119 Ibid., p. 3.
 120 JASB, XIX, 454-456.
 121 EI, IX, pp. 91-94.
 122 SII, III, part III, p. 227.
 123 Ibid., p. 229.
 124 Ibid., p. 273.
 125 Ibid., p. 363.
 126 Ibid., p. 263.
 127 EI, XIX, no. 7.
 128 Ibid.
 129 Ibid., Documents no. II, IV, VIII, X.
 130 Ibid., Document no. II.
 131 Ibid., Documents no IV, VIII.
 132 Ibid.
 133 Артхашастра, III.11.
 134 Нарада-смрити, I.108; Катьяяна, 505.
 135 Нарада-смрити, I.109; Катьяяна, 505.
 136 Нарада-смрити, II.36.
 137 Катьяяна, 508.
 138 Там же, 511. Здесь используется термин "мадья", а не "асва", как в стихе 508.
 139 Васиштха-дхармасутра, II.49.
 140 DK, I, part II, p. 715.
 141 Ibid., p. 695.
 142 Катьяяна, 591.
 143 DK, I, part II, p. 724.
 144 "Ману-смрити", VIII.176.
 145 Там же, 177.
 146 Там же, 178.
 147 DK, I, part II, p. 707.
 148 Ibid., p. 726.
 149 Артхашастра, III.11.
 150 Гаутама-дхармасутра, XII.33; Яджнавалкья-смрити, II.44.
 151 Нарада-смрити, I.115.

¹ Однако в Ориссе эпиграфический шрифт своеобразен и установить начальные даты упоминаемых в этих надписях периодов оказалось невозможным.

² EI, XIX, no. 2, 11. 1—16.

³ Ibid., XXIX, no. 26; XVI, no. 20; XX, no. 14.

⁴ Ibid., XXXII, no. 14, plate 1, 1.31.

⁵ H. M u k h i a. Was There Feudalism in Indian History? Presidential Address, Section II, Indian History Congress, 40th Session. Andhra University. Waltair, 1979.

⁶ P. V. K a n e. History of Dharmasastra, II, pt. I. Poona, 1974, p. 497.

⁷ Ibid., p. 483.

⁸ Ibid., p. 489.

⁹ Ibid., p. 484.

¹⁰ Ibid. "Готраправараманджари" Пурушоттамандиты датируется ранее 1450 г. н.э. — см. DK, III, pt. 1, p. 10.

¹¹ Chitrarekha Gupta. Brahmanas in India. A Study Based on Inscriptions. Unpublished manuscript, ch. V. Appendix A.

¹² P. V. K a n e. History of Dharmasastra, II, pt. 1, 479.

¹³ Ibid., p. 495.

¹⁴ Подсчитано на основе перечня *гиртх*. — См.: P. V. K a n e. History of Dharmasastra, IV. Poona, 1974, pp. 730—825.

¹⁵ Ibid., p. 581.

¹⁶ Ibid., pp. 581—582.

¹⁷ R. N. N a n d i. Client, Ritual and Conflict in Early Brahmanical Order. — IHR, VI, pp. 103—109.

¹⁸ В "Ваю-пуране" говорится (110.54—55), что паломник, совершающий в *гиртхах шраддху*, должен также сделать жертвенные подношения *пинды* (рисовых шариков) за своих слуг, рабов, друзей, учеников, за тех, кто подчинен ему или зависит от него, за тех, кто делал ему одолжения, за тех, с кем он встречался в прошлых существованиях, а также за скот и за деревья. — См.: P. V. K a n e. Op.cit., IV, p. 617. Далее: в месяц *магха* мужчины всех каст, женщины и те, кто рожден от смешанных браков, могут совершать омовения в месте слияния Джамны с Гангом, однако *шудры*, женщины и мужчины из смешанных каст не смеют произносить *мантр*, они должны совершать омовения, либо произнося слово "*намах*", либо молча. — Ibid.

¹⁹ Согласно традиции, *пураны* пересказывались людям в святой Наимишаранье, расположенной вокруг Нимсара на реке Гомати, в 70 км от Лакхнау. В "Ванапарве" утверждается (84. 59—64), что в Наймише сосредоточены все *гиртхи* мира. — Ibid., p. 783.

²⁰ P. V. K a n e. History of Dharmasastra, V, pt. I. Poona, 1974, p. 24.

²¹ Ibid., p. 57.

²² Ibid.

²³ Ibid., p. 47.

²⁴ Ibid., pp. 147, 255—462 (список *врат*).

²⁵ Ibid., p. 51.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., p. 45.

²⁸ Ibid., p. 39.

Послесловие. Основные этапы истории Древней Индии в трудах Р. Ш. Шармы

Работы Р. Ш. Шармы давно уже привлекли к себе внимание советских индологов. Его основные книги — "Шудры в Древней Индии", "Политические идеи и институты в Древней Индии", "Индийский феодализм" — получили у нас высокую оценку.

Как явствует из самих заглавий книг Р. Ш. Шармы, круг его интересов весьма обширен и значителен. В его "Шудрах" дана развернутая характеристика сословной организации в Древней Индии, в "Политических идеях и институтах в Древней Индии" речь идет о становлении первых индийских государств, в "Индийском феодализме" — о социальных процессах конца древности и средневековья. Редкая книга по истории Древней Индии обходится без упоминания работ Р. Ш. Шармы.

Для того чтобы оценить работы Р. Ш. Шармы, так же как и других индийских историков прогрессивного направления, нам, видимо, необходимо представлять общую историографическую ситуацию в индологии. Надо сказать, по-первых, что сохранившиеся памятники древнеиндийской литературы не располагают к изучению социально-экономических проблем; это своды религиозных гимнов, обширные описания ритуалов, сборники моральных предписаний и притч, повествования о богах и героях. Они содержат богатейший материал для исследований по религии и мифологии, для литературоведческих и лингвистических штудий. Историк же оказывается в трудном положении, располагая столь обильным, но весьма своеобразным материалом. Ограничены археологические исследования. Среди индологических публикаций не много собственно исторических исследований и тем более книг по истории материальной культуры, общественно-экономических формаций, жизни трудящихся масс; среди них, безусловно,

преобладают работы о духовной культуре Индии. Несмотря на то что индология как наука возникла еще в конце XVIII в., можно сказать, что изучение истории древнеиндийского общества, его экономических основ только начинается.

Научные, концептуальные трудности умножаются вследствие наложения многообразных идеологических влияний на исследования по истории Индии вообще, и индийской древности в том числе. Было немало историографических изданий, где романтическая идеализация Индии как прародины индоевропейских народов соседствовала с обличениями "азиатского деспотизма" и "варварства". Концепция страны мудрецов и отшельников, где, в сущности, ничто не менялось в течение тысячелетий, получила распространение по разным причинам как в Европе, так и в самой Индии. Расовая теория, представление о сильных личностях, которые по своей воле меняют ход исторического процесса, точка зрения о том, что религия является движущей силой или содержанием истории, — все нашло отражение в индологии, притом часто в самых крайних и безапелляционных формах. Добавим, что обширность и противоречивость источников давала возможность чисто публицистические и крайне тенденциозные идеи облекать в форму индологических изысканий. Тенденциозность общих построений и субъективность оценок, пожалуй, ни в одной области исторической науки не проявили себя так отчетливо, как в индологии.

Особенно сложным является процесс формирования современной исторической науки в самой Индии. Собственная историографическая традиция сложилась здесь относительно поздно. Отсутствие историзма у некоторых представителей традиционной культуры сказывается до сих пор. В немалом числе статей порою, к примеру, доказывается, что "великая война", запечатленная в эпической поэме "Махабхарата", происходила за три с лишним тысячелетия до н. э. Дата битвы "Махабхараты" — это в индуистской мифологии начало "нового мирового периода" — Калиюги: таким образом, даже в вопросах датировок историческая наука соприкасается и сталкивается с религиозными предубеждениями. На недавней общендийской дискуссии о датировке "Махабхараты" доводы археологов о том,

что содержание этой поэмы никак не соответствует исторической обстановке IV, III и даже II тыс. до н. э., не воспринимались многими оппонентами. Надо полагать, что III тыс. до н.э. было для них не определенной исторической реальностью, а скорее символом глубочайшей древности. Конечно, подобного рода принципиальный антиисторизм выглядит ныне архаичным в глазах представителей современной прогрессивной индийской интеллигенции. Однако идея объективного хода истории как естественно-исторического процесса получает признание в Индии не легко.

Изучению древности в Индии всегда придавалось огромное значение. Древняя культура — предмет национальной гордости и символ единства страны. В университетском преподавании ей уделяется едва ли не больше внимания, чем современности. Проблема датировки литературных текстов, которая в других странах представляет интерес лишь для весьма узких академических кругов, в Индии живо обсуждается и привлекает внимание широкой общественности. Актуальности древней истории способствует то, что многие социальные институты, возникшие в старину, существуют и поныне. В судах по-прежнему ссылаются на древние установления и цитируют стихи из "Ману-смрити", сопровождаемые объяснениями ее комментаторов. Исследователю трудно рассматривать — еще один немаловажный пример — проблемы устройства древнеиндийской семьи или кастового строя, отвлекаясь от актуальных аспектов этой тематики. Древность для Индии — не только культурное наследие, но и живые религиозные традиции, социальные нормы, этические ценности. Естественно поэтому, что историческое исследование сталкивается с усложненной ситуацией.

С повышенным вниманием к проблемам социальной истории индийские ученые обратились еще в 20-е годы. Для многих из них научные интересы в этой области определялись необходимостью борьбы за социальные реформы и национальную независимость. Несмотря на известные слабости первых работ индийских авторов тех лет (Н. Бандьопадхьяи, Пран Натха и некоторых других), обращение молодой национальной историографии к данной проблематике было весьма характерно. Между прочим, не прошло оно незамеченным и в

нашей стране. Среди немногих иностранных ученых не кто иной, как академик С. Ф. Ольденбург, посвятил специальные рецензии этим работам, в известной мере созвучным направлению интересов складывающейся советской индологии.

Исследования по социальной истории получили дальнейшее развитие — и с большей глубиной — в последние десятилетия, после достижения Индией независимости. Примечательно при этом, что наиболее важные работы принадлежат представителям марксистской историографии или историкам, испытавшим известное влияние марксизма. Ведущим ученым марксистской школы, широко известным за пределами Индии, долгое годы был Д. Д. Косамби (1907—1966). Одна из основных его работ, "Культура и цивилизация Древней Индии", доступна читателям в русском переводе. Широко образованный ученый, он многое сделал и для пропаганды материалистического понимания истории вообще, и для выработки марксистской концепции развития древнеиндийского общества, для утверждения действительно научных методов его изучения. Сходные задачи ставились и в работах других представителей прогрессивной индийской исторической науки. Здесь прежде всего необходимо назвать книгу Д. Р. Чананы "Рабство в Древней Индии". Она также была переведена на русский язык как одно из основных монографических исследований данной проблемы.

Среди основоположников "новой индологии" справедливо назвать и имя Р. Ш. Шармы, упомянутая выше книга которого, "Шудры в Древней Индии", была опубликована почти одновременно с работой Д. Р. Чананы и всего через два года после "Введения в изучение индийской истории" Д. Д. Косамби. Как и они, автор ставил перед собою задачу изучения подлинной истории Индии — не царей и религиозных проповедников, а трудящихся масс.

Во всех работах Р. Ш. Шармы предлагается единая концепция истории Древней Индии. Материал источников автор стремится изложить в свете общих положений марксизма и выводов современной науки о фазах всемирно-исторического процесса. В центре его внимания — законы смены социально-экономических формаций, смена человеческого стада родо-племенным уст-

ройством, эволюция последнего до стадии "власти вождя", завершающейся появлением классового общества и государства.

Если оставить в стороне протоиндийскую цивилизацию, то древнейшим периодом истории Индии является ведийский (вторая половина II тыс. до н.э.). По мнению Р. Ш. Шармы, в социальной эволюции Индии он соответствует "племенной" стадии. Ведийских ариев исследователь считает пастухами-кочевниками или полукочевниками, переселившимися в Северо-Западную Индию и разрушившими существовавшие здесь города. Частной собственности на землю у скотоводов не могло быть, не использовался ни труд рабов, ни труд наемных работников. Рядовой арий располагал лишь тем, что зарабатывал своим трудом. Военная добыча распределялась вождями среди всего племени посредством раздач и дарений. Отсутствовало социальное расслоение, а следовательно, и система сословий-варн. Господствовали племенные отношения, более того: можно проследить даже следы более древней, "групповой" организации. Наряду с базисными причинами бесконечные войны, как говорит Р. Ш. Шарма, не предоставляли возможности для создания прибавочного продукта.

Категорически отвергается Р. Ш. Шармой расовая теория — военные конфликты объясняются не столкновением индоевропейцев-ариев с темнокожими аборигенами (о чем нередко говорится как о главном в буржуазной историографии), а характером племенного общественного строя самих ариев. Для них война была одним из основных источников материальных благ, и между собою арии воевали столь же часто, как и с местным населением. Борьба шла за обладание стадами крупного рогатого скота и иными ценностями; лишь дополнительными стимулами могли быть различия по расовому типу, религии или языку. Полемика с теорией, объясняющей "арийское завоевание Индии" как столкновение двух рас, вполне убедительна. Действительно, мы столь же часто можем констатировать военные конфликты между явно родственными племенами, как и, напротив, черты культурного взаимодействия различных — пришлых и местных — этнических групп.

Ученый тщательно доказывает, что государство существовало не извечно, что его появление было связано

с коренным изменением экономики и социальной структуры. Действительно, общественный строй ариев в эпоху ранних гимнов "Ригведы" принципиально отличался от того, который сложился в Древней Индии впоследствии.

Выражая принципиальное согласие с этим общим авторским подходом к исследованию древнеиндийского общества, мы хотели бы, однако, сказать, что некоторые конкретные выводы и исторические интерпретации вызывают возражения. Так, если можно в целом считать ведийские "народы" племенами, то поиски у них "групповой" организации нам кажутся необоснованными. На основании данных современной науки следует полагать, что родо-племенному обществу предшествовало дородовое общество (или "человеческое стадо"), существовавшее в глубочайшей древности, на крайне примитивной стадии развития человечества. Никаких следов подобной стадии в "Ригведе" найти, думается, нельзя. Автор приводит в подтверждение своего тезиса лишь несколько терминов, обозначающих союзы или объединения, создававшиеся, возможно, не на родственной основе. Но достаточных оснований считать их пережитками особой "дородовой" ("групповой") общественной организации все же нет.

На наш взгляд, стремление подчеркнуть отличие эпохи "Ригведы" от Индии последующего времени приводит к некоторой архаизации ведийского общества. Мы не сомневаемся в огромной роли, которую играло скотоводство в жизни ариев, однако сопоставление с иранским материалом дает возможность полагать, что арии занимались земледелием, по меньшей мере, еще в индоиранский период. Недооценивает автор и степень развития социальной стратификации у ариев. В настоящее время в исторической науке утвердилось мнение, что у ариев задолго до их появления в Индии существовала система трех сословий ("жречество", "военная аристократия", "народ"). Кажется достаточно доказанным, что и особое положение некоторых групп ремесленников (впоследствии ставших в Индии кастами шудр) также зародилось еще до разделения индоариев и иранцев.

В связи с тем, что ведийских ариев в настоящее время многие исследователи считают племенами, стоявшими

ми на сравнительно высокой ступени экономического и социального развития, их отношения с местным населением также подвергаются пересмотру. Бытовавшее в историографии представление об ариях как варварах, разрушивших харалпские города, вступает сейчас в противоречие с хронологией: города эти постепенно приходили в упадок задолго до появления ариев на территории Пенджаба. В последнее время были введены в научный оборот археологические материалы, заставляющие считать, что лишь на периферии распространения индской цивилизации арии застали далеких потомков создателей Харалпы. Сторонники гипотезы о том, что арии были виновниками гибели протоиндийских городов, ссылаются на воспеваемые в "Ригведе" подвиги бога Индры, разрушавшего "укрепления" (пур) своих противников-дасью. Однако словом "пур" в ведийской литературе называют весьма примитивные ограждения, ничем не сходные с городами типа Мохенджо-Даро.

Современные историки все реже говорят о завоевании ариями Северо-Западной Индии. Речь идет не о трудном походе, как предполагается автором, а о растянувшемся на столетия процессе расселения в этом районе племен, многие из которых говорили на индоевропейских языках. Племена эти не состояли исключительно из скотоводов-кочевников. Достаточно хорошо знали они и земледелие; их общественный строй характеризовался появлением социальной стратификации.

Следующим после периода составления ранних гимнов "Ригведы" Р. Ш. Шарма считает так называемый поздневедийский (примерно X—VII вв. до н.э.), который он исследует, тщательно анализируя не только литературные, но и археологические источники. По его мнению, "культура серой расписной керамики" соответствует данному периоду. Ареал распространения этой культуры и время ее существования совпадают с предполагаемой территорией и эпохой появления именно поздних частей вед. Для реконструкции социальных процессов, справедливо отмечает Р. Ш. Шарма, можно поэтому использовать не только литературные источники, но и данные археологических раскопок. Индо-арии к началу I тыс. до н.э. расселились на обширных территориях в верховьях Ганга. По мнению Р. Ш. Шар-

мы, именно в данный период они стали активно заниматься земледелием и перешли к постоянной оседлости; равнины этого района могли возделываться с помощью довольно примитивных земледельческих орудий — деревянного рала и мотыги; железо начинало использоваться в военном деле, но не для хозяйственной деятельности.

У оседлых земледельцев в поздневедийский период появился прибавочный продукт — факт, которому вполне обоснованно Р. Ш. Шарма придает исключительное значение. Таким образом, создавались предпосылки имущественного расслоения и социального неравенства. Знать и жречество получали возможность изъятия прибавочного продукта посредством взимания с крестьян различного рода податей. Государство возникло для поддержания неравенства и организации сбора налогов.

Р. Ш. Шарма исходит из марксистского определения государства как аппарата насилия, возникающего лишь на определенной стадии развития общественного неравенства. Следуя теоретическим положениям, изложенным в известной работе Ф. Энгельса, он доказывает, что в период составления "Ригведы" государства у ариев еще не было. Отсюда делается убедительный вывод, что вопреки распространенному в историографии мнению нельзя говорить и о политических идеях, отраженных будто бы в ранневедийской литературе. Даже в поздневедийский период, по мнению ученого, между знатью и простыми крестьянами еще не было резкой грани. Государство, которое переживало лишь период своего становления, было еще весьма непрочным. Царь опирался главным образом на поддержку своих многочисленных сородичей, дружину составляли ближайшие его сподвижники. Основной военной силой являлось ополчение всех свободных. Представители свободного крестьянства, "народа" (виш), принимали активное участие в коронации и других ритуалах, от них зависело решение важных для общины вопросов (в том числе и нарождающихся "политических вопросов"). Таким образом, поздневедийское государство не располагало достаточным аппаратом насилия для принуждения крестьянства к уплате налогов. В этом Р. Ш. Шарма и находит причину того, что знать и жречество должны были

изыскивать иные пути для эксплуатации народа. Система сложных обрядов, строгие правила ритуальной "чистоты" и "нечистоты", эндогамные запреты, по его мнению, были изобретены хитроумными жрецами для того, чтобы создать барьер между разными социальными слоями, обеспечить привилегированное положение и прибыли одних и эксплуатацию других. Автор ведет речь о появлении важнейшего социального института Древней Индии — варн.

Так как в концепции исследователя варновая иерархия является не чем иным, как способом осуществления господства в сфере производства и распределения материальных благ, то и сами варны Р. Ш. Шарма считает классами. Основной эксплуатируемый класс, по его мнению, составляли вайшьи — свободные крестьяне, платившие налоги. Сведения поздневедийской литературы о ритуальном противоборстве брахманов и кшатриев, легенды о сражениях кшатрийских и брахманских героев интерпретируются им как свидетельства острых противоречий и борьбы за увеличение доли прибавочного продукта, получаемого с вайшьев-налогоплательщиков. Отметим здесь, что не совсем ясным представляется, как это согласуется с решающей ролью последних и на войне, и в решении важнейших вопросов в мирное время. Не вполне отчетливой выглядит и характеристика двух высших варн — брахманов и кшатриев. Автор говорит о них как о едином классе эксплуататоров и в то же время дает основание считать термин "варна" совершенно идентичным понятию "класс", упоминая два господствующих класса.

Наряду с вайшьями эксплуатируемый класс составляла и четвертая варна — шудры, появлению и эволюции которой, как уже отмечалось выше, Р. Ш. Шарма посвятил специальную книгу. Происхождение шудр — одна из наиболее сложных, дискуссионных проблем в историографии. Исследователь отвергает объяснение генезиса шудр расовым или этническим конфликтом между ариями и аборигенами. Он полагает, что шудрами становились представители любых побежденных и ограбленных общин, независимо от их происхождения, арийского или же неарийского. Причиной возникновения этого низшего класса являются не военные столкновения сами по себе, а возможность эксплуатации че-

ловека человеком. Впрочем, Р. Ш. Шарма не отрицает того, что в состоянии шудр могли быть обращены целые племена. Речь может идти, таким образом, о возможности порабощения и коллективной эксплуатации шудр наподобие известных из древнегреческой истории спартанских илотов.

Шудры в поздневедийский период и позже вынуждались предоставлять свою рабочую силу в распоряжение не только брахманов и кшатриев, но и вайшьев. По мнению Р. Ш. Шармы, шудр тогда было немного и они являлись преимущественно домашними слугами (что — нельзя не сделать здесь ремарки — не совсем согласуется с предположением о порабощении целых этнических групп).

Ученый считает шудрами всех ремесленников, о которых речь идет в поздневедийских текстах. В то же время он отмечает, что ремесленники еще пользовались общественным уважением. Например, мы видим среди участников царских ритуалов лиц, называемых словами "ратхакара" и "такшан" (названия, обозначающие плотников и изготовителей повозок). Автор полагает, что лишь постепенно проявлялась тенденция устранения шудр от участия в ритуалах, в политической и общественной жизни, от посвящения (упанаяны), дающего право на получение образования и считавшегося "вторым рождением". Полемизируя с учеными, которые говорят о постепенном смягчении участи шудр, Р. Ш. Шарма выдвигает противоположный тезис об их последовательном закабалении в процессе развития классового общества.

Автор, безусловно, прав, утверждая, что классовая характеристика не может основываться на приближительных оценках богатства или бедности. Однако нужно сказать, что уже определение двух высших варн в качестве одного господствующего класса противоречит простому отождествлению класса и варны. Еще менее ясной представляется ситуация с вайшьями и особенно шудрами. Последние могли быть рабами и свободными ремесленниками, арендаторами или наемными работниками. Наконец, достаточно рано (в поздневедийской литературе, брахманах) упоминаются "шудры, богатые скотом", т.е. явно владевшие средствами производства и, скорее всего, имевшие возможности для

эксплуатации чужого труда. Полноты политических прав все они не имели, в религиозном отношении считались "нечистыми", недостойными совершать ведийские ритуалы и читать гимны. Это, очевидно, и давало возможность древним объединять их в понятие "шудры". Но что заставляет нас всех этих лиц — независимо от владения средствами производства, свободы или зависимости, способа их эксплуатации или вовсе отсутствия последней — считать единым классом? Безусловно, мы должны согласиться с автором, что в общем и целом есть известное соответствие между сословной и ритуальной иерархиями, с одной стороны, и классовой структурой — с другой (не может быть такого положения, при котором в экономической сфере господствуют те слои, которые считаются "нечистыми"). Нет сомнений и в том, что сословно-кастовая структура — уже сама по себе — создает возможности для эксплуатации (вопреки тому, что написано по этому поводу многими западными и индийскими писателями, идеализирующими кастовый строй). Сложность проблемы, полагаем, заключается в том, что речь идет об обществе, где еще не сложилась в завершенном виде классовая структура, а социальное неравенство оформляется в виде устойчивых социальных градаций типа рангов, сословий, каст и т.п. В советской литературе принято считать, что варны — сословия или ритуальные статусы — непосредственно не отождествляемы с социально-экономическими классами.

Привлекает внимание один относительно частный, но все же существенный момент — характеристика, которая дана в книге положению ремесленников. Ремесленником Р. Ш. Шарма считает, например, ратхакару (исходя из этимологии слова — изготовитель колесницы), однако делает это, по нашему мнению, несколько "статично". Упоминания ратхакары в ведийской литературе в различных контекстах дают интересный материал для анализа его реального положения. В поздневедийское время при исполнении пышных царских ритуалов ратхакара принимал в своем доме огромную свиту, он играл важнейшую роль при совершении общегосударственных празднеств. Придворный статус ратхакары был весьма высок, и его состоятельность не подлежит сомнению. Поэтому кажется маловероятным, что он

действительно зарабатывал на жизнь изготовлением повозок. То есть мы имеем дело не с ремесленником, а с царским приближенным, лишь именуемым по названию ремесленной специальности. Найти этому объяснение можно. Военная знать, выделившаяся когда-то у ариев, в отличие от простого народа сражалась на колесницах; все, что связано с колесницами, получило важное религиозное значение. Следовательно, изготовители колесниц — ратхакары — уже тогда были не только ремесленниками, а и слугами царя, и одними из его ближайших сподвижников. Название профессии мастера стало придворным титулом, за которым постепенно исчезло прежнее реальное содержание (хотя, возможно, и сохранились чисто ритуальные обязанности носителя титула). Думается, что нам, историкам Индии, следует проявлять большую осторожность, привлекая из разновременных текстов свидетельства о функциях ратхакара и аналогичных им лиц.

Появление представителей низшей варны среди лиц, близких царю, кажется возможным. Дело в том, что некоторые из придворных, как нередко бывало и в других ранних государственных образованиях, могли быть по происхождению чужаками и находиться в личной зависимости от царя, принадлежать к числу его рабов или клиентов. В Древней Индии такие лица должны были считаться шудрами по своему варновому статусу. Даже в текстах значительно более поздних эпох можно заметить, что служба при царе рассматривалась как ритуально оскверняющее занятие, связанное с несамостоятельностью человека. Если мы попытаемся принять представления Р. Ш. Шармы о том, что влиятельные царские приближенные могли принадлежать к варне шудр, то тем меньше будет у нас оснований согласиться с его отождествлением варны и социально-экономического класса.

Середина I тыс. до н.э. ознаменовалась в Индии, как и во многих других областях древнего мира, важными социально-экономическими сдвигами. Анализируя этот период, автор использует прежде всего ранние части буддийского канона. Они могут датироваться временем между VI в. до н.э. (когда предположительно жил сам Будда) и III в. до н.э. (так как в надписях Ашоки — наиболее значительного представителя маурий-

кой династии — упоминается ряд основных канонических текстов). Общеизвестно, что первоначально область распространения буддизма ограничивалась примерно Кошалай и Магадхой. На той же самой территории археологи обнаруживают особую культуру — так называемую "культуру северной чернолощеной керамики", которая впоследствии засвидетельствована и во многих других районах Индии. Время существования этой археологической культуры (VI—IV вв. до н.э.) почти идеально совпадает с периодом оформления текстов палийского канона. Это обстоятельство предоставляет исследователю редкую возможность сопоставить письменные источники с данными археологии.

Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что речь идет о более восточных областях, нежели упоминаемые в поздневедийской литературе — о центральной части бассейна Ганга. Этот район еще в начале I тыс. до н.э. был покрыт густыми лесами. Хозяйственное освоение его предполагало, во-первых, уничтожение джунглей, во-вторых, возможность вспашки плодородных, но крайне твердых почв. Р. Ш. Шарма полагает, что такие возможности могли появиться только после того, как широко распространились железные орудия труда. Железо было уже известно и в поздневедийский период, но широкого применения в хозяйственных целях оно тогда еще не получило и, следовательно, не могло существенным образом изменить характер экономики. В середине I тыс. до н.э. начался качественно новый этап в использовании железа: появление железного топора позволило успешно бороться с джунглями; почва стала обрабатываться с помощью плуга с железным лемехом. Археологически, правда, такой лемех не засвидетельствован для данного периода, но это может объясняться плохой сохранностью железных изделий во влажном климате долины Ганга. Поэтому суждения автора представляются убедительными и подтверждаются анализом сходных процессов, происходивших в тот же период в других странах древнего мира — от Китая до Средиземноморья.

Основной культурой, выращиваемой в центральной части бассейна Ганга, стал не ячмень (как было на равнинах верховьев Ганга в поздневедийскую эпоху), а рис, при этом высокоурожайные его сорта, особым об-

разом культивировавшиеся. Не раз констатируемое автором изменение характера земледелия привело к значительным социальным последствиям — резкому росту населения, накоплению материальных ресурсов и появлению острой потребности в дополнительной рабочей силе. Именно в данную эпоху, как свидетельствуют и археологические, и письменные источники, возникают и бурно растут города. Возникновение городов связано со специализацией ремесла и ростом числа ремесленников. О развитии торговли и денежного обращения говорит появление первых монет.

В середине I тыс. до н.э. упрочилось социальное расщепление, намечавшееся уже в поздневедийскую эпоху, и можно говорить о вполне сложившихся классах. Взимание налогов с крестьян уже не удовлетворяло растущие потребности господствующей аристократии и жречества. Часть населения подвергалась прямому порабощению. В каждой деревне был слой трудящихся, стоявших на грани рабства или прямо обращенных в рабов, — они и носили название шудр. Значительная часть их не была собственностью рабовладельцев, нередко они сами располагали некоторой собственностью. Это не позволяет полностью отождествлять шудр с рабами. В крайнем случае допустимо, думается, говорить лишь о коллективной зависимости шудр от трех высших варн, т.е. о формах, близких к спартанской илотии. Можно утверждать, что классовое деление принимало вид варновой, сословно-кастовой структуры.

Основную массу населения составляли по-прежнему вайшьи, бывшие крестьянами-налогоплательщиками. Автор, как мы уже отмечали, называет их эксплуатируемым классом. Другим эксплуатируемым классом являлись шудры, которые не платили налогов, ибо не владели сколько-нибудь значительной собственностью. Они либо были обращены в рабство, либо вынуждены наниматься к богачам в качестве наемных работников и арендаторов. В текстах буддийского канона встречаются упоминания о крупных имениях, площадью 200—400 га. Р. Ш. Шарма считает такие имения характерной особенностью эпохи Будды. В качестве рабочей силы в них использовались рабы и наемные работники, которые по варновому статусу также причислялись к шудрам.

два, для того чтобы предпринять "важный бес-
смысленный шаг к кругу религии". Таким
образом, причиной возникновения новой религии автор
считает нужды животноводства и скотоводства, а также
любопытство, стремление к знаниям, к совершенству
знания, стремление к совершенству искусства, к совершенству
знания. Нам приходится здесь констатировать неудовле-
творительность подобного построения не только теоре-
тически, но и с точки зрения фактической. При обык-
новенных жертвоприношениях использовали не коров, а
коз. Если приношение ошлого скота в жертву пред-
ставляло развитие плужного земледелия, никто, оче-
видно, не мог бы ограничиться козами (это можно бы-
ло "считать" без кардинальной смены религии). Во вре-
мя даже крупных жертвоприношений, таких, как ан-
тивидья, в жертву принимали, как правило, бесплод-
ных коров, давал не коровы уже в "Утгале" имену-
ется "итала", т.е. "не подлежащие убиванию".

Хотелось бы сделать еще замечание относительно
однотипности исторического суждения по данному до-
воду: если возникновение буддизма связано — по край-
ней мере в основном — с потребностями развития
сельского хозяйства, трудно объяснить, почему новая
религия распространялась главным образом не в сель-
ской местности, а в городах.

Очевидно, каким-то образом этот подход связан с
более общей социальной характеристикой буддизма у
Р. Ш. Жармы. Он считает, что буддизм поощряет расте-
щество и рабство и таким образом поддерживает сло-
жившееся в эту эпоху социальное неравенство. Однако
приводимые им тексты сводятся обычно к констатации
того, что сделанные долги необходимо платить, а недо-
плата и задолженность ведут к бедствию. Запрет при-
нимать в буддийские монастыри рабов или других лиц,
которые не вправе распоряжаться собой, говорит, ко-
нечно, о том, что монастыри не были центрами откры-
того социального протеста. Читателю, думается, этого
мало для вывода о том, что буддизм стремится закре-
пить возникший строй, основанный на социальном не-
равенстве. Проблема социальных причин возникнове-
ния принципиально новой религии, способной к рас-
пространению не только среди различных народов Ин-
дии, но и далеко за ее пределами (в перспективе — ми-
ровой религии), автором затронута, однако сама тема

тика его исследования требует все-таки большего.

С конца IV до начала II в. до н.э. продолжался период объединения большей части Индии под властью династии Маурьев. Для освещения этой эпохи историками используются обычно три основных источника, а именно надписи Ашоки, "Индика" Мегасфена и "Артхашастра" Каутильи. О двух первых, несмотря на возникающие по поводу их интерпретации сложности, можно утверждать, что они твердо датируются маурийской эпохой. Иначе обстоит дело с третьим. "Артхашастра" — обширный трактат об искусстве управления государством — приписывается Каутилье, который, согласно легендам, был советником Чандрагупты — основателя династии Маурьев. Достоверность этой традиции подвергается сомнению в научной литературе. Предлагалось датировать текст III, IV и даже VI в. н.э. В настоящее время в работах, специально посвященных датировке трактата, речь идет обычно о I—II вв. н.э. Отметим, что тем не менее Р. Ш. Шарма кладет в основу описания маурийской эпохи данные "Артхашастры".

Вопрос датировки не единственное, что осложняет работу исследователя с источником. "Артхашастра" — теоретическое произведение, описывающее абстрактное государство и принципы, которыми должен был бы руководствоваться идеальный правитель. Автор же склонен рассматривать эти рекомендации трактата как описание действительной политики маурийских царей. Социальный и политический строй Индии данной эпохи обрисован им следующим образом. Основное, что характеризует "империю Маурьев", — строгая последовательная централизация государства. Бюрократическая система включала тридцать ведомств. Все представители чиновничьего аппарата получали денежное жалование. В экономике господствовали огромные государственные хозяйства, а все иные секторы находились под жестким правительственным контролем. Крупные хозяйства были основаны на труде рабов и наемных работников. Рабы и работники рекрутировались из числа шудр. Это означает, что массы шудр в маурийскую эпоху были практически полностью низведены до рабского положения. Имея в виду важнейшую роль государственного сектора экономики, можно говорить о рабовладельческом характере маурийского общества. Впро-

чем, автор полагает, что материал "Артхашастры" о шудрах весьма скуден, и потому считает возможным положение их описывать на основе иных источников — брахманских сочинений о ритуальной чистоте и религиозных обязанностях, дхармасутр.

Купля-продажа земли, по мнению Р. Ш. Шармы, появилась лишь в первые века новой эры и, следовательно, в маурийскую эпоху частная собственность на землю была ограничена. В то же время есть некоторые основания говорить об идее государственной собственности на землю. Р. Ш. Шарма не рассматривает подробно характер социальных отношений, складывающихся в деревне, бывшей подлинной основой древнеиндийского общества. Одно представляется, однако, ему несомненным: в эпоху "Артхашастры" не было еще так называемой системы джаджмани, т.е. "взаимообеспечения" представителей различных деревенских каст. Не находит Р. Ш. Шарма и того, что касты — как таковые — сформировались. Впрочем, в другой своей работе автор высказывается менее определенно: считает, что трудно сказать, была ли уже в этот период система джаджмани.

Изложенное построение, основанное на анализе книг "Артхашастры", на наш взгляд, имеет ряд слабостей, и в связи с этим мы хотели бы сделать несколько уточнений. Р. Ш. Шарма исходит из того, что к маурийскому времени относится ядро "Артхашастры", а именно II и III ее книги. Однако нет достаточных оснований считать II—III книги первоначальным "ядром" трактата. В связи с этим нашим утверждением можно указать на то, что именно во II книге содержатся все основные указания на более позднюю дату — упоминание торговли кораллами с Александрией Египетской и шелком с Китаем и т.д. Далее, в статье о ростовщичестве ученый доказывает, что от древности к средним векам размер долгового процента увеличился. Он сталкивается, однако, с тем, что высокие процентные ставки зафиксированы в III книге "Артхашастры". По мнению Р. Ш. Шармы, эти ставки невозможны для маурийского времени и, следовательно, данный отрывок является интерполяцией. Однако что именно указывает на интерполяцию, каким образом она могла быть сделана, как мог существовать текст о долговом праве без данного отрывка с указанием процентных ставок — эти вопросы остаются открытыми.

Не всегда удачным является у автора выбор материала из "Артхашастры". Так, использованы сведения о деятельности "надзирателя за земледелием", но не обращено внимания на то, что "царские поля" не составляли единого массива. Между тем в историографии кажется достаточно доказанным вывод о чересполосице царских и крестьянских участков. Для того времени невозможно, следовательно, говорить и о "крупном государственном хозяйстве". Всячески подчеркивается централизация управления, однако "Артхашастра" содержит обширный материал, противоречащий этому тезису. Многие "бюрократические должности" на поверку оказываются не чем иным, как формальными наименованиями или придворными титулами; реальная власть на местах оказывается принадлежащей правителям, которых трудно считать государственными чиновниками.

В "Артхашастре" неоднократно говорится о кастах (джати). Наличие обязательного вопроса о касте лицу, обращавшемуся в суд, заставляет предполагать, что каждый индиец считался принадлежащим к той или иной касте. Более того, засвидетельствованная в "Артхашастре" степень развития кастового строя заставляет думать и о какой-то системе традиционных межкастовых отношений. Поэтому с категорическим отрицанием этой системы трудно согласиться. Упоминание группы "деревенских ремесленников" в грамматике Панини, датируемой домаурийским временем, вызывает в памяти привычную для индийской деревни форму обмена взаимными услугами (иначе говоря, разнovidность той же системы джаджмани). Ученый обращает внимание на то, что прямо эта система не описывается в "Артхашастре". На это, однако, есть возражение: будучи чисто традиционным институтом, она никогда не описывалась в индийских нормативных источниках, оставаясь в рамках неписаного обычая. Ее фиксировали лишь этнографические описания нового времени. Единственный элемент ее, который встречается в древних текстах, — устойчивые связи между жрецом и заказчиком жертвы ("яджамана"), откуда и название всей системы. Об этом говорится и в "Артхашастре" (III.14.28—38). Вызывает возражение и то, что автор пишет о появлении купли-продажи земли лишь в период после составления "Артхашастры". Глава 9 III кни-

ги трактата описывает именно процедуру продажи земли.

С другой стороны, с нашей точки зрения, нет оснований говорить об идее государственной собственности, а вместе с тем и преувеличивать степень централизации управления в маурийскую эпоху. Строго говоря, в текстах речь идет об административной власти правителя, а не о правах его на землю как на объект хозяйственной деятельности. Эдикты Ашоки свидетельствуют о том, что царь осуществлял непосредственную власть на ограниченной территории (и именовал себя, видимо, поэтому не всеиндийским императором, а скромнее — "царем области Магадха"). Местная автономия была значительной, и в основном в каждом районе сохранялась та система управления, которая складывалась до подчинения верховной власти Маурьев. Отдельные территории находились под властью местных династий или имели республиканскую форму правления; признание власти Маурьев было в большей или меньшей степени номинальным. Анализ "Артхашастры", как нам представляется, показывает также крайне децентрализованную структуру государства.

Представление автора о том, что весь чиновничий аппарат в маурийскую эпоху получал содержание в денежной форме, основано на списке жалований в V книге "Артхашастры". Однако надо иметь в виду, во-первых, что автор не считает V книгу относящейся к "ядру" трактата маурийского времени. Во-вторых, в тексте говорится лишь о размере жалования, выражаемом в денежных суммах. В той же главе предусматриваются различные способы его выплаты — в том числе в виде предоставления "кормлений" с деревень. Далее, косвенные данные в самой "Артхашастре" противоречат тезису о жаловании деньгами, а не натурой. Наконец, с авторским тезисом не согласуется степень развития в маурийскую эпоху денежного обращения как такового.

О положении шудр. В источнике есть несколько важных упоминаний об этой варне. В I книге речь идет о том, что шудры, как и вайшьи, заняты хозяйственной деятельностью. Исследователь полагает, что эта деятельность сводится к услужению в хозяйстве "дважды рожденных". Во второй книге этого памятника говорится о

районах, большинство населения которых составляют "шудры, земледельцы". Некоторые переводчики (например, Р. П. Кангле, Р. Тхапар и др.) предпочитают трактовать это выражение как "шудры-земледельцы". Это, видимо, неверно, так как речь идет, с одной стороны, о варновой принадлежности большинства населения (шудры), с другой — об их занятиях (земледельцы). Ясно, однако, что если по варне большинство населения принадлежит к шудрам и, с другой стороны, большинство занимается земледелием, то должно быть значительное количество шудр, занятых земледелием. Но Р. Ш. Шарма исходит из того, что понятия "крестьяне" и "вайшьи" тождественны (в "Артхашастре", заметим, слово "земледельцы" никогда не употребляется вместо "вайшьи"). Соответствующим образом он толкует данный текст как указывающий на вайшьев-земледельцев и шудр. Отсюда им делается вывод, что шудры не являлись земледельцами, противоречащий буквальному смыслу фразы.

В одном из пассажей, находящемся в III книге "Артхашастры", речь идет о том, что за продажу в рабство несовершеннолетнего ария с продавца взимается штраф. Размер штрафа зависит от варны ребенка — наименьший за шудру, наибольший за брахмана. Не вызывает сомнений, что, во-первых, малолетнего шудру нельзя продавать в рабство, во-вторых, его причисляют к ариям (термин "арий" в это время уже потерял свое этническое значение). Автор же предполагает, что речь идет не о шудре, а о ребенке, рожденном шудрянкой от мужчины более высокой варны, и что если только таких шудр (их не могло быть много) нельзя было продавать в рабство, то всех остальных продавать было можно. Таким образом, делается вывод, не соответствующий, по нашему мнению, предписанию "Артхашастры".

В "Артхашастре" говорится о том, что если местность заселена преимущественно лицами низшей варны, то казна получает с них большие налоги. Низшей варной, как известно, именуется шудры, и, таким образом, можно сделать вывод, что они были основными налогоплательщиками. Этот текст Р. Ш. Шарма, к сожалению, не использует, заявляя априорно, что, по всей видимости, шудры налогов не платили. Далее в "Артха-

шаштре" говорится о войске, состоящем из шудр. Ученый подвергает эти сведения источника сомнению, ссылаясь на Мегасфена. Мегасфен же утверждает, что в Индии вообще не было рабов. И здесь исследователь опровергает его при помощи "Артхашастры". Проблема эта разбиралась в историографии (главным образом немецкой), но Р. Ш. Шарма литературу эту также не использует, и, видимо, поэтому перед ним не встает вопрос, почему же осведомленный античный автор сделал такую грубую ошибку или что именно он имел в виду.

Таким образом, указания "Артхашастры" о положении шудр исследователь недооценил и во многом компенсировал этот пробел материалом из иных источников, где терминология и освещение самого материала отличаются от политического трактата. В "Артхашаштре" шудры, несомненно, предстают как земледельцы, налогоплательщики, "арии". Можно поставить вопрос о том, что источник отражает не маурийское время, а гораздо более позднее (такую характеристику шудр Р. Ш. Шарма относит к рубежу древности и средневековья). Здесь возникает ряд серьезных затруднений. Как быть с централизованным бюрократическим хозяйством, восстанавливаемым на основе "Артхашастры"? Дилемма может быть поставлена даже так: необходимо отказаться либо от предлагаемой автором концепции шудр в маурийскую эпоху, либо от всей картины маурийской экономики, рисуемой на основе "Артхашастры".

По мнению автора, при Маурьях существовало огромное централизованное государственное хозяйство, основанное на рабском труде. Это хозяйство просуществовало лишь около 100 лет и распалось, так как в последующие эпохи ничего подобного не обнаруживается, поскольку земля перешла затем в руки индивидуальных собственников. Подобные социальные катаклизмы представляются маловероятными. Можно предполагать, конечно, что подати, стекавшиеся в Паталипутру, давали возможность крупного строительства и развития производства предметов роскоши. Очевидно, что прекращение междоусобных войн благоприятствовало расширению торговых связей. Распространение власти правителей Магадхи на отсталые окраинные земли должно было способствовать более быстрому социально-

му развитию последних, известной унификации культуры. Однако, по всей вероятности, социальная структура Индии середины IV в. до н.э. не слишком резко отличалась от той, что была в конце того же столетия, когда большинство правителей Северной Индии признали верховную власть Чандрагупты Маурья.

Теперь о периоде между распадом маурийской державы (II в. до н.э.) и созданием гуптской империи (IV в. н.э.), который в индологии часто рассматривается как "темные века". Многие историки проявляют повышенный интерес к политическим событиям, но перед ними возникают трудноразрешимые проблемы: после распада империй на множество небольших государств бывает очень сложно установить последовательность даже чисто династийных перемен. Кроме того, следует отметить, что достаточно часто общие оценки делаются под тем или иным идеологическим воздействием. Так, интерес к событиям "имперского времени" в английской историографии во многом был связан с типичным для нее тезисом о том, что лишь сильная власть обеспечивает существование страны как единого целого, расцвет ее могущества и культуры. Для индийской же национальной историографии существование маурийской державы было залогом и символом независимой государственности и единства Индии в будущем.

Исследователями накоплен огромный археологический материал, относящийся главным образом к первым векам новой эры (условно называемым кушанским временем). Р. Ш. Шарма совершенно справедливо подчеркивает расцвет городов, бурное развитие ремесел и торговли именно тогда, когда с точки зрения политической истории был период раздробленности и власти чужеземных династий в отдельных районах страны. Современные исследователи указывают целый ряд важнейших новшеств в материальной культуре Индии этого времени. И нельзя не согласиться с Р. Ш. Шармой, когда он подчеркивает, что городские постройки кушанского времени значительно богаче, нежели гуптского. Несмотря на то что большая часть памятников древнеиндийской литературы не имеет абсолютно точных датировок, многие из них были созданы именно в этот период.

Анализируя письменные источники с точки зрения

социальной истории Индии, ученый отмечает, что начинает ясно проявляться тенденция нового отношения к иерархии варн. Для поздневедийских источников, т.е. для предшествующего периода, было характерно противопоставление всех брахманов, кшатриев и вайшьев как "дважды рожденных" шудрам. Три высшие варны составляли как бы единую группу, объединенную общностью ведийского ритуала. Шудры, которым запрещалось не только читать, но и слушать ведийские молитвы, стояли за пределами этого общества. В текстах же, составленных примерно на рубеже новой эры, предлагается иная оценка варновой иерархии. Проявляется тенденция упоминать вместе вайшьев и шудр, отделяя теперь их обеих от двух высших, господствующих варн. В этой тенденции можно видеть как понижение статуса вайшьев, так и повышение статуса шудр. С точки зрения Р. Ш. Шармы, оба предположения возможны. Речь может идти о том, что бывшие когда-то независимыми крестьянами-домохозяевами вайшьи разорвались и попадали в зависимость. Не менее важно то, что круг лиц, именуемых шудрами, со временем значительно расширился. В процессе распространения культуры на отсталые области Индии значительное количество местных народов приобщалось к религии индуизма. Население на новых территориях начинало рассматриваться как шудрянское независимо от того, было ли оно земледельческим или нет. Эти "новые шудры", конечно, не были прямыми потомками старых. Концепция общества, состоящего из четырех варн, как известно, довлела над сознанием древнего индийца. Каждая новая этническая группа — в том числе даже неиндийского происхождения, скажем скифы, парфяне, греки, китайцы, — должна была получить свое место в общей классификации. Местное жречество могло быть включено в состав варны жрецов-брахманов. Представители местной аристократии обычно добивались признания их настоящими кшатриями, потомками легендарных царей и вождей ведийской эпохи. Что же касается прочего, трудящегося населения, оно обычно классифицировалось как шудры.

С этим процессом связаны и перемены в области религии и культа. Индуизм первых веков новой эры во многих отношениях отличался от ведийских верований.

Дело не только во внутреннем развитии религии, появлении новых концепций и т.д. Огромное место в индуизме заняли местные культы. Действительно почитаемыми и основными религиозными текстами для подавляющего числа индийцев становились уже не веды (традиционно изучавшиеся брахманами), а эпос и пураны. Именно в этих огромных сводах сохранились мифы и предания тех необразованных слоев общества, которые брахманами рассматривались как шудры.

Указанные процессы представляют собой действительно существенную ломку и прежних социальных отношений, и прежней культурной традиции. Ломка эта была естественным следствием интенсивного освоения всей Индии в хозяйственном отношении (прежде всего распространения земледелия в областях, занятых примитивными племенами охотников, собирателей и рыболовов), становления новых социальных отношений и государства в различных районах Индостана. Р. Ш. Шарма называет данный период временем грандиозного социального кризиса. По его мнению, крестьяне и ремесленники поднимали восстания против своих угнетателей. Шудры-рабы организовывали вооруженные отряды, вайши отказывались платить налоги, протестуя против власти брахманов и кшатриев. Постулируется также экономический кризис, приводящий к полному застою земледелия и торговли. Если хозяйство предшествующего, маурийского периода характеризовалось как рабовладельческое, то теперь речь идет об отмирании рабства. Кризис, вызванный социальным возмущением масс, по мнению автора, произошел после распада маурийской державы. Сильная государственная власть удерживала народное возмущение, но после ее падения произошла своего рода антибрахманская революция, сходная с революцией рабов в Риме. В этом историк и видит основную причину перехода к новой, феодальной формации.

Прокомментируем это авторское положение. Первое, на что хотелось бы обратить внимание: в распоряжении исследователя нет достаточных данных о том, что после Маурьев рабство изживает себя. Скорее следует думать, что в период экономического подъема первых веков новой эры оно развивалось и распространялось. Тексты дхармашастр начала новой эры, на ко-

торые ссылается автор, не содержат принципиально нового об освобождении рабов в сравнении с "Артхашастрой" (которую, например, автор датирует маурийским периодом). Исключение составляет описание обряда отпуска раба на волю, но само по себе это трудно считать признаком кризиса рабской системы. К тому же сам обряд, несомненно, существовал значительно раньше, чем появилось это описание.

Автор полагает, что именно с целью сглаживания социальных противоречий возник буддизм и обряд торжественного приема гостя, излагаемый в грихьясутрах; с той же целью Ашока призывал к милосердию, а "Бхагавад-гита" — к исполнению каждым своего долга; по той же причине расширялся текст "Артхашастры", развивались эпос и сказочная литература. Восстанавливать концепцию "революции рабов" в Риме, — а перед нами ее вариант на индийском материале, — думается, нет объективной необходимости.

Характер источников по Древней Индии, как это хорошо известно ее исследователям, таков, что об истории социальной борьбы судить крайне трудно. Можно предполагать наличие различных форм протеста, как индивидуального, так и коллективного. "Артхашастра", например, свидетельствует о том, что сельское население бунтовало и даже бывали случаи убийства сборщиков налогов. Вероятно, многие сепаратистские смуты облегчались тем, что народ поддерживал мятежников, рассчитывая на улучшение своего положения. Обездоленные могли переселяться в другие районы, уходить в леса или в монастыри и т.д. Все это, безусловно, следует изучать и учитывать ввиду большой социальной важности этих событий. По этому поводу, однако, хотелось бы заметить, что вывод автора о враждебности шудр власти брахманов и царей нуждается все же в большем фактическом обосновании.

Концепция социального кризиса на рубеже новой эры во многом опирается на пророчество пуран о "конце века" (юганта). В пуранах говорится о том, что прежде, в глубокой древности, люди были добродетельны, ныне же погрязли в грехах. Если людей строго не наказывать, то грехи будут еще страшнее и наступит наконец такое время, когда святые мудрецы вынуждены будут питаться мясом собаки и жертвенную пищу бу-

дуют клевать вороны, жрецы перестанут получать религиозные дарения, крестьяне пахать землю и разбой распространится повсюду. Торжество зла рисуется в самых страшных тонах, когда все чистое оскверняется, а все нечистое почитается, неприкасаемые становятся на место жрецов, а жрецы попадают в положение неприкасаемых. Аналогичные пророческие произведения имеются и в других странах Древнего Востока — в Месопотамии, Египте, странах с жесткой социальной иерархией и строгими представлениями о ритуальной чистоте. Р. Ш. Шарма, интерпретирующий источник как описание действительных событий, считает, что события, которые нашли отражение в пророчестве в пуранах, должны были иметь место после распада централизованной маурийской державы, в период наступившего после этого хаоса. Нам представляется, что здесь автор впадает в противоречие с собственным изложением экономической истории Индии. Приведенный по этому вопросу материал показывает, что кризиса не было. Социальные перемены, по нашему убеждению, вызывались именно расцветом городов и распространением культуры (что вовсе не обязательно происходит только в правление могучих императоров-завоевателей). И если нет достаточных оснований постулировать социальный кризис, растянувшийся на полтысячелетия, тем более, наверное, трудно связывать с ним появление в Индии феодальных отношений.

По мнению Р. Ш. Шармы, как мы знаем, феодальные отношения складывались в течение нескольких веков, но в полной мере проявились в гуптскую эпоху. Источники, используемые для характеристики генезиса феодальных отношений, весьма многообразны. Прежде всего это эпиграфические памятники, дарственные грамоты на землю, оформленные на медных пластинках. Данные археологических раскопок также широко привлекаются, для того чтобы показать упадок крупнейших торгово-ремесленных городов. Нумизматика со своей стороны свидетельствует о порче и исчезновении монет. Важным источником остаются и литературные памятники, в частности правовая литература — дхармашастра. Свидетельства источников выстраиваются в стройную картину становления нового типа экономики.

Р. Ш. Шарма полагает, что одной из причин корен-

ных изменений в социально-экономическом строе являлись трудности, которые испытывало государство при взимании податей. Это способствовало раздаче земельных владений в частные руки, с тем чтобы на местах получатели дарений сами занимались сбором налогов и принуждением крестьян к исполнению трудовых повинностей. В отличие от Западной Европы в Индии не было завоеваний варваров и военного феодализма. Земля дарилась по преимуществу жрецам-брахманам или целым религиозным объединениям (храмам или монастырям). Действительно, древнейшие из сохранившихся грамот на медных пластинках возвещали потомкам только о благочестивых религиозных дарениях царей. По мнению ученого, лишь впоследствии земля стала на тех же условиях передаваться представителям государственного аппарата, и чиновники вместо денежного жалованья стали получать деревни в виде "кормлений". Разбогатевшие купцы имели возможность приобрести земельные владения, подчиняя крестьян и становясь своего рода феодальными баронами. Сами брахманы переставали выполнять жреческие функции, превращаясь в "лендлордов-помещиков". Таким образом возник новый класс — класс феодалов.

Первоначально земельные дарения предусматривали лишь право сбора налогов с крестьян, но уже в первые века новой эры землевладельцы наделялись также административными правами. Постепенно вся полнота власти перешла к лицам, получавшим земельные пожалования, и они приобрели право наказывать крестьян. В грамотах оговаривалось, что царские солдаты, чиновники или стражники не имели права переступить границы подвластной "помещикам" территории. Делалось и специальное уточнение, что объектом дарений являлась не только сама земля, но и жившее на ней население, обязанное платить подати и подчиняться феодалу. Закреплению крестьян на данной территории служили трудовые повинности (разновидность барщины), а также система джаджмани (традиционных взаимосвязей между жителями деревни). Впрочем, пишет Г. Ш. Шарма, крепостного права в Индии так и не сложилось. В отличие от Западной Европы не был развит и вассалитет. Землевладельцы, как правило, были непосредственно связаны с центральной властью.

Становление нового, феодального типа экономики сопровождалось натурализацией хозяйства. Каждое поместье существовало в условиях самообеспечения. Даже ирригационные работы осуществлялись силами местных властей, а не центральных правительственных органов. Происходили децентрализация власти и распад государств. Р. Ш. Шарма остроумно объясняет появление пышных титулов типа "верховный владыка царей" и т.д. не увеличением реального объема власти их носителей, а тем, что правители в условиях раздробленности претендовали на господство над значительным числом себе подобных мелких царьков.

В условиях развития феодального землевладения происходил упадок городов как торгово-ремесленных центров. Сама организация ремесла и торговли приобретала специфически феодальные формы. Ремесленники уже в начале новой эры были организованы в гильдии, управлявшиеся по своим собственным правилам и обычаям и представлявшие грозную силу вследствие того, что выставляли свои ополчения. Принадлежность к гильдиям постепенно стала наследственной, и на их основе возникли замкнутые профессиональные касты.

Положение в обществе ремесленников, объединенных в гильдии, было несовместимо с их прежним "рабским" (шудрянским) статусом. Поэтому происходил подъем варны шудр. С другой стороны, в гуптское время стало проводиться различие между шудрами "чистыми" и "нечистыми". Последних выделяли в особую группу (как бы пятую варну), считая неприкасаемыми. Неприкасаемость только в этот период стала важным явлением общественной жизни. Стремясь найти социальные основы неприкасаемости, автор говорит о презрении к физическому труду, полагая, что профессия считалась ритуально нечистой в той степени, в какой представители ее вынуждены были заниматься физическим трудом.

Торговые слои в новых условиях также приобрели значительную независимость от центральной власти. Они стали хозяевами городов, выпускали собственные монеты, контролировали деятельность ремесленников, наконец, купцы сами превращались в землевладельцев. В то же время натурализация экономики приводила к упадку торговли и денежного обращения. Свиде-

тельством этого может служить порча золотой монеты при Гуптах, почти полное исчезновение новых монетных выпусков в послегуптскую эпоху (особенно мелких медных монет, необходимых для розничной торговли), распространение раковин каури в качестве средства обмена. Утрата социальной мобильности характеризует население городов этого времени не в меньшей степени, чем феодально зависимых деревень. Показателем этого служит рост количества каст.

Показателем развития феодализма, пишет Р. Ш. Шарма, являлось не только распространение земельных дарений, зафиксированных на медных пластинках. Существенные изменения происходили и в самих деревнях, где распадались большие семьи и вследствие раздела земли возникала парцеллярная собственность. Автор обращает внимание на то, что в эпитафике поздней древности упоминаются лишь мелкие земельные участки и никогда не говорится о владениях порядка 500 кариса, о которых сообщали буддийские легенды. Ведение небольших хозяйств, по его мнению, делало неэкономичным использование рабского труда. Кроме того, после походов Самудрагупты нам ничего неизвестно и о крупных завоевательных войнах, которые могли бы обеспечить приток рабов-военнопленных. В связи с дроблением земельных участков и ослаблением взаимопомощи развивалась крестьянская задолженность и аренда. Зажиточные крестьяне превращались в эксплуататоров своих односельчан, по существу, не отличаясь от мелких помещиков.

Исследователь подчеркивает возможность различных путей формирования феодальных отношений и разных подтипов феодализма в отдельных регионах Индии. Весьма важен также отмеченный им факт, что феодальный строй прежде складывался в окраинных, наименее развитых областях и лишь затем становился господствующим также в центральном районе Северной Индии.

По поводу такой концепции индийского феодализма в литературе, надо сказать, делались многочисленные возражения. Известный индийский эпитафист и нумизмат Д. Ч. Сиркар не только отвергает общее определение социального строя средневековой Индии как феодального (т.е. тождественного европейскому

феодализму), но и критикует отдельные элементы построения Р. Ш. Шармы. Он, в частности, считает неаргументированным тезис об упадке денежного обращения после Гуптов. По его мнению, в это время индийцы широко пользовались старыми монетами, а также раковинами каури. Однако остается фактом резкое сокращение выпуска монет в указанную эпоху, и Д. Ч. Сиркар не дает удовлетворительного объяснения перехода на раковины каури как меновое средство. Тезис об упадке денежного обращения вследствие перемен в хозяйстве и обществе Индии остается не опровергнутым.

Е. М. Медведев пытался объяснить упадок городов Северной Индии переносом торговых путей и разрушениями, которые причиняли им вторжения гуннов-эфталитов. Согласимся с ним: безусловно, не следует абсолютизировать положение о полном упадке городов в послегуптскую эпоху. Речь скорее должна идти о том, что меняется роль и характер города, его внутреннее устройство, но все же сами эти перемены свидетельствуют о наступлении нового периода.

Со своей стороны отметим, что, хотя автор считает "Артхашастру" источником маурийского периода, этот трактат уже содержит множество сведений о "кормлениях" (причем не только с правом взимания налогов, но и с административной властью). В той же "Артхашастре" говорится и о ремесленных гильдиях и купеческих корпорациях, управлявшихся согласно собственным установлениям, выставлявших ополчения и т.д. Концентрируя внимание на том, что в первые века новой эры появились феодальные отношения, автор порой не пользуется сведениями более ранних источников. Преувеличивать социальную мобильность в маурийскую эпоху, на наш взгляд, не стоит. Свидетельство Мегасфена об индийских кастах достаточно красноречиво свидетельствует о том, что последние были замкнуты, а принадлежность к ним определялась рождением. О "чистых" и "нечистых" шудрах (живущих "в деревне" и "за пределами деревни") говорится уже в грамматике Панини домаурийского времени. Буддийские тексты того же периода упоминают различные касты неприкасаемых. Р. Ш. Шарма справедливо подчеркивает социальные факторы неприкасае-

мости, но речь должна идти не столько о физическом труде как таковом, сколько о социально-экономическом положении тех, кто им занимался. Неприкасаемые, как правило, — лица обездоленные, занятые грязным обслуживающим трудом, связанным с отношениями зависимости.

Представляются неправомерными сравнения эпиграфических данных с буддийскими легендами. Если первые сообщают о мелких земельных владениях, а вторые — об огромных поместьях эпохи Будды, то, видимо, необходимо прежде доказать реальный характер последних и только потом делать выводы об эволюции в земельных отношениях. Эпиграфических же свидетельств об имениях в сотни гектаров мы не имеем ни для какой эпохи.

Рабство в Древней Индии никогда не было плантационным и, таким образом, прямо не связано с характером земельной собственности. Для того чтобы пополнить ряды рабов-военнопленных, совсем не обязательны крупные войны, о которых сообщалось бы в монументальных надписях (типа Аллахабадского панегирика Самудрагупте). Напротив, можно быть уверенным, что обилие мелких государств в период раздробленности способствовало обострению междоусобиц. Кроме того, по-видимому, основную массу рабов в Древней Индии издавна составляли не военнопленные, а разного рода должники, арендаторы-испольщики и т.д. Четкой грани между рабом в собственном смысле слова и патриархально-зависимыми лицами, очевидно, не было. Если и происходило распространение парцеллярной собственности в первые века новой эры, это не делало труд подобных рабов (или полурабов) малоэффективным.

Как известно, сохранились по преимуществу дарственные грамоты религиозного характера, оформлявшиеся на медных пластинках. Большая же часть дарственных записывалась на непрочных материалах (на ткани, пальмовых листьях и т.п.) и, естественно, не дошла до нашего времени. Возможно, поэтому мы и не имеем полноты сведений о светских пожалованиях. Нисколько не преуменьшая важности дарений монастырям, храмам или отдельным брахманам, мы полагаем, что религиозные пожалования не предшествовали светским. В этой связи отметим и еще один существенный момент.

Дарение, видимо, нередко являлось лишь оформлением уже сложившихся экономических отношений. Не следует, очевидно, думать, что целый класс феодалов был создан посредством жалованных грамот.

В заключение нашего обзора следует сказать, что помещенные в данном сборнике статьи с большой полнотой отражают все основные элементы концепции истории Древней Индии в трудах Р. Ш. Шармы. Его работы щедро насыщены свежим фактическим материалом. Особый интерес для нас представляет изложение результатов новейших археологических раскопок. В статьях Р. Ш. Шармы приводятся интересные сведения из местных и малотиражных индийских изданий, недоступных нашим ученым.

Большой интерес представляют его собственные наблюдения и выводы, сделанные на основе анализа многочисленных источников — археологических, эпиграфических, нумизматических и т.д. Использование разнообразных типов источников является принципом работы современного исследователя. Сопоставление литературных памятников с археологическими, привлечение естественнонаучных методов позволяют выйти за традиционные узкие рамки санскритологии. Совершенно справедливо Р. Ш. Шарма подчеркивает необходимость постановки новых задач и выработки новой методики исторического анализа. Для изучения древнеиндийского общества требуется проводить в широких масштабах горизонтальные раскопки. Одной из центральных задач исследования является выяснение взаимоотношений между городскими центрами и их сельской округой.

В последние годы индийские археологи уделяли значительное внимание проблемам истории технологии. Благодаря их усилиям сделаны заметные успехи в определении использовавшихся в древности рудных месторождений, способов плавки металлов и т.д. Большое значение имеет также выяснение условий для ведения сельского хозяйства в той или иной местности, палеоботанические, палеоклиматологические исследования, анализ почв и т.д. Р. Ш. Шарма справедливо рассматривает подобные работы не как самоцель, а как необходимую предпосылку для изучения именно социальной истории. Анализ природной среды, орудий и средств

труда дает возможность представить развитие производительных сил общества, т.е. основу его истории. Данная проблематика является весьма необычной для классической индологии, и нужно отметить, что именно в современной индийской историографии многое делается в этом направлении.

Разделы книги, посвященные разбору письменных памятников, весьма информативны и содержат ряд существенных наблюдений и выводов. Автор стремится подходить исторически к древнеиндийской литературе, и это, безусловно, выгодно отличает его работу от тех многочисленных (как индийских, так и западных) сочинений, которые в изобилии содержат общие умозрительные характеристики "специфики индийского духа" и т.п.

Книга Р. Ш. Шармы ни в коей мере не является чисто фактологической. Она вся подчинена стремлению автора выработать общую концепцию истории Древней Индии и продемонстрировать действенность марксистской методологии исследования. В данном сборнике имеется ряд специальных работ по вопросам теории и методологии. Полезен сделанный автором общий обзор изучения социальной истории Индии, а многие возражения оппонентам кажутся очень убедительными. Нельзя не согласиться с Р. Ш. Шармой, когда он пишет, что изобретение новых терминов не следует смешивать с развитием исторического знания. Модные, но слабые в научном отношении социологические теории ученый подвергает справедливой критике, полагая, что они не в состоянии объяснить главного — причин и характера исторических перемен. По его мнению, лишь марксизм дает возможность найти движущие силы исторического прогресса. Учение о социально-экономических формациях позволяет представить суть развития древнеиндийского общества. Многие выводы, сделанные Р. Ш. Шармой в этом направлении, заслуживают самого серьезного внимания не только специалистов по индологии, но и историков широкого профиля.

Читатель, знакомый с советской литературой по истории древнего мира, безусловно, заметит, что индийский ученый возражает против принятого у нас определения древнеиндийского общества как рабовладельческого. Следует, однако, обратить внимание на характер

его аргументации. Р. Ш. Шарма констатирует, что рабский труд преобладал не на всей территории Древней Индии и не с самого начала ее истории. По его мнению, можно говорить о важной роли рабовладельческих отношений лишь в Северной Индии конца I тыс. до н.э. и начала новой эры (иначе говоря, лишь в наиболее развитых областях в период высшего расцвета древнеиндийской цивилизации). Другое возражение состоит в том, что и в это время экономика не была основана только на рабском труде, большинство населения составляли свободные крестьяне. При этом автор признает, что сами крестьяне нередко использовали труд батраков и рабов. Очевидно, Р. Ш. Шарма иногда исходит из несколько отличающегося от принятого у нас представления о рабовладельческой формации. Ни в одном обществе Древнего Востока или античного мира — возразим ему — свободное крестьянство не исчезало. Кроме того, нет основания противопоставлять крестьянское хозяйство с использованием рабских или полурабских форм эксплуатации рабовладельческому сектору экономики. Но в целом характеристика социальной формации, которую Р. Ш. Шарма именует "вайшийско-шудрянской", в своих определяющих чертах совпадает с тем, что в советской научной литературе именуется формацией рабовладельческой. Различие касается больше наименования, чем сути.

Книга Р. Ш. Шармы представляет и значительный историографический интерес. Она показывает успехи индологии в тех направлениях исследования, которые начали развиваться сравнительно недавно. Автор совершенно справедливо замечает, что современную индологию в самой Индии уже никак нельзя представить без марксистской школы. В области изучения истории древнеиндийского общества именно ей принадлежат неоспоримые заслуги первостепенной важности. Надо сказать, что и те индийские историки, которые никак не причисляют себя к сторонникам марксизма, тем не менее испытывают его если не прямое, то косвенное влияние.

Р. Ш. Шарма сам подчеркивает, что в марксистской историографии существуют различные точки зрения иногда по значительным вопросам индологии. И в данном послесловии мы не скрывали несогласий с рядом

конкретных выводов и оценок индийского ученого. Но хотелось также сказать, что высказанные им идеи, даже если и вызывают сомнения, способствуют постановке новых проблем и таким образом развитию исторического знания в одной из важнейших областей индологии. Научная полемика плодотворна, если есть, как в данном случае, согласие относительно основных принципов.

А. А. Вигасин

КОММЕНТАРИИ

К книге первой

К с. 44

Дхармашастры — сочинения, посвященные изложению правильного поведения "дважды рожденных". В узком смысле слова *дхармашастрами* называют только произведения, написанные в стихотворной форме на основе более ранних *дхармасутр* (т.е. "Ману-смрити", "Яджнавалкья-смрити" и ряд более поздних текстов); в широком смысле слова *дхармашастры* включают также и *дхармасутры*.

Нийога — букв. "поручение" — обычай, согласно которому женщине, которая не может иметь детей вследствие смерти мужа, его болезни и т.п., старшие в семье "поручают" родить ребенка от другого родственника (с тем чтобы ее муж имел наследника). Иногда этот обычай индологи, в том числе и Р. Ш. Шарма, неточно именуют левиратом. В отличие от собственно левирата вдова не становилась женою брата мужа, брачные отношения между ними были строжайше запрещены после зачатия ребенка.

Смрити — букв. "запомненное" — священное предание в отличие от *шрути* ("откровения"). Включает всю литературу, приходящую к *ведам*. В узком смысле слова под *смрити* имеют в виду только *дхармашастры*, обычно составленные в стихах (Ману, Яджнавалкья и др.).

Сати — вдова, совершавшая самосожжение, обычно на погребальном костре мужа (также название самого обычая самосожжения вдов).

К с. 45

Упоминаются различные литературные памятники конца I и начала II тысячелетия н.э. "Брихатсамхита" Варахамихиры — астрономический и астрологический трактат VI в. н.э.; "Агни-пурана" — одно из произведений жанра *пуран*, представлявших собою своды разнообразных сочинений — от изложения мифов и сказаний древности до специальных текстов по научным дисциплинам; "Кришипарашара" и "Врикша-аюрведа" — средневековые книги о земледелии.

К с. 51

Согласно традиции, отраженной в самом эпосе, первоначально "Махабхарата" состояла из 8800 стихов, затем ее объем вырос втрое и, наконец, достиг 100 тыс. стихов. Указанные числа имеют условный характер, и восстановить с их помощью историю сложения поэмы вряд ли возможно. Кроме того, если и удастся доказать, что тот или иной эпизод сравнительно поздно вошел в "Махабхарату", это вовсе не исключает возможность древности самого фрагмента, который мог существовать значительно раньше как самостоятельное произведение.

К с. 52

Если в средневековых надписях встречаются термины, употребляемые "Артхашастрой", это может свидетельствовать, во-первых, о том, что трактат заимствовал терминологию из государственной практики и эта терминология сохранилась в течение еще целого ряда столетий, во-вторых, о том, что составители средневековых надписей могли быть знатоками политических трактатов и терминологии этих трактатов. "Артхашастра" была составлена за несколько веков до указанного периода (к этому времени относятся уже древнейшие из сохранившихся рукописей), поэтому для "литературной стратиграфии" данный факт ничего дать не может. Кроме того, автор ошибочно полагает, будто литературные тексты можно разделить на хронологические пласты (выделив интерполяцию и т.п.) и затем переходить к историческому изложению, каждый раз используя соответствующий хронологический слой памятника. "Литературная стратиграфия" в том смысле, какой придает этим словам автор, и невозможна, и не является необходимым условием исторического исследования.

К с. 54

Манда́ла — букв. "круг" — цикл гимнов "Ригведы". "Ригведа" традиционно делится на десять книг-мандал.

К с. 57

Об этимологии слова "арья" еще идут споры, однако в настоящее время большинство ученых придерживается мнения, что оно не связано с глаголом "обрабатывать землю".

К с. 59

Пушан — в ведийской мифологии бог процветания, защитник скота, богатства и благополучия.

К с. 59

Об общих индоевропейских названиях злаков (например, ячменя) см. в кн.: В. В. Иванов, Т. В. Гамкрелидзе. Индоевропейский язык и индоевропейцы, т. I—II. Тбилиси, 1985.

К с. 62

Агни, Индра, Сома — важнейшие божества ведийского пантеона, боги огня, грома и молнии, Луны.

К с. 63

Вряд ли наличие молитв о здоровье сыновей способно служить доказательством того, что в эпоху "Ригведы" в семьях не хватало мужчин. Является также упрощением характеристика сыновей как "собственности".

К с. 65—66

Взимание процента, несомненно, значительно более раннее явление, нежели появление монеты.

К с. 66

Пани упоминаются в "Ригведе" как противники ариев и арийских богов, связь их наименования со словом "*пана*" (ставка в игре или вознаграждение) не доказана. *Пани* по происхождению, возможно, связаны с дравидийской мифологией. — См.: Н. В. Гуров. К этимологии ведического "пани". — "Санскрит и древнеиндийская культура", т. I. М., 1979. Нет достаточных оснований из враждебного отношения к *пани* в "Ригведе" делать выводы об осуждении ариями торговли.

К с. 71

Гана — группа, объединение, сообщество; в "Ригведе" военное и, возможно, племенное объединение; в последующую эпоху — республиканское государственное образование, иногда также профессиональные, религиозные и прочие корпорации.

К с. 73

Ашвамедха — "жертвоприношение коня", одно из "великих жертвоприношений" ведийской эпохи. Во время *ашвамедхи* царь (вождь) отпускал коня, за которым в течение года шли воины. Правители тех областей, по которым шел конь, должны были преподносить дары совершавшему *ашвамедху*, таким образом признавая его верховную власть. Затем коня умерщвляли и устраивали его погребение.

К с. 74

Видатха — собрание, упоминаемое в ведийских текстах, на котором могли решаться преимущественно военные вопросы. В некоторых случаях можно предполагать значение религиозного праздника или общинной сходки.

К с. 74

Савитар — букв. "порождающий" — одно из солнечных божеств ведийской мифологии.

К с. 74

Варуна — божество, связанное с космическими водами, хранитель истины в ведийской мифологии.

К с. 76

Тваштар — бог-творец в ведийской мифологии.

К с. 76

Рибху — в ведийской религии разряд мифических существ.

К с. 76

Сангха — община, объединение, разряд; в позднейшее время, в частности, община монахов, например буддийская; также обозначение профессиональных объединений, ремесленных гильдий и пр.

К с. 76

Вишну — одно из высших божеств индуистского пантеона. Впервые упоминается в "Ригведе", но широкое распространение культа Вишну засвидетельствовано лишь в эпосе и *пуранах*.

К с. 77

Ашвины — букв. "обладающие конями" — божественные близнецы, связанные с утренними и вечерними сумерками.

К с. 78

Виная-питака — одна из частей буддийского канона ("Типитаки"), посвященная правилам поведения монахов.

К с. 83

Маруты — в ведийской мифологии божества ветра, грома, молнии, спутники бога Индры.

К с. 85

Не совсем ясно, как согласуется мнение, что арии в эпоху "Ригведы" были кочевниками, с приведенными ранее сведениями о наличии у них домов из кирпича и дерева.

К с. 86

Васиштха — один из семи божественных мудрецов-*риши* в ведийской и индуистской мифологии. Васиштха считался домашним жрецом царя Судаса, одним из наиболее почитаемых древних *брахманов*.

Цикл легенд повествует о его борьбе с другим *риши* — Вишвамитрой.

К с. 92

Махаврата — одно из великих жертвоприношений ведийского ритуала, праздник зимнего солнцестояния.

К с. 92

Сома — галлюциногенный напиток, употреблявшийся при некоторых ведийских жертвоприношениях. Предполагают, что в разное время использовались различные средства для изготовления *сомы* — из конопли, мухоморов и т.п.

Подробнее см.: Г. М. Бонгард-Левин, Э. А. Грантовский. От Скифии до Индии, 2-е изд. М., 1984.

К с. 92

Уггараведи — разновидность ведийского алтаря.

К с. 97

Пурушамедха — "человеческое жертвоприношение" в ведийских текстах (возможно, позднее совершавшееся символически).

Раджасуя — церемония "царского посвящения", коронации, подробно описанная в ведийских *сутрах*.

К с. 101

Шраугасутры — произведения в стиле *сутр*, содержащие описания крупных жертвоприношений ведийского ритуала. Применяют к литературе *брахман*.

К с. 102

Атиратра — "ночное" возлияние *сомы*, совершавшееся в некоторых случаях после обычного трехчастного возлияния (утреннего, дневного и вечернего).

Дикша — церемония, после которой человек считался достойным совершать возлияние *сомы*.

Адхварью — жрецы, читавшие жертвенные формулы "Яджурведы" во время совершения ведийского ритуала.

К с. 103

Накшатры — светила или сочетания светил, созвездия, 27 частей лунного зодиака (так называемые лунные стоянки).

К с. 104

Знаменитая железная колонна с надписью царя Чандры, находящаяся в Кутуб-минаре в Дели.

К с. 107

Панини — автор знаменитой грамматики санскрита ("Аш-тадхьяи" — "Восьмикнижие"), составленной в конце V или в IV в. до н.э.

К с. 107

Джатаки — повествования о предшествующих рожденьях Будды.

К с. 110

В ритуальных поздневедийских текстах дается классификация различных существ и предметов по категориям "еда" и "едок". Скот и зерно рассматриваются как еда для всех людей, жена — как "еда" для своего супруга, который наслаждается ею. Знать во главе с царем уподобляется мужу, хозяину, "едоку" простого народа и всех подданных.

К с. 112

Яма — владыка царства мертвых в индийской мифологии.

Дашаратха — отец Рамы, главного героя "Рамаяны".

К с. 113

Балихрт — приносящий налог-бали.

К с. 114

Бхагадугха — лицо, распределявшее пищу (видимо, на царских пирах).

Грамани — обозначение "деревенского старосты" в ведийскую эпоху; букв. значение слова "предводитель *грамы*" и почетное место *грамани* в ведийских ритуалах позволяют предполагать, что первоначально он был старейшиной родоплеменной общины, а не мелким государственным чиновником.

Такшан — букв. значение слова "плотник" — упоминается среди ближайших царских слуг. Положение его описывается противоречиво — в одних поздневедийских текстах именуется "ритуально нечистым", в других говорится о том, что предлагаемая им пища "чиста".

К с. 115

Вратья — человек, не принадлежавший к обществу, где господствовали ортодоксальные брахманские обычаи, но могущий войти в это общество посредством исполнения особых очистительных обрядов. В научной литературе было высказано предположение, что *вратья* представляли особую, раннюю волну индоевропейских переселенцев в Северной Индии.

Магадхи — жители области Магадха, в ведийское время считавшиеся ритуально "нечистыми".

Нишады — в ведийский период, возможно, не столько определенное племя, сколько всякие "варварские" племена, не подчинявшиеся ариям.

Стхапати — первоначально, возможно, обозначение предводителей полуварварских независимых племен; в послеведийскую эпоху — одно из наименований зависимого местного правителя.

Айогава — в "Шатапатха-брахмане" имя собственное царя, в *дхармашастрах* — название одной из социальных групп.

К с. 116

Ратнины — "драгоценности" царского двора, обозначение совокупности высших придворных, дома которых царь должен был посещать во время коронационных обрядов. То, что сюда же иногда причисляются такие женские персонажи, как главная царица, вряд ли можно прямо связывать с матриархатом и объяснять уступками "неарийским традициям".

К с. 116

Ведийский ритуал приема гостя сложился до появления ариев в Индии (прослеживается его общиндоевропейская основа). Поэтому нет достаточных оснований полагать, будто его появление связано с разложением племенного строя в поздневедийский период.

К с. 117

Появление новых религиозных идей в *упанишадах* может быть связано с развитием ведийского общества, но прямые сопоставления космического единства (Брахмана) с единовластием куру-панчалов, а вечности мировой души (Атмана) со стабильностью социального порядка не представляются убедительными.

Брахмавидья — тайное, мистическое учение о сущности Мирового духа, упоминаемое в *упанишадах*.

К с. 119

Речь идет о семнадцати разновидностях жреческих функций во время наиболее сложных ведийских жертвоприношений. Один из семнадцати жрецов назывался просто *брахман*, но вряд ли можно утверждать, что именно эта категория лиц дала наименование всей жреческой *варне*.

Нишка — золотые шейные украшения (видимо, типа гривны) в ведийской литературе, иногда служившие мерилом богатства или стоимости.

Шатамана — упоминаемая в поздневедийской литературе единица — "сто мер" (золота).

К с. 120

"*Авеста*" — древнейший памятник литературы Ирана, во многом обнаруживающий сходство с "Ригведой" индоариев. Ранние части ее датируются примерно VII—VI вв. до н.э.

К с. 124

Дхармасутры — тексты, посвященные изложению повседневных религиозных обязанностей (*дхармы*) индийца (прежде всего *брахмана*). Составлены в жанре *сутр*, максимально сжатых, предназначенных для заучивания наизусть высказываний. Большая часть их относится ко второй половине I тысячелетия до н.э.

Никаи — пять частей "Сутта-питаки", среднего раздела буддийского канона ("Типитаки").

"*Сутта-нипата*" — одна из древнейших частей "Сутта-питаки".

К с. 125

Грихьясутры — сочинения, посвященные домашнему ритуалу (*грихья*), составленные в жанре *сутр*. Примыкают к поздне-

ведийской литературе и датируются примерно серединой I тысячелетия до н.э.

Грамматика санскрита, составленная Панини, пользовалась в Индии непререкаемым авторитетом. В языке *грихьясутры* и *дхармасутры* Апастамбы имеются некоторые неправильности с точки зрения норм грамматики Панини. Из этого делается вывод, что *сутры* принадлежат к более раннему времени, чем грамматика Панини (или созданы в таком районе Индии, где грамматикой Панини стали руководствоваться сравнительно поздно).

К с. 128

Речь, видимо, идет о текстах джайнского канона, записанного на диалекте магадхи.

К с. 134

Шветамбары — букв. "одетые в белые" одежды — одно из двух основных направлений джайнизма.

Пракриты — так называемые среднеиндийские языки и диалекты, близкие санскриту и явившиеся основой новоиндийских языков.

Махавира — легендарный основатель джайнизма.

Анги — "книги", на которые делится джайнский канон.

К с. 135

Дигамбары — одно из двух основных наряду со *шветамбарам* направлений джайнизма. Аскеты-*дигамбары* отказывались от ношения одежды и ходили обнаженными.

Автор исходит из того, что тексты, совпадающие в религиозных сборниках *дигамбаров* и *шветамбаров*, могут претендовать на особую древность, так как, видимо, почитались священными еще до раскола джайнизма на отдельные направления и школы.

К с. 136

Сутты — канонические буддийские повествования.

Шраманы — проповедники так называемых еретических доктрин, распространенных в домаурийскую и маурийскую эпохи.

К с. 146

Махаджанпады — "великие государства" (или "великие области"), упоминаемые в текстах буддийского канона; обычно речь идет о шестнадцати таких областях.

К с. 148

Нигама — как правило, это слово означает небольшой городок или поселок городского типа; иногда употребляется в значении "торг", "торговое поселение" или "объединение торговцев".

Панини говорит о том, что в Северо-Восточной Индии города назывались словом "нагара", в отличие от деревни — "грама", в то время как в Северо-Западной Индии поселения того и другого типа именовались словом "грама".

К с. 149

Шулбасутры — поздневедийские сочинения, содержащие правила устройства алтарей (иногда весьма сложных сооружений) для совершения ведийских жертвоприношений.

Сеттхи — богатые купцы и главы ремесленных корпораций.

К с. 150

Шакьи и колии — племена Северо-Восточной Индии. Из шакьев происходил Будда, называемый также Шакья-муни — "Отшельник из шакьев".

К с. 152

Нриаджна — "жертвоприношение людям", угощение, предлагаемое главным образом гостям, которое рассматривалось как жертвоприношение.

К с. 155

Митра — букв. "друг" — ведийское божество, связанное с Солнцем и выступающее как страж морального порядка и договора людей.

К с. 156

Шраддха — поминальное жертвоприношение.

"*Каушика-сутра*" — собрание предписаний о магических ритуалах, примыкающее к "Атхарваведе".

К с. 157

Гахапати — букв. "домохозяин" — в палийских текстах нередкое обозначение состоятельного земледельца.

К с. 159

Ваджапея — одна из наиболее значительных церемоний ведийского ритуала. Центральным элементом ее было состязание в беге на колесницах. Сопровождалась также закланием скота.

К с. 160

Кулапутта — букв. "юноша из хорошей семьи" — одно из обозначений состоятельных землевладельцев в текстах палийского канона.

К с. 161

Клейменные монеты — монеты, распространившиеся в Индии во второй половине I тысячелетия до н.э. Представляли собой кусочки металла (обычно серебра) с разнообразными штампами-клеймами.

К с. 165—166

В буддизме нет такого строгого соблюдения правил риту-

альной "чистоты", как в брахманизме. Поэтому лица низких каст и занятий (в том числе и гетеры) могли свободнее общаться с буддистами, нежели с ортодоксальными брахманами.

Кахапана (санскр. *каршапана*) — медная монета весом около 9 г. Имела хождение и серебряная монета того же названия.

Ганика — обычно так именуется образованная и состоятельная куртизанка.

К с. 168

Коти — десять миллионов или бесконечно большое число. Подобные цифры не следует, конечно, воспринимать слишком буквально, когда речь идет о легендарных богатствах современников Будды.

К с. 172

Дхарма — религиозный долг; в буддизме — учение Будды.

К с. 173

Вишну в индуистской триаде — "Тримурти" (Брахма, Вишну, Шива) — предстает как бог-хранитель.

К с. 174

В новое время многомужество (полиандрия) сохранялось лишь у некоторых отсталых горных народов, но это не дает оснований считать "горным народом" Пандавов, у которых Драупади считалась "общей женой".

"*Хариванша*" — эпическая поэма, примыкающая к "Махабхарате", но, видимо, возникшая несколько позже основного текста последней.

К с. 175

Пураны, претендующие на значительную древность, нередко содержат пророчества о событиях, сбывшихся ко времени их составления. "Бхавишья-пурана" — букв. "пурана о будущем" — сообщает о правлении в Индии английской королевы Виктории; данный фрагмент вставлен в текст *пураны*, естественно, не ранее конца XIX в.

К с. 176

Согласно индуистской мифологии, именно война между Пандавами и Кауравами положила начало эпохе упадка религии и правды. Мифическая дата войны является поэтому одновременно датой новой эры в индуистской космологии. Историчность основного сюжета "Махабхараты" представляется весьма сомнительной, хотя и не исключена возможность, что целый ряд военных столкновений начала I тысячелетия до н.э. отразился в эпосе, слившись в "великую войну потомков Бхараты".

К с. 180

Автор справедливо указывает на то, что в "Махабхарате" совмещаются черты различных эпох (как и в эпических произведениях других народов). Однако было бы ошибочно причину этого искать не в особенностях эпического творчества, а в мно-

гочисленных интерполяциях, от которых можно освободить поэму и получить таким образом ее гомогенное первоначальное ядро.

К с. 181

Двиджати — "дваждырожденные", т.е. те, кто прошел церемонию посвящения ("второе рождение"). Согласно древнеиндийским текстам, право на совершение данного обряда имели все члены трех высших *варн*, но особенно важное значение посвящение (*упанаяна*) имело для *брахманов*, которым оно давало право на чтение ведийских текстов и совершение жреческих обязанностей. Поэтому нередко термином "дважды рожденные" именовали лишь *брахманов*.

К с. 183

Мандала — "круг государств". В "Артхашастре" и других памятниках древнеиндийской политической литературы под мандалой понимается такая комбинация политических сил (государств), которая позволяет правителю, находящемуся в ее центре, подчинять себе окружающие территории.

К с. 184

Млеччи — чужаки-варвары, стоящие за пределами общества, разделенного на четыре *варны*.

К с. 188

Дасью — в "Ригведе" противники ариев, в последующее время слово обозначало разбойников или враждебные сельским поселениям лесные племена.

К с. 190

Калиюга — век Кали. От сотворения до разрушения мира, по индуистской мифологии, проходит четыре периода (*юги*). Последний из них, наиболее греховный, называется Калиюгой.

Вишвамित्रа — один из наиболее почитаемых ведийских мудрецов-*риши*, популярный персонаж мифологии индуизма.

К с. 191

Смешение варн — несоблюдение иерархии и замкнутости *варн*, приводящее к нарушению основных устоев кастового общества — занятию людей делами, несвойственными им по рождению, нарушению семейных устоев и прелюбодеянию женщин высших *варн* с мужчинами низшей *варны* или неприкасаемыми.

Агнихотра — жертвоприношение, совершаемое на огне.

К с. 193

Двиджа — то же, что *двиджати* ("дважды рожденные").

К с. 193—194

Хотар, адхварью и удгатар — три разновидности жрецов, при-

нимавших участие в крупном ведийском жертвоприношении. Согласно традиции, *хотар* произносил гимны "Ригведы", *адхварью* — жертвенные заклинания "Яджурведы", а *удгатар* — песнопения "Самаведы".

К с. 195

Аграхары — земельные владения брахманов, обладавшие иммунитетом.

К с. 199

Соотношение между ремесленной гильдией и профессиональной кастой сложнее. Было множество каст, не объединенных профессией. Некоторые профессиональные объединения (гильдии) состояли из представителей различных каст.

К с. 204—205

В надписях Ашоки говорится лишь о том, что во время войны из Калинги было уведено 150 тыс. человек. Об их дальнейшей судьбе ничего не сообщается. Автор предполагает их использование на "шахтах и фермах", однако сравнение с "Артхашастрой" делает более вероятным создание деревень на новых землях, где жило "депортированное" население.

К с. 206

Различные виды физического труда тем не менее обладали различной степенью ритуальной "нечистоты". Выделка шкур животных, например, стала считаться особо оскверняющей не потому, что была связана с особо тяжелым физическим трудом, а потому, что греховным считался забой скота. Религиозные представления следует учитывать при анализе проблемы "нечистоты" и неприкасаемости.

К с. 215

Хеттские народы Малой Азии (неситы, лувийцы, палайцы) были группой индоевропейских племен, о языке касситов известно мало, и наличие в нем индоевропейского элемента еще нуждается в доказательствах.

К книге второй

К с. 242

Шастра — любая "научная дисциплина", трактат. Иногда слово употребляется вместо "*дхармашастра*".

К с. 243

Пандит — брахман, обладающий традиционной жреческой ученостью.

У. Бентинк — английский генерал-губернатор Индии (1828—1835), при котором было формально отменено самосожжение вдов.

Заминдары — крупные феодалы-землевладельцы.

"Ассоциация друзей" (*Атмия сабха*) — кружок, образованный в 1815 г. Раммоханом Роем.

К с. 244

И. Видьясагар — директор Санскритского колледжа в Калькутте и один из лидеров бенгальского "Общества познания истины".

К с. 248

Б. Г. Тилак (1856—1920) — один из руководителей национально-освободительного движения в Индии.

Б. Р. Амбедкар — видный общественный деятель Индии, борющийся за права низших каст.

К с. 250

Ашрамы — стадии жизни. Согласно *дхармашастрам*, "дважды рожденные" должны были последовательно пройти четыре *ашрамы*: ученика, домохозяина, отшельника и странствующего аскета.

К с. 252

Фа Сянь и Сюань Цзан — китайцы, буддийские паломники V—VII вв., оставившие записки о своих путешествиях по Индии.

К с. 253

Автор имеет в виду происхождение моногамного патриархального брака. Отмечаемые им в древнеиндийских источниках "следы промискуитета" требуют иных объяснений. Положение о первоначальном отсутствии всякого регулирования половых отношений пересмотрено в науке. Спорны и некоторые аргументы в пользу тезиса о пережитках матриархата в Древней Индии.

К с. 256

Позмы о Дамаянти и Савитри — имеются в виду эпизоды из "Махабхараты".

К с. 266

Даса — обозначение раба в Древней Индии; в эпоху "Ригведы" — возможно, название противников ариев, иногда сопоставляется с племенем даха на Северо-Западе Индии.

К с. 268

Сена — войско; *сенани* и *сенapati* — военачальники.

К с.

Мнение о том, что граждане античного общества не занимались физическим трудом, не соответствует действительности.

К с. 274

Нибандха — тематический свод цитат из древних текстов о *дхарме* (*дхармашастр*). Составлены в основном в эпоху средневековья начиная с XII в.

К с. 279

Чандраяна — покаяние, заключающееся в посте, следующем за лунными фазами (до полного воздержания от пищи в те сутки, когда ночь безлунна).

К с. 281

Стридхана — особое "женское имущество", которое не должно было подлежать контролю со стороны мужа. Обычно в состав *стридханы* включаются предбрачные и брачные дары, полученные женщиной. Древнеиндийские тексты хотя и сообщают об ограничении размеров *стридханы*, но указывают при этом весьма значительные суммы (к тому же без учета драгоценностей). Наличие *стридханы* в значительной мере компенсировало то, что женщине, как правило, отказывали в праве наследования отцу или мужу.

Маловероятно, что лишь в гуптскую эпоху появляется раздел земельной собственности. Отношение к женщине как к собственности ярче всего проявляется в древнейших текстах (следует, впрочем, иметь в виду, что само понятие собственности тогда существенно отличалось от современного и чисто правового). Если же говорить об эпохе поздней древности ("времена Гупт"), то именно в *дхармашастрах* первых веков новой эры предусматривается участие женщин в разделе семейной собственности.

К с. 283

Самавартана — обряд "возвращения" из дома учителя после окончания периода ученичества.

Снатака — букв. "омывшийся" — тот, кто совершил обряд омовения по завершении периода ученичества.

К с. 284

Декларируемый общий патриархальный принцип, по которому все домохозяева находятся во власти отца семейства, фактически не соблюдался в классическом индийском праве. Трудно согласиться и с мнением об идентичности положения жены и рабов в Древнем Риме.

К с. 285

Представление о "пожизненном статусе рабов" для женщин и *шудр* является спорным.

К с. 286

По всей видимости, в *дхармасутре* Баудхаяны *пайшача* (худший вид брака) ассоциируется только с *шудрами* (низшей вар-

ной), а *асура* — с *вайшьями* (так как *вайшьи* накапливали богатства, а брак *асура* рассматривался как имущественная сделка).

К с. 287

Описывая брак-похищение (*ракшаса*) или брак по взаимной любви (*гандхарва*), авторы *дхармашастр* прежде всего имели в виду известные эпизоды героических сказаний эпоса.

К с. 289

Апсара — небесная дева в индийской мифологии.

К с. 290

Дайва — форма брака, при которой девушку вручали в жены жрецу, совершившему жертвоприношение (ее рассматривали, таким образом, как жертвенный дар ему).

Праджапатья — форма брака, при которой произносилась торжественная формула "Исполняйте вместе *дхарму*".

Арша — "свойственная древним мудрецам-риши" форма брака, при которой жених преподносил будущему тестю пару коров. В текстах речь идет не о легализации той или иной формы брака, а о том, какие брачные обычаи подобают с религиозной точки зрения представителям различных *варн*.

К с. 291

"Артхашастра" недвусмысленно указывает, что развод мог состояться по инициативе как мужа, так и жены.

К с. 293

Сарваджанараяна, *Рамачандра*, *Рагхавананда* — средневековые комментаторы, толковавшие текст "Ману-смирита".

Гатха — стихотворная строка.

Речь в текстах идет не о правилах полигамии (сколько можно иметь жен), а о том, из какой *варны* может быть взята жена. Для *брахмана* не являлось грехом жениться на женщине любой *варны*, для *кшатрия* — на женщине своей *варны* и двух более низких и т.д., для *шудры* может быть только жена-*шудрянка*. При этом количество женщин не оговаривалось — богатый *шудра*, очевидно, мог взять несколько жен, если был в состоянии их содержать. Действительные ограничения встречаются в текстах лишь в одном аспекте: первая жена должна оставаться главной, если она ни в чем не виновна перед мужем, не больна, не бесплодна и т.д. Кроме того, если муж брал в дом вторую жену, он обязан был платить первой "отступное", обычно в размере половины брачного выкупа.

К с. 296

Анулома — браки, в которых муж выше жены по *варне*.

Прагилома — браки, в которых жена выше мужа по варне.

К с. 300

Паришад — "совещание", обозначение собрания ученых *брахманов* для обсуждения теологических вопросов или царских советников для принятия политических решений. Первые буддийские соборы занимались преимущественно решением организационных, а не догматических вопросов.

К с. 302

Автор ошибочно считает, что наличие первых сохранившихся надписей означает возникновение письменности. Письменность эдиктов Ашоки настолько совершенна, что предполагает несколько веков предшествующего развития. В научной литературе признано, что основной древнеиндийский шрифт *брахми* заимствован в конечном счете из Передней Азии и происходит от западносемитского алфавита. Однако *брахми* настолько своеобразен, что подобное заимствование также должно было иметь место за несколько веков до Ашоки. Единственное, что можно констатировать, — практика изготовления надписей на камне до Маурьев, видимо, не была распространена. Однако можно быть уверенным, что широко использовались (как и в позднейшие эпохи) документы на ткани, пальмовых листьях и т.д. Отсутствие подобных письменных памятников объясняется особенностями индийского климата и почвы, а не особым "характером общения". Литературные памятники рубежа новой эры часто сообщают о правовых и других документах, однако индийские рукописи, относящиеся к этому времени, находят лишь за пределами самой Индии (в Восточном Туркестане, Средней Азии и т.д.).

К с. 303

Если речь идет об основных ведийских сборниках — *самхитах*, то составление их в стихотворной форме объясняется не потребностями школьного обучения (факт такового обучения еще требовалось бы доказать), а тем, что они представляли собой гимны, песнопения и заклинания.

К с. 305

Трудно сказать, на чем основывается автор, говоря о добавлении частей к "Артхашастре" в раннем средневековье. Авторы IV—V вв. пользовались этим трактатом в полном объеме.

К с. 307

Махаяна — одно из важнейших направлений в буддизме, получившее широкое распространение в начале новой эры.

К с. 308

"Ману-смрити" и "Шантипарва" не упоминают Кушан или каких-либо иных современных им царей.

Предположения о заимствовании одним народом у другого

общераспространенного обычая воздвигать храмы-усыпальницы не имеют достаточных доказательств.

К с. 309

Притхвираджа — царь династии Чауханов, правивший в XII в., подвиги которого были воспеты поэтами индийского средневековья.

К с. 310

Видьядхары — разновидности мифических существ, добрые духи воздуха, букв. "держатели знания".

Бхаты и чараны — бродячие певцы, сказители и музыканты.

Отсутствие в индийской письменности сведений о походе Александра Македонского объясняется не пропагандистскими приемами умолчания, а состоянием индийской исторической традиции. Кроме того, для основной территории индийской цивилизации этого времени (Северо-Восточная Индия) этот поход не имел решающего значения. О менее крупных завоеваниях греко-бактрийских царей, затронувших центральную часть Северной Индии, некоторые сведения в индийской литературе имеются.

К с. 311

Надписи Ашоки прежде всего посвящены деяниям царя, благочестивым с религиозной точки зрения. Речь идет, конечно, не о хвастовстве.

К с. 315

Нет достаточных оснований для суждения о чужеродности данных элементов в тексте "Артхашастры". Они являются органичной частью трактата, весьма существенной для всей "науки политики" в Древней Индии.

К с. 316

Чандалы — низшая каста неприкасаемых.

К с. 321

Речь идет о восемнадцати поводах, по которым может вестись судебный процесс, гражданский или уголовный (не обязательно в основе его лежит чей-либо "проступок", это могут быть, к примеру, дела о разделе наследства).

К с. 324

Автор, видимо, любое предсказание будущего по приметам называет астрологией.

К с. 327

Прямая полемика между представителями буддизма и брахманизма встречается в текстах довольно редко, хотя первые по-

рой заявляли о том, что *брахманы* недостойны спасения, а вторые возмущались несоблюдением буддистами правил ритуальной "чистоты".

К с. 329

Адживики — представители одного из "неортодоксальных" религиозных течений второй половины I тысячелетия до н.э. (о "материализме" их можно говорить лишь весьма условно).

К с. 331

Шильпашастры — средневековые трактаты о ремесле — не могут быть названы чисто техническими пособиями. Профессиональные знания и навыки в древности и средневековье передавались, как правило, без посредства письменных текстов. *Шильпашастры* не стремятся к полноте изложения технических деталей и огромное значение придают чисто ритуальной стороне ремесленной деятельности.

К с. 332

Имеется в виду отрывок греческого фарса, найденный среди египетских папирусов эллинистического времени. Действующие в фарсе "индийцы" говорят не на тамильском языке. Были исследователи, усматривавшие в репликах "индийцев" сходство с языком Южной Индии — каннада, однако сейчас установлено, что на самом деле в уста иноземцев вложены комически искаженные греческие слова.

Общение между индийцами и римлянами могло быть и через посредство целого ряда "промежуточных" переводчиков (как было во время похода Александра Македонского).

К с. 334

Гадания нашли отражение в индийских текстах не под влиянием иных письменных религиозных традиций (буддийской или джайнской), а в результате воспроизведения народных верований.

К с. 335

Хотя "Атхарваведа" является в большей степени, чем "Ригведа", памятником "народной" литературы, назвать ее "доарийской" было бы преувеличением.

Речь идет о предсвадебных гаданиях по физическим признакам и поведению невесты: будет ли она хорошей женой, не суждено ли ей стать вдовой, родит ли она мальчиков и т.д. Подробнее см.: Р. Б. П а н д е й. Древнеиндийские домашние обряды. М., 1982.

К с. 336

Автор смешивает появление упоминаний о хиромантии в священных индуистских текстах с появлением соответствующих

верований. Последнее можно предполагать в более раннюю эпоху, чем XII в.

В "Артхашастре" можно заметить не скептическое отношение к предсказаниям, а утверждение, что полагаться только на судьбу было бы опрометчиво — необходимы и усилия самого человека (хотя конечный результат этих усилий зависит и от судьбы). Автор считает, будто до Каутильи предсказания, основанные на изучении положения светил, не имели широкого распространения, но, во всяком случае, в поздневедийскую эпоху в Индии развилась целая "наука о расположении светил" (*джьотиша*), которая применялась для выбора времени ритуального действия.

Представляется маловероятным, что астрологические суеверия ограничивались лишь образованными людьми, а люди необразованные не придавали значения определению судьбы по звездам и другим небесным приметам.

К с. 339

Тантризм — название нескольких индуистских и буддийских школ, в верованиях которых играет некоторую роль и астрология.

Грахашанги — обряды "умилостивления планет", не обязательно связанные с тантризмом.

К с. 340

Пурохита — домашний жрец царя.

Мантрин — главный советник царя.

К с. 348

В настоящее время исследователи более осторожно относятся к проблеме непосредственных связей между Шумером и городами Хараппской цивилизации.

Имеется в виду Каниш и другие поселения семитских купцов в Малой Азии начала II тысячелетия до н.э.

К с. 350

Следует более осторожно говорить о возможностях периферийных поселений Хараппской культуры на территории Советской Средней Азии, но единичные находки хараппских изделий (и даже печать) в этом районе были открыты советскими археологами.

В настоящее время яснее становится процесс постепенного развития Хараппской культуры, и уже нельзя, видимо, говорить об ее неожиданном возникновении, неизменности и отсутствии значительных местных вариантов. По характеру источников

пока затруднительно судить о прогрессе материальной культуры в III тысячелетии до н.э., однако слова об отсутствии какого-либо самостоятельного творческого вклада представляются все же несправедливыми.

К с. 356

Так как в предшествующих абзацах автор говорит о том, что земледелие распространяется к концу периода "Ригведы", то переход к зарождению денежной экономики получается внезапным.

К с. 366

Ктесий — младший современник Геродота, греческий врач, живший при дворе персидского царя Артаксеркса и оставивший записки об Индии (сохранились в цитатах у позднейших авторов).

К с. 367

Кариса — мера площади, упоминаемая в буддийском палийском каноне; точное значение ее неизвестно, но предполагается равным 0,4 га. В научной литературе сообщения в буддийских легендах об участках в 1000 *кариса* не без оснований объявляются "поэтическими преувеличениями".

К с. 368

Нивартана — мера площади, определяемая различным образом в источниках (от 0,5 до 2 га).

К с. 373

Речь идет уже не о новых поселениях, упоминаемых в главе II "Артхашастры", а об обычных деревнях. Крестьяне-налогоплательщики не могли продать землю лицу, не платящему налоги, дабы не потерпела ущерба государственная казна. Освободились от уплаты налогов, как правило, жрецы-брахманы.

К с. 379

Для оценки покупательной способности денежных единиц можно привести следующее: стоимость коровы, по данным "Артхашастры", можно определить примерно в 40 *пан*, лошади — в 80, раба — в 100, козы — в 5 *пан*. Неясно, впрочем, идет ли речь в "Артхашастре" о месячном или годовом жалованье чиновников.

К с. 380

Следует, однако, обратить внимание на то, что греческие писатели называли городами (полисами) и всякого рода укрепленные и независимые поселения, с социально-экономической точки зрения городами не являвшиеся.

К с. 385

Предположение автора о том, что трудовые повинности

(*вишти*) первоначально выполнялись только рабами и наемными работниками, не подтверждается источниками.

К с. 393

Наги — династия, правившая в междуречье Ганга и Ямуны в III—IV вв. н.э.

К с. 395

Динар — золотая монета весом около 9 г.

Кульявана — мера площади, определяемая в литературе по-разному (от 0,5 до 7 га).

К с. 396

Виды налогов интерпретируются в литературе по-разному. В советских работах принято считать, что *удранга* — основной поземельный налог, а *упарикара* — дополнительный налог, представлявший доход от эксплуатируемых арендаторов общины.

К с. 398

Джагирдары — держатели служебных земельных владений.

К с. 399

В статье М. Шетелих показано, что интерпретация данных текстов *дхармашастр* Яджнавалкьи и Брихаспати у автора неверна. Кроме того, об аренде земли говорится и в "Артхашастре". Предусматривается, например, возможность того, что лицо, не обязанное платить налоги, будет жить "в другом месте", оставляя свои земли для обработки арендаторам.

К с. 402

Калачури — правители областей Центральной Индии начиная с VI в.

Существенных различий в отношении к гильдиям и их *дхарме* между ранними и более поздними источниками не обнаруживается. Индийские тексты неизменно настаивают на необходимости соблюдать местные обычаи, общинные правила, корпоративные установления и наказывать тех, кто пытается расколоть единство традиционных объединений.

К с. 411

Сиркан — одно из городищ Таксилы.

Менандр — греко-бактрийский царь II в. до н.э., по преданию принявший буддийское учение.

К с. 414

Аматья (санскр. *амачча*) — государственный чиновник, иногда в ранге министра или советника царя.

К с. 433

Это мнение не согласуется с тем, что уже Мегасфен в IV в. до н.э. говорил об особом почитании в Меторе (Матхуре) Геракла, которого отождествляют с Кришной. См: Арриан. Индия, VIII.5.

К с. 442

Дхармашастры Брихаспати и Катьяяны не сохранились, известны они лишь по цитатам в средневековых комментариях и сборниках (*нибандхах*).

К с. 445

О том, что почитаемый древний мудрец Васиштва одобрял взимание процента на ссуду в размере $1/80$ ее доли в месяц, говорится в самой "Ману-смрити", т.е. за семь веков до Медхатитхи. Но отсюда Ману не делает все же вывода, что *брахманы* могут заниматься ростовщичеством. *Дхармашастры*, составленные на тысячу лет раньше, чем упоминаемая автором "Гаруда-пурана", говорят о том, что в "период бедствий" для *брахмана* нет греха заниматься делом, подобающим *вайшьям*, в том числе и ростовщичеством.

К с. 446

Так как в древнеиндийских источниках нередко говорится о долговой кабале, в которую попадали к *брахманам* бедняки, то, видимо, нет оснований сомневаться в том, что представители высшей *варны* давали ссуды. Греховным считалось лишь превращение жреца в профессионального ростовщика.

Как правило, в текстах речь идет о величине ежемесячного роста, денежные единицы при этом не указываются. Максимальная величина совокупной прибыли не заменяет указания на допустимый размер ссудного процента. Обычно указывается и то, и другое как для денежных ссуд, так и займов в зерне, овощах и т.д. Существенно и то, что реальная ситуация демонстрируется не нормативными текстами, воспроизводящими традиционные правила и датируемыми весьма условно, а эпиграфикой. Ниже автор приводит целый ряд документов, согласно которым в X в. нормой долгового процента неизменно оставались 15% в год. Этого достаточно, чтобы не ставить проблему о причинах "существенного увеличения нормы процента" (в виде нехватки наличности, упадка внешней торговли и т.д.).

К с. 448

Высокая норма процента в этом случае объясняется необходимостью наказать необязательного должника и отчасти компенсировать кредитора за тот срок, когда он вообще не получал процентов (так как долг "по дружбе" был беспроцентным).

Весьма вероятно, что данная классификация величины ссудного процента в зависимости от *варны* должника не отражает реальной правовой практики.

К с. 450

Махаджаны — полноправные общинники-брахманы.

Пурана — название золотой монеты.

К с. 452

Комментарий Асахан был существенно переработан, и нет уверенности в том, что упоминаемый фрагмент может быть датирован VIII в. н.э.

К с. 454

В текстах имеются в виду не нормы процента, а максимальное увеличение ссуды.

К с. 457

Речь идет, таким образом, о так называемой *антихресе*, при которой использование заложенной вещи засчитывается вместо процентов на ссуду.

В данном случае речь идет — исходя из смысла санскритского текста — о том, что проценты на ссуду растут постоянно, как волосы на голове. Как волосы перестают расти лишь в том случае, если срубить голову, так же и проценты — если погасить основной капитал.

К с. 458

"Артхашастра" несколько раз говорит о самозакладе или отработке долга, поэтому вряд ли есть основание сомневаться в том, что должник мог эксплуатироваться в хозяйстве кредитора.

Речь идет о различных видах заложенного имущества (коровы, повозки и т.п.), само пользование которым рассматривается в качестве процентов на ссуду (при этом обычно без погашения последней).

К с. 459

Залог, несомненно, задолго до гуптской эпохи был "распространенным атрибутом ссуд". Об этом говорит вся литература *дхармашастр* и "Артхашастра".

К с. 460

Так как "Артхашастра" говорит о кредиторе, имеющем преимущественное право на покупку земельного участка, а также о залоге *антихресе*, то можно предполагать, что залог земли вовсе не был новшеством именно гуптской эпохи.

К с. 461

"Артхашастра" также предусматривает два вида "используемого залога" — такой, прибыль с которого погашает только проценты по ссуде, и такой, прибыль с которого погашает постепенно и саму ссуду.

К с. 462

Калам — мера объема, равная 152 л.

К с. 463

Имеется в виду царь династии Чолов Адитья I (871—907 гг. н.э.).

К с. 466

Автор пытается найти рациональное объяснение обычаю, который, видимо, следует объяснять с религиозно-магической точки зрения.

К с. 467

Здесь речь идет о вмешательстве "вышей силы", рока, препятствовавшего возвращению процентов.

К с. 469

В данном случае есть некоторое противоречие: автор противопоставляет "Артхашастру" текстам раннего средневековья, хотя несколько ранее данный фрагмент ее был склонен считать поздней вставкой.

К с. 471

Правара — указание на предков, называемых при жертвоприношении на огне; включает *риши*, считающихся основателями ведийских родов. *Правара* сообщает о действительном или мифическом происхождении человека (обычно *брахмана*).

К с. 473

Санскары — праздники жизненного цикла; домашние обряды от зачатия до похорон.

К с. 474

Брахмадея — земельное владение *брахмана*, освобожденное от налогообложения.

Матхи — индуистские монастыри.

К с. 476

Гурджара-Пратихара — могущественная династия Северной Индии, правившая с VIII в. н.э.

"*Рагхувамша*" — "Род Рагху", знаменитая поэма Калидасы.

Каястха — каста писцов и чиновников в средневековой Индии.

К с. 477

Гахадавалы — раджпутская династия начала II тысячелетия н.э.

К с. 478

Апабхрамша — один из так называемых среднеиндийских языков.

К с. 481

Шаулкика — таможенник.

Тарика — чиновник, взимающий плату на переправе.

К с. 484

Харша — краткий вариант имени царя Харшавардханы.

Кавья — так называемая искусственная поэзия на санскрите.

Раджпуги (от санскр. *раджанугра* — царевич, князь) — воинственные племена главным образом на территории Раджастхана, сыгравшие существенную роль в политической истории Северной Индии начиная с VIII в. н.э.

К с. 492

Врага — специальные обеты, предписываемые индуистской религией.

Тиртхи — места паломничества.

В индологии господствует мнение о том, что детские браки в Индии распространились лишь в начале новой эры, однако свидетельства античных авторов говорят о более раннем появлении обычая.

К с. 493

Прашчитта — обряды искупления греха, снятия ритуальной "нечистоты".

Шраддха — обряды поминовения предков.

Тиртхалтра — поездка по святым местам, паломничество.

К с. 495

Вихара — буддийский монастырь.

А. А. Вигасин

БИБЛИОГРАФИЯ

Маркс К. Конспект книги М. Ковалевского "Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения"; конспект книги Льюиса Г. Моргана "Древнее общество"; конспект книги Генри Самнера Мейна "Лекции по древней истории институтов". — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46.

Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46.

Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21.

Библиография Индии. М., 1976.

Библиография Индии, 1968—1975. М., 1982.

Ставиский Б. Я. и др. Советская археология Средней Азии и Кушанская проблема. Аннотированная библиография, ч. 1—2. Душанбе, 1968.

Reno L. Bibliographie vedique. P., 1931.

Dandekar R. N. Vedic Bibliography, v. 7, Bombay, 1946; v. 2, Poona, 1961; v. 3, Poona, 1973; v. 4, Poona, 1986.

Sternbach L. Bibliography of Dharma—and Artha—Literature. Wiesbaden, 1973.

Античные авторы об Индии. Арриан. Индия. Псевдоарриан. Перипл Эритрейского моря. — ВДИ, 1940, № 2.

Артхашастра. М.—Л., 1959.

Атхарнаведа. Избранное. М., 1976.

Бирунн Абурейхан. Избранные произведения, т. II. Индия. Ташкент, 1963.

Брихадараньяка-упанишада. М., 1964.

Джатаки. М., 1979, см. также кн.: Хрестоматия по истории древнего Востока. М., 1963; Хрестоматия по истории древнего Востока, ч. 2. М., 1980; Сердце зари (Восточный альманах, вып. 1). М., 1973; Повести, сказки, притчи древней Индии. М., 1964.

Диодор. Историческая библиотека. — В кн.: Хрестоматия по истории древнего Востока, ч. 2, М., 1980.

Законы Ману. М., 1960.

Индия в литературных памятниках III—VII вв. М., 1984 (переводы из дхармашастр Яджнявалкьи и Нарады, "Нитисары" Камандаки, записок Фа Синя и Сюань Цэна).

Махябхарата, т. I—V. М.—Л., 1960—1987.

- Ригведа. Избранные гимны. М., 1972.
 Страбон. География. М., 1964.
 Упанишады. М., 1967.
 Чхандогья-упанишад. М., 1965.
 Эдикты Ашоки. — В кн.: Хрестоматия по истории древнего Востока. М., 1963 (Большие наскальные 1, 2, 3; наскальные 8, 9; малый наскальный 2; большие колонные 2, 4; колонный 6; малый колонный из Санчи); в кн.: Хрестоматия по истории древнего Востока, ч. 2. М., 1980 (Большие наскальные 5, 6, 7, 11, 12, 13, 14; из Дхаули 1, 2; колонный 7; надписи из Брахмагири, Сарнатха, Руммицен, Байрата; указ "царицы").
 Алаев Л. Б. Индийская община в трудах советских исследователей. — В кн.: Проблемы истории Индии и стран Среднего Востока. М., 1972.
 Алаев Л. Б. Сельская община в Северной Индии. М., 1981.
 Алаев Л. Б. Некоторые проблемы индийского феодализма в трудах индийских историков. — НАА, 1964, № 4.
 Ашрафян К. Э. Феодализм в Индии. М., 1977.
 Барроу Т. Санскрит. М., 1976.
 Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. — В кн.: Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.
 Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973.
 Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1980.
 Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. М., 1974.
 Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. Исторический очерк. М., 1969.
 Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М., 1985.
 Бэшем А. Л. Чудо, которым была Индия. М., 1977.
 Васильков Я. В. Махабхарата как исторический источник (к характеристике эпического историзма). — НАА, 1982, № 5.
 Вигасин А. А., Самозванцев А. М. Артхашастра: проблемы социальной структуры и права. М., 1984.
 Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1985, т. 1—2.
 Грантовский Э. А. Индоиранские касты у скифов. М., 1960.
 Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970.
 Гринцер П. А. Древнеиндийская проза. М., 1963.
 Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. М., 1974.
 Данге С. А. Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя. М., 1950.
 Древние культуры Средней Азии и Индии. Л., 1984.
 Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1982.
 Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.

Зеймаль Е. В. Кушанская хронология (материалы по проблеме). М., 1968.

Зеймаль Е. В. Монеты западных кшатрапов в коллекции Государственного Эрмитажа. — В кн.: Культура и искусство Индии и стран Дальнего Востока. Л., 1975.

Ильин Г. Ф. Вопрос об общественной формации в древней Индии в советской научной литературе. — ВДИ, 1950, № 2.

Ильин Г. Ф. Шудры и рабы в древнеиндийских сборниках законов. — ВДИ, 1950, № 2.

Ильин Г. Ф. Древний индийский город Таксила. М., 1958.

Ильин Г. Ф. Рабство и древний Восток. — НАА, 1973, № 4.

Ильин Г. Ф. Древность и средневековье. Проблема уровня развития производительных сил. — НАА, 1976, № 6.

Индия в древности. М., 1964.

История древнего Востока. М., 1979.

История и культура древней Индии. М., 1963.

История Индии в средние века. М., 1968.

История стран Азии и Африки в средние века. М., 1968.

История стран зарубежной Азии в средние века. М., 1970.

Источниковедение древнего Востока. М., 1984.

Касты в Индии. М., 1965.

Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.

Косамби Д. Д. Культура и цивилизация древней Индии. М., 1968.

Кудрявцев М. К. Концепция индийского феодализма в советской историографии. — НАА, 1970, № 1.

Кудрявцев М. К. Община и каста в Хиндустане. М., 1971.

Куценков А. А. Эволюция индийской касты. М., 1983.

Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985.

Медведев Е. М. К вопросу о формах землевладения в Северной Индии в VI—VII вв. (по данным эпиграфики). — ПВ, 1959, № 1.

Медведев Е. М. К вопросу о социально-экономическом строе Древней Индии. — НАА, 1966, № 6.

Медведев Е. М. Феодальные отношения в древней и средневековой Индии. — НАА, 1970, № 3.

Медведев Е. М. О самоуправлении североиндийских городов раннего средневековья. — В кн.: Индийская культура и буддизм. М., 1972.

Медведев Е. М. Рента, налог, собственность. Некоторые проблемы индийского феодализма. — В кн.: Проблемы истории Индии и стран Среднего Востока. М., 1972.

Медведев Е. М. Города Северной Индии в VI—VII вв. (по данным Сюань Цзана). — Страны и народы Востока, вып. XIV, М., 1972.

Медведев Е. М. К вопросу о формировании кастовой системы в Индии: возникновение варны шудр. — Вестник МГУ. Востоковедение, 1978, № 3.

- Морган Л. Г. Древнее общество. Л., 1934.
- Никифоров В. Н. Восток и всемирная история. М., 1975.
- Ольденбург С. Ф. О документе в феодальной Индии. — Сообщения ГАИМК. М.—Л., 1932, № 9—10.
- Осипов А. М. Заметки о некоторых современных работах по древней истории Индии. — НАА, 1963, № 1.
- Осипов А. М. Об индийской национальной историографии по древней и средневековой Индии. — В кн.: Историография стран Востока. М., 1969.
- Очерки экономической и социальной истории Индии. М., 1973.
- Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды. М., 1982.
- Первобытная периферия классовых обществ до начала Великих географических открытий. М., 1978.
- Пигулевская Н. В. Византия на путях в Индию. М.—Л., 1951.
- Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.
- Романов В. Н. К вопросу о жанре дхармасутр. — В кн.: История и культура Центральной Азии. М., 1983.
- Самозванцев А. М. Теория собственности в древней Индии. М., 1978.
- Сиркар Д. Ч. Древние индийские надписи. — ВДИ, 1962, № 3.
- Смирнов К. Ф., Кузьмина Е. Е. Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических открытий. М., 1977.
- Снесарев А. Е. Этнографическая Индия. М., 1981.
- Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. М., 1965, 1968, 1970, 1972 (1—2), 1975.
- Спейт О. Х. Индия и Пакистан. М., 1957.
- Сыркин А. Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971.
- Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1968.
- Узловые проблемы истории Индии. М., 1981.
- Хвостов М. М. История восточной торговли греко-римского Египта. Казань, 1907.
- Хлопин И. Н. Индоиранцы: земледельцы или скотоводы? — ВИ, 1970, № 10.
- Центральная Азия в Кушанскую эпоху, т. 1—2. М., 1974—1975.
- Чайлд Г. Прогресс и археология. М., 1949.
- Чанана Д. Р. Рабство в древней Индии. М., 1964.
- Щетенко А. Я. Первобытный Индостан. Л., 1979.
- Эрман В. Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.
- Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности (II тыс. до н. э.). М., 1981.

- Buck C. D. A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. Chicago, 1949.
- Dey N. L. The Geographical Dictionary of ancient and medieval India. New Delhi, 1971.
- Grassman H. Wörterbuch zum Rigveda. Leipzig, 1873.
- Macdonnell A. A., Keith A. B. Vedic Index of Names and Subjects, v. 1-2. Delhi, 1958.
- Malalasekera G. P. Dictionary of Pali Proper Names, v. 1-2, 1960.
- Monier-Williams M. Sanskrit-English Dictionary. Oxford, 1951.
- Rhys-Davids T. W., Stede W. Pali-English Dictionary. L., 1921.
- Sircar D. C. Indian Epigraphical Glossary. Delhi, 1966.
- Turner R. L. A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. L., 1966.
- Agni-Purana, transl. by M. N. Dutt., v. 1-2. Calcutta, 1903-1904.
- Anguttara-Nikaya, v. 1-5. L., 1932-1936.
- Antagada-Dasao and Anuttarovavaiya-Dasao, transl. by L.D. Barnett. L., 1907.
- Apastamba Śrautasutra, ed. and transl. by W. Caland, v. 1-3. Göttingen-Leipzig-Amsterdam, 1921-1928.
- Arthaśāstra of Kautilya, ed. and transl. by R. P. Kangle, v. 1-3. Bombay, 1960-1965.
- Atharvaveda-Samhita, transl. by W. D. Whitney, v. 1-2. Delhi, 1984.
- Buddhist Suttas, S. B. E., v. XI. Delhi, 1984.
- Dialogues of the Buddha (Digha-Nikaya), transl. by T. W. Rhys-Davids, v. 1-3. L., 1899-1921.
- Grhyasutras, S. B. E., v. XXIX-XXX. Delhi, 1980.
- Jatakas, v. 1-6. L., 1895-1897.
- Jaina Sutras, S. B. E., v. 22, 45. Delhi, 1980.
- Jaya-Samhitā, v. 1-2. Ahmedabad, 1977.
- Kathasaritsagara of Somadeva (The Ocean of Story), transl. by C. H. Tawney. L., 1924.
- Kātyāyana-Smṛti, ed. and transl. by P. V. Kane. Bombay, 1933.
- Kṛṣi-Parāśara, ed. and transl. by G. P. Majumdar, S. C. Banerji. Calcutta, 1960.
- Mahabharata, v. 1-5. Poona, 1971-1976.
- Majjhima-Nikaya (Further Dialogues of the Buddha), v. 1-2. L., 1926-1927.
- Manusmṛti. The Laws of Manu, transl. by G. Bühler, S. B. E., v. XXV. Oxford, 1886.
- Milindapanho, transl. by T. W. Rhys Davids, S. B. E., v. XXXV-XXXVI. Oxford, 1890-1894.
- The Minor Law-Books, S. B. E., v. XXXIII. Oxford, 1885.
- Nighantu and Nirukta. Oxford, 1921.
- Pancavimsa Brahmana, transl. by W. Caland. Calcutta, 1931.
- Puranas, Ancient Indian Tradition and Mythology, ed. by J. L. Shastri (v. 1-4 - Shiva-Purana; v. 5-6 - Linga-Purana; v. 7-11 - Bhagavata-Purana; v. 12-14 - Garuda-Purana; v. 15-19 - Narada-

- Purana; v. 20—29 — Kurma-Purana; v. 22—26 — Brahmanda-Purana).
 Rajatarangini of Kalhana, transl. by M. A. Stein. Westminster, 1900.
 Der Rigveda (Übersetzt von K. E. Geldner). Cambridge, 1951—1957.
 Rigveda Brahmanas, the Aitareya and Kaushitaki, transl. by A. B. Keith. Cambridge, 1920.
 Sacred Laws of the Aryas (Apastamba, Gautama, Vasishtha and Baudhayana), S. B. E., v. II, XIV. Oxford, 1879—1882.
 Samyutta-Nikaya, v. 1—4. L., 1917—1929.
 Satapatha Brahmana, S.B.E., v. 12, 26, 41, 43, 44. Delhi, 1980.
 Sutta-Nipata, transl. by V. Fausböll. Oxford, 1924.
 Taittiriya Samhita, transl. by A. B. Keith. Harvard, 1914.
 Uvasagadasao, ed. and transl. by A. F. Hoernle. Calcutta, 1885—1890.
 Vaikhanasa Grhyasutra. Calcutta, 1927—1929.
 Valmiki's Ramayana. Calcutta, 1892—1894.
 Vinaya Pitaka. The Book of Discipline. L., 1951.
 Vinaya Texts, S.B.E., v. 13, 17, 20. Delhi, 1980.
 Vishnu-Purana, transl. by H. H. Wilson, v. 1—5. 1864—1877.
 Vishnu-Smṛti, The Institutes of Vishnu, S.B.E., v. VII, Delhi, 1980.
 Vrksa Ayurveda of Parasara. — JRAS, Letters, v. XVI, 1, 1950.
- Barua B. M. Old Brahmi Inscriptions. Calcutta, 1929.
 Bhandarkar D.R., a. o. Inscriptions of the Early Guptas. — CII, v. III. New Delhi, 1981.
 Hultzsch E. Inscriptions of Aśoka. — CII, v. I. Oxford, 1925.
 Konow S. Kharosthi Inscriptions. CII, v. II, pt. 1. Calcutta, 1929.
 Legge J. A. Record of Buddhist Kingdoms (being an account of the Chinese monk Fa-hsien's Travels). Oxford, 1886.
 Lüders H. Mathura Inscriptions. Göttingen, 1961.
 Lüders H. A List of Brahmi Inscription from the earliest Times to about 400 A. D. EI, v. 10, 1909.
 Mirashi V. V. Inscriptions of the Kalacuri-Cedi Era. — CII, v. IV, pt. 1—2. Ootacamund, 1955.
 Sircar D. C. Select Inscriptions bearing on Indian History and Civilization, v. I. Calcutta, 1965.
- Adhya G. L. Early Indian Economics. Bombay, 1966.
 Agrawal D. P. Copper Bronze Age in India. New Delhi, 1971.
 Agrawal D. P. The Archaeology of India. L., 1981.
 Agrawal D. P., Ghosh A. (eds.). Radiocarbon and Indian Archaeology. Bombay, 1973.
 Agrawal D. P., Kusumgar Sh. Praehistoric Chronology and Radiocarbon Dating in India. Delhi, 1974.
 Agrawala R. C. Position of Slaves and Serfs as depicted in the Kharosthi Documents from Chinese Turkestan. — IHQ, XXIX, 1963.

- Agrawala V. S. India as known to Panini. Lucknow, 1953.
- Allan J. Catalogue of the Coins of Ancient India in the British Museum. New Delhi, 1975.
- Allchin B. and R. The Rise of Civilization in India and Pakistan. Cambridge, 1982.
- Allchin F. R. Upon the Antiquity and Methods of Gold Mining in Ancient India. — JESHO, V, 1962.
- Allchin F. R., Chakrabarti D. K. A Source-Book of Indian Archaeology, v. I. Delhi, 1979.
- Altekar A. S. The Position of Women in Hindu Civilization. Banaras, 1938.
- Altekar A. S., Mishra V. Report on Kumrahar Excavations, 1951–1955. Patna, 1959.
- Bandyopadhyay S. Early Foreigners on Indian Caste System. Calcutta, 1974.
- Banerjea A. C. Studies in the Brahmanas. Delhi, 1963.
- Banerji N. R. The Iron Age in India. Delhi, 1965.
- Banerjee S. C. Dharmasutras. A Study in their Origin and Development. Calcutta, 1962.
- Basu J. India of the Age of the Brahmanas. Calcutta, 1969.
- Bechert H., Simson G. Einführung in die Indologie. Stand, Methoden, Aufgaben. Darmstadt, 1979.
- Begde P. V. Ancient and Mediaeval Town-Planning in India. Delhi, 1978.
- Benveniste E. Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales. — JA, CCXXX, 1938.
- Bhan S. Excavation at Sugh (1964 and 1965), Haryana. — "Journal and Haryana Studies", Kurukshetra University, v. IX, 1–2, 1977.
- Bhan S., Shaffer J. G. New Discoveries in Northern Haryana. "Man and Environment", 11, 1978.
- Bhandarkar R. G. Collected Works, v. 1–2. Poona, 1927–1933.
- Bhardwaj H. C. Aspects of Ancient Indian Technology. Delhi, 1979.
- Bhattacharya P. N. Note on the Bhūmicchidranīyāya. IHQ, 2, 1926.
- Bhattacharya S. Land, Soil, Rainfall, Irrigation — Some Aspects of the Backdrop of Agrarian Life in the Kautilya Arthashastra. — IESHR, v. 15, 1978.
- Boroah A. Ancient Geography of India. Gauhati, 1971.
- Bosch F. D. K. The Golden Germ. An Introduction to Indian Symbolism. The Hague–Paris, 1960.
- Bose A. Social and Rural Economy of Northern India (c. 600–200 A.D.), v. 1. Calcutta, 1970; v. 2. Calcutta, 1967.
- Bose D. M. et al. A Concise History of Sciences in India. New Delhi, 1971.
- Breloer B. Kautilya-Studien, v. 1–3. Bonn, 1927–1928; Leipzig, 1934.
- Brough J. The early Brahmanical System of Gotra and Prava. Cambridge, 1953.
- Brucker E. Wirtschaft und Finanzen im Staate Kautilyas. Würzburg, 1969.

Brucker E. Öffentlicher Haushalt, staatliche Wirtschaftsplanung und Finanzkontrolle im Kautiliya Arthashastra. — JESHO, v. 23, pt. 3, 1980.

Buddha Prakash. The Genesis and Character of Landed Aristocracy in Ancient India. — JESHO, v. 14, pt. 2, 1971.

Burrow T. The Proto-Indoaryans. — JRAS, 1973.

Cardona G. et al. Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia, 1970.

Chakladar H. C. Social Life in Ancient India. Studies in Vātsyāyana's Kāmasūtra. Calcutta, 1929.

Chakrabarti D. Beginning of Iron and Social Change in India. — "Indian Studies: Past and Present", XIV, 4, 1973.

Chakrabarti D. K. Distribution of Iron Ores and the Archaeological Evidence of Early Iron in India. — JESHO, 20, 1977.

Chakrabarti D. K. Concept of Urban Revolution and Indian Context. — "Puratattva", 6, 1972–1973.

Chakraborti H. India as reflected in the Inscriptions of Gupta Period. Calcutta, 1978.

Chakraborti H. Trade and Commerce in Ancient India (c. 200 B. C. — c. 650 A. D.). Calcutta, 1966.

Chandra A. Treasury and Principles of Taxation in the Mahabharata. — JOSB, v. 11, N° 4, 1961.

Chandra A. Professions and Occupations in the Mahabharata — JOSB, v. 12, N° 1, 1962.

Chanana D. R. The Spread of Agriculture in India. New Delhi, 1963.

Chandra, Moti. Sārthavāha. Patna, 1953.

Chatterjee H. The Law of Debt in Ancient India. Calcutta, 1971.

Chattopadhyaya B. D. Irrigation in Early Mediaeval Rajasthan. — JESHO, XVI, 1973.

Chattopadhyaya B. D. Trade and Urban Centres in Early Mediaeval North India. — IHR, I, 1974.

Chattopadhyaya K. C. Studies in Vedic and Indo-Iranian Religion and Literature, v. 2. Varanasi, 1978.

Chattopadhyaya K. P. The Ancient Indian Culture Contacts and Migrations. Calcutta, 1970.

Choudhary R. K. Visti (Forced Labour) in Ancient India. — IHQ, 38, 1963.

Chowdhury K. A., Saraswat K. S., Ruth G. M. Ancient Agriculture and Forestry in North India. Bombay, 1977.

Clark R. M. A Calibrated Curve for Radiocarbon Dates. Antiquity, XLIX, 1975.

Dani A. H. Timargarh and Gandhara Grave Culture. — Ancient Pakistan, 111, 1967.

Darian, Steven G. The Economic History of the Ganges to the End of Gupta times. — JESHO, v. XIII, pt. 1, 1970.

Das S. K. The Economic History of Ancient India. Calcutta, 1944.

Das K. Early Inscriptions of Mathura. A Study. Calcutta, 1980.

Dasgupta K. K. A Tribal History of Ancient India. A Numismatic Approach. Calcutta, 1974.

- Derrett J. D. M. Religion, Law and the State in India. L., 1968.
- Deshpande (ed.) Indian Archaeology 1971-1975. A Review. New Delhi, 1975.
- Deva K., Mishra V. Vaisali, Excavations: 1950. Vaisali, 1961.
- Devahuti D. Harsha. A Political Study. Delhi, 1983.
- Diamond S. (ed.). Toward a Marxist Anthropology: Problems and Perspectives. The Hague, 1979.
- Dikshit M. G. History of Indian Glass. Bombay, 1969.
- Dobbins K. Saka-Pahlava Coinage. Varanasi, 1973.
- Dobbins K. The Commerce of Kapisena and Gandhara after the fall of Indo-Greek rule. — JESHO, v. 14, pt. 3, 1971.
- Dumézil G. L'idéologie tripartite des Indo-Européens. Bruxelles, 1958.
- Dumont L. Homo hierarchicus. The Caste System and its Implications. Delhi, 1970.
- Dumont L. Religion, Politics and History in India. Collected Papers in Indian Sociology. Delhi, 1970.
- Dutt B. Settlements of the Painted Grey Ware in Haryana. Kurukshetra University, 1980.
- Ecology and Archaeology of Western India. Delhi, 1977.
- Eggermont P. H. L. The Murundas and the Ancient Trade-Route from Taxila to Ujjain. — JESHO, IX, 1966.
- Fairservis W. A. The Roots of Ancient India. Chicago, 1975.
- Fick R. Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Graz, 1974.
- Finley M. I. The Ancient Economy. California, 1973.
- Firth R. (ed.). Themes in Economic Anthropology, 1975.
- Fisher I. The Problem of the Setṭhi in Buddhist Jatakas. Ar. Or., 22, 1954.
- Ganguli B. N. (ed.). Readings in Indian Economic History. London-Delhi, 1964.
- Ganguli D. K. Aspects of Ancient Indian Administration. Delhi, 1974.
- Ghosh A. City in Early Historical India. Simla, 1973.
- Ghoshal U. N. Contributions to the History of Hindu Revenue System. Calcutta, 1929.
- Ghoshal U. N. On the working of Village Assemblies, Economic Guilds, Religious Congregations and other Assemblies during the Gupta Period. — JASC, v. I, No 2, 1959.
- Ghurye G. S. Caste and Class in India. Bombay, 1950.
- Ghurye G. S. Vedic India. Delhi, 1979.
- Gilbert W. H. Caste in India. Wash., 1948.
- Gilbert F. et al. Historical Studies Today. N.-Y., 1972.
- Gimbutas M. Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe. The Hague, 1965.
- Gluckman M. Politics, Law and Ritual in Tribal Society. Oxford, 1977.
- Godelier M. Perspectives in Marxist Anthropology. Cambridge, 1977.

Goetz H. *The Crisis of the Migration Period and other Key Problems of Indian History*. — *Studies in the History, Religion and Art of Classical and Mediaeval India*. Wiesbaden, 1974.

Goetz H. *Bewässerungs- und Entwässerungsanlagen im vorbrithischen Indien*. — *Jb. des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg*, 1966, Wiesbaden, 1967.

Gokhale B. G. *The Merchant in Ancient India*. — *JAOS*, v. 97, No 2, 1977.

Gonda J. *Vedic Literature (Samhitas and Brahmanas)*. Wiesbaden, 1975.

Gonda J. *The Ritual Sutras*. Wiesbaden, 1977.

Gonda J. *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*. Leiden, 1966.

Goody J. *The Character of Kinship*. Cambridge, 1973.

Gopal K. K. *The Assembly of the Samantas in Early Medieval India*. — *JIH*, 42, 1964.

Gopal L. *Samanta, its various Significance in Ancient India*. — *JRAS*, 1963.

Gopal L. *On Some Problems of Feudalism in Ancient India*. — *ABORI*, 46, 1963.

Gopal L. *On Feudal Policy in Ancient India*. — *JIH*, 41, 1963.

Gopal L. *Techniques of Agriculture in Early Medieval India (c.A.D. 700—1200)*. University of Allahabad Studies, 1963—1964.

Gopal L. *Ownership of Agricultural Land in Ancient India*. — *JESHO*, 4, 1961.

Gopal L. *Economic Life in Northern India (c.A.D. 700—1200)*. Banaras, 1965.

Gopal L. *Quasi-manorial Rights in Ancient India*. — *JESHO*, 6, 1963.

Gopal L. *Slavery in Ancient India*. — *JAHRS*, XXVII.

Gopal L. *Aspects of History of Agriculture in Ancient India*. Delhi, 1980.

Gopal R. *India of Vedic Kalpasutras*. Delhi, 1959.

Gordon D. H. *Pre-historic and Protohistoric Background of the Indian Culture*. Bombay, 1958.

Gordon D. H. *The Early Use of Metals in India and Pakistan*. — "Journal of the Royal Anthropological Institute", 1950.

Gupta P. L. *Roman Coins from Andhra Pradesh*. Hyderabad, 1965.

Gururaja Rao B. K. et al. *A Decade of Archaeological Studies in South India, Dharwar*, 1978.

Habib, Irfan. *The Peasant in Indian History*. — Presidential Address the Indian History Congress, 43 session, Kurukshetra, 1982.

Härtel H. *Some Results of the Excavation at Sonkh*. — "German Scholars on India", II, New Delhi, 1976.

Harappan Civilization. Delhi, 1982.

Hazra R. C. *Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs*. Delhi, 1975.

Hegde K. T. M. *The Painted Grey Ware of India*. — "Antiquity", XLIV, 1975.

Hegde K. T. M. *Scientific Basis and Technology of Ancient*

Indian Copper and Iron Metallurgy. — "Indian Journal of History of Science", XVI, No 2, 1981.

Hillebrandt A. Brahmanen und Śūdras — Festschrift für Karl Weinhold, Breslau, 1896.

Hinüber O. Probleme der Technikgeschichte in Indien. — Saeculum, Freiberg—München, Bd. 29, 1978.

Hocart A. M. Kings and Councillors. Chicago, 1970.

Hocart A. M. Caste. A Comparative Study. N.Y., 1968.

Hodges H. Technology in the Ancient World. Pelican, 1971.

Hopkins E. W. The Social and Military Position of the Ruling Caste in Ancient India. Varanasi, 1972.

Hopkins E. W. Mutual Relations of the Four Castes in Manu. Leipzig, 1881.

Humphreys S. C. Anthropology and the Greeks. L., 1978.

Husaini S. A. Q. The Economic History of India. — From the Earliest Times to the Formation of Feudalism, v. I, Calcutta, 1962.

Hutton J. H. Caste in India. Bombay—Oxford, 1951.

Indian Archaeology — A Review, 1953—1954 to 1978—1979, Dept. of Archaeological Survey of India. New Delhi, 1979.

Indian Archaeology. New Perspectives. Delhi, 1982.

Jain V. K. Trade and Traders in Western India. Delhi, 1983.

Jain J. C. H. Life in Ancient India as Depicted in Jain Canons. Bombay, 1974.

Jain P. C. Labour in Ancient India. New Delhi, 1971.

Jaiswal S. Caste in the Socio-Economic Framework of Early India. — Presidential Address, Section 1, Indian History Congress, 38 session, Bhubaneswar, 1977.

Jaiswal S. Some Recent Theories of the Origin of Untouchability: A Historiographical Assessment. — Indian History Congress, Proceedings of the 39 session, Hyderabad, 1978.

Jaiswal S. The Origin and Development of Vaiṣṇavism. New Delhi, 1981.

Jaiswal S. Studies in Early Indian Social History: Trends and Possibilities. — IHR, VI, 1979—1980.

Jha D. N. Revenue System in Post-Mauryan and Gupta Times. Calcutta, 1967.

Jha D. N. A Marxist View of Ancient Indian History. — Das Kapital Centenary Volume. New Delhi, 1968.

Jha D. N. Early Indian Feudalism: a Historiographical Critique. — Presidential Address, Section 1, Indian History Congress, 40 session, Waltair, 1979.

Jha V. From Tribe to Untouchable: The Case of the Nisādas. — Indian Society: Historical Probings. Delhi, 1982.

Jha V. Varnasamkara in the Dharmasūtras. — JESHO, XIII.

Jha V. Stages in the History of Untouchables. — IHR, 11.

Jolly J. Land und Wasser als Staatseigentum. — Aufsätze zur Kultur und Sprachgeschichte. München, 1916.

Jolly J. Recht und Sitte. Strassburg, 1896.

Joshi J., Madhubala. Life during the Period of Overlap of Late Harappa and PGW Cultures. — "Journal of the Indian Society of Oriental Art", New Series, v. IX, 1977—1978.

Joshi J. P. Interlocking of Late Harappa Culture and Painted Grey Ware Culture in the Light of Recent Excavations. — "Man and Environment", 11, 1978.

Joshi M. C., Sinha A. K. Chronology of Mathura. — An Assessment — "Puratattva", No 10, 1978—1979.

Joshi N. P. Life in Uttarapatha. Banaras, 1967.

Kane P. V. History of Dharmasāstra, v. I—V. Poona, 1968—1977.

Kennedy K. A. R., Possehl G. L. Ecological Background of South Indian Prehistory. Cornell, 1973.

Ketkar S. V. History of Caste in India, v. 1—2. N.Y., 1909; London, 1911.

Kher N. N. Agrarian and Fiscal Economy in the Mauryan and Post-Mauryan Age. Delhi, 1979.

Kosambi D. D. Indian Feudal Trade Charters. — JESHO, 2 1959.

Kosambi D. D. Combined Methods in Indology. — IJ, 6, 1963.

Krader L. The Asiatic Mode of Production. Assen, 1975.

Lal B. B. Indian Archaeology since Independence. Delhi, 1964.

Lal B. B. Excavations at Hastinapura and other Explorations in the Upper Ganga and Sutlej Basins 1950—1952: New Light on the Dark Age between the End of the Harappa Culture and the Early Historic Period. — "Ancient India", No 10—11, 1954—1955.

Lal B. B. A Picture emerges: an Assessment of the Protohistoric Cultures of the Indo-Pakistan Sub-Continent. — "Ancient India", No 18—19, 1962—1963.

Lal B. B. Did the Painted Grey Ware continue up to the Maurya times? — "Puratattva", IX, 1977—1978.

Law B. C. Tribes in Ancient India. Poona, 1943.

Law B. C. Geography of Early Buddhism. L., 1932.

Law B. C. A History of Pali Literature, v. I. L., 1933.

Law B. C. India as depicted in Early Texts of Buddhism and Jainism. L., 1941.

Leach E. R. Caste, Class and Slavery: the Taxonomic Problem.—Caste and Race: Comparative Approaches. London, 1967.

Leacock E. B. (ed.). The Origin of the Family, Private Property and the State by F. Engels. N.Y., 1972.

Madan T. N., Saran G. (eds.). Indian Anthropology. Bombay, 1962.

Mahabharata. Myth and Reality. — Differing Views, Delhi, 1976.

Maitly S. K. Economic Life of Northern India in the Gupta Period (A. D. 300—500). Calcutta, 1958.

Majumdar R. C. Corporate Life in Ancient India. Calcutta, 1922.

Majumdar R. C. (ed.). History and Culture of the Indian People, v. 1: The Vedic Age. London, 1951.

Majumdar R. C. (ed.). The Age of Imperial Unity. Bombay, 1951.

Mandelbaum D. Society in India. Berkley, 1972.

Marshall J. Taxila, v. 1—3. Cambridge, 1951.

Mauss M. The Gift. L., 1970.

- McLennan G. *Marxism and the Methodology of History*. L., 1981.
- Mehra R. N. *Pre-Buddhist India*. Bombay, 1939.
- Meyer J. J. *Das Weib im altindischen Epos*. Leipzig, 1915.
- Meyer J. J. *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*. Zürich—Leipzig, 1937.
- Mishra B. B. *Polity in the Agni-Purana*. Calcutta, 1966.
- Mitra D. *Excavations at Tilaura-Kot and Kodan and Explorations in the Nepalese Tarai*, Dept of Archaeology. Nepal, 1972.
- Mitter D. N. *The Position of Women in Hindu Law*. Calcutta, 1912.
- Mughal M. R. *A Summary of Excavations and Explorations in Pakistan (1971 and 1972)*. — "Pakistan Archaeology", No 8, 1972.
- Mughal M. R. *New Archaeological Evidence from Bahawalpur*. — "Man and Environment", V, 1980.
- Muir J. *Original Sanskrit Texts*. London, 1872—1874.
- Mukherjee B. N. *The Economic Factors in Kusāna History*, Calcutta, 1970.
- Mukherjee B. N. *Mathurā and its Society. The Śaka-Pahlava Phase*. Calcutta, 1981.
- Mukhia H. *Was there Feudalism in Indian History?* — Presidential Address, Section 11, Indian History Congress, 40 session, Andhra University, Waltair, 1979.
- Mylius K. *Zur Entstehung von Varna-System und Kastenwesen*. — "Zeitschrift für Ethnologie", Bd. 90, No 2, 1965.
- Mylius K. *Die gesellschaftliche Entwicklung Indiens in Jungvedischer Zeit*. — EAZ, 12, 1971; 13, 1972; 14, 1973.
- Nandi R. N. *Client, Ritual and Conflict in Early Brahmanical Orders*. — IHR, VI, 1979—1980.
- Narain A. K., Gopal L. *Seminar Papers on the Chronology of the Punch-Marked Coins*. Varanasi, 1966.
- Narain A. K., Pant P. C. *A Summary Account of Archaeological Explorations in East U. P., 1962—1963*. — "Bharati, Bulletin of the College of Indology", No 8, pt. 1, Banaras, 1964—1965.
- Narain A. K., Roy T. N. *Excavations at Rajghat (1957—1958, 1960—1965)*, pt. 1. Varanasi, 1976.
- Narain A. K., Roy T. N. *The Excavations at Prahladpur (March-April 1963)*. Varanasi, 1968.
- Nilakanta Sastri K. A. (ed.). *Age of the Nandas and Mauryas*. Delhi, 1967.
- Njamasch M. *Feudalisierungstendenzen in Nordindien und dem westlichen Dekhan im 2. bis zur 5. Jhd. u.Z.* Berlin, 1971.
- Njamasch M. *Dorfverleihungen und Landschenkungen im Dekhan vom 1. bis zur 5. Jhd. u.Z.* Berlin 1972.
- Njamasch M. *Untersuchung zur Genesis des Feudalismus in Indien*. Berlin, 1984.
- Oldenberg H. *Zur Geschichte des indischen Kastenwesens*. — ZDMG, Bd. LI, 1897.
- Pathak V. S. *Ancient Historians of India*. Bombay, 1963.
- Piggott S. *The Dawn of Civilization*. L., 1961.
- Polanyi K., Aresberg C., Pearson H. W. (eds). *Trade and Market in Early Empires*. Chicago, 1957.

- Possehl G. L. (ed.). *Ancient Cities of the Indus*. New Delhi, 1979.
- Prakash S., Singh R. *Coinage in Ancient India*. New Delhi, 1968.
- Pran Nath V. *A Study in the Economic Conditions of Ancient India*. L., 1929.
- Radomir P. The Problem of the Beginning of Iron Age in India. — "Acta Prehistorica et Archaeologica", 2, 1971.
- Rai J. *The Rural-Urban Economy and Social Changes in Ancient India (300 B. C. to 600 A. D.)*. Delhi, 1974.
- Rai G. K. *Involuntary Labour in Ancient India*. Allahabad, 1981.
- Rapson E. J. (ed.). *The Cambridge History of India*, v. 1. Cambridge, 1922.
- Ratnagar Sh. *Encounters the Westerly Trade of the Harappan Civilization*. Delhi, 1981.
- Rau W. *Staat und Gesellschaft im alten Indien*. Wiesbaden, 1957.
- Rau W. *Metalle und Metallgeräte im vedischen Indien*. Wiesbaden, 1974.
- Rau W. *Töpferei und Tongeschirr*. Mainz, 1972.
- Rau W. *The Meaning of Pur in Vedic Literature*. München, 1976.
- Rau W. *Weben und Flechten im vedischen Indien*. Wiesbaden, 1970.
- Ray H. C. *The Dynastic History of Northern India*, v. 1—2. Delhi, 1973.
- Ray, Niharranjan. Technology and Social Change in Early Indian History, a Note Posing a Theoretical Question. — "Puratattva", No 8, 1975—1976.
- Raychaudhury H. C. *Political History of Ancient India*. Calcutta, 1972.
- Rhys-Davids T. W. *Buddhist India*. L., 1903.
- Rhys-Davids C. A. F. Notes on Early Economic Conditions in Northern India. — *JRAS*. L., 1901.
- Risley H. H. *The People of India*. New Delhi, 1969.
- Ritschl E. *Brahmanische Bauern. Zur Theorie und Praxis der brahmanischen Ständeordnung im alten Indien*. — *AoF*, VII. Berlin, 1980.
- Ritschl E., Schetelich M. *Studien zum Kautilya Arthashastra*. Berlin, 1973.
- Roth G. The Similes of the Entrusted Five Rice-Grains and their Parallels. — *German Scholars on India*, v. I. Varanasi, 1973.
- Roy T. N. *The Ganges Civilization*. Delhi, 1983.
- Ruben W. *Die Lage der Sklaven in der altindischen Gesellschaft*. Berlin, 1957.
- Ruben W. *Über die frühesten Stufen der Entwicklung der altindischen Südras*. Berlin, 1965.
- Ruben W. *Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien*, Bd. I—VI. Berlin, 1967—1973.
- Ruth G. M., Choughury K. A. Plant Remains from Atanjkhera Phase III (1200—600 B. C.). — "The Palaeobotanist", XX, No 3, 1971.

- S a h i M. D. N. New Light on the Life of the Painted Grey Ware People as Revealed from Excavations at Jakhera. — "Man and Environment", 11, 1978.
- S a n k a l i a H. D. Ramayana: Myth or Reality. Delhi, 1973.
- S a n k a l i a H. D. Prehistory and Protohistory of India and Pakistan. Poona, 1974.
- S a n k a l i a H. D. Aspects of Indian History and Archaeology. Delhi, 1977.
- S a n k a l i a H. D. New Archaeology: its Scope and Application in India. Lucknow, 1977.
- S a n k a l i a H. D. Indian Archaeology Today. Delhi, 1979.
- S a r a n K. M. Labour in Ancient India. Bombay, 1957.
- S c h a r f e H. Untersuchungen zur Staatsrechtslehre des Kautalya. Wiesbaden, 1968.
- S c h e t e l i c h M. Zur Terminologie der Grundeigentumsverhältnisse im alten Indien. — In: Indien in Vergangenheit und Gegenwart. Berlin, 1974.
- S c h e t e l i c h M. Zu den landwirtschaftlichen Kenntnissen der vedischen Aryas. — EAZ, N° 2, 1977.
- S c h e t e l i c h M. Feudales in der Yājñavalkyasmṛti? — AoF. Berlin, 1980.
- S c h l e r a t h B. Das Königtum im Rig- und Atharvaveda. Wiesbaden, 1960.
- S c h l i n g l o f f D. Die altindische Stadt: eine vergleichende Untersuchung. Mainz, 1970.
- S c h l i n g l o f f D. Cotton Manufacture in Ancient India. — JESHO, v. XVII, 1974.
- S e n a r t E. Les castes dans l'Inde. P., 1896.
- S h a r m a G. R. Excavations at Kausāmbi 1949—1950. Delhi, 1960.
- S h a r m a G. R. The Excavations at Kausāmbi (1957—1959). — The Defences and the Syenaciti of the Purusamedha. Allahabad, 1960.
- S h a r m a G. R. History to Prehistory. Allahabad, 1980.
- S h a r m a R. N. Culture and Civilization as Revealed in the Śrautasūtras. Delhi, 1977.
- S h a r m a R. S. Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India. Delhi, 1968.
- S h a r m a R. S. In Defence of Ancient India. New Delhi, 1978.
- S h a r m a R. S. Śūdras in Ancient India. Delhi, 1980.
- S h a r m a R. S. Indian Feudalism. Delhi, 1980.
- S h a r m a R. S. Social Changes in Early Medieval India (c. A.D. 500—1200). New Delhi, 1981.
- S h a r m a R. S., J h a D. N. The Economic History of India up to A.D. 1200: Trends and Prospects. — JESHO, XVII, 1974.
- S h a r m a R. S., J h a V. N. (e d.). Indian Society, Historical Probings. New Delhi, 1977.
- S h a s t r i A. M. India as seen in the Brhatsamhitā of Varāhamihira. Delhi, 1969.
- S h r i m a l i K. M. History of Pancala to c. A.D. 550, v. 1—2. Delhi, 1983—1984.
- S i d h a n t a N. K. The Heroic Age of India: A Comparative Study. Delhi, 1975.

- Singer C., Holmyard E. J., Hall A. R. (e d.). A History of Technology, v. I. Oxford, 1954.
- Singh S. D. Ancient Indian Warfare with Special Reference to the Vedic Period. Leiden, 1965.
- Singh S. D. Iron in Ancient India. — JESHO, XXV, 1962.
- Sinha B. P. Potteries in Ancient India. Patna, n.d.
- Sinha B. P., Narain L. A. Pataliputra Excavations. Patna, 1970.
- Sinha B. P., Roy S. R. Vaisali Excavations, 1958—1962. Patna, 1969.
- Sinha B. P., Verma B. S. Sonpur Excavations, 1956 and 1959—1962. Patna, 1977.
- Sinha G. P. Post-Gupta Polity (A. D. 500—750). A Study of the Growth of Feudal Elements and Rural Administration. Calcutta, 1972.
- Sinha K. K. Excavations at Srāvasti 1959. Varanasi, 1959.
- Sinha K. K. Session on NBP. — "Puratattva", No 5, 1971—1972.
- Sinha P. Smṛti. Political and Legal System: A Socio-Economic Study. New Delhi, 1982.
- Sircar D. C. Indian Epigraphy. Delhi, 1965.
- Sircar D. C. Studies in the Society and Administration of Ancient and Medieval India, v. I. Calcutta, 1967.
- Sircar D. C. Landlordism and Tenancy in Ancient and Medieval India as revealed by Epigraphical Records. Lucknow, 1969.
- Sircar D. C. Studies in the Political and Administrative System in Ancient India. Delhi, 1974.
- Sircar D. C. The Dāsa-Dasyu in the Rigveda. — Some Problems of Indian History and Culture. Delhi, 1974.
- Sircar D. C. (e d.). Land System and Feudalism in Ancient India. Calcutta, 1966.
- South Asian Archaeology (proceedings of the III Conference of South Asian Archaeologists). P., 1975.
- Srivastava B. Trade and Commerce in Ancient India. Delhi, 1968.
- Srivastava K. M. Community Movements in Proto-historic India. Delhi, 1980.
- Srivastava K. M. Kapilavastu. — A Reply to the Challenge to the Identification of Kapilavastu. Nagpur, 1978.
- Sternbach L. Juridical Studies in Ancient Indian Law. Delhi, 1965—1967.
- Subbarao B. The Personality of India. Baroda, 1958.
- Tandon O. P. Alamgirpur and the Iron Age in India. — "Puratattva", No 1, 1967—1968.
- Terray E. Marxism and Primitive Societies. 1972.
- Thakur V. K. Urbanization in Ancient India. New Delhi, 1981.
- Thakur U. Mints and Minting in India. Varanasi, 1972.
- Thakur U. Early Indian Mints. — JESHO, XVI, pt. 2—3, 1973.
- Thapar B. K. The Aryans: A Reappraisal of the Problem. — India's Contribution to World Thought and Culture. Madras, 1970.
- Thapar R. A History of India, v. I. Harmondsworth, 1966.
- Thapar R. A Possible Identification of Meluha, Dilmun and Magan. — JESHO, XVIII, 1975.

- Thapar R. Ancient Indian Social History. Delhi, 1978.
- Thapar R. Exil and the Kingdom: Some Thoughts on the Ramayana. Bangalore, 1978.
- Thapar R. State Formation in Early India. — "International Social Science Journal", XXXII, No 4, 1980.
- Tripathi V. The Painted Grey Ware. An Iron Age Culture of Northern India. Delhi, 1976.
- Upadhyaya G. P. Brāhmanas in Ancient India. New Delhi, 1979.
- Virji K. J. Ancient History of Saurashtra. Bombay, 1952.
- Vogel J. Ph. Catalogue of the Archaeological Museum at Mathura. Allahabad, 1910.
- Wagle N. Society at the Time of Buddha. Bombay, 1966.
- Warrington E. H. Commerce between India and the Roman Empire. Cambridge, 1928.
- Weber A. Collectanea über Kastenverhältnisse in den Brāhmana und Sūtra. — Indische Studien, X.
- Wheeler M. Early India and Pakistan. L., 1959.
- Wheeler M. Charsada. A Metropolis of the North-West Frontier. Oxford, 1962.
- Wheeler M. Civilizations of the Indus Valley and Beyond. Cambridge, 1966.
- Wheeler M. Rome Beyond the Imperial Frontiers. Hammondsworth, 1955.
- Wilhelm F. Das Wirtschaftssystem des Kautiliya Arthashastra.— JESHO, 11, 1959.
- Winternitz M. Geschichte der indischen Literatur. Bd. I—III. Leipzig, 1920.
- Winternitz M. Die Frau im Brahmanismus. Leipzig, 1920.
- Wojtilla G. Problem of Landownership in Early Medieval India from a literary source. — Bharatiya Manisha. Varanasi, 1977.
- Wojtilla G. A List of Technical Implements used in the Agriculture in Ancient and Early Mediaeval India. — AoF, VII. Berlin, 1980.
- Woolley L. The Beginnings of Civilization. N.-Y., 1963.
- Yadava B. N. S. Society and Culture in Northern India in the Twelfth Century. Allahabad, 1973.
- Yadava B. N. S. Immobility and Subjection of Peasantry in Early Medieval Complex. — IHR, I, 1974.
- Yadava B. N. S. The Accounts of the Kali Age and Social Transition from Antiquity to the Middle Ages. — IHR, V, 1978.
- Zimmer H. Altindisches Leben, Die Kultur der vedischen Arier. Berlin, 1879.

Именной указатель

- Абхьясури 367
 Агни 62, 74, 75, 78, 102, 355, 356, 358, 579
 Агравала В. С. 422, 424, 426, 427
 Адитья I 463, 601
 Александр Македонский 219, 310, 369, 375, 392, 594, 595
 Амбали 165, 166
 Амбедкар Б. Р. 248, 252, 590
 Апасмамба 125, 163, 165, 284, 448, 585
 Арриан 380, 599
 Артаксеркс 366, 597
 Асахая 452, 457, 458, 461, 600
 Ашока 124, 135, 177, 205, 265, 302, 306, 307, 309-311, 316, 327, 381-383, 409, 410, 413, 474, 553, 558, 561, 567, 589, 594
 Баудхаяна 162, 165, 287, 288, 297, 367, 368, 443, 444, 446, 448, 489, 591
 Бентинк У. 243, 589
 Бимбисара 165
 Бируни А. 339, 342, 445, 446, 450
 Бонгард-Левин Г. М. 7, 9, 581
 Бос А. Н. 260
 Брахма 308
 Брихаспати 397, 402, 403, 405, 442, 443, 451-456, 459-461, 468, 470, 598, 599
 Будда (Сиддхартха Гаутама) 8, 25, 29, 30, 38, 48, 65, 68, 120-122, 124-137, 139, 145, 148-152, 157-171, 181, 202-209, 220, 256, 265, 269, 300, 322, 323, 327, 328, 364, 369, 371, 384, 397, 399, 400, 426, 553, 555, 573, 582, 586, 587
 Бхрандаркар Р. Г. 241, 245, 247, 248
 Бхарата 177, 178, 183, 587
 Бхаса 288
 Вайдья С. В. 482
 Варахамхира 336, 342, 578
 Васиштха 86, 117, 292, 294, 297, 443-446, 448, 452-454, 581, 599
 Ватсьяна 288
 Вебер А. 247
 Виджнанешвара 447, 451, 452
 Видьясагар И. 244, 245, 590
 Винтерниц М. 124, 134, 135, 216, 259
 Вишвамित्रа 68, 86, 115, 190, 277, 320, 588
 Вишну 76, 173, 280, 296, 308, 309, 324, 409, 448, 453, 454, 581, 587
 Вьяса 185, 304, 447, 450, 458, 461
 Гамкрелидзе Т. В. 579
 Гаутама 166, 292, 297, 340, 384, 443, 444, 446, 448, 451-456, 459, 460, 468, 470
 Гаутамипутра Шатакарни 309, 385
 Геродот 366, 597
 Гомер 63, 86
 Гордон Д. 346
 Грантовский Э. А. 581
 Гупты, династия 34, 46, 47, 174, 265, 272, 275, 281-284, 295, 296, 305, 309, 311, 318, 324, 386, 387, 392, 394, 395, 399, 403, 406, 436-438, 452, 459, 461, 469, 475, 477, 484, 493, 571, 572, 591
 Гуров Н. В. 580
 Гхурье Г. С. 250, 258
 Датт Б. Н. 250, 260
 Дашаратха 307
 Даянанда 245, 247
 Дев Р. Р. 242
 Девала 292, 493
 Джонс У. 241
 Джха Д. Н. 6, 12
 Дикшит М. Г. 432
 Иванов В. В. 579
 Ильин Г. Ф. 260
 Индра 62, 63, 75, 76, 113, 155, 215, 308, 309, 355,

- 358, 359, 548, 579
 Цолли Ю. 254, 255, 259, 287
- Калидаса 295, 404, 601
 Камандака 321
 Кане П. В. 255, 257, 475, 489, 492, 493
 Катьяна 321, 442, 445, 448, 451-457, 460, 466, 467, 599
 Каутилья 27, 30, 47, 52, 183, 260, 290-292, 305, 312-315, 330, 336, 340, 373-377, 382, 386 398, 417, 418, 420, 446-448, 465, 468, 469, 474, 558, 596
 Кейт А. Б. 92, 114, 118, 216, 358
 Кеткар С. В. 248, 250
 Косамби Д. Д. 28, 260, 441, 545, 556
 Кришна 282, 319, 428, 433, 599
 Ктесий 366, 597
 Кхаравела 415-417
- Леви-Стросс К. 81
 Ленин В. И. 5
 Лоу Б. Ч. 254
 Людерс Г. Х. 415
- Макдонелл А. 118, 216
 Ману 257, 277, 282, 283-287, 293, 294-297, 307, 308, 318, 321, 383, 384, 388, 389, 396, 397, 408, 409, 417, 418, 443, 445, 449-461, 467, 470, 578, 599
 Маркс К. 5, 19, 47, 255
 Маурья, династия 99, 125, 126, 129, 167, 174, 313, 315, 317, 372-383, 386, 392, 397, 399, 400, 409, 418, 420, 435, 447, 558, 561, 563, 593
 Махавира 166, 585
 Мегасфен 132, 373-375, 380, 558, 563, 572, 599
 Медведев Е. М. 572
 Медхатигхи 292, 443, 445, 451, 458, 461, 467, 599
 Меес Г. 256, 257
 Мейер И. Я. 255, 256
 Милль Д. С. 241
- Миттер Д. Н. 250
 Морган Л. Г. 19, 33
 Мюллер М. 215
 Мюр Дж. 247, 252
- Нарада 292, 318, 319, 397, 403, 448, 451-461, 466-468, 470
 Нараяна 286
 Никифоров В. Н. 556
- Пандей Р. Б. 595
 Панини 124, 125, 128, 132, 137, 148, 303, 312, 366, 368, 378, 489, 560, 572, 582, 585, 586
 Парантаки I 449, 450, 463
 Паргитер Ф. Е. 323
 Патанджали 312, 378, 392, 410, 416, 426
 Патхак В. С. 98
 Перикл 265
 Питамаха 454, 455
 Платон 323
 Плиний 391, 424
 Плутарх 373
 Полани К. 41
 Праварасена II 394, 395
 Праджapati 466
 Пулакешин 177
- Рагхавананда 293, 592
 Рай Х. С. 482, 483
 Рамачандра 293, 592
 Рангасвами Айянгар К. В. 257
 Рену Л. 92, 215, 216
 Рис-Дэвидс Т. 252, 254
 Рисли Г. 249, 258, 259
 Рой Р. 242, 243, 245, 590
 Рудраман 385, 387, 413, 414, 417, 422
 Руссо Ж. Ж. 250
- Самудрагупта 311, 394, 571, 573
 Сарваджнанараяна 293, 458, 592
 Сенар Э. 248, 258
 Сиркар Д. Ч. 253, 571, 572
 Смит В. 483
 Сома 62, 579
 Сомалева 322
 Страбон 376
 Сюань Цзянь 252, 301, 590

Тай Цзун 430
Ташиг 64, 364
Ташитар 76, 366, 680
Талак Б. Г. 248, 590
Толстов С. П. 416
Тхапар Р. 6, 662

Унтер М. 93, 391

Фя Сянь 252, 396, 398, 403,
590
Фик Р. 252, 254, 258, 259
Фогель Дж. 424, 426, 421, 431

Харита 447, 450, 456
Харшавардхана (Харша) 301,
310, 311, 317, 318, 326, 341,
403, 415, 483, 484, 602
Хопкинс Э. 58, 174, 181, 182,
248, 252, 254, 318

Чайлд Г. 19, 27, 41
Чандошиара 456, 468
Чандрагупта 134, 296, 311,
373, 374, 376, 413, 568, 564

Шангану 296
Шарма Р. Ш. 5, 6, 9, 542, 545-
559, 562-572, 574-576, 578
Шастри А. М. 430
Шетелих М. 698
Шина 324, 587
Шримали К. М. 12, 430

Элфинстон М. 241
Энгельс Ф. 5, 19, 33, 549

Ядживалкья 166, 285, 294,
336, 397-399, 447, 451, 460,
468, 578, 598
Якоби Г. 134

Список сокращений

ВДИ: Вестник древней истории
ВИ: Вопросы истории
НАА: Народы Азии и Африки
ПВ: Проблемы востоковедения

AB: Aitareya-Brahmana
ABORI: Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute
AoF: Altorientalische Forschungen
AN: Anguttara-nikaya
APIAI: Aspects of Political Ideas and Institutions of Ancient India
Ar Or: Archiv Orientalni
AV: Atharvaveda
CDIAL: Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages
CI: Corpus Inscriptionum Indicarum
DK: Dharmakosha (Vyavaharakanda)
DPPN: Dictionary of Pali Proper Names
DN: Digha-Nikaya
EAZ: Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift
EI: Epigraphia Indica
IAR: Indian Archaeology Review
IHQ: Indian Historical Quarterly
IJ: Indo- Iranian Journal
IHR: Indian Historical Review
JA: Journal Asiatique
JESHO: Journal of Economic and Social History of the Orient
JIH: Journal of Indian History
JOB: Journal of Oriental Society, Baroda
JRAS: Journal of the Royal Asiatic Society
KKS: Kāpishthala-Kātha-Samhita
KS: Kathaka-Samhita
MI: Mathura Inscriptions

MN: Majjhima-nikaya
MS: Maitrayaniya-Samhita
PB: Pancavimsha-Brahmana
PED: Pali-English Dictionary
PTS: Pali Text Society
RV: Rigveda
SB: Satapatha-Brahmana
SBE: Sacred Books of the East
SED: Sanskrit-English Dictionary
SN: Samyutta-nikaya
TB: Taittiriya-Brahmana
TS: Taittiriya-Samhita
VI: Vedic Index (Macdonnel and Keith)
VS: Vajasaneyi-Samhita

ОГЛАВЛЕНИЕ

От редактора	5
Предисловие к русскому изданию	8
Книга первая	
Материальная культура и общественные формации в Древней Индии	11
Вступительное слово	12
Введение	13
Глава первая. Проблемы общественных формаций на заре истории Индии	26
Глава вторая. Отражение форм собственности и способов добывания средств к существованию в ранних частях "Ригведы"	54
Глава третья. Захват добычи, распределение и социальная дифференциация в обществе периода создания "Ригведы"	68
Глава четвертая. Поздневедийский период и "культура серой расписной керамики"	88
Глава пятая. Материальные условия существо- вания и социально-экономические уклады на территории Индо-Гангского водораздела и бас- сейна верхнего течения Ганга (1000—500 гг. до н.э.)	101
Глава шестая. Производительные силы и соци- альное развитие в эпоху Будды в Среднегангс- кой долине	122
Глава седьмая. Материальная среда становления буддизма	152
Глава восьмая. Отражение социальной эволюции в эпических поэмах	172
Заключение	196
Приложение 1	214
Приложение 2	216
Приложение 3	221
Приложение 4	226
Приложение 5	230
Книга вторая	
Очерки социально-экономической истории Древней Индии	239

Часть I

Социальная история	240
<i>Глава первая.</i> Историография общественного строя Древней Индии	240
<i>Глава вторая.</i> Стадии социальной эволюции и классовая дифференциация	261
<i>Глава третья.</i> Совместное упоминание женщин и имущества в эпосе и пуранах	276
<i>Глава четвертая.</i> Совместное упоминание в древнеиндийской литературе женщин и шудр	282
<i>Глава пятая.</i> Влияние варны на формы и обычаи брака	286
<i>Глава шестая.</i> Общине и социальные связи	299
<i>Глава седьмая.</i> Астрология и прорицание в раннем средневековье	334

Часть II

Экономическая история	345
<i>Глава восьмая.</i> Этапы развития древней экономики. Первый период: от урбанизма бронзового века до земледельческого хозяйства железного века	345
<i>Глава девятая.</i> Этапы развития древней экономики. Второй период: от производства под контролем государства к феодальной экономике	372
<i>Глава десятая.</i> Ирригация на Севере Индии (около II в. до н.э. — II в. н.э.)	408
<i>Глава одиннадцатая.</i> Некоторые особенности экономической истории Матхуры (около III в. до н.э. — III в. н.э.)	420
<i>Глава двенадцатая.</i> Монеты и некоторые вопросы раннего периода экономической истории	433
<i>Глава тринадцатая.</i> Ростовщичество в раннем средневековье	442
<i>Глава четырнадцатая.</i> Земельные грамоты и их значение для изучения истории экономики	471
<i>Глава пятнадцатая.</i> Проблема изучения социально-экономических отношений в раннем средневековье	482

Примечания	496
Послесловие. Основные этапы истории Древней Индии в трудах Р. Ш. Шармы	542
Комментарии	578
Библиография	603
Именной указатель	620
Список сокращений	623
Оглавление	625

ИЗДАТЕЛЬСТВО "ПРОГРЕСС"

ВЫШЛА В СВЕТ

АБРЕУ Р. Х. Куба: канун революции: Пер. с исп. — М.: Прогресс, 1987 — 15 л.: ил.

Книга посвящена важному периоду истории Кубинской революции — завершающему этапу повстанческой борьбы против диктатуры Батисты. В работе на основе обширного фактического материала дан анализ социально-экономических и политических предпосылок революции. Ценность книги обусловлена и тем, что ее автор, видный общественный деятель Кубы, приводит воспоминания непосредственных участников событий, свидетельства многих руководителей революционного движения и Повстанческой армии.

Рекомендуется широкому кругу читателей.

ИЗДАТЕЛЬСТВО "ПРОГРЕСС"
ВЫШЛА В СВЕТ

БОРКЕС СКЕУЧ А. История и этнография
народа мапуче: Пер. с исп. — М.: Прогресс, 1987 —
22 л.:

Книга прогрессивного чилийского деятеля
Альваро Боркес Скеуча посвящена одному из
самобытных индейских народов Латинской Аме-
рики — мапуче, или, иначе, арауканам. Единствен-
ный народ, который испанские колонизаторы так
и не смогли покорить. Сопротивление мапуче
араукан на протяжении XVI—XVIII вв. внесло
большой вклад в освободительное движение
латиноамериканских народов.

В наше время мапуче-араукане активно под-
держивали правительство Сальвадора Альенде. С
захватом власти фашистской кликой араукане
стали объектом жестоких репрессий, но репрес-
сии не сломили стойкости и мужества свободо-
любивого народа.

Рекомендуется историкам, этнографам и ши-
рокому кругу читателей.

ИЗДАТЕЛЬСТВО "ПРОГРЕСС"
ГОТОВИТСЯ К ВЫХОДУ В СВЕТ

БАККУРИ Ю. Цивилизации долины Нигера:
Пер. с фин. — М.: Прогресс, 1988 — 13 л.: ил.

Книга представляет краткий научно-популярный очерк истории Западного Судана в эпоху существования трех великих государственных образований западноафриканского средневековья — Ганы, Мали и Сонгай. Автор собрал интересный материал, позволяющий составить впечатление об одной из ярких эпох в истории народов Африканского континента. В книге показаны богатейшие самобытные традиции этих народов во всех сферах жизни — социальной, политической и культурной.

Книга рекомендуется широкому кругу читателей.

ИЗДАТЕЛЬСТВО "ПРОГРЕСС"
ГОТОВИТСЯ К ВЫХОДУ В СВЕТ

Возрождение Республики: Пер. с чешск. —
М.: Прогресс, 1988 — 25 л.

Книга, написанная коллективом ведущих чехословацких историков из Института марксизма-ленинизма ЦК КПЧ, посвящена одному из наиболее драматических периодов в истории чехословацкого народа — оккупации страны гитлеровской Германией в марте 1939 г. и национально-освободительной борьбы чехов и словаков за освобождение родины и возрождение Республики.

На основе архивных документов авторы рассматривают историю движения Сопротивления чехов и словаков как в самой стране, так и за рубежом (во Франции, в Италии и в др. странах).

Книга рассчитана на всех тех, кто интересуется проблемами новейшей истории.

ИБ № 18391

Редакторы Самойло Е. Н., Тихомиров О. Ф.

Художник Штанько В.

Художественный редактор Чернышева Н. М.

Технический редактор Юханова М. Г.

Сдано в набор 24.09.86. Подписано в печать с РОМ 13.07.87. Формат 84x108 1/32. Бумага офсетная № 1. Гарнитура Сенчурн. Печать офсетная. Усл. п. л. 32,76. Усл. кр.-отт. 33,18. Уч. изд. л. 34,83. Тираж 8000 экз. Заказ № 685. Цена 3 р. 10 к. Изд. № 41634.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство "Прогресс" Государственного комитета СССР по делам издательства, полиграфии и книжной торговли.

119847, ГСП, Москва, Г-21, Зубовский бульвар, 17.

Тульская типография Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательства, полиграфии и книжной торговли, 300600, г. Тула, проспект Ленина, 109.