

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЭТИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ДРЕВНИХ ИНДИЙЦЕВ

(По материалам дхармашастр) *

Среди источников по истории древней Индии особое место занимают дхармашастры. На их материале основаны все описания древнего и средневекового индийского права. Однако помимо работ, посвященных правовым и социально-экономическим проблемам истории древней Индии, обращение к данным дхармашастр носит в основном случайный характер.

Между тем систематический анализ содержания дхармашастр, включавших в себя, наряду с правовыми разделами, изложение ритуальных норм повседневного поведения, из оценок и мотивировок может представлять интерес и в связи с проблемой другого характера. Он позволяет реконструировать тот социально-психологический контекст, в котором оформлялись и функционировали этические концепции индуизма.

Важность подобной реконструкции объясняется тем обстоятельством, что именно стиль мышления являлся исходным «фоном», на котором воспринимались и оценивались бытовавшие тогда тексты. В частности, это касается и самих дхармических произведений. Рассмотренные вне этого «фона», они предстают как запутанное собрание предписаний самого различного характера¹. Между тем можно с полной уверенностью сказать, что в древности дело обстояло иначе. Все основные темы дхармашастр обладали определенным внутренним единством, без которого вряд ли сложился бы сам жанр дхармической литературы.

В настоящей статье предпринимается попытка реконструировать тот присущий дхармашастрам стиль мышления, то своеобразие их этикопонятийного контекста, которое обеспечивало целостное восприятие основных тем дхармического текста: вкушение, очищение, санскары (дословно «приготовления», подробнее см. ниже), царская практика². В цент-

* В статье используются следующие сокращения: АД — Apastamba-dharmasūtra; БД — Baudhāyana-dharmasūtra, БрУ — Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad; ВД — Vasiṣṭha-dharmasāstra; ВС — Viṣṇu-smṛti; ГД — Gautama-dharmasūtra; ЗМ — Manu-smṛti; МБ — Mahābhārata; ПС — Parāśara-smṛti; ЧхУ — Chāndogya Upaniṣad; ШБ — Śatapatha Brahmaṇa; ЯС — Yājñavalkya-smṛti; SBE — Sacred Books of the East.

¹ См. подробнее А. А. В и г а с и н, В. Н. Р о м а н о в, Из наблюдений над композицией дхармашастр, «Древний Восток и античный мир», вып. II (в печати).

² Здесь необходимо отметить, что изложение обязанностей царя служило в дхармашастрах своеобразной рамкой для правового материала. Последний включался в дхармические тексты не непосредственно, не как изложение дхармы частного человека (не совершать преступлений), а как конкретизация его основного долга — «защиты подданных» (см. подробнее: В и г а с и н, Р о м а н о в, ук. соч.; ср. M. W i n t e r n i t z, Geschichte der indischen Literatur, Bd. 3, Lpz., 1922, стр. 480). Благодаря такому обрамлению отпадала необходимость в прямой мотивировке той или иной конкретной правовой нормы. Она находила себе «оправдание» постольку, поскольку само отправление правосудия (и шире — «защита подданных») стало в дхармашастрах объектом этических суждений.

ре нашего внимания будут прежде всего пояснительные части дхармических текстов (*артхавады*), содержащие оценки и мотивировки указанных деяний, т. е. то, что до сих пор менее всего привлекало исследователей, в чем усматривали лишь «лирические взлеты», составлявшие «литературную красоту» дхармических произведений³.

Приступая к реконструкции этического-понятийного контекста дхармашастр, необходимо учитывать, что в древней Индии обычная для ранних ступеней развития этики увязка идей праведности и плодородия осложнялась ее преломлением в центральном для брахманической культуры понятии жертвоприношения (*яджна*). Данное понятие, насколько позволяют судить предшествующие дхармашастрам ритуальные тексты брахман и упанишад, пережило сложную эволюцию, осевое направление которой определялось постепенным наполнением его переносным смыслом. Конкретное понятие *яджны*, все чаще употребляясь со времени упанишад в качестве этической оценки дхармичной жизни, приобретало все более абстрактный, отвлеченный характер⁴. Но об абстракции в данном случае приходится говорить лишь постольку, поскольку «отвлечение» шло от конкретной ситуации жертвоприношения. Образная же сторона понятия «*яджна*» оставалась прежней. Наполнение его этическим содержанием сопровождалось сохранением старых образных связей, предопределявших в брахманах центральную роль жертвоприношения в поддержании благостного обмена между землей и небом⁵. Вследствие этого онтологические описания в брахманах магического миропорядка как взаимообусловленного ряда превращений жертвы приобретали в последующий период все большее этическое звучание. Магико-онтологические представления превращались в этику и

³ R. Lingat, Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde, P., 1967, стр. 204.

⁴ Нагляднее всего это видно в упанишадской трактовке столь обычной и вместе с тем столь важной для брахман формулы: «Поистине, человек — жертвоприношение». В брахманах интерпретация данной формулы не выходит за рамки магических эквиваленций, связующих различные составляющие жертвенного мира. См., например, ШБ. III. 5. 3. 1., где данные связи трактуются в плане пространственной соотносимости тела жертвователя с различными жертвенными принадлежностями: «Человек потому жертвоприношение, что именно человек простирает его. Воистину, оно, простираемое, делается столь же большим, что и человек. Поэтому человек — жертвоприношение» (*puruṣas tena yajño yad enañ puruṣas tanuta esa vai tāyamaṇo yavan eva puruṣas tāvan vidhiyate tasmāt puruṣo yajñah*). С иной трактовкой сталкиваемся в Чхаңдогья-упанишаде III. 16. 1—5. Здесь данная формула интерпретируется в плане временной соотносимости трех периодов человеческой жизни с тремя возлияниями сомы: утренним, полуденным и вечерним. По сути дела с жертвоприношением отождествляется не человек (в брахманах — тело человека), а его жизненный путь: жизнь человека есть жертвоприношение. То же переносное значение понятия *яджны* обнаруживается и в дхармашастрах. Не приводя их многочисленных сопоставлений праведных деяний с ежедневным совершением (ритуала) шраута приношений, мы ограничимся лишь двумя сутрами Астаамбы, в которых, однако, мотив «протирания» жертвенного мира всей человеческой жизнью выражен в своей наиболее явной форме: АД I.4.4 — «Это именно жертвоприношение (имеется в виду — собирание милостыни) ученик протирает ежедневно» (*sa eṣa brahmacāriṇo yajño nityapratatah*). АД II.7.1 — «Это именно жертвоприношение, посвященное Праджapati, (имеется в виду — кормление гостя) домохозяин протирает ежедневно» (*sa eṣa prajāpatyah kuṭumbino yajño nityapratatah*).

⁵ Об этом сохранении свидетельствует прежде всего перенос в упанишадах «механизма» трансформаций жертвы на человека при описании посмертных превращений последнего на «пути предков» (*питриана*). Сравнение «путей» жертвы и предков показывает, что в наиболее существенных чертах они совпадают. Исходной точкой в обоих случаях служит огонь (жертвенный или погребальный); превращаясь в дым, и человек, и жертва достигают неба, откуда потом нисходят дождем на землю. Однако если в брахманах «замыкание» магических превращений, влекущих на землю благостный дождь, происходит за счет реального жертвоприношения, то в упанишадах (в рамках концепции «пути предков») — за счет метафорического, за счет праведной жизни, осмысляемой как жертвоприношение.

превращались постольку, поскольку они получали переносное значение, поскольку причиной существования обоих миров становился не магический акт жертвоприношения, но осмысляемая как жертвоприношение вся драматичная жизнь человека. Его непосредственная вовлеченность каждым своим деянием в отношения обмена между двумя мирами и стала со времени упанишад одной из определяющих этических оценок праведности повседневной жизни. Она же образовала основу наиболее характерных этических построений дхармашастр.

Согласно дхармасутрам Апастамбы (II.2.2—3) и Гаутамы (XI.29), жизнь и смерть добродетельного человека являются лишь двумя аспектами единого и непрерывного процесса обмена между землей и небом. Постоянно вращаясь между ними «подобно колесу», он одновременно является и субъектом этого «космического» обмена (как исполнитель своей дхармы и получатель небесных плодов), и объектом его (как предмет обмена). «Механизм» посмертных превращений здесь подробно не излагается. В сутрах просто говорится, что после вкушения плода деяний человек вновь рождается на земле посредством его остатка (*кармапхалашеши*). Однако есть основания полагать, что и «механизм» превращений составители сутр мыслили в духе упанишад. По крайней мере упоминаемая Апастамбой в II.23.3 «дорога к югу от Арьямана», которую в древности проложили для домохозяев 80 тысяч мудрецов, возжелавших потомства, толкуется комментатором Харадаттой со ссылкой на Чхандогья-упанишаду как «дорога дыма и прочего», т. е. как «путь предков».

Более подробно о 80 тысячах мудрецов говорится в Яджнавалкья-смирти (III.184 и сл.). При этом путь, которым они пошли после смерти, прямо называется «путем предков» (III.184). А несколькими шлоками ниже составитель дает развернутое описание посмертных превращений человека на этом пути, которое в целом согласуется с изложенным в упанишадах: «Ибо те мужи, которые завоевали небо посредством жертвоприношения, аскетизма, даров идут последовательно в дым, ночь, темную половину месяца, в полгода, когда солнце движется к югу, в мир предков, луну, ветер, дождь, воду, землю. Потом они вновь блуждают в этом мире»⁶.

В приведенных выше шлоках Яджнавалкьи, так же как и в сутрах Апастамбы и Гаутамы, идея непосредственной вовлеченности человека в отношения обмена между двумя мирами выражена в своей наиболее законченной и обобщенной форме. Это логический вывод, к которому пришла ритуалистическая мысль в результате уже совершившихся смысловых «переносов» и «отвлечений» от конкретной ситуации жертвоприношения. Однако вывод этот был бы мертв, если бы он не подтверждался каждый раз при «доказательстве» той или иной дхармичной нормы повседневного поведения, если бы он не являлся в мотивировках дхармашастр в процессе своего становления — в момент перехода магической онтологии в этику, если бы праведное деяние не находило положительную этическую оценку в своей соотнесенности с одним из событий магического мира жертвоприношения.

Каков же был этот мир? Наиболее подробное его описание в текстах дхармашастр мы обнаруживаем у Яджнавалкьи:

«Тот высший сок, который возникает благодаря приношению богам, удовлетворив богов и жертвователя плодом,

⁶ ЯС III. 195—196:

yajñena tapasā dānair ye hi svargajito narāḥ
dhūmaṁ nicāṁ kṛṣṇapakṣaṁ dakṣiṇāyanam eva ca
pitṛlokaṁ candramasam vāyūṁ vṛṣṭim jalāṁ mahim
kramāt te sambhavantīha punar eva vrajanti ca

Ветром переносится на луну; оттуда лучами солнца переносится в лице солнца, сделанное из ричей, яджусов и саманов.

Это солнце благодаря своему годовому ходу творит высшую амриту, которая (является причиной) рождения всех существ, вкушающих и невкушающих.

Из этой еды — вновь жертвоприношение, вновь еда, вновь жертвенное деяние. Так вращается этот безначальный и бесконечный круг»⁷.

Здесь, так же как и при описании посмертных превращений добродетельного человека на «пути предков», жизнь представляется одним из взаимосвязанных проявлений единого и неизменного по сути своей начала, подвергающегося в ходе «космического» обмена циклическим трансформациям. С этих позиций еда является первой земной и непосредственно предшествующей человеку формой «высшего сока» (иначе называемого атманом (ЯС III.120), брахмой (БД II.18.34), амритой (ЯС III.123; БД II.12.3), самей (МБ XII.80.14) и т. п.). Подробное описание того, как происходит превращение еды в человека, дается в следующих шлоках Яджнавалкьи:

«Солнце удовлетворяется жертвоприношением в огонь, от этого (солнца) рождается дождь, а потом — растения. Эта еда в форме сока становится мужским семенем.

И если во время соития семя и кровь чисты у мужчины и женщины (соответственно), Владыка принимает пять элементов, сам будучи шестым»⁸.

Описание превращений «высшего сока» на этом не кончается. Далее (III.75—83) излагается помесячное развитие зародыша в утробе, и следом за этим (III.84—109) помещается «анатомический» раздел, посвященный строению человеческого тела. Заканчивается он описанием местоположения «Владыки» (атмана): в середине круга, образованного 72 тысячами артерий, исходящих из сердца и названных *xita* и *axita* (III.108—109).

В данной системе представлений человеческое тело оказывается одной из манифестаций «высшего сока» и в то же время — его приемником. Проникая в тела, единое и неизменное начало множится, как пространство в пустых сосудах или как солнце в сосудах, заполненных водой (ЯС III.144).

«Метафорическому» наполнению сосудов «высшим соком» и разделению в них последнего в повседневной практике соответствовало реальное — во время проведения ритуала вкушения. Согласно дхармаштрам, одним

⁷ ЯС III. 121—124:

Yo dravyadevatātyāgāt sambhūto rasa uttamah
devān saṁtarpya sa raso yajamānam phalena ca
saṁyojya vāyuna somam niyate raśmibhis tataḥ
rgyajuḥsamavihitam sauram dhamopanīyate
tanmaṇḍalād asau sūryah sṛjaty amṛtam uttamam
yajjanma sarvabhūtānām aśanānaśanātmanām
Tasmād annāt punar yajñāḥ punar annam punaḥ kratuh
evam etad anādyantaḥ cakram saṁparivartate.

Ср. ЗМ III. 76: «Жертва, надлежаще брошенная в огонь, достигает солнца, от солнца рождается дождь, от дождя — еда, от нее — живые существа»:

(agnau prastāhutih saṁyag ādityam upatiṣṭhate
ādityāḥ jāyate vṛṣṭir vṛṣṭer annam tataḥ prajāḥ)

То же в Bṛhad-Yogi-Yajñavalkya-smṛti IX.86.

⁸ ЯС III. 71—72:

āhutyāpyāyate sūryas tasmād vṛṣṭir athausadhiḥ
tad annam rasarūpena sukratvam upagacchati
stripuṁsayos tu saṁyoge visuddhe sukraśonite
pañcadhatūn svayaṁ saṣṭha ādatte yugapat prabhuh

Ср. Vṛddha-Gautama-smṛti XII. 40—42.

из важнейших составляющих этого ритуала являлась предварительная раздача части приготовленной еды в сосуды просителей милостыни. Здесь сразу необходимо отметить два момента. Во-первых, еда в случае идеального подателя, брахмана, рассматривалась как амрита⁹. И, во-вторых, сам проситель, достойный получения милостыни, назывался «сосудом» (патра)¹⁰. Благодаря двум этим опосредствованиям достигалась необходимая для «оправдания» нормы двойственность восприятия конкретной ситуации вкушения. Она приобретала второй, «космический» план (разделение «высшего сока» в сосудах¹¹), который и служил мотивировкой и оценкой дхармичной нормы — кормления гостя. Таким образом, уже простое описание ритуального действия было чревато его последующей мотивировкой. Распределяя еду-амриту в сосуды, ее владелец непосредственно участвует в оживлении всего благостного круга превращений и в конечном счете — в порождении новой еды. В результате вся церемония вкушения, поглощения еды оказывается связанной с ее воспроизводством, откуда появление в данном контексте аграрных мотивов:

«Подобно Вайшванара-огню входит в дом гость-брахман. Благодаря ему получают воды, а от них, изливающихся дождем, — еду»¹².

«Рот брахмана — это поле, лишнее соли и колючек. Пусть бросает на нем семена. Это земледелие, исполняющее все желания.

Пусть бросает семя на плодородное поле, сокровище помещает в пригодный „сосуд“. Брошенное на плодородное поле, помещенное в пригодный „сосуд“ не гибнет.

Когда брахман-гость, исполненный знания и послушания, приходит в дом, все растения радуются: „Мы пойдем высшей дорогой“»¹³.

Благостному распределению еды-амриты в «сосуды» дхармашастры противопоставляют неблагоприятное. Еда ритуально нечистого шудры нечи-

⁹ *Aṅgīras-smṛti* 78: *amṛtam brahmanasyannam* (то же в *Āpastamba-smṛti* VIII. 12). В *Āpastamba-smṛti* VIII. 14 вносится уточнение: эта еда-амрита «составлена из ричей, яджусов и саманов» (*rgyajuhsāma-saṁskṛtam*); то же в *Atri-saṁhitā* 371. Еде брахмана противопоставляется еда шудры, которая приравнивается крови (*Aṅgīras-smṛti* 78, *Āpastamba-smṛti* VIII.13).

¹⁰ В данном случае мы сталкиваемся с обычным для дхармических текстов употреблением «патра» (сосуд) в значении добродетельного человека (ср. определение патры в *Vṛddha-Narīta-smṛti* VII.230, *Bṛhad-yama-smṛti* III.42), заслуживающего милостыни, и «апатра» (непригодный, нечистый сосуд) в значении грешника, лишённого права на получение подаяния. Показательно, как совершался переход из одного состояния в другое. Согласно Гаутаме XX. 2—7, 10—14, Ману XI. 183—188, Васиштхе XV. 11—14, основную роль в этих ритуалах играла манипуляция сосудами. При церемонии исключения человека из общества дваждырожденных и, соответственно, введения его в состояние апатры, падшему давался старый, дефектный сосуд, который заполнялся «нечистой» водой, а потом со словами: «Я лишаю такого-то воды», — опрокидывался. После совершения должного искупления грешник вновь возвращал себе состояние патры, что сопровождалось дарением ему нового сосуда, заполненного «чистой» водой. Здесь обращает на себя внимание определенный параллелизм данных обрядов с благостным/неблагостным вкушением. В обоих типах обрядов присутствует мотив заполнения сосуда («чистой»/«нечистой» водой или «чистой»/«нечистой» едой). Причем, если первая ситуация ведет к принятию или исключению из общества дваждырожденных, то вторая — к бессмертию или в ад (*Veda-Vyāsa-smṛti* IV.68, *Aṅgīras-smṛti* 79):

¹¹ Ср. ниже о теле как сосуде, в котором делится брахма.

¹² *Vasiṣṭha-dharmaśāstra* XI.13: *vaiśvanarāḥ praviśaty atithir brāhmaṇo gṛham tasmād apa ānāyanty annam varśabhyah*

¹³ *Veda-Vyāsa-smṛti* IV. 50—52:

*brāhmaṇasya mukhaṁ ksetraṁ nirūṣaram akapṭakam
vāpayet tatra bijāni sa kṛṣih sārvaḥkamikī
sukṣetre vāpayed bijam supātre dāpayed dhanam
sukṣetre ca supātre ca kṣiptam naiva vinaśyati
vidyāvinayasampanne brāhmaṇe gṛham āgate
kṛidānty ośadhayaḥ sarvā yāyāmah paramāṁ gatim*

ста так же, как и «нечистая по своей природе» (*свабхавадушта*). Вкушение подобной еды делает человеческое тело непригодным для «высшего сока», затрудняя отношения обмена между двумя мирами. Более того, согласно Васиштхе, она способна изменить направление посмертных превращений на противоположное, выводя человека вместе с его потомством вообще за пределы благостного круга:

«Бывают „сосуды“, (*pātra*) сделанные из веды, бывают „сосуды“, сделанные из тапаса. Но даже среди этих „сосудов“ лишь тот пригодный, в животе у которого нет еды шудры.

Если дваждырожденный умирает с едой шудры в животе, он становится свиньей или рождается в его (т. е. шудры) семье.

Ибо, тот, чье тело напитано соком еды шудры, даже предаваясь постоянно изучению вед, жертвоприношению, молитве, не находит дорогу наверх.

И если после вкушения еды шудры он вступает в связь с женой, его сыновья принадлежат дарителю еды и (сам) он не достигает неба»¹⁴.

В данном случае понятие «патра» непосредственно вводится в контекст представлений о посмертных «путях» человека. И хотя здесь эксплицитно говорится лишь о его причащении неблагоприятному кругу превращений, совершенно очевидно, что эта ситуация противопоставляется другой — когда вкушение ритуально чистой еды позволяет добродетельному «найти дорогу наверх». Таким образом, описание последствий вкушения еды шудры является по существу лишь доказательством от противного уже разобранной выше регулярной дхармичной нормы.

Понятие «патра», помимо вкушения, выступало в дхармических произведениях в связи с раскрытием еще одной важной темы — ритуальной чистоты. Поскольку очищение тела в данном мировоззренческом контексте предстало как очищение «сосуда» для «высшего сока», оно неизбежно (по логике образа) должно было коррелировать в сознании ритуалиста с очищением реальных сосудов¹⁵. Подобная корреляция проявлялась и в прямых сравнениях очищения тела с очищением сосудов, и, что особенно показательным, в наличии в текстах дхармашастр устойчивой связи обеих

¹⁴ Vasīṣṭha-dharmasastra VI. 26—29:

kimcid vedamayam pātram kimcit pātram tapomayam
pātranām api tat pātram sūdrannam yasya nodare
sūdrannenodarasyena yadi ka cin mṛto dvijah
sa bhavet chūkarō gramyas tasya vā jāyate kule
sūdrannarasapustāngo hy adhiyanopi nitya ah
juhvan vāpi japan vāpi gatim ūrdhvām na vindati
sūdrānna tu bhuktēna maithunam yodhigacchati
yasyānām tasya te putrā na ca svargarūho bhavet

Ср. Aṅgiras-smṛti 67; Veda-Vyāsa-smṛti IV. 34, 66; Vṛddha-Gautama-smṛti VI. 175—177.

¹⁵ Ср. МБ XII. 80.15: «В шрути говорится, что тело — (это) жертвенные сосуды. У брахманов, обладающих великим атманом, они должным образом очищены».

(*śariraṃ yajñapātrāni ity eṣā śrūyate śrutih
tāni saṃyak prāpitāni brahmanānam mahātmanām*)

Совмещение в сознании ритуалиста обоих планов очищения могло носить настолько органический характер, что подчас даже трудно определить, о чем, собственно говоря, идет речь: то ли о теле, воспринимаемом как «сосуд», в котором делится единое и неизменное начало, то ли о реальном сосуде для еды. Примером этого может служить сутра Баудхаяны II. 18. 34: «Пусть очищает сосуд для брахми (*brahmabhājana*), дословно — „то, что делит брахму“) семью изречениями въяхрити». Комментатор Говиндасвами дает две трактовки «брахмахаджана»: „Брахмахаджана“ (означает) сосуд для милостыни. В шрути говорится, что еда — брахма. Или же (слово) „брахма-бхаджана“ (употреблено для обозначения) тела (*brahmabhājanam bhikṣarāgam* «аппат браhma» iti śruteh | yad vā brahmabhājanam śarire). По мнению Г. Бюлера, переводчика Баудхаяны, составитель дхармасутры в данном случае имел в виду обе эти трактовки одновременно (SBE, vol. XIV, стр. 284).

гем, в той естественности, с которой составители переходят от первой ко второй (или наоборот) (Васиштха III.59—60; Баудхаяна I.8.5—34; Ману V.105—112; Вишну XXII.92—XXIII.2; Яджнавалкья III.60—62).

Необходимо, однако, отметить, что под очищением в дхармашастрах понималось не только совершение собственно очистительных обрядов, но вообще вся праведная жизнь индивида. Каждое дхармичное деяние могло рассматриваться как очистительное (*павитра*). В качестве *павитры* выступает жертвоприношение (АД I.27.2; ЗМ XI.75; XI.83; ГД ХХII.10; БД II.1.4), дарение (ЗМ XI.77; ЯС III.250; ВД ХХIX.16; ВС ХСII.4), знание веды (ЗМ XII.101; ВД ХХVII.1), аскетическая практика (тапас), на которой основаны многочисленные искупления и т. п.¹⁶ Подобное объединение разноплановых деяний под одним общим названием «павитра» (дословно — «то, что очищает» и прежде всего — «цедилка для сомы», одна из жертвенных принадлежностей шраута-ритуала) в общем-то неудивительно, если учесть, с каких позиций описывалась в дхармашастрах человеческая жизнь.

Человек рассматривался одной из манифестаций единого жизненного начала. В ходе порождения мира это начало, называемое атманом, жертвой, амритой, сомой и т. п., создавая и принимая все более сложные образы: пространства, воздуха, воды, земли, растения и, наконец, человека (ЯС III.70—78), — все дальше уклоняется от своего абсолютно чистого источника или деяния, осмысляемые как таковые (а осмыслялась как жертвоприношение вся праведная жизнь человека), он «закрывает» весь цикл превращений, возвращая «сок» в свое исходное чистое состояние¹⁷. С этих позиций вся добродетельная жизнь человека, все его праведные деяния и являются павитрой, «цедилкой» на пути циклического движения «высшего сока».

Трансформации, которым подвергалось единое начало в ходе обмена между двумя мирами, не ограничивались «физическими» (дым, вода и т. п.) и «физиологическими» (начиная с развития зародыша) изменениями. Последние самым естественным образом приобрели социальный характер, оформляясь в систему телесных санскар (*шарирасанскара*), т. е. домашних церемоний, начиная с размещения семени в материнской утробе (*гарбхадхана*) и кончая сожжением тела на погребальном костре (*антьешти*, *агнисанскара*)¹⁸.

Необходимо, правда, признать, что в дхармашастрах мы не найдем сколько-нибудь развернутой трактовки санскар как трансформаторов «высшего сока». Но в этом, очевидно, не было нужды, поскольку и без того санскары воспринимались в одной парадигме с жертвоприношениями — этими основными преобразователями на пути циклического движения единого начала. О подобном восприятии свидетельствует прежде всего то обстоятельство, что в классификациях ритуалистов санскары могли относиться к разряду жертвоприношений (как в грихьясутрах, где они обычно

¹⁶ Все это суммировано в одной шлоке Махабхараты (XII. 148. 6):

«Жертвоприношение, дарение, сострадание, веды и правдивость, о владыка земли, — вот пять павитр, шестым (же является) хорошо исполненный тапас».

(yajño dānaṃ dayā vedāḥ satyaṃ ca pṛthivīpate
pañcāitāni pavitrāṇi śaṣṭhaṃ sucaritāṃ tapaḥ)

¹⁷ Ср. МБ XII. 80. 14: «Человек — это жертва, это сома, если ведет себя должным образом» (pūṣān yajñaś ca somaś ca nyūyayṛtto yathā bhavet).

¹⁸ Санскары образовывали своего рода культовую биографию индивида. В ходе их совершения человек получал право (*аджикара*) следовать определенной дхармической практике. Наиболее важными санскарами считались обряды посвящения и свадьбы.

и называются пакаяджами, жертвоприношениями, приготовленной едой), и, наоборот, жертвоприношения могли включаться в разряд санскар (как, например, в дхармасутре Гаутамы (VIII.14—21))

Чем же объяснить определенную инвариантность в данной структуре мировосприятия понятий «жертвоприношение» и «санскара»? Ответ на этот вопрос следует, по-видимому, искать в том, что оба они совпадали по своей образности, оба находили свое соответствие в образе приготовления, варки¹⁹. Этот образ допускал такое «проговаривание» концепции благостного обмена между двумя мирами, при котором все превращения «высшего сока» (в том числе и те, которые являлись следствием совершения санскар) оказывались последовательными приготовлениями жертвенной еды.

Согласно цитированным выше шлокам ЗМ III.76 и ЯС III.71 (см. также III.121—123), солнце творит дождь («высшую амриту») из сока жертвоприношения. Комментируя эти шлоки, Медхатитхи и Виджнянешвара отмечают, что суть изменения состоит в варке сока, возникшего в результате приношения еды в жертвенный огонь²⁰. Рождающиеся от дождя растения превращаются в пригодную для человека еду, будучи сварены или временем (*калапаква*, т. е. созрев естественным образом), или огнем домашнего очага (*агнипаква*)²¹. На этом процесс варки не кончается. Попадая в человека, сок еды, приготовленный внутренним огнем пищеварения, становится мясом, жиром, костями, т. е. обретает человеческую плоть²². Она-то и является объектом телесных санскар. Проходя через них, человек «готовит» свою плоть для заключительного приношения на погребальном костре, где место жертвуемой богам еды занимает его собственное тело²³. «Приготовленный» последний раз на этом огне (антьешти), добродетельный идет наверх, превращаясь в сому, пищу богов²⁴. Таким образом, ретроспективно весь ряд телесных санскар оказывается последовательной «варкой» оплотившегося «сока», превращавшегося вследствие этого в пригодный жертвенный материал (*дравья*).

Необходимо, однако, отметить, что мотив варки присутствовал в рассматриваемых обрядах и непосредственно. Дело в том, что метафорическое «приготовление» плоти дополнялось в них реальным приготовлением еды (поэтому-то санскар и относились к разряду пакаяджи). Подобную дубликацию в плане выражения вряд ли можно считать случайной. Скорее в ней следует видеть естественное отражение той структуры мировосприятия, где образ приготовления необходимо имплицировал и еду, и человека одновременно²⁵. Эта непрерывно ощущаемая смежность по обра-

¹⁹ О жертвоприношении как варке по преимуществу см. Ch. Malatou d. Cuire le Monde.— Puruṣārtha, Recherches des sciences sociales sur l'Asie du Sud, Paris, 1975, стр. 91—135.

²⁰ Медхатитхи на ЗМ III. 76: «Этот сок (жертвоприношения), сваренный временем в лучах солнца, рождается в виде дождя» (sa rasa ādityara-miṣu kālena pariakvo vṛṣṭīrūreṇa jāyate). Виджнянешвара на ЯС III. 71: «И из солнца, обладающего соком хавис (т. е. масла и пр.), сваренным временем, возникает дождь» (sūryas ca kālavaṣeṇa pariakvajyādihavirasād vṛṣṭīr bhavati). Ср. мотив солнца, которое варит (pacati) мир посредством времени, в ШБ X. 4. 2. 19. О времени как топливе для жертвенного огня, из которого рождается дождь, см. также БрУ VI. 2. 10.

²¹ Ср. ЗМ VI. 17. В связи с процессом «космической» варки представляет интерес одна из мантр (жертвенных формул), с которой следовало обращаться к Еде во время поминального приношения — шраддхи (БД II. 14. 12): «Земля — твой сосуд, небо — крышка» (pṛthivī te patraṁ dyaur apidhanam).

²² Виджнянешвара на ЯС III. 84; ср. БрУ V. 9. 1, ЧхУ VI. 5. 1—3.

²³ Ср. БрУ VI. 2. 14.

²⁴ БрУ VI. 2.16; ЧхУ V. 9. 4. Об антьешти с точки зрения «варки» см. Malatou d., ук. соч., стр. 110.

²⁵ В этом отношении показателен постоянно встававший перед ритуалистами вопрос в связи с приготовлением еды во время вайшвадевы, церемонии, предвещающей вкушение супругов (описание вайшвадевы см. в АД II. 3. 1. и сл.): что есть вайшва-

зу с жертвоприношением и придавала понятию «санскара» самодостаточный характер свернутой мотивировки нормы, причем мотивировки, непосредственно связанной, как и в других разобранных выше случаях, с центральной идеей дхармических построений о прямой вовлеченности человека в отношения обмена между двумя мирами.

Говоря об образно-понятийном этическом контексте дхармашастр, нельзя не остановиться еще на одном круге образов, в котором жизнь человека находила свою наиболее обобщенную этическую оценку. Речь идет о растительной метафорике, игравшей в дхармических произведениях важную роль.

Наиболее концентрированное выражение растительная метафорика нашла в уже упоминавшейся выше артхаваде, предлагаемой Апастамбой в конце раздела, посвященного описанию одной из главных санскар — свадьбы (II.2.2—5): «При исполнении (членом) каждой варны своей дхармы — высшее, неизмеримое счастье. Потом, при возвращении (на землю), посредством остатка плода деяний (человек) достигает рождения в (достойной) семье, красоту, (приятный) цвет, силу, мудрость, пронизательность, богатство (и вновь) исполнение дхармы. После этого он счастливо вращается между двумя мирами, подобно колесу. Рост плода (у него), так же как у семени трав и деревьев, зависит от качеств поля и (его) обработки»²⁶. Разъясняя смысл последнего сравнения, комментатор Харадатта пишет: «Как у семени трав, начиная с риса, и деревьев, начиная с манго, рост плода зависит от качеств (самого) поля и его приготовлений (санскара)... — так же следует рассуждать и в случае человека, чьими приготовлениями являются гарбхадхана и пр.»²⁷. Если воспользоваться последним советом Харадатты и «порассуждать» о семантике предлагаемого Апастамбой сравнения, то в нем обнаруживается целый ряд сопоставлений, в той или иной степени характерных для всей дхармической традиции в целом: плод деяний — реальный плод, остаток плода — семя (зерно), человек — поле, деяния человека — различные виды обработки (санскары) поля. Благодаря этим опосредствованиям жизнь человека представляется как выращивание плода на себе самом, а его деяния — как приурочивания тела-поля к посеву, в котором роль зерна играет остаток плода.

дева? Является ли она санскаркой еды или человека? Хотя ответы на этот вопрос могли быть различными (см. подробнее P. V. Kane, History of Dharmasāstra, vol. II, p. II, Poona, 1941, стр. 743; ср. комментарий Харадатты на АД II. 3. I), нам важно, что он вообще возникал, что эта усложненная процедура приготовления еды имплицировала в сознании ритуалиста «приготовление» самого человека. Ср. Vi. vāmitra-smṛti VIII. 23: «Кто вкушает после ежедневного приготовления вареной еды, после принесения предназначенной богам жертвы и подачи (части приготовленной еды в качестве милостыни), того называют „себя варящим,».

(vidhāya pratyaham pākam hutvā devārpaṇam havih
hutvā datvā ca yo bhūṅkte svayāmpaki sa ucyate)

Можно привести пример еще одной импликации подобного рода. Как мы видели выше, добродетельный не мог после смерти «найти дорогу наверх», если в нем не закончилось переваривание «нечистой» еды. В особо тяжелых случаях внутренний огонь живота оказывался неспособным «приготовить» ее, и требовалось проведение повторной церемонии посвящения (пунар-упанаяна), чтобы очистить тело. Показательно, что при этом процедура упанаяны сводилась, по существу, к простой пакаяджие (см. подробнее: Kane, History of Dharmasāstra, vol. II, p. I, стр. 393).

²⁶ sarvavarānāṃ svadharmanuṣṭhāne param aparimitam sukham | tataḥ parivṛtau karmaphalā.eena jātim rūpam varnam balam medhām prajñām dravyāni dharmanuṣṭhānam iti pratipadyate tac cakravād ubhayor lokayoḥ sukha eva vartate | yathauśadhivanaspatinām bijasya ksetrakarmavi.ēṣe phalaparivṛddhir evam |

²⁷ yathā cauśadhinām vrihyādinām vanaspatinām camrādinām bijasya kṣetravi.ēṣe saṃskaravi.ēṣe ca... phalaparivṛddhir bhavati... evam puruṣe 'pi garbhādhānādisaṃskārasaṃpanne draṣṭavyam

Здесь идея добродетельной жизни прямо увязывается с образом плодоносящей земли. Образы плодородия становятся носителями этической оценки жизни индивида. Однако не только его. Дело в том, что с этими же образами увязывалась также идея дхармичного общества в целом и, соответственно, идея праведного управления страной²⁸. Именно это и обуславливало чрезвычайную распространённость метафор плодородного круга в артхавадах, связанных с царской тематикой.

Царь издревле занимал в Индии вполне определенную позицию в связи со взаимоотношением двух миров: он — («податель дождя»), «муж земли» (*бхунати, притхивипати* и т. п.) и в этом своем качестве ответствен за ее плодородие. Поскольку же образы плодородия наполнялись этическим содержанием, постольку отношение царя к земле все больше превращалось в простую метафору политики, содержащую, однако, этическую оценку его деятельности по отношению к подданным. Теперь любое дхармичное деяние правителя, содействующее выполнению подданными своих дхарм (а следовательно, и выращиванию ими благих «плодов»), совпадало по образу с актом, содействующим плодородию земли.

В этом отношении особенно примечательной оказывается метафорика, связанная с одним из центральных понятий древнеиндийской науки управления — дандой²⁹. В момент своего становления в качестве политического термина данное понятие, несомненно, соотносилось с образом жезла как орудия наказания или защиты. Тем более показательно, что в оценочных суждениях дхармических текстов отмечаются случаи наполнения его новой (сексуальной) образностью:

«Скопец не может насладиться землей, не радуется скопец имуществу, не заводятся в доме у скопца сыновья, как в болоте — рыбы.

Кшатрий без данды не кшатрий, без данды не может вкусить благополучие. Не могут быть счастливы подданные, о Бхарата, у царя без данды»³⁰.

Развертывание мотивировки в данном случае идет через соотнесение скопца, неспособного насладиться землей³¹, с кшатрием, который лишен

²⁸ Ср., с одной стороны, противопоставление критя-юги, века праведников, всецело преданных дхарме, кали-юге, когда от дхармы осталась одна четверть, и, с другой, — роль царя как «причины времени» (*калакарана*) в связи с этим. В первом случае, когда «царь должным образом руководствуется наукой управления», все следует своей дхарме, и земля плодоносит, даже не требует пахоты. В ущербном веке кали-юга, когда «дхарма побеждена адхармой» из-за пренебрежения царем наукой управления, «лишь кое-где проливает дождь Парджанья, кое-где всходят посевы». Описание четырех веков см. в МБ XII. 70. 1—23, ПС I. 16—33, ЗМ I. 85—86, IX. 301—302.

²⁹ *danda* — дословно: «жезл», «палка»; отсюда *dandanī* — «наука управления жезлом», т. е. «наука политики».

³⁰ МБ XII. 14. 13—14:

na klībo vasudhām bhūṅkte na klībo dhanam aśnute
na klībasya grhe putra matsyah paṅka ivāstate
nādaṇḍaḥ kṣātriyo bhāti nādaṇḍo bhūtim aśnute
nādaṇḍasya prajā rājñāḥ sukhām edhanti bhārata

Для сопоставлений «царь, лишенный данды» — «скопец» (см. также МБ XII. 8. 4—5; 92.45. В этой же связи интересно отметить определенную двуплановость ЗМ VII. 102:

nityam udyatadaṇḍaḥ syān nityam vivṛtapauruṣaḥ
nityam samyrtasaṁvāryo nityam chidraṇusāry areḥ

Обычный перевод шлоки выглядит так: «Следует всегда быть готовым к войне, всегда обнаруживать силу, скрывать тайны, выселять слабость врага». Если же учесть двойственное значение «данды», его сексуальную импликацию, шлока приобретает дополнительное и несколько неожиданное для политической сентенции звучание: «Пусть постоянно будет с поднятой дандой, постоянно выказывает мужскую силу, постоянно скрывает слабость, постоянно преследует дыру у врага».

³¹ Согласно зафиксированным в шастрах нормам обычного права, скопец исключался из числа наследников при разделе имущества. В силу этого он и не мог «наслаждаться» землей.

данды и вследствие этого неспособен стать праведным царем — владыкой земли. Охрана подданных (или что то же — земли), символом чего является данда, явно соотносится с актом порождения. Таким образом, трактовка нового политического понятия, «данды», подчиняется здесь прежней образной логике царя как «мужа земли».

Следует, однако, признать, что для политических разделов дхармических текстов значительно более характерны другие образы — прежде всего «излияния дождя» и «выращивания», в которых деятельность царя находила свою этическую оценку.

Рассматривая первый из них, Я. Гонда пришел к выводу, что царь в древней Индии был озабочен не столько решением управленческих задач, сколько вызыванием дождя³². Между тем анализ соответствующих мест свидетельствует о неправомерности такого противопоставления. В подавляющем большинстве случаев царь дхармических текстов выступает как «дождитель» (или сопоставляется с таковым) не в связи с совершением им магических обрядов, а непосредственно участвуя в государственном управлении, непосредственно решая конкретные политические задачи. Он «дождит» уже тем, что защищает подданных³³, правильно собирает налоги и распределяет поступления среди населения³⁴, почитает брахманов³⁵ и в целом ведет себя в соответствии с дхармой³⁶.

Как «дождитель» царь естественно (и опять-таки по образу) оказывается связанным с процессами роста на земле. От него зависит произрастание

³² J. G o n d a. The Sacred Character of Ancient Indian Kingship, Selected Studies, vol. IV, Leiden, 1975, стр. 482.

³³ МБ XII. 76. 13: «Люди зависят от такого (из контекста — „защищающего“) царя, содействующего выполнению всех целей, как существа — от Парджаньи, как дваждырожденные — от великого древа».

(parjanyam iva bhūtāni mahadrūmam iva dvijāḥ
naraś tam upajīvanti nṛpaḥ sarvarthasādhakam)

МБ XII. 70. 23—24: «Кое-где источает дождь Парджанья, кое-где всходит зерно,

Все соки истощаются, когда владыка земли не хочет, сосредоточившись должным образом на науке управления железом, защищать подданных».

(kvacid varṣati parjanyaḥ kvacid sasyaṁ prarohati
rasaḥ sarve kṣayaṁ yānti yadā necchati bhūmipāḥ
prajāḥ samrakṣitum samyag daṇḍāntisamahitah)

³⁴ ЗМ IX. 304—305: «Как Индра источает дождь в течение четырех дождливых месяцев, так царю, ведущему образ жизни Индры, следует источать на страну свою благоденствия».

Как Солнце собирает лучами воду в течение восьми месяцев, так царю следует постоянно собирать налог со страны, ибо это образ жизни Солнца».

(varṣikamś caturō māsaṁ yathendro 'bhīpravarṣati
tathābhivarṣet svam rāṣṭram kamair indravratam caran
astau māsaṁ yathādityas toyam harati raśmibhiḥ
tathā haret karam rāṣṭrān nityam arkavratam hi tat)

В Viṣṇu-smṛti III. 54 мысль о том, что царь должен распределять блага только среди достойных, облекается в следующую форму: «(Царь) пусть не источает дождь в „непригодные сосуды“» (parātravarsī syāt).

³⁵ Atri-saṁhitā 24: «Где царь почитает брахманов, знающих веду, опытных во всех науках, там источает дождь Парджанья».

(brāhmaṇān vedaviduṣaḥ sarva āstravi āradah
tatra varṣati parjanyo yatraitan pūjayen nṛpaḥ)

³⁶ МБ XII. 92. 1: «Совершенен Парджанья, когда источает дождь вовремя, совершен царь, когда ведет себя в соответствии с дхармой. Когда есть это совершенство, оно приносит людям счастье».

(kalavarsī ca parjanyo dharmacārī ca pārthivah
sampad yadaiś bhavati sā bibharti sukham prajāḥ)

посевов и подданных³⁷, их имущества³⁸, дхармы³⁹ и т. п. Появление всех этих метафор при описании государственной деятельности правителя было совершенно естественным для сознания, в котором образы земли и человека оказывались где-то рядом или даже отчасти пересекающимися. Эта смежность по образу и приводила к тому, что отношение царя к своим подданным (политика), будучи предметом этической оценки, совпадало в плане выражения с его отношением к земле. Таким образом, этическая тема праведного правления разворачивалась в шастрах по логике образа магического царя-«дождителя». Однако содержание этого образа заключалось уже не в магии (или по крайней мере — не только в ней), а в положительной этической оценке деятельности царя, следующего предписаниям дхармашастр.

Итак, анализ оценок и мотивировок, предлагаемых составителями дхармашастр в связи с основными темами дхармических произведений: вкушение, очищение, сансары, царская практика, — позволяет установить наиболее существенные черты их этическо-понятийного контекста. Прежде всего наше внимание было привлечено к своеобразному стилю мышления дхармашастр, к своеобразной логике разворачивания их мотивировок. В приведенных выше артхавадах мы постоянно сталкивались с проявлением такого уровня развития мыслительной «техники», когда понятие еще является нам в форме образа, когда оно, выражаясь словами О. М. Фрейденберга, «передает не то, что значит, и значит не то, что передает»⁴⁰. Это диалектическое соотношение образа и понятия и обуславливало переносное, этическое значение «онтологических» описаний дхармашастр.

Центральным понятием, определявшим этический модус восприятия (и, соответственно, описания) человеческой жизни, являлось понятие жертвоприношения. Как указывалось выше, «жертвоприношение», все в большей степени наполняясь со времени упанишад этическим, переносным значением, вместе с тем сохраняло свои старые образные связи. Вследствие этого прежняя онтологическая картина магического миропорядка, нашедшая отражение в описаниях превращений жертвы в текстах брахман, стала основой этических построений всей последующей ведийской ритуалистической традиции.

Анализируя образные связи понятий «патра», «павитра», «санскара» мы пытались показать, что именно в магиико-онтологических представлениях находила свою этическую оценку дхармичная практика вкушения,

³⁷ ЗМ IX. 246—247: «Где царь избегает присвоения имущества преступников, там рождаются со временем люди, живущие долго,

И зерна земледельцев произрастают, как было посеяно, и дети не умирают и (потомство) не рождается обезображенным».

(yatra varjayate rājā pāpakṛddhṛyo dhanāgamam
tatra kāleha jāyante manava dirghajīvinah
nispadyante ca sasyāni yathoptāni viśāṃ pṛthak
balāś ca na pramiyante vikṛtam na ca jāyate)

Ср. МБ XII. 70. 22—24; 76.1.

³⁸ ВД II. 49: «Но царь своей смертью прекращает рост имущества. После же совершения обряда посвящения (нового царя) корень имущества вновь начинает расти».

(rājā tu mṛtabhāvena dravyavṛddhim vināśayet
punā rājabhīsekena dravyamūlāṃ ca vardhate)

³⁹ МБ. XII. 91. 14: «Когда дхарма возрастает, всегда возрастают все существа, когда — уменьшается, уменьшаются. Поэтому пусть (царь) возвращает дхарму».

(dharme vardhati vardhanti sarvabhūtāni sarvada
tasmin hrasati hīyante tasmād dharmāṃ pravardhayet)

Ср. образ дхармы-растения в АД I. 20. 3.

⁴⁰ О. М. Фрейденберг, Миф и литература древности, М., 1978, стр. 191.

очищения, санскар. Все эти деяния сводились в данном образно-понятийном этическом контексте к одному «онтологическому смыслу». Все они влекли необходимые для существования двух миров благостные преобразования «высшего сока» (его «разделение» или «умножение»; «очищение»; «приготовление» или «варку»). Но к этому же «смыслу» в дхармических текстах сводилась и царская практика. Идея праведного управления страной находила в онтологической картине мира дхармашастр свои этические образы-оценки («излияние дождя», «оплодотворение», «выращивание»), которые в то же время являлись образами все того же единого и неизменного «смысла» — преобразования «высшего сока».

Таким образом, в этическом сознании ритуалиста все основные темы дхармических произведений не только не противоречили друг другу, но, напротив, сводились по образной стороне понятий к одному онтологическому инварианту. Этим-то и определялось целостное восприятие древним индейцем дхармического текста, предстающего перед современным исследователем как запутанное собрание предписаний самого разнобразного характера.

В. Н. Романов

SOME FEATURES OF THE ETHICAL IDEAS HELD BY THE ANCIENT INDIANS

V. N. Romanov

Taking his material from the *dharmaśāstras*, the author discusses several features characterising the socio-psychological context of Hindu ethical conceptions. Attention is given principally to the manner of thinking in the *dharmaśāstras*, the figural logic of their interpretative parts (*arthavāda*), in which evaluations and motivations are given for the different rules of behaviour. This sort of approach made it possible to bring out the dialectical connection between the ethical concepts of Hinduism and the magico-ontological notions of the Brahman texts. Ethical conceptions are evolved in the *dharmaśāstras* according to the logic of imagery from the magical world of sacrificial ritual. Yet the meaning of this image lies not in magic but in the positive ethical evaluation of the given dharmic behavioural rule. In this dialectical correlation of ontology and ethics in the *dharmaśāstras* the author finds an explanation for the integral perception by the ancient Indians of the basic themes in a dharmic text (taking food, purification, *samśkāras*, the performance of royal functions) which appear to the modern student to be a confused set of instructions having nothing in common with one another.

ОТКРЫТИЕ ЦАРСКОЙ ГРОБНИЦЫ У ДЕРЕВНИ ВЕРГИНА

В СЕВЕРНОЙ ГРЕЦИИ (АНТИЧНАЯ МАКЕДОНИЯ)*

В ноябре 1977 г. в Северной Греции, в 80 км от гор. Салоник (вблизи дер. Вергина, рис. 1), археологическая экспедиция под руководством профессора Салоникского университета М. Андроникоса открыла нетронутую гробницу македонского царя в кургане высотой 12 м при диаметре

* Иллюстрации взяты нами из статей М. Андроникоса в журналах: AAA, X, 1977, № 1, стр. 1—72; *Archeologia*, № 125, 1978, стр. 16—25; *National Geographic*, v. 154, July, 1978, стр. 55—76. Рисунки 9, 11, 14, 19 — из отечественных изданий.