

А.А.Вигасин

Работы разных лет

Предисловие

В сборник вошли работы, написанные давным-давно - в прошлом тысячелетии, опубликованные зачастую в малотиражных и забытых изданиях. А рядом – то, что завершено буквально вчера и еще вовсе не напечатано. Пестрая смесь не только по содержанию, но даже по жанру: исследование, которое может представлять интерес разве что для редкого специалиста, соседствует с популярной статьей, рецензия – с архивным документом. С годами на что-то, естественно, смотришь иначе, однако я не стал перерабатывать свои сочинения, ограничившись редакционной правкой. Исправлять то, что написано в молодости, так же странно как ретушировать фотографии из старого альбома. Пусть уж все остается приблизительно в том виде, в каком появилось на свет.

Так как сборник статей за много лет похож на научную биографию, здесь уместны и некрологи – воспоминания о тех людях, с которыми сотрудничал, дружил, спорил. Мне не раз приходилось публиковаться в соавторстве, и ситуации были совершенно разные. С Григорием Федоровичем Ильиным мы когда-то писали раздел по истории Южной Азии для университетского учебника по Древнему Востоку (1979) – и сам не смогу сказать, что там было написано мною, а что принадлежит ему. Для главы «Древняя Индия» в книге «Межгосударственные отношения и дипломатия на Древнем Востоке» (1987) я перевел фрагмент из «Нитисары» и написал подробный план-конспект, а сам текст был составлен Д.Н.Лелюхиным. Перевод «Ашвалаяна-грихьясутры» в книге «История и культура Древней Индии. Тексты» (1990) был выполнен Н.Б.Беляевой под моим руководством. В книге «Артхашастра: проблемы социальной структуры и права» (1984) мы с Андреем Самозванцевым перевод и комментарий готовили совместно, а исследовательские главы – плод индивидуального творчества. И внимательный читатель с удивлением отмечает, что соавторы по ряду вопросов так и не пришли к согласию...

Но были и такие работы, где легко выделить написанные мною части. Так, для статьи «Из наблюдений над композицией дхармашастр» В.Н.Романов написал раздел, посвященный дхармасутре Апастамбы, а все, что касается композиции «Законов Ману», принадлежит мне. Центральная часть статьи «Общество и государство Древней Индии» является своего рода резюме моих глав в названной выше книге об «Артхашастре». Г.М.Бонгард-Левин написал вводные и заключительные страницы, где, собственно, об «Артхашастре» почти не было речи. Благодаря его неумной энергии статья эта в английском переводе печаталась не менее трех раз в разных изданиях (и, возможно, какие-то еще ее воспроизведения на разных языках остались мне не известны). Написанные мною тексты из этих двух статей воспроизведены в настоящем издании. Может быть, в связи с ними, представят некоторый интерес и те заметки, рецензии и ответы на рецензии, в которых я пытался развить свои выводы относительно индийской общины, касты, наемного труда и государственности.

Завершает сборник небольшой набросок, касающийся общих принципов построения школьного курса истории древнего мира. Он дорог мне не только потому, что именно отсюда вырос наш учебник «История древнего мира» (совместно с Г.И.Годером и И.С.Свенцицкой), но и как воспоминание о пережитой двадцать лет назад эпохе перемен.

Цари и боги Древней Индии

Между образами царя и бога в Индии, как и повсюду в мире, существует очевидная связь. Однако ни характер связи, ни сами эти образы не остаются неизменными.

Самый ранний из памятников индийской словесности, «Ригведа», содержит гимны, посвященные богам. Но те характеристики, которыми награждаются боги, порою отражают представления ведийских ариев о царской власти. Как известно, в «Ригведе» нет устойчивой иерархии мифологических персонажей, хотя некоторые из них и фигурируют в качестве «царей» (gājan). В ведах Индра может быть даже назван «верховным владыкой богов» (devānām adhirāja - «Атхарваведа» XIX. 46.4), но это вовсе не значит, что прочие боги занимают более низкое положение. В одном и том же гимне «Ригведы» (VII.82.2) не только Индра именуется «верховным правителем» (saṃrāj), но и Варуна – «самодержцем» (svarāj). И там же говорится о том, что статус обоих определяется тем, что «все боги» (viśve devāsaḥ) им передали силу (ojas), в них соединили свою мощь (bala). Следовательно, источником могущества верховных правителей является воля и возможности тех, кто им подвластен. Цари (в том числе, и небесные), о которых идет речь в ведах, не настоящие самодержцы, а скорее вожди и предводители народа.

По преимуществу, в качестве царей в ведийских гимнах фигурируют боги Агни и Сома, Митра и Варуна, а особенно часто – Индра. Индра – главный небесный прообраз земного царя. Он может сделать человека «высшим среди земных царей» (gājñām uttamaṃ mānavānām – «Атхарваведа» IV.22.5) или, в характерной лексике вед, «единым быком племен» (viśām ekavṛṣam - там же, 22.1, ср. viśām gājā - VIII.43.24). Но о царской власти нередко идет речь и в связи с иными богами. Так, солнечный Савитар рассматривается как «повелитель всего, что движется и неподвижно», то есть фауны и флоры (jagataḥ sthātur ubhayasya yo vaśī - «Ригведа» IV.53.6). Таким же повелителем животного и растительного мира является и бог грозы

Парджанья («Ригведа» VII.101.6) – «в нем суть (ātman) всего, что движется и неподвижно (jagatas tasthuṣaś ca)». Благодаря нему растут травы (там же, VII.101.1,5). Он – бык (vṛṣabha) неутомимый, оплодотворяющий (retodhā, VII.1.6). Боги, которые называются царями, обладают не просто силою, но и властью над целой Вселенной – той именно властью, которая обеспечивает жизнь природы. И власть земного царя мыслится как вселенская по той причине, что она имеет не политический, а сакральный смысл.

Б.Шлерат, автор специального исследования о царской власти в «Ригведе» и «Атхарваведе»¹, замечает по этому поводу: «Идея царственности подразумевает господство над Вселенной». «Власть богов заключается не в их божественности или – по меньшей мере - не только в ней, а в их царственности»². «Особенно интересно то, что и земной царь занимает, в основном, такое же положение, как цари богов»³.

Царственность проявляется лишь в определенной ситуации. Агни, как бог огня, отождествляемого с солнцем, именуется царем в тот момент, когда его почитают во время жертвоприношения на восходе солнца. Сома фигурирует в том же качестве при выжимании напитка сомы, который должен обеспечить движение соков всех растений. Индру чествуют как царя, вспоминая его победу в космической схватке с Вритрой. Царь выступает как таковой лишь в тот момент, когда выполняет царские функции⁴, а земной правитель – когда находится на троне⁵ и наделен инсигниями.

Царь характеризуется как «хозяин» (pati) дома, как «вождь» (netar) или «бык» племен или народов (kṣitīnām, carṣaṇīnām - «Ригведа» III.6.5; III.20.4 и мн. др.). При этом речь идет обычно о «пяти народах», под которыми, по всей видимости, имеются в виду народы пяти сторон света (включая центр, - ср. II.13.10 о пяти сторонах света), то есть всего мира. Б.Шлерат⁶ утверждает,

¹ Schlerath B. Das Königtum im Rig- und Atharvaveda. Ein Beitrag zur indogermanischen Kulturgeschichte. Wiesbaden, 1960, с. 72.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же, с.73.

⁵ О троне см.: Auboyer J. Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne. P., 1949.

⁶ Schlerath B. ук. соч., с. 22.

что ведам совершенно чужд образ царя как пастуха. Он, действительно, представлен очень слабо; пожалуй, лишь в сравнениях, где, к примеру, может быть сказано так: «Ведь ты, о Агни, правишь небесным (миром), земным ты правишь словно пастырь скотий» (tvam hyagne divyasya rājasi tvam pārthivasya raśurā iva - «Ригведа» I.144.6). В отличие от гомеровского басилея, ведийский царь - не «пастух народа» (ποιμήν λαῶν, «Илиада»), а «бык народов» (ekavṛṣo janānām, «Атхарваведа» IV.22.5).

Важную часть образа Индры как царя-вождя представляет его свита, его друзья и спутники – Маруты. Эта дружина бога-воителя неотделима от важнейшего понятия «славы» (yaśas - «Ригведа» I.136.7). В качестве верховного царя среди царей (adhirājo rājasu) Индра требует прославления, почитания, поклонения (īdyo, vandyo, namasyo и т.д. – «Атхарваведа» VI.98.1, ср. stutaḥ śravasyan - «Ригведа» I.177.1). И тот лишь заслуживает имени «царя», кто совершает обильные жертвоприношения, а когда его чествуют, одаривает по-царски (I.54.7). Богов-царей называют богатыми (VII.82.2), богатым же может считаться лишь щедрый даритель (śrīṇām udāro – X.45.5).

Интересно, что авторы гимнов часто употребляют вместо слова «царь» или «владыка» слово «бык» (vṛṣabha), чтобы тем самым подчеркнуть его мужскую силу. Для тех же, кто является объектом власти, напротив, выбираются слова женского рода (kṣīti и др.). Это связано с тем, что ведийский царь, прежде всего, ассоциируется с производительными силами природы. От него (как от богов-царей Митры и Варуны – «Ригведа» V.62.3) зависит дождь и рост растений. Он выступает в качестве, если не Демиурга, то устроителя порядка во Вселенной.

Обширная поздневедийская литература посвящена ритуалу. Ее центральным понятием является уājña – жертвоприношение. Бесконечная и сложная цепочка отождествлений, предлагаемых составителями брахманической прозы, позволяет представить ход их мысли, привычные для ритуалиста ассоциации. Крупнейшие жертвоприношения так называемого ритуала *шраута* (то есть собственно ведийской обрядности) совершались по

заказу царя-жертвователя (yajamāna). Исполнителями же были брахманы, которые одни только знали и должный порядок обрядности, и тексты читаемых формул, и потаенный смысл ритуала.

Принадлежность к брахманской варне, чистота происхождения жреца (который гордился тем, что множество поколений его предков пили сому) обеспечивали успех жертвоприношения. Жертва – пища богов, но боги принимали ее только из рук брахмана. Таким образом, участие брахмана в церемонии было абсолютно необходимо – так же, как и ответное дарение *яджаманы* жрецу (так называемая *дакшина*). Без *дакшины* совершение жертвоприношения бесплодно, поскольку был бы нарушен обязательный принцип взаимности услуг между заказчиком и исполнителем культового действия.

Однако, по словам И.Хеестермана⁷, «сакральность, насколько можно судить по текстам, полностью присуща лишь *яджамане*, то есть жертвователю, ради блага которого и на средства которого совершается ритуал, - тот ритуал, где сам он играет лишь весьма ограниченную роль».

В брахманической прозе отношения между брахманами и царем (племенным вождем, представителем военной аристократии, кшатрием) осмысляются посредством пары абстрактных понятий: *брахма* и *кшатра*. *Брахма* и *кшатра* не могут существовать друг без друга, ибо от их взаимодействия зависит совершение *яджны*, лежащей в основе круговорота материи в мире. Если олицетворением *кшатры* служит царь-кшатрий, то *брахму* воплощает его «домашний жрец» - *пурохита*⁸.

Во время назначения *пурохиты* произносились следующие слова («Айтарейя-брахмана» VIII.27): «Я – он, ты – она; ты – она, я – он. Я – Небо, ты – Земля. Так давай вдвоем соединимся». Эта старинная формула принадлежала свадебному ритуалу («Ашвалаяна-грихьясутра» I.7.6 – ato 'ham asmi sā tvam sā tvam asyamo 'ham | dyaur aham ṛthivī tvam). Отношения

⁷ См. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*. Chicago, 1993. с. 160.

⁸ См. Gonda J. *Purohita* // Gonda J. *Selected Studies*. Vol. II. Leiden, 1975, с. 320-337.

между царем и его жрецом-брахманом уподоблялись, таким образом, нерушимой брачной связи. К сожалению, из текста брахманы неясно, кто именно произносил эту формулу и выступал в качестве «жениха». В историографии по этому поводу нет единодушия. Ананда Кумарасвами⁹ полагал, что женихом был *пурохита*, занимавший, следовательно, более значимое положение, чем сам царь. Это кажется сомнительным, так как активной стороной, выбиравшей партнера, был не брахман, а царь. К тому же в индийской традиции распространено представление о том, что *брахма* есть женское лоно (*уони*), из которого рождается *киатра* («Махабхарата» XII. 56.24). Этот образ встречается и в брахманической прозе («Шатапатха-брахмана» III.9.3.2).

При этом считалось, что от жены зависит новое рождение мужа. В «Законах Ману» (IX.8), например, говорится: «Муж, войдя в жену и став зародышем, возрождается; ведь потому жена и называется женою (*jāyā*), что от нее он рождается снова». Эта идея также содержится в ведийских текстах. В «Каушитаки-упанишаде» (II.11), например, сказано: «Ведь тот, кто носит имя сына – это, воистину, ты сам» (*ātma vai putranāmāsi*, то же в «Гопатха-брахмане» XIV.9.4.26 и др.). Брихаспати, как воплощение *брахмы*, рассматривался в качестве той «основы» (*pratiṣṭhā*), откуда появляется *киатра*. *Pratiṣṭhā* же ассоциируется с женским, порождающим началом - см., например, «Майтраяния-самхита» (4.48.18-20): «Земля – это *pratiṣṭhā*, место рождения живых существ»¹⁰. Поэтому следует думать, что именно царь в этой паре воплощает мужское начало, а брахман (*пурохита*) – женское.

Представление о том, что *киатра* рождается от *брахмы*, могло быть обосновано ведущей ролью брахманов во время помазания царя (название этой церемонии «раджасуя» буквально значит «порождение царя»). В

⁹ Coomaraswamy A.K. *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*. Delhi, 1993, с. 1.

¹⁰ Heesterman J.C. *The Ancient Indian Royal Consecration. The rājasūya described according to the Yajus texts and annotated*. 'S-Gravenhage, 1957, с.61.

специальном исследовании, посвященном этому ритуалу, И.Хеестерман¹¹ доказывает, что *раджасуя* не была просто коронацией, осуществляемой раз и навсегда. Она могла регулярно повторяться с целью регенерации власти и обновления производительных сил природы. Самые существенные элементы ритуала, такие как осыпание царя зерном и обливание его молоком и медом, указывают на древнюю магическую практику обрядов плодородия. Об этом говорят и произносимые формулы: «Для дождя, для господства, для благополучия, для земледелия» и т.п. *Раджасуя* – момент триумфа царя, а потому его чествуют не только как «высшего из людей» (*uttamo mānavānām* – «Тайттирия-брахмана» II.4.7.70), но и как существо божественного статуса. В «Шатапатха-брахмане» (V.2.2.15), например, говорится: «Великой мощью обладает тот, кто помазан на царство». И далее, обращаясь к богам: «Он стал одним из вас, охраняйте его» (*yuṣmākaiko 'bhūt taṁ gorāyata*). Однако эти слова не означают настоящего обожествления индийского царя – он лишь сопричастен богам во время торжественной церемонии, подобно жениху на свадьбе.

Еще более значимым царским ритуалом была *ваджанея*. Буквальный смысл названия – «питье *vāja*». *Vāja* может трактоваться как сила (прежде всего мужская, производительная – недаром бык-*vṛṣa* именуется *vājī*) – и царственность. *Ваджанею* совершали для обретения статуса верховного царя, а также для долгой жизни и достижения «высшего неба». Характерной чертой *ваджанеи* является соревновательность, агон. Надо сказать, что в брахманической прозе тема царя постоянно ассоциируется с неким состязанием. Он должен одолеть своих соперников (*sapatna, bhrātr̥vya*). При этом, судя по этимологии последнего термина (букв. «сын брата»), имеется в виду отнюдь не враг из числа чужаков, а близкий родственник. Царь вынужден отстаивать свой статус «старшинства» (*juaiṣṭhya*). Он борется за то, чтобы считаться «лучшим среди своих» (*śreṣṭhaḥ svānām*). Под «своими» явно подразумевается многочисленная родня, поддержка которой и

¹¹ Там же, с. 222 и далее.

обеспечивает царю превосходство. Царь может быть назван и «первым среди равных» (*śreṣṭhaḥ samānānām*)¹². Под «равными», очевидно, имелись в виду другие представители знати, которые также имели «царское» достоинство и «царские» титулы (*rājanya*, *rājanyabandhu*, *rājaputra* или *rājan*). «Шатапатха-брахмана» (III.3.4.5), например, говорит: «Кому, воистину, цари вручают царскую власть, тот и становится царем» (*yasmai vai rājāno rājyam anumanyante sa rājā bhavati*) – полная аналогия той ситуации, что описана ранее относительно мира богов.

Царственную власть (*rājya*, *rāṣṭra*) воплощает *śrī* – «успех, богатство» (аналог латинской *fortuna*)¹³. *Śrī* отождествляется с «царством» (*śrīr vai rāṣṭram* - «Шатапатха-брахмана» XIII.2.9.1). Она ассоциируется с блеском (*tejas*) и славой (*yaśas*). Это - некая харизма власти (в таком же качестве иногда фигурирует и слово *kṣatra*). В эпосе и в классической санскритской литературе Шри персонифицируется и часто изображается как супруга царя¹⁴, а также богиня Лакшми – жена Вишну.

Важнейшей частью *ваджаней* был бег на колеснице. Поэтому царский возница (*sūta*) входил в ближайшее окружение раджи и считался его «драгоценностью» (*ratna*) или одним из «носителей драгоценности» (*ratnin*). Перед началом ритуального забега на особом шесте помещали в горизонтальном положении колесо с 17 спицами. Число 17 (16+1)¹⁵ постоянно присутствует в *ваджанее*, так как оно символизирует совокупность Вселенной. Брахман взбирался на это колесо и пел «Самаведу». Бег на колесницах начинался, и колесо вместе с брахманом поворачивали трижды по солнцу. Посредством этой церемонии обеспечивалось движение

¹² Rau W. Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt. Wiesbaden, 1957, с.72 и далее.

¹³ Gonda J. Aspects of early Viṣṇuism. Delhi, 1969, с.176 и далее.

¹⁴ Minoru Hara, *Śrī – Mistress of a King* // *Orientalia Suecana*, vol. XLV-XLVI (1996-1997), Uppsala, с. 33-61.

¹⁵ Собственно, целостность символизируется числом 16 (Gonda J. The number sixteen // Gonda J. Change and Continuity in Indian Religion. B., 1965, с. 115-130), но в Древней Индии нередко единица, как целое, прибавлялась к совокупности частей, составляющих это целое.

времени (поворот колеса) и завоевание высшего неба, которое, по толкованию «Панчавимша-брахманы» (XVIII.7.12), и есть *vāja*¹⁶.

Ту же символику овладения пространством и временем можно проследить в самом крупном из царских ритуалов – в *ашвамедхе* («жертвоприношении коня»). Царь, совершавший *ашвамедху*, отпускал специально отобранного коня бродить во все стороны света по собственной воле. Коня при этом сопровождала царская свита из четырехсот воинов. Она, между прочим, следила за тем, чтобы коня не подпустить к кобыле («Катьяяна-шраутасутра XX.2.12-13»). Земля, по которой проходил конь, считалась завоеванной – конь был двойником или ритуальной заменой самого царя («конь – это *киатра*», по выражению «Шатапатха-брахманы» XIII. 4.4.1). Если местный правитель отказывался признать его верховную власть, те, кто сопровождал коня, вступали с ним в битву. Считалось, что после завершения *ашвамедхи* царем была завоевана Вселенная в ее четырех пределах. Это ритуальное подчинение Земли продолжалось в течение года, так как год рассматривался в качестве символа космического Времени. Через год, следовательно, царь становился владыкой и пространства, и времени. «Шатапатха-брахмана» (XIII.4.3.15) говорит о достижении «верховой власти, господства над всеми племенами» (*sarvāsāṃ viśāṃ aiśvaryam ādhipatyam*), владычества над «всеми царствами» (*sarvāṇi rājyāṇi*), над «всеми существами» (*bhūtāni*).

Любое присвоение чего-то внешнего таит, как известно, магические опасности и требует очищения. Завоевание Земли принуждало к великой искупительной жертве, которой и завершается ритуальный цикл. Кульминация *ашвамедхи* наступала в конце года, когда двойника царя, то есть коня, умерщвляли. Очевидно, из-за этой искупительной жертвы *ашвамедха* рассматривалась как обряд, обладавший необыкновенной очистительной силой. После того, как жертвователю совершал омовение в конце церемонии, в эту воду могли войти те, кто совершили смертельный

¹⁶ Gonda J. *Prajāpati's relations with Brahman, Bṛhaspati and Brahmā*, Amsterdam, 1989, с.32-33.

грех (например, убийство брахмана), – и для них не требовалось никаких иных покаяний («Катьяяна-шраутасутра» XX.8.17-18)¹⁷.

Во время последнего этапа церемонии жены царя возлежали вокруг убитого коня на жертвенной площадке. Их было четыре (по две пары противоположностей): «любимая» (vāvātā) противопоставляется «отвергнутой» (parivṛktā), а «главная супруга» (maḥiṣī, буквально «буйволица») – наиболее низкой (pālāgalī). Полагают, что в последнем случае речь идет о дочери одного из придворных самого низкого ранга, pālāgala – «гонимый». Четыре жены символизировали, конечно, Землю с ее четырьмя сторонами света. Конь же был воплощением мужского начала, как двойник царя – «мужа Земли»¹⁸. Надо сказать, что в течение всего предшествующего года самому царю предписывалось «лежать меж бедер (жены), не вступая с ней в связь» («Шатапатха-брахмана» XIII.4.1.9)¹⁹.

На главную супругу царя вместе с конем жрец набрасывал покрывало. Далее следовали весьма откровенные реплики жрецов, цитировавших «Ваджасанея-самхиту» (XXII.22): «мужскую палку в женскую дыру», и далее (XXII.24): «отец и мать твои влезали на вершину дерева», «отец твой совал кулак в женскую дыру – я, мол, хочу» (pratilāmīti te pitā gabhe muṣṭim ataṃsayat). За этим следовало такое разъяснение («Шатапатха-брахмана» XIII. 2.9.6-7): «женская дыра – это народ; мужская палка – это власть; власть, воистину, овладевает народом; поэтому тот, у кого есть власть, прижимает народ» (vidvai gabhaḥ | rāṣṭram pasah | rāṣṭram eva viśyāhanti | tasmād rāṣṭrī viśam ghātukaḥ).

Сексуальные отношения, как обычно в брахманической прозе, устойчиво ассоциируются с темами власти и еды. Реплику царицы, цитирующей «Ваджасанея-самхиту» XXIII.30: «Олень ест зерно», «Шатапатха-брахмана» (XIII. 2.9.8) поясняет таким образом: «Зерно – это

¹⁷ См. Kane P.V. History of Dharmaśāstra, vol. II, Poona, 1974, с. 1236.

¹⁸ Minoru Hara, The king as a husband of the Earth (mahī-pati) // Asiatische Studien, vol. XXVII, 1973, с. 97-114.

¹⁹ Вопреки мнению Х.Шарфе (Scharfe H. The State in Indian Tradition. Leiden, 1989, с. 42), надо думать, что это не просто должно свидетельствовать о способности личности к самоконтролю – иначе таким же образом пришлось бы толковать и вышеуказанное правило относительно жертвенного коня.

народ, олень – это власть..., поэтому тот, у кого есть власть, поедает народ». Речь идет о самых общих принципах иерархии, которые в ведийской литературе выражаются в терминах «еда» и «едок». Аналогичным образом в других контекстах в качестве «едока» могут фигурировать люди, «едою» для которых служат животные и злаки, или же «едоком» оказывается муж, а его «едою» - жена, «едоком» *киштра*, а «едою» - *брахма*²⁰.

В данном случае царь (в облике коня) выступает, конечно, как воплощение плодородия. «Шатапатха-брахмана» XIII.2.8.5 цитирует «Ваджасанея-самхиту» XXIII.2, называющую его «могучим быком, влагающим семя» (*vṛṣo vājī retodhā*). Царица произносит слова, призванные побудить ее партнера вложить в нее зародыш, а «Шатапатха-брахмана» поясняет, что «зародыш» - это и потомство, и домашний скот, которых она «влагает в себя» (*prajāṃ eva raśūn ātmadhatte*). Завоевание земли, утверждение статуса верховного царя, достижение небесного мира (*svarga loka*) ассоциируется с плодородием. В «Тайттирия-брахмане» (3.8.5.3) говорится так: «После того, как принесен в жертву этот конь, этот царь да будет царем народа богатого коровами, богатого конями, богатого козами и овцами, богатого рисом и ячменем, богатого бобами и сезамом, богатого золотом и слонами, богатого рабами и слугами, процветающего, благополучного». Кроме того, как считает И.Хеестерман²¹, покрывало символизирует плаценту и, таким образом, речь идет не только о пробуждении производительных сил природы, но также о возрождении самого царя. Он, как зародыш, входит в лоно супруги, чтобы родиться к новой жизни.

В ведийскую эпоху война и жертвоприношения рассматривались как главные дела царя. Целью войн было обретение славы и добычи, а материальные средства расходовались на щедрые раздачи и жертвы. Конечной целью жертвоприношений считалось завоевание небесного мира, в

²⁰ См. Rau W. Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt. Wiesbaden, 1957. с.34. Здесь вновь, как и в случае с *пурохитой*, *брахма* олицетворяет женское начало, а царь-*киштра* - мужское.

²¹ Ук. соч. с. 97.

котором находятся боги. Огромная значимость жертв в сознании авторов брахманической прозы привела их к утверждению, что и сами боги достигли неба посредством жертвоприношений²². Вот что говорит по этому поводу «Шатапатха-брахмана» (II.4.3.3): «Именно жертвоприношением боги достигли того, чего желали достигнуть (yajñena ha sma vai tad devāḥ kalrayante yad eṣām kalrayam āsa)». В «Айтарея-брахмане» (II.13) содержится аналогичное утверждение: «Воистину, посредством жертвоприношения... боги завоевали небесный мир (devā vai yajñena... svargam lokam ajayan)». Поэтому тот, кто приносит жертвы, тем самым стремится попасть в их обитель (обрести с ними salokatā – «Шатапатха-брахмана» V.2.14 и мн. др.)²³.

Приобщиться к богам мог лишь тот, кто совершал жертвоприношения и, следовательно, был богат. Но богатство в ведийскую эпоху определялось не коммерческими успехами, а поддержкой «своих», то есть своего клана. Богат был тот, кто «славен», знатен, кто был способен устранить соперников в борьбе за власть. Перенося эти отношения на мир богов, «Шатапатха-брахмана» (II.4.3.5-6) говорит так: «Индра и Агни выиграли (indrāgnī udajayatām). Они стали знатью (kṣatra), а все боги (viśvedevāḥ) – народом (viśaḥ). ... Где побеждает знать, там и народу достается доля (yatra vai kṣatram ujjayati anvābhaktā vai tatra viṭ)».

В поздневедийской ритуалистике на первый план выдвигается универсальный образ Творца (Праджапати). Имя его означает «хозяин потомства», а в качестве этого потомства фигурируют все живые существа. В «Шатапатха-брахмане» (X.4.2.4) он именуется «владыкою всех тварей (sarveṣām bhūtānām ātmā)», ср. bhūtānām patiḥ – там же, VI.1.3.7). Во Вселенной Праджапати играет роль «домохозяина» (gṛhapati – «Шатапатха-брахмана» VI.1.3.7). Он вмещает в себя «весь этот мир» (sarvam idaṁ prajāpatiḥ - «Шатапатха-брахмана» V.1.1.8 и др.). Отношения Праджапати с другими богами моделируются по образцу отношений между царем и

²² Lévi S. La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas, Brepols, 2003, с. 54 и далее.

²³ Gonda J. Prajāpati's Rise to Higher Rank, Leiden, 1986, с.176.

знатью. В «Джайминия-брахмане» (2.371) говорится, что Праджапати – первый (śreṣṭha) среди богов и, поскольку это так, то, что преподнесено ему в качестве жертвы, достается и другим. В лице того, кто первенствует, будут почтены все. Если же почтить других, не преподнеся должного тому, кто является главным – никто, на самом деле, не получит доли²⁴.

Праджапати отождествляется с годом, как символом Времени, с *яджн*ой и с самим жертвователем-*яджаман*ой, то есть с царем («Шатапатха-брахмана» I.2.5.12; XI.1.1.1 и др.)²⁵. По словам И.Хеестермана²⁶, «идея космического царствования составляет основу всего ведийского ритуала *шраута* и, прежде всего, ритуалов с возлиянием сомы». Жертвователь отождествлял себя с Праджапати, то есть со Вселенной, и тем самым получал возможность манипулировать ею как частями своего тела.

Праджапати занимает наивысшее положение среди всех богов, ибо он – творец, а любой творец имеет неоспоримое право на свое творение. Идея эта проявляется в санскритской литературе в самых разных контекстах. Земледелец, вырубив лес и распахав поле, становился собственником этого поля, ибо он сотворил его из того, что ранее было джунглями («Ману-смрити» IX.44). Мужчина, сделавший девицу женщиной (привычная ассоциация женщины с полем – «Ману-смрити» IX.33), также имел на нее право собственности (svāmya). Во время жертвоприношения происходило воспроизведение акта первотворения, а потому жертвователь-*яджамана* уподоблялся Творцу, создающему из Хаоса Космос.

Та же самая образность сопутствует и фигуре царя, помазание которого означало не только его собственное новое «рождение» в качестве правителя, но и создание самого царства (ибо без царя нет, конечно, и царства). Поэтому в классической санскритской «политической» литературе (прежде всего, в «Артхашастре») описание государства похоже на акт творения²⁷. Говорится о

²⁴ Gonda J. Prajāpati's Rise to Higher Rank. Leiden, 1986. с. 106.

²⁵ См. Gonda J. Prajāpati and the year, Amsterdam, 1984.

²⁶ Ук. соч. с. 226.

²⁷ См. Вигасин А.А. Артхашастра и ритуалистика (две главы из «Трактата о политике») // Древние культуры Восточной и Южной Азии. М., 1999, с.23-43.

том, что царь сначала выбирает себе советников и помощников, затем он заселяет и устраивает должным образом территорию своего царства (*janapada*), возводит на ней крепость и, наконец, в городе собирает казну и созывает войско, – так элемент за элементом рождается «царство».

Ритуальная традиция, лежащая в основе древнеиндийской «науки политики», проявляется и в том, что территорию царства надлежало «очистить от шипов» (*kaṇṭakaśodhana*) – точно так, как расчищают от колючих растений жертвенную площадку. Царство уподоблялось жертвенной площадке, ибо, по словам «Артхашастры» (I.19.33), «помазание царя – это подготовительная церемония для жертвоприношения (*dīkṣā tasyābhiṣecanam*), его действия и указы (*kāryānuśāsanam*) – не что иное, как *яджна*». Царь в «Артхашастре» именуется термином *vijigīṣu*, то есть «стремящийся к победе». Вся активность его направлена на завоевание – не только соседних земель, но всей Земли в ее четырех пределах, а также высшего неба. В этом отношении (и по употребляемой терминологии) нет принципиальных отличий между ведийской традицией и так называемой «наукой политики».

В «Артхашастре», как и в других классических памятниках литературы послеведийского времени, часто речь идет о «царском долге» (*rājadharmā*). Важнейшей обязанностью царя, естественно, всегда считалась защита. Но если в ведийских текстах говорилось о том, что он обеспечивает безопасность от внешнего врага (или же от угроз сверхъестественных), то в санскритских трактатах (*шастрах*) чаще речь шла о поддержании внутреннего социально-религиозного порядка. Правитель должен был охранять устои общества, разделенного на четыре *варны*, в котором благочестивые дваждырожденные проходят четыре стадии жизни (*ашрамы*). Это и есть главная дхарма царя, исполнение которой обеспечивает стабильность всего мироустройства. «Дхарма *варн* и *ашрам*» осмыслялась как нечто, на чем «держится» мир (глагол *dhar* – держать). В этом качестве

дхарма не просто сближалась с ведийской космической Истиной (*Ṛta*), но и заменяла ее.

Дхарма - сакральное понятие, которое может трактоваться и как «долг», и как «религия». Царь не устанавливает нормы *дхармы* – они диктуются традицией и ведами. Он даже не толкует их, это – функция ученых брахманов. Но он обязан поддерживать *дхарму* и защищать ее, наказывая всех, кто сходит с пути своего долга (своей *дхармы*).

В «Махабхарате» (XII.70.6), как и в ряде других санскритских текстов, говорится о том, «царь есть причина времени» (*gājā kālasya kāraṇam*). В сходных фрагментах брахманической прозы речь шла о том, что ведийские цари обеспечивали движение времени, совершая сезонные ритуалы и тем самым как бы заводя космические часы. Указанная выше формулировка в «Махабхарате» имеет в виду нечто иное – от деятельности царя, от степени его верности своему долгу, зависит характер космической эпохи²⁸. В правление идеального царя наступает блаженное время Критаюги, когда нет ни болезней, ни вдовства, ни безвременной смерти (там же, XII.70.7 и далее). От царской деятельности зависит не только человеческая жизнь, но и явления природы. Если царь должным образом исполняет свою *дхарму*, то в надлежащее время идет дождь, земля родит, зеленеют травы и плодоносят деревья. Именно такую утопическую картину рисует «Рамаяна» (VI.128.97 и далее), изображая правление Рамы²⁹.

Общим местом санскритской литературы является утверждение, что кшатрий, как истинный воин, должен бесстрашно сражаться с врагами, не жалея собственной жизни. Его высшая жертва – самопожертвование (по словам «Махабхараты» XII.65.2, «жертва собственным телом в битве» - *āhave dehatyāga*). Однако со временем разрабатывается более сложная концепция царской жертвенности. Царь представляется самоотверженным

²⁸ См. Lingat R. Time and the Dharma // Contributions to Indian Sociology, 6, 1962. с. 7-16.

²⁹ Gonda J. Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View. Leiden, 1969, с. 7.

подвижником, его деятельность – строгой аскезой. Мадлен Биардо³⁰ рисует эту ситуацию следующим образом: Царь-кшатрий, «поддерживая жертвенные огни и зажигая огонь войны, никогда не имеет в виду эгоистические интересы – он посвящает себя Богу и действует как его двойник или его наместник на Земле. Подобный кшатрий, совершая жертвоприношение-битву, становится настоящим подвижником (*йогин*). Данная идея, конечно, дает совершенно новое содержание царскому долгу и связывает его с религиозным спасением. ... Цари не отказываются от высших ценностей для того, чтобы остаться царями – они отказываются лишь от собственного Я».

Этот круг идей широко представлен в наиболее важном тексте о царской *дхарме* – знаменитой «Бхагавад-гите»³¹. «Артхашастра» (I.6.3) предлагает такую емкую формулу: «Вся эта наука (то есть «наука политики» - А.В.) есть победа над чувствами»– над зрением, слухом и другими средствами восприятия внешнего мира. Царь, полностью «овладевший собою» (*ātmanavan*) с помощью йогической практики (там же I.5.16), достигает такого совершенства, что в его власти оказывается весь мир, включая людей и богов. И.Хеестерман³² объясняет эти черты в образе индийского царя тем, что при отсутствии обожествления правителя необходима была своеобразная легитимация его власти посредством обращения к аскетическому идеалу. С идеей относительно легитимации власти трудно не согласиться, но, очевидно, что и сам характер индийского аскетизма провоцировал на подобный ход мысли. Как бы то ни было, царь, жертвуя собою, овладевал Вселенной.

В XII книге «Махабхараты» есть обширный раздел, посвященный изложению царской *дхармы*. По ходу эпического повествования герои

³⁰ Biardeau M. The salvation of the king in the Mahābhārata // Way of Life: King, Housholder, Renouncer. Essays in honour of Louis Dumont. Ed. By T.N.Madan, P.1982, с. 94.

³¹ А.Малинар пишет (Malinar A. Rājavidyā: Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgītā. Wiesbaden, 1996, с. 442) о «связи аскетических ценностей с задачами царя по укреплению и расширению области своего владычества» (ср. там же, с. 222 и далее).

³² Heesterman J.C. The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship an Society, Chicago, 1985, с.131.

спрашивают мудрого старца Бхишму о том, что такое «царь» и чем он отличается от обычных людей. Каким образом один человек владеет всей Землею? Ведь у него такое же тело, он так же предается горю и радости – так почему же весь мир страдает, если он в печали, и счастлив, если он доволен, почему Вселенная поклоняется ему как божеству? (XII.59.5-12)³³. Ответы Бхишмы позволяют представить тот образ царя, который сформировался в индийской традиции в эпоху оформления поэмы, в первые века н.э.

Прежде всего, необходимо отметить, что царская *дхарма* в сознании авторов занимает совершенно особое место. По словам Бхишмы, «царская власть – это высшая *дхарма*» (XII.56.2 - *rājyaṃ hi paramo dharmāḥ*), и далее (там же 56.3): «царские *дхармы* – последнее прибежище для всего мира живых существ» (*sarvasya jīvalokasya rājadharmāḥ parāyaṇam*). Оказывается, что сами боги были спасены посредством кшатрийской, то есть царской, *дхармы* (*kṣatradharma* – XII.64.22). «Царь есть основа... *дхармы* всех людей» (*rājamūlo... dharmo lokasya*), «все *дхармы* заключены в *kṣatradharma*» (XII.64.20). Подобные характеристики не являются пустыми словословиями. Об этом говорит, к примеру, то, что в «Вишну-смрити», санскритском памятнике приблизительно того же времени, что и дидактические части «Махабхараты», *дхарма варн* и *ашрам*, обычно составляющая основное содержание *дхармашастр*, излагается после «царской *дхармы*» и как бы подчиняется ей.

Известную аналогию таким отношениям между «*дхармой* царя» и «*дхармой варн* и *ашрам*», между правителем и подданными, можно усматривать в новом характере божественной иерархии. Как мы видели ранее, в ведийских текстах речь шла о том, что верховному богу все прочие боги вручали власть. В «Махабхарате» же (XII.59.27), напротив, боги говорят «Первобогу» (*ādideva*) Вишну: «наша власть происходит от твоей власти» (*tvatprabhāvasamuttho... prabhāvo naḥ*). Меняются сами определения царей и богов – если в ведийских текстах правитель мог быть определен как

³³ Русский перевод фрагмента (К.Д.Никольской) помещен в издании: История Древнего Востока. Тексты и документы. М., 2002, с. 525-536.

«наилучший среди равных» (*śreṣṭhaḥ samānānām*, точное соответствие *primus inter pares*), то позднее речь идет скорее о *svāmin'e* (= *dominus*, «хозяин»).

В «Ману-смирти» («Законах Ману», глава VII.4 и далее) говорится о том, что царь был создан из частиц восьми богов-хранителей сторон света. В указанном разделе «Махабхараты» (XII.59.130) сказано, что верховный бог «Вишну воплотился в царя» (*bhagavān viṣṇur āviveśa... bhūmīram*, а потому «земных богов мир почитает подобно богам (небесным)» (*devavan paradevānām namate... jagat*). «Боги и земные боги равны (XII.59.140 - *devās ca paradevās ca tulyāḥ*). Сами боги поклоняются (*bahu manyante*) тому земному богу (*manuṣāṇām adhipatim* – XII.65.28), в котором воплощено «величие Вишну» (*vaiṣṇava mahattva*).

Индийцы полагали, что имена тесно связаны с сущностью носителя имени, а потому придавали большое значение так называемой «этимологии» (часто не имевшей никакого отношения к действительному происхождению слов). В указанном разделе «Махабхараты» (XII.59.127 и др.), как и в некоторых других санскритских памятниках, слово *gājan* увязывалось с корнем *gañj* – «радовать». Оказывается, таким образом, что царь был назван «царем» потому, что он приносил радость подданным. Последние же должны были отвечать правителю «преданностью» - *bhakti* (XII.67.33: «пусть почитают его преданно» - *namasyeyuś ca taṁ bhaktyā*). *Bhakti* - «любовь, преданность», слово очень важное для вишнуизма - отражает личное, эмоциональное отношение к божеству. Царь и в этом отношении уподоблялся Вишну.

Вполне естественно, что правитель воспринимался как храбрый воин и мудрый судия. Но царь «Махабхараты» определяется также как «наивысший наставник» (*paralokaguru* – XII.65.28), обучающий *дхарме*. Подобная роль представителя власти была совершенно чужда ведийским царям. Наставниками тогда были только брахманы, которым и сам правитель обязан был подчиняться как ученик учителю.

Поучения царя распространяются даже на те народы, которым чужд традиционный для Индии социальный порядок, основанный на вечной *дхарме варн* и *ашрам*. Раздел о *раджадхарме* в «Махабхарате» содержит следующий любопытный диалог между царем Мандхатаром и богом Индрой (XII.65.13 и далее). Царь перечисляет различные варварские народы (список которых, кстати, очень хорошо соответствует исторической ситуации в Индии в начале н.э.): это греки, гандхарцы, китайцы, шабары и барбары, скифы-шаки, тохары, парфяне и прочие *млеччи*. Он вопрошает: «Как же все эти обитатели разных областей (*viṣayavāsiṇaḥ*) могут соблюдать *дхарму*? И как могут цари, подобные мне, направить на истинный путь (*sthāpuryāḥ*) всех этих дикарей (*dasyujīviṇaḥ*)? Я хочу, Благословенный (*bhagavan*), чтобы ты сказал это мне; ведь для нас, для кшатриев, ты – словно родственник (*bandhubhūta*), о владыка богов».

И бог ответил ему так: «Ведь (даже) все дикари должны почитать отца с матерью, а также учителей, наставников и (отшельников), живущих в лесных обителях. Дикари должны также почитать и слушаться (*śuśrūṣā kartavyā*) царей земных (*bhūrpalānām*)... И пусть они совершают (благие дела, а именно строят) колодцы, водоемы и места для отдыха (путников). Пусть также дают дары брахманам в надлежащее время. *Дхарма* (для них) это: непричинение вреда живым существам, правдивость, невозмутимость, соблюдение (порядка) во всем, что касается приобретения средств существования и порядка наследования, это также выделение содержания женам и детям, чистота и доброжелательность». Таким образом, для цивилизованных людей царь – хранитель норм вечной *дхармы варн* и *ашрам*. Тем же, кто стоит за пределами индусской цивилизации, царь внушает некие общечеловеческие нормы поведения и нравственности. И всюду, где те или иные народы соблюдают эти нормы, тем самым они, очевидно, признают его власть как наставника *дхармы*, как «высшего учителя мира».

Идея о том, что власть царя есть разновидность отцовской власти, встречалась в ведийской литературе. Царь – домохозяин, а домом его

является все государство (или даже весь мир). Но составителям «Махабхараты» этого мало – они уподобляют царя беременной женщине (*garbhinī*), которая готова все сделать для своего младенца (XII.56.44-46). Многократно повторяется, что первейшая *дхарма* царя – это бесконечное сострадание ко всем живым существам (*sarvabhūtānukampā* XII.65.2;59.84; 64.26 и др.). Он призван «утирать слезы бедных, сирых и старых» (*kṛpaṇānāthavṛddhānām yadaśru vyaramārṣṭi vai* – XII.92.34; ср. XII.78.18; 86.17 и др.). Царь не только всемогущий и обожаемый, но и всемилостивейший. Власть остается сакральной, ее божественное происхождение и сущность даже подчеркиваются в священных текстах индуизма (таких как «Махабхарата»), но сакральность эта – иного рода. Старинные идеи и образы сохраняются и активно используются в классической санскритской литературе. Однако они подвергаются переосмыслению, попадают в иной контекст, тенденциозным образом используются. Ритуально-мифологическая картина мира, присущая ведийским текстам, сменяется иной, где явно чувствуется идеология индуизма - социальная и политическая.

На этом можно было бы поставить точку. Но кажется не лишним коснуться еще одной группы источников, которые хронологически находятся между поздневедийскими сочинениями первой половины 1 тыс. до н.э. и дидактическими частями эпоса. Эдикты Ашоки, датируемые серединой 3 в. до н.э., дают возможность судить о власти царя в Древней Индии по текстам, вышедшим из его канцелярии.

Серия Больших наскальных эдиктов (БНЭ) была высечена в нескольких районах по границам обширной державы. Царь заявлял в них о своей «победе повсюду» (БНЭ XIII), то есть о завоевании всей Земли. Об этом «завоевании» свидетельствовало не только создание огромного государства. Ашока отправил посольства (БНЭ II, XIII) ко всем соседям, вплоть до самых отдаленных земель, сообщая другим государям о своей «праведности» (соблюдении *дхармы*). Царские манифесты о *дхарме* должны были периодически зачитываться по календарным праздникам. Очевидно,

это призвано было способствовать регулярному обновлению царства, овладению Временем³⁴.

Ежегодно царь объявлял амнистии преступникам (V Колонный эдикт и др.). Он проповедовал *ахимсу* – «непричинение вреда всем живым существам». В соответствии с этим принципом в царских эдиктах говорилось о запретах убивать и продавать определенные виды животных, рыб, птиц и т.п. Там же предписывалось не кастрировать домашнюю скотину и не сжигать мякину вместе с мелкой живностью (V Колонный эдикт). Ашока отдавал приказы сажать тенистые деревья вдоль дорог, сооружать водоемы и колодцы, повсюду доставлять целебные травы, плоды и корни (БНЭ II, Колонный эдикт VII). В надписях он предстает как благодетель всякой живой твари во Вселенной – собственно, это и давало ему право на вселенскую власть³⁵.

Обращаясь к своим слугам и ко всем подданным, царь призывал их к милосердию³⁶. Он приказывал проявлять гуманность к рабам и наемным работникам, заботиться о малолетних, о престарелых, о бедных и сирых (*karanaṅgalākesu āva dāsabhāṭakesu* – VII Колонный эдикт, *anaṭheṣu vudheṣu* – БНЭ V). Подданные для него – его дети, сам же он – любящий, заботливый отец, а представители местной власти – это няньки или кормилицы, которым доверено потомство (*prajā* – IV Колонный эдикт). В этом смысле можно сказать, что царь – не кто иной, как Праджапати.

Необходимость наказывать тех, кто не склонен к послушанию, доставляет Ашоке страдание. Он горюет о том, что при завоевании области Калинги погибло много людей и еще больше испытало всяческие мучения (БНЭ XIII). Эта способность сострадать всем живым существам доказывает со всей определенностью, что он – царь истинный³⁷. Сходные мотивы мы встречаем и в индийском эпосе. В «Бхагавадгите» Арджуна готов отказаться

³⁴ См. Вигасин А.А. Время в эдиктах Ашоки // Антропология культуры. Вып.1. М., 2002.

³⁵ Вигасин А.А. Идеал царя в эдиктах Ашоки // Индия. Общество, власть, реформы. М., 2003. с.40-41.

³⁶ Вигасин А.А. К интерпретации эдиктов Ашоки. Правление и праведность // Эпиграфика Востока, XXV, М., 1998, с. 21.

³⁷ Вигасин А.А. Из надписей Ашоки. Раскаяние царя // Вестник древней истории, 2002, 1, с.3 и далее.

от решающей битвы, лишь бы не проливать кровь. Юдхиштхира, старший из Пандавов (главных героев «Махабхараты»), испытывает страдание при мысли о том, что в битве на поле Куру погибло множество доблестных воинов³⁸. Именно это – а не только подвиги в битве – дает ему право называться царем дхармы.

Эдикты Ашоки посвящены *дхарме* – причем речь идет, главным образом, не о «вечной *дхарме варн и ашрам*», а о самых общих правилах поведения и нравственности: необходимости почитать отца с матерью, а также учителей и старших; должным образом относиться к родным и близким, проявлять мягкость, говорить правду и т.п. Эта *дхарма* может быть объявлена не только цивилизованным народам, но и дикарям, обитающим в джунглях (*aṭavi*), а также племенам и народам, находящимся вне сферы индуизма, таким как греки, гандхарцы и проч.³⁹. Представителям местной власти, которые следуют указам царя о *дхарме*, народ обязан повиноваться и почитать их так, как ученики почитают учителя (Малый наскальный эдикт из Еррагуди). В эдиктах рисуется образ царя, как учителя праведности, дающего наставления о *дхарме* всему человечеству – без различий этнических или конфессиональных. Нечто подобное можно встретить в эллинистических монархиях, правители которых издавали «декреты человеколюбия», пытаясь найти то общее, что могло бы объединить многообразные народы, оказавшиеся под их властью⁴⁰.

В каком-то смысле Ашока может быть назван Спасителем, ибо он не только сам способен достичь Неба, но и другим указывает этот путь. «Люди прежде не смешивались с богами», – говорится в Малом наскальном эдикте. «Теперь же они смешиваются – таков ведь плод усилия»⁴¹. В поздневедийской литературе можно встретить представление о том, что

³⁸ Тема ненасилия у Ашоки и в «Махабхарате» рассматривается в: Sutton Nick, *Aśoka and Yudhiṣṭhira* // *Religion* 27, № 4 (1997) с. 333-341, см. *The Mahābhārata*. 11. *The Book of the Women*, 12. *The Book of Peace*. Translated and annotated by J. Fitzgerald, Chicago, 2004, с. 136-137.

³⁹ Вигасин А.А. Ашока – царь Магадхи и правитель Вселенной // *Государство на Древнем Востоке*. М., 2004. с.316-317.

⁴⁰ Festugiere A.G. *Les inscriptions d'Asoka et l'idéal du roi hellénistique* // *Études de religion grecque et hellénistique*. P., 1972. с. 217 и далее.

⁴¹ См. Meile P. “*Misā devehi*” chez Asoka // *Journal Asiatique*, 1949, с.193 и далее.

люди способны достичь того же положения, что и боги («смешаться с ними»), посредством жертвоприношений, ведущих на небо. Но Ашока говорит об иных, не требующих обильных жертвоприношений, способах попасть в среду обитателей Неба. И этот путь теперь доступен (БНЭ X) не только богатым, высокопоставленным и благородным (*mahatta, ussata, udāra*), он открыт и для «малых сих» (*khuddaka/kṣudraka*). И все это – благодаря царю (БНЭ IV и др.), который ведет своих «детей» на Небо (БНЭ IX). Он, воистину, употребляя выражение из «Махабхараты», является «последним прибежищем» (*paṅāyana*) для страждущего человечества.

Конечно, эдикты Ашоки создавались под влиянием идей буддизма. Царь и сам порою говорит о своей приверженности учению Благословенного Будды. Исследователи отмечают известную близость между фигурами Будды и царя. Недаром в буддийской традиции и тот, и другой именуется словом «чакравартин»⁴² (букв. «поворачивающий колесо», то есть «запускающий в действие» – либо религиозное учение, либо механизм государственной власти). Ведийские «цари» ассоциировали себя с образом бога Индры, индуистские – с богом Вишну. И вполне естественно, что буддизм, не признающий фигуры божественного Творца, заставляет своих адептов уподоблять земных царей Будде, как высшему сакральному авторитету (или же буддийским святым – *бодхисаттвам*⁴³).

Вполне возможно, что в классическом индуизме «Махабхараты» представления о царской власти формировались также не без влияния буддизма. Целый ряд приведенных фрагментов дидактической поэмы даже по фразеологии напоминает слова эдиктов Ашоки. Но основная проблема заключается отнюдь не в тех или иных влияниях или заимствованиях. Как буддизм, так и индуизм опирались на общую, а именно, ведийскую, традицию. Идеи эдиктов Ашоки отнюдь не являлись отражением его личных переживаний, как это часто трактуется в историографии. Речь идет о вполне

⁴² Armelin I. Le Roi détenteur de la roue solaire en révolution (cakravartin) selon le Brahmanisme et selon le Bouddhisme. P., 1975.

⁴³ См. Verardi G. The Kuṣāṇa emperors as cakravartins. *Dynastic art and cults in India and Central Asia // East and West* 33, с. 225-294.

сознательной переработке ведийского наследия и попытке посредством обращения к буддизму дать легитимацию царской власти и предложить новую интерпретацию ее сакральности.

Царь, предающийся печали¹

Одним из самых популярных эпизодов истории Древней Индии является завоевание страны калингов царем Ашокой в середине III в. до н.э. Само по себе подчинение этой области восточного Декана вряд ли имело принципиальное значение (тем более что за сто лет до Ашоки Калинга уже принадлежала его далекому предшественнику на троне – царю Нанде). Внимание историков привлекает иное – та тональность, с которой о калингской войне говорится в одной из царских надписей. По словам современного историка, из этой надписи явствует, что после войны «царь нравственно и духовно стал совершенно иным человеком и проводил новую политику»². Многие ученые писали о том, что именно под влиянием ужасов войны в Калинге Ашока обратился к буддизму. Будто бы именно буддийское учение заставило царя навеки отказаться от кровопролития. Другие усматривают в словах царя о раскаянии «определенные политические цели»³.

Текст XIII Большого наскального эдикта (далее БНЭ), о котором идет речь, следующим образом повествует о калингской войне:

«По прошествии восьми лет после помазания Государем царем Пиядаси были завоеваны калингяне. Полторы сотни тысяч живых существ оттуда уведены, сто тысяч там убиты и столько же умерли. И теперь, после завоевания калингян, у Государя (появилась) сильная приверженность к *дхарме*, стремление к *дхарме* и наставление о *дхарме*. У Государя после завоевания калингян (появилось) раскаяние. Ведь завоевывать то, что не было прежде завоевано, (означает) убийство, и смерть, и увод народа. Воистину, Государю это представляется болезненным и тяжким». Далее царь говорит о том, что война приносит несчастья брахманам и *шраманам*, всем людям, преданным *дхарме*: «им тогда достается страдание, и убиение, и с

¹ Donum Paulum. *Studia Poetica et Orientalia*. К 80-летию П.А.Гринцера. М., 2008.

² А.Л.Бэшем, Чудо, которым была Индия. М., 1977, с. 62. Там же: в эдиктах Ашоки «много личного, и их первоначальный текст составлял, очевидно, сам император».

³ Г.М.Бонгард-Левин, Г.Ф.Ильин, Индия в древности. М., 1985, с. 219.

расставание с теми, кто им дорог. И те, кого любят преданные *дхарме*, те, к кому они привязаны, их друзья, близкие, родичи в беду попадают. И от этого им тоже страдание. И такая участь всех людей тяготит Государя».

В приведенном переводе мы передаем как «раскаяние» слово *anusaye* (санскр. *anuśaya*), которое стоит в большинстве местных версий эдикта. Такое понимание подвергает сомнению издатель и переводчик Больших наскальных эдиктов Ульрих Шнайдер. Он предлагает⁴ своей вариант - *Einstellung*, ссылаясь на то, что в палийских текстах слово *anusayo* указывает на некую духовную склонность (*geistige Disposition*) индивида, диктуемую его *кармой*. У.Шнайдер опирается также на мнение Ж.Блока⁵, который передал *anusaye* как *obsession* (скорее «навязчивая идея», чем «раскаяние»).

Отметим, однако, что в версии из Шахбазгархи вместо *anusaye* стоит *anusocana* («печаль, скорбь», в некоторых контекстах также *regret*, *repentance*⁶). Очевидно, древний переводчик полагал, что оба слова близки по значению. Далее в том же эдикте говорится о том, что царь увещевает (*anunayati*) «лесных жителей» (*aṭaviyo*). Им тоже сообщается (*vucati*), что царь испытывает *anutape*. *Anutape* (санскр. *anutāpa* – «сожаление, раскаяние»), таким образом, является третьим синонимом в этом ряду. В средневековых синонимических словарях санскрита слова *anutāpa* и *raścāttāpa* рассматриваются как тождественные или близкие по значению с *anuśaya* (см., к примеру, «Амаракоша» 3.3.147, «Абхидханачинтамани» 1378). Палийские тексты сближают глаголы *anutappati*, *socati* (или *anusocati*) и *parideveti*⁷. Все это однозначно указывает на правомерность истолкования *anusaye/anusocana/anutape* именно как «раскаяние».

Интересно отметить, что тема «раскаяния» в древнеиндийских памятниках тесно связана с совершением обрядов для очищения от греха (*праяшчитта* – «покаянная дисциплина»). Так, в «Законах Ману» (XI.228)

⁴ U.Schneider, Die grossen Felsen-Edikte Aśokas. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Analyse der Texte. Wiesbaden, 1978, с. 141.

⁵ Les Inscriptions d'Asoka traduites et commentées par Jules Bloch. P., 1950, с. 126.

⁶ См. An Encyclopedic Dictionary of Sanskrit on Historical Principles. Vol.6. Pune, 1998-2003, p.3222.

⁷ A Critical Pāli Dictionary. Vol. I. Copenhagen, 1924-1948, p. 187

говорится о том, что грешник освобождается от греха признанием и раскаянием (*khyāpanenānutārena ... rāpakṛnmucyate rāpāt*). Раскаяние является непременным условием исполнения *прайшчитты* («Вишну-пурана» II.6.40: *kṛte rāpe 'nutāro vai yasya puṁsaḥ prajāyate*). Но даже тот, кто не в состоянии совершить *прайшчитту*, очищается уже самим фактом раскаяния или «горевания» - *anuśocana* («Атри-смрити» 7.15: *aśaktaḥ prāyaścitte sarvatrānuśocanena śudhyate*, вариант «Лагху-Атри-самхита», 4 гл.: *aśaktaprāyaścitte sarvarātrimanuśocya śudhyet*). И, напротив, тот, кто не заявил о своем раскаянии, не очистится даже посредством совершения самого крупного из ведийских ритуалов - *ашвамедхи* («Вриддха-Харита-смрити» 9.224 (6.216): *nāśvamedhaphalenāpī nānanutāpī viśudhyate*).

Многочисленные работы, посвященные политике Ашоки, редко содержат отсылки на памятники древнеиндийской литературы. Между тем, нам представляется, что анализ «Махабхараты» может быть полезен для интерпретации царских надписей. В пятой книге эпической поэмы («Удьюгапарва», 70. 44) Юдхиштхира говорит Кришне: «Не должно быть убийства даже таких врагов, которые не являются родственниками и не обладают благородным происхождением (*anāgya*)». Ведь война – это зло, убиение неповинных людей. И даже если сам человек остается в живых, но убивают того, кто ему дорог, и «он не видит более своих сыновей и братьев, у него рождается отвращение к жизни» (*nirvedo jīvite* - 70.55). «А после того, как убиты враги, о Джанардана, **всегда появляется раскаяние**» (70.57: *hatvāryanuśayo nityaṃ ragānapi janārdana*).

Пандавы, герои «Махабхараты» сражались с противниками, стремясь вернуть царство. Власть по праву должна была принадлежать старшему из братьев – Юдхиштхире. Грандиозное побоище на поле Куру завершается, наконец, победой Пандавов, после которой для Юдхиштхиры уже нет никаких препятствий на пути к желанной цели. Женщины оплакивают павших, а победители могут справлять свой триумф. Однако мы видим, что Юдхиштхира предаётся безудержной печали – и эта печаль, несомненно,

связана с основной характеристикой героя. Каждый из братьев имел особые достоинства: Арджуна, к примеру, являлся искусным лучником, а Бхимасена отличался нечеловеческой силой. Что же касается Юдхиштхиры, в эпосе подчеркивается, главным образом, его верность дхарме. Недаром он считается сыном Дхармы – персонифицированной Праведности.

Между «Стрипарвой» (XI книгой, посвященной плачу жен и матерей над телами погибших) и «Ашвамедхикапарвой» (XIV книгой, в которой описывается ритуал «жертвоприношения коня», совершаемый великими завоевателями) находятся две обширные книги об «Умиротворении» (XII – «Шантипарва») и о «Наставлении» (XIII – «Анушасанапарва»)⁸. В «Шантипарве» постоянным эпитетом Юдхиштхиры является śokavyākulacetana - «душа которого омрачена печалью» (XII.1.8; 6.9; 7.1 и мн. др.). Царя «мучает печаль» (śokaḥ prabādhate -XII.1.12), он испытывает «великое горе» (mahad duḥkham – XII.1.14) и «страдает от скорби» (saṁtāparīḍita – XII.6.12), он «погружен в море скорби» (nimagnaḥ śokasāgare – XIV.1.18). Ведь на поле Куру погибли многочисленные друзья и родственники, доблестные воины, неоднократно совершавшие жертвоприношения с возлиянием сомы (XII.33.4). Более того, вследствие их смерти их близкие испытывают невыносимые муки. Таким образом, победитель оказывается косвенным виновником гибели стариков, женщин и детей (XII.33.9-10: apaśyantyah pitṛnbhrātṛnpatīnputrāṅśca yoṣitaḥ tyaktvā prāṇānpriyān sarvā gamiṣyanti yamakṣayam | prāpsyāmaḥ strīvadham; 259.10: bhāryā mātā pitā putro hanyate puruṣe hate).

Вся огромная XII книга эпической поэмы посвящена «умиротворению», которого никак не может достичь Юдхиштхира (XIV.2.12: na hi śāntiṁ prapaśyāmi ghātayitvā и т.д.). Для устранения его печали собеседники приводят самые разнообразные доводы и примеры. Речь, естественно, идет о долге кшатриев (о кшатрийской дхарме), который

⁸ Возможно в древности «Анушасанапарва» рассматривалась как заключительная часть «Шантипарвы». Во всяком случае, в наиболее раннем списке книг «Махабхараты» название «Анушасанапарва» отсутствует (См. D.Schlingloff, The Oldest Extant Parvan-List of the Mahābhārata, JAOS, 89, 1969).

повелевает им сражаться. Говорится о злокозненности противников – Кауравов и том, что все живые существа смертны, а потому не следует испытывать чрезмерную скорбь при их гибели. Очень важную роль в этой аргументации играет понятие всемогущего Рока (*kāla*), орудием которого являются все действующие лица драмы. Есть и ссылка на воинственных богов, таких как Индра или Сканды – ведь этих «убийц» (*hantāras*) народ почитает больше, чем мирного (*śamaraḡaṇa*) Брахму или Пушана (XII.15.16-18).

Все содержание «Шантипарвы», в конечном счете, и сводится к тому, чтобы снять чувство вины победителя, освободить его от печали (*śoka*) и раскаяния в содеянном. Речь идет об основной дилемме власти: с одной стороны, в понятие дхармы входит *ахимса* – «непричинение вреда» живым существам (XII.59.83, ср. «Бхагавадгита» XVII.14). С другой же стороны, всякая власть немыслима без насилия (XII.259.23 – *na śaknoṣi ... sādḡhūn paritrātum ahiṃsayā*), а потому царь-кшатрий осуществляет свой долг (*дхарму*) именно посредством силы (или наказания – *daṇḡa*). Известно, что «Махабхарата» в самой индийской традиции порою определяется как *шастра*, то есть наставление или наука. И, поскольку речь идет именно о царской науке, тема кшатрийского долга, а соответственно, и допустимости насилия оказывается в поэме едва ли не центральной.

Органической, и очень важной, частью «Махабхараты» является «Бхагавадгита», где ставится та же проблема. Кришна призывает Арджуну к участию в братоубийственной войне, к активному действию – но при этом такому, которое свободно от эгоизма и бесцельной жестокости. В историографии встречаются попытки связать «Гиту» с исторической конкретикой. Так, Г.Штитенкрон (а вслед за ним и его ученица А.Малинар) полагает, что идея относительно отсутствия в действиях царя жестокосердия и эгоизма является откликом на «стиль правления» древнеиндийской

династии Нандов⁹. Однако, во-первых, вряд ли, помимо Нандов, в Индии нельзя найти примеров жестоких царей. Во-вторых, немецкие санскритологи не учитывают того, что мы почти ничего не знаем о Нандах, кроме позднейшей традиции, рисующей тенденциозный образ правителей великой державы. Полагаться на эту традицию столь же опасно, как воспринимать буквально слова Ашоки (в IV Большом наскальном эдикте), что до его правления в течение «сотен лет лишь возрастало убиение живых существ и недолжное отношение к родичам». Попытка А.Малинар на этом основании датировать такой литературный памятник, как «Гита», кажется неудачной. Идеи «Гиты» не могут быть увязаны с политикой какого-то исторического царя – они выражают то мирозерцание, которое проявляется во всей эпической поэме.

По мнению М.Биардо, Арджуна воплощает в себе образ идеального царя¹⁰ - в контексте «Бхагавадгиты» это суждение кажется справедливым. И следует обратить внимание на то, что поведение Арджуны в «Гите» сходно с тем, как ведет себя Юдхиштхира после великой битвы на поле Куру. В первой же главе «Гиты» говорится о том, что душа Арджуны охвачена скорбью (*śokasaṃvignamānasa* – I.47). Он бросает оружие и восклицает, что лучше было бы жить милостыней (*bhאיֶקְשַׁיָּא* – II.5), чем проливать кровь учителей, родных и близких. И точно так же в «Шантипарве» Юдхиштхира противопоставляет воину, проливающему кровь, образ отшельника, живущего милостыней (*sarāṇ bhאיֶקְשַׁיָּām* - XII.9.12). Последний не испытывает ни печали (*na śocaṇ* – XII.9.14-16), ни радости, соблюдает *ахимсу* в отношении всех видов живых существ (*jaṅgamājaṅgamān sarvān na vihiṃsaś caturvidhān*). Юдхиштхира выражает желание уйти в лес и стать таким отшельником (XII.9.36), чтобы избавиться от печали (*śoka* – XII.7.33). Тут уже Арджуна его решительно осуждает за подобное намерение (*bhאיֶקְשַׁיָּām cartum... vanaṃ maudhyāt pratiṣṭhase* – XII.8.8-9).

⁹ A.Malinar, *Rājavidyā. Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgītā*. Wiesbaden, 1996, с. 442, 450.

¹⁰ M.Biardeau, *The Salvation of the King in the Mahābhārata // Way of Life: King, Householder, Renouncer. Essays in Honour of Louis Dumont*. Ed. by T.N.Madan. P-Delhi, 1982, с. 92.

Противопоставление активного царя умиротворенному отшельнику¹¹ в индийской традиции разрешается таким образом, что сама царская деятельность объявляется разновидностью аскезы. Как в «Махабхарате», так и в «Артхашастре» Каутильи применительно к царю говорится о некоем *tapase* и йоге. Содержанием науки политики считается так называемая «победа над чувствами» (*indriyajaya* – «Артхашастра» I.6.3), то есть полный контроль над зрением, слухом и проч. Аскетический идеал сливается с идеей господства над Вселенной¹².

Центральную часть «Шантипарвы» занимает изложение «царских дхарм» - того, что составляет повседневную деятельность правителя, и того, что служит ее высшим обоснованием. В этой связи в эпическую поэму вводятся длинные перечни технических терминов «науки политики», которые могут быть правильно интерпретированы лишь с помощью «Артхашастры» Каутильи или аналогичных текстов. Использование подобного материала преследует вполне определенные идеологические цели. Сначала Юдхиштира говорит о своей печали, даже о раскаянии, он выражает желание отказаться от власти. Его последовательно увещевают, добиваясь «умиротворения», устранения скорби. В конечном счете, эпический герой должен обрести власть над всем миром, а потому он получает наставления о том, что такое власть и царская дхарма. Это не только пролог к совершению ритуала *ашвамедхи*¹³, результатом которого является обретение титула «миродержца», но и необходимое завершение целого цикла увещеваний, ведущих к «умиротворению» (*śānti*). Мудрый Вьяса говорит Юдхиштхире так (XII.23-26): Кто совершает грех и его не стыдится (*nirapatrapa*¹⁴), вся скверна этого греха – на нем (*tasmimstatkālusaṃ sarvam*) и нет для него

¹¹ Ср. рассуждение об «умиротворенности» (*śānta*), связанной с йогической практикой, и «активном действии» (*vyāraṅga*) в «Махабхарате» XII.21.7 (последний термин, видимо, близок к *vyāyāma* – XII.59.53, см. также в «Артхашастре» VI.2.1).

¹² См. А.А.Вигасин, Древняя Индия: от источника к истории. М., 2007, с. 376-377.

¹³ Мы сейчас не рассматриваем очистительный характер ритуалов самой *ашвамедхи*, которая призвана была освободить царя от магических опасностей, связанных с завоеванием мира. Об очищении посредством *ашвамедхи* часто говорится в санскритских текстах (см., например, МБх XII.8.35).

¹⁴ Ср. *avatareyu* / *avatrepeyu* в XIII БНЭ, когда Ашока призывает лесные племена устыдиться и прекратить насилие.

прайшчитты. Но ты - человек благородный (*śuklābhijātīya*), из-за чужого порока принужденный сотворить это, печалишься (*paritapyase*). *Ашвамедха* будет для тебя *прайшчиттой* и, совершив ее, ты освободишься от греха (*virātmā*).

Образ царя в эпических поэмах Древней Индии имеет определенные отличия от того образа, который может быть реконструирован согласно поздневедийским памятникам. В ведах царь – главным образом, сильный мужчина, храбрый воин, вождь народа и щедрый жертвователь. Правитель уподоблялся творцу, отцу и владыке тварного мира (Праджапати). Все эти характеристики можно найти и в санскритском эпосе. Однако появляется нечто новое: само отношение к царю определяется словом, указывающим на эмоциональную связь – *bhakti* («преданность», как к Богу – XII.67.33). Эмоции характеризуют и отношение царя к подданным (к «потомству» - *prajā*). Ведь правитель (*rājan*) не только охраняет их, но и радуется (*rañjayati*) весь народ – всех, включая даже младенцев в утробе матери (XII.34.32 – *bālānapi ca garbhasthān*).

В дидактических фрагментах «Махабхараты» (и, прежде всего, в «Шантипарве») о царской власти говорится с такой экспрессивностью, которая заставляет вспомнить эллинистическую литературу. Царь – не только устроитель и хранитель безличного космического порядка. Он – заботливый родитель. «Махабхарата» уподобляет его даже не отцу (который всегда имеет черты грозного патриарха), а матери или беременной женщине (*garbhīṇī*), которая думает только о благе младенца (XII.56.44). Царь – утешитель безутешных (XII.64.26), он проявляет милосердие ко всем живым существам, к малолетним и престарелым, он освобождает несчастных, дает приют нуждающимся, защищает все живые существа (людей, зверей, растения - XII.66.13-16). В «Шантипарве» по отношению к правителю часто говорится о «сострадании и милосердии» (*anukampā, anukrośa, kṛpā*), причем объектом этого сострадания является весь мир (*sarvabhūtāni* – XII.59.54;

64.26; 65.2; 66.13). О Юдхиштхире говорится, что он всегда сострадателен даже к животным (*krpālur nityaśo vīras tiryagyoni gateṣvapi* – XI.8.41).

Царь, соблюдающий дхарму, может быть назван Спасителем людей (*rājā manuṣyeṣu trātā* – XII.68.31). Вероятно, последний термин является лишь калькой с греческого «Сотер», использовавшегося в качестве титула эллинскими царями. Однако проблема заимствования, в данном случае, не имеет существенного значения. Сама идея царя-Спасителя, если не родилась на индийской почве, то прижилась и была воспринята эпической дидактикой. Сотериологические аспекты образа царя в «Махабхарате» дают основание некоторым исследователям проводить параллели между ним и великодушными *бодхисаттвами* в буддизме махаяны¹⁵.

Но из такой идеологии власти, которая отражена в «Махабхарате», следует необходимость для царя испытывать печаль (*śoka*) и даже раскаяние (*anutāra*) в действиях, связанных с войной и применением насилия. Ведь в этом случае Утешитель вынужден приносить страдания своему «потомству», Спасителю приходится прибегать к убийству. Поэтому, прежде чем будет приведена аргументация в пользу правомерности кровопролития, непременно должен быть продемонстрирован тот ужас, который у праведного правителя вызывает пролитие крови. Печаль, страдание, скорбь – это наглядное свидетельство того, что перед нами не просто «помазанник» (*abhiṣikta*), но *дхармараджа*, «царь дхармы». И характерно, что почти во всех тех случаях, когда в «Шантипарве» (XII.6.9; 7.1 и мн. др.) упоминается о печали Юдхиштхиры, где-то рядом употреблено в качестве постоянного эпитета *dharmātmā* («тот, чью сущность составляет *дхарма*-праведность»)¹⁶.

Некоторые современные американские исследователи¹⁷ полагают, что «печаль Юдхиштхиры» в «Махабхарате» есть некий ответ на буддийскую проповедь Ашоки. В эпической поэме Юдхиштхире якобы даются

¹⁵ A. Malinar, ук. соч. с. 443 и далее.

¹⁶ Поэтому Дж. Фицджеральд имеет основания переводить подобные пассажи следующим образом: «His mind addled with grief... for Yudhiṣṭhira was scrupulously devoted to Law».

¹⁷ N. Sutton, *Aśoka and Yudhiṣṭhira: A Historical Setting for the Ideological Tensions of the Mahābhārata* // *Religion*, 27, № 4, 1997; J.L. Fitzgerald, Introduction, *Mahābhārata*, 12. *The Book of Peace*. Chicago-L., 2004, с. 136-137.

разъяснения, почему царь не должен становиться пацифистом, наподобие Ашоки. Подобная историзация эпоса кажется наивной. Тема печали идеального царя *дхармы* при виде учиненного им кровопролития абсолютно необходима в контексте основной проблематики «Махабхараты». Кроме того, следует полагать, что эпические сказители не читали эдиктов Ашоки. Судя по тому, как плохо сохранилась традиция о Маурьях в пуранах, они могли и вовсе не знать его имени.

Не просто обстоит дело и с содержанием XIII БНЭ. Основной его смысл – провозглашенная Ашокой «победа повсюду» (*savata vijayo*), то есть всемирное господство. Именно в этом контексте царь сообщает о том, что его посланцы дошли до края света, до тех греческих царей, которые живут на расстоянии в 600 *йоджан*. Но если есть в этом мире вселенский правитель, то любой, кто ему не подчиняется, по определению является преступником, заслуживающим наказания. Поэтому вопросы о том, сохранилась ли у Ашоки армия и тюрьмы, не убрал ли он из завоеванной провинции свою администрацию и т.д., просто не имеют смысла. Печаль и раскаяние Ашоки после калингской войны так же не могла иметь никаких практических последствий, как скорбь Юдхиштхиры после битвы на поле Куру.

Ашока говорит лишь о том, что он желает «всем существам невреждения» (*ichati hi devanam priyo savrabhutana ach'ati*), ибо он испытывает к ним сострадание, как к своему потомству. Он стремится к тому, чтобы распространялись такие качества, как «владение собою» (*sayama*) и «мягкость» (*mādana*, ср. в «Махабхарате» XII.21.10-11: *adroheṇaiva bhūtānāṃ yo dharmāḥ sa satām mataḥ | adrohaḥ satyavacanāṃ saṃvibhāgo dhṛtiḥ kṣamā | prajānaḥ sveṣu dāreṣu mārdaṃ hrīrasāpalam*). Единственное, что царь может обещать всем живым существам: он готов простить всякого, кого можно простить (*yaṃ śako ch'amanaye*). А кого простить он не может, того, естественно, ждет суровое наказание – будь то разбойники из числа его подданных или же непокорные соседи. Индийская политическая доктрина не видела существенного различия между ними: и тех, и других царь должен

приводить к повиновению посредством увещеваний, а если таковые не помогут, то и применяя кары (*daṇḍa*).

Ашока «завоевывает Вселенную», соблюдая и распространяя *дхарму*. При этом *дхармой* объявляется соблюдение неких вечных принципов социального устройства: уважение к старшим, родственное отношение к близким, милосердие к низшим. Повсюду, где соблюдаются эти нормы, тем самым признается верховенство Ашоки, ибо он есть «царь *дхармы*» (*дхармараджа*). Как и в «Махабхарате», в XIII БНЭ рассказ о царской печали вследствие кровопролитной войны тесно связан с идеей вселенской победы. Эта печаль – свидетельство истинности царя, его дхармической сущности, его права на власть, на то, чтобы казнить или миловать. Естественно, в постановке вопроса о сущности царской власти, о насилии и ненасилии тексты разных традиций (эпос, буддийское предание или маурийская эпиграфика) по-разному расставляют акценты. Однако в них присутствует общая идейная основа и сходная разработка литературного мотива.

+ + +

В связи с тем, что для многих историков тема раскаяния (и предполагаемого пацифизма) Ашоки тесно связана с приверженностью царя буддизму, приведем одну любопытную историю, рассказанную в палийской хронике «Махавамса» (XXV.98 f). Речь идет о войне Дуттхагамани с дамилами (тамилами). Царь, разгромив дамилов, отдыхает во дворце. Зажжены светильники и воскуряются благовония. В окружении советников он восседает на львином троне в прекрасных одеждах и украшениях, вокруг – танцы... . Но царь не находит покоя, он предаётся печали из-за того, что во время войны погибло множество живых существ. И узнали об этом святые *архаты* из монастыря Пиянгудипа. Они поспешили к царю, чтобы его утешить: «Не горюй! Убито тобою всего-то полтора человека (*diyaddhamanujā*). Ведь те, кто следуют ложным учениям (*micchādiṭṭhī*) и имеют дурные нравы (*dussilā*) – все равно, что скот (*pasusamā matā*)». И царь перестал раскаиваться по поводу мириадом погибших.

Вместо этого он счел необходимым покаяться в том, что нечаянно съел одно горчичное зернышко, не предложив разделить его с *сангхой*. Буддийский царь был склонен, в соответствии с традицией, испытывать печаль по поводу войны с ее жестокостями. Однако, согласно разъяснению монахов, доктрина Будды отнюдь не противоречит кровопролитию - и грех от убийства множества людей оказался меньше горчичного зернышка.

Идеал царя в эдиктах Ашоки¹

Благодаря многочисленным надписям, высеченным на скалах и каменных колоннах, правитель Магадхи III в. до н. э. Ашока кажется центральной фигурой древнеиндийской истории. В его «эдиктах» многие исследователи² усматривают прообраз популярных идей XX века – пацифизма и религиозной свободы. Мы же постараемся показать, что для правильного понимания источника необходимо реконструировать историко-культурный контекст. Несмотря на уникальность маурийской эпиграфики, рисуемый в ней образ царя значительно теснее связан с традицией, чем представляется на первый взгляд.

В двух Больших наскальных эдиктах (БНЭ II и XIII) содержатся знаменитые упоминания миссий к эллинистическим царям: Антиоху Теосу, Птолемею Филадельфу, Антигону Гонату, Магасу Киренскому и Александру (по всей вероятности, коринфскому тирану, сыну Кратера). На этом основании часто говорят о широчайших международных связях Индии в середине III в. до н.э. Но в оценке этих связей необходима разумная осторожность – подтверждений интенсивных контактов древней Магадхи с государствами Балкан или Северной Африки в других источниках нет.

БНЭ II гласит: «Повсюду в державе Государя царя Пиядаси, а также в окраинных землях (aṃṭa) – как Чолы, Пандьи, Сатьяпутра, Кералапутра, вплоть до Тамбапанни, [земля, где находится] царь греков по имени Антийока, а также другие цари, соседи того Антийоки, - повсюду Государем царем Пиядаси два вида врачеваний устроено: врачевание людей и врачевание скота. И травы целебные для людей и целебные для скота, - где их нет, - повсюду приказано привезти и вырастить. И корни, и плоды, - где их нет, - повсюду приказано привезти и вырастить. И колодцы приказано выкопать вдоль дорог, и деревья посадить скоту и людям во благо».

¹ Индия. Общество, власть, реформы. Памяти Г.Г.Котовского. М., 2003.

² См. Schneider U. Die grossen Felsen-Edikte Aśokas. Wiesbaden, 1978, с.7; Лесевич В.В. Религиозная свобода по эдиктам царя Асоки Великого // Вопросы философии и психологии, 1889, кн. 1.

В БНЭ XIII сказано так: «И эту победу считает главной Государь, - а именно победу *дхармы*. Она же одержана Государем и здесь, и во всех окраинных землях (*savesu amtesu*), даже до шести сотен *йоджан*, где царь греков по имени Антийока и за тем Антийокой четыре царя: по имени Туламая, по имени Антикини, по имени Мака, по имени Аликасудара, (и) ниже, - Чолы (и) Пандьи вплоть до Тамбапанни, - повсюду (*savata*) следуют наставлению Государя в *дхарме*. И даже там, куда послы (*dūta*) Государя не доходят, услышав о соблюдении *дхармы* Государем, (о его) правиле и наставлении в *дхарме*, следуют и будут следовать *дхарме*».

В обеих надписях «царь Антийока» явственно противопоставлен остальным четырем («другим царям», «соседям», «которые за тем Антийокой»). Несомненно, посольство в Восточное Средиземноморье, на Балканы, в Египет или в Кирену шло через Антиохию (или же, с согласия царя Антиоха, через гавани Аравийского моря, которые он контролировал) – прямой путь через океан в Александрию Египетскую еще не был освоен. И тогда ситуация выглядит следующим образом: дипломатические связи существовали только между Индией и государством Селевкидов – что и немудрено, ибо они были соседями. Именно от Антиоха Ашока мог узнать о «других царях греков», «соседях того Антийоки». Индийское посольство, направленное ко двору Селевкидов, очевидно, получило дополнительное поручение посетить и «соседей Антийоки». А было ли оно выполнено, доподлинно не известно.

Но какие цели мог преследовать правитель Магадхи, отправляя посольство на далекий Запад? Чем он мог торговать с Македонией? Какие стратегические интересы Индии защищать в Средиземноморье? В какой участвовать дипломатической игре с Киреной – небольшим царством Северной Африки? Или, быть может, он послал монахов для того, чтобы обратить македонян в буддизм?³ Вероятно, следует исходить из того, о чем

³ Karttunen K. *India and the Hellenistic World*, Helsinki, 1997, с. 266-267.

сам Ашока счел нужным объявить своему народу. В XIII БНЭ «цари греков» упомянуты в совершенно недвусмысленном контексте: они-де узнали обо мне и о моем соблюдении *дхармы*, а это значит, что мною одержана *savata vijāye* («победа повсюду» или «завоевание повсюду»). Слово *savata* в калингской версии V БНЭ заменено на *savarūṭhaviyam* «на всей Земле» – писец справедливо счел их синонимами.

Эдикты Ашоки содержат ту же самую идею, которая часто присутствует в санскритской литературе - конечной целью царя является «завоевание всей Земли». Царский идеал выражается термином *sārvabhauma* – «правитель Вселенной» или *viśvajit* – «всепобеждающий». *Sārvabhauma* становится тот, кто одерживает «победу на всей земле» (*vijitya pṛthivīm sarvām*), как сказано в «Шатапатха-брахмане» (XIII.5.4.13), – здесь даже терминология точно соответствует ашокинской (*vijāye, savarūṭhaviyam*). В ведийском ритуале царь рассматривался как центр Вселенной, ось мира⁴. Он овладевал пространством в процессе *digvijaya* – «завоевания сторон света» или «победы над землею в ее четырех пределах». В «Артхашастре» (III.1.43) говорится: «пусть царь завоевывает землю в ее четырех пределах» (*saturantām mahīm jayet*) - та же *vijāya*, что в эдиктах, и те же *anta* – «пределы, окраинные земли», что упомянуты в цитированных выше надписях. На память приходят колонны Ашоки, символизирующие «ось мира»⁵. Некоторые из них увенчаны фигурами четырех львов, на капителях других – четыре животных, соответствующих сторонам света.

Очень любопытно число 600 *йоджан*, приведенное в БНЭ XIII. В индийской литературе (в отличие от греческой) никогда не говорилось о процедуре измерения расстояний между странами. Не случайно таких данных нет и в БНЭ XIII относительно областей крайнего юга Индостана (Чола, Керала, Пандья) – более близких, нежели Коринф и Кирена. Расстояния указаны только до эллинистических государств. *Йоджана* –

⁴ Gonda J. Ancient Indian Kingship from Religious Point of View, Leiden, 1969, с.127.

⁵ Irwin J. Aśokan Pillars: A Reassessment of the Evidence. IV. Symbolism // Burlington Magazine, 118.1976.

дневной переход войска с боевыми слонами; согласно данным китайских паломников в Индию, она определяется в 12-14 км⁶. 600 *йоджан* примерно соответствуют тем цифрам, которые сообщают эллинистические географы на основании измерений местности от Киренаики до устья Ганга (Страбон I.4.5). Но то, что для греков являлось частью научного землеописания, у индийца превратилось в космический символ. Число 600 *йоджан* в БНЭ XIII Ашоки играет совершенно иную роль, чем 45 тысяч стадий у Эратосфена. Оно лишено конкретности, это – лишь образ бесконечного пространства, края Земли.

В известном эпическом повествовании герои «Махабхараты», совершая *digvijaya*⁷, отправляются в четыре стороны света (собственно, отправляются четверо братьев Пандавов, а их старший брат Юдхиштхира, царь, для которого совершается это «завоевание», охраняет центр Земли). На Западе они одерживают «победу» над всеми известными народами – вплоть до Антиохии, Рима и «города греков» (*yavanānāṁ pura*), т.е. Александрии (Сабхапарва XXVIII). Эпические герои подчиняют их, всего лишь отправив послов (*dūtair eva vaśe sakre* - 48). В эдиктах Ашоки «цари греков» - предел Вселенной, о завоевании которой, в соответствии с традицией, заявляет правитель Магадхи.

Во II БНЭ, без сомнения, имеется в виду то же самое великое посольство на Запад, хотя – в отличие от XIII БНЭ – имена «царей греков», кроме Антийоки, здесь прямо не названы. Ашока сообщает о своей деятельности, которая распространяется далеко за пределы собственно «державы» (*vijita*): на Юг – вплоть до Чолов, Пандьев, Сатьяпутры, Кералапутры и острова Тамбапанни (греч. Тапробана, то есть Ланка, Цейлон) и на Запад – до Антийоки и его «соседей». Деятельность эта состоит в том, что царь повсюду рассылает лекарственные растения (*osadha*) и организует лечение людей и

⁶ Srinivasan S. *Measurement in Ancient India*. Delhi, 1979, с.27.

⁷ О соответствии эпической «дигвиджайи» ведийскому обряду установления четырех сторон света в ритуале помазания на царство см.: Buitenen J.A.V. van, *On the Structure of the Mahābhārata* // *India Maior*. Leiden, 1972, с.75-78.

животных. Он приказывает также повсюду (savata) привезти полезные плоды и коренья⁸, заботится о том, чтобы вдоль дорог были устроены колодцы с питьевой водой и посажены тенистые деревья.

Было бы крайне наивно усматривать в этом некую административно-хозяйственную активность – да ее и трудно представить на чужих территориях. Речь идет совершенно о другом: дарить лекарства, устраивать водоемы, сажать деревья, дающие тень и плоды – типичные примеры того, что сам Ашока называет sukāṭa (скр. sukṛta) – «благие деяния», а в индуизме именуется термином pūrta⁹. По форме и смыслу эдикт очень близок XIII БНЭ, а именно рассмотренному выше фрагменту, в котором говорилось о «завоевании Вселенной». Цель этого «завоевания» - благодеяния всем людям, даже самым отдаленным народам. В качестве всеобщего благодетеля царь превращается во Вселенского повелителя. Те же, кто стали объектом его эвергетической деятельности, рассматриваются как «подданные» (prajā). Ашока заявляет, что «все люди – мои prajā» (savamunisā me rajā – Особый наскальный эдикт 1), претендуя таким образом на роль верховного владыки человечества.

Prajā означает, собственно, «потомство, порождение», но в социально-политической терминологии эпохи «подданные» отождествляются с «детьми». Царь подчеркивает свою заботу о «детях», говоря, что он «подобно отцу (atha pitā – ОНЭ II)» постоянно думает об их благе. Этот образ получает развитие в IV колонном эдикте - местные правители, утвержденные Ашокой на своих постах, уподобляются опытной няньке: «Ведь как, доверив ребенка опытной няньке, отец спокоен, что она позаботится о счастье ребенка», так и царь уверен, что его слуги будут действовать во благо подданных. Но и

⁸ Ср. в «Махабхарате» (XII.69.57): auśadhāni ca sarvāṇi mulāni ca phalāni ca | caturvidhāṅśca vaidyān vai saṃgrhṇīyāt... - «и целебные травы, коренья, плоды пусть царь соберет в своем городе, а также врачей четырех специальностей».

⁹ См. в «Вишну-смрити» (91.1-6): «У того, кто выкопает колодец с питьевой водой грехи уполовинятся. Кто соорудит водоем, обретет (после смерти) мир Варуны... Кто деревья сажает, тому в ином мире эти деревья будут сыновьями... Деревьями он приносит жертву богам, плодами (от них) – гостям, (их) тенью – предкам».

«дети», конечно, обязаны ценить отеческую заботу, со своей стороны проявляя сыновнюю почтительность.

Весьма интересно, что царь обеспечивает лечение не только людям (*manusacikisā*), но и всяческому скоту (*pasucikisā*), деревья он также сажает «скоту и людям во благо». Очевидно, дело не в том, что «благо» домашней скотине оборачивается выгодой для ее хозяев. Животных индиец склонен рассматривать не просто как часть хозяйства, но – наряду с младшими членами семейства – как свое «потомство» (*prajā*). Недаром на свадьбе произносилось заклинание над новобрачной («Атхарваведа» XIV.2): «Да будешь ты царицей (*saṃgājñī*) дома, и да родятся у тебя телята и овечки». Хозяин и хозяйка в своем доме – то же самое, что царь с царицей в своем царстве. А правят они – в том и в другом случае – всем тем, что сами же и порождают. И когда в одной из *сутт* буддийского канона («Чаккаваттисиханадасутта», «Дигха-никая» III.26) перечисляются подданные царя, то наряду с брахманами, кшатриями, горожанами и селянами в этот же ряд попадают звери и птицы¹⁰.

Сам характер категорий, которыми оперируют авторы древнеиндийских текстов, существенно отличается от привычного нам. В эдиктах Ашоки предписания относительно амнистий и гуманного обращения с заключенными соседствуют с призывами к вегетарианству, указами о закрытии скотобоен и запретами кастрации петухов. В колонном эдикте II говорится о благодеяниях царя двуногим и четвероногим, птицам и водоплавающим, а в V колонном эдикте содержится длинный список существ, не подлежащих убиению. Он отражает целую картину мира, где «фауна» разделена по категориям: птицы, летающие в небесах, рыбы и черепахи, плавающие в воде, а далее млекопитающие. И завершается перечень предписаниями об освобождении заключенных из тюрем. В сознании автора нет резкой грани, отделяющей двуногих от четвероногих, и

¹⁰ Вигасин А.А. «Охрана природы» в древней Индии // ВДИ 1995, № 2, с. 77.

люди для него – лишь один из разрядов живых существ. Царь обязан заботиться о всякой твари, ибо он – «царь природы», от которого зависит жизнь на Земле.

Если мы вновь обратимся к XIII БНЭ, то обнаружим, что «победа», «завоевание» у Ашоки связаны с «милосердием» и «непричинением вреда живым существам». Царь говорит: «...даже тот, кто причиняет вред, по мнению Государя, должен быть прощен, если он может быть прощен. И лесные племена, которые находятся в державе Государя, - их также увещевают, убеждают и говорят им о раскаянии (как) величии Государя, чтобы они устыдились и не убивали. Ведь желает Государь непричинения вреда всем живым существам, сдержанности, справедливости и мягкости». Далее следует переход к цитированному выше пассажи: «И эту победу считает главной Государь, – а именно победу *дхармы*». Таким образом, цель («завоевание») остается вполне традиционной, привычны и социально-политические категории («противник царя» = «тот, кто причиняет вред»; «лесные племена» = разбойники, стоящие за пределами индийского общества и культуры). Но средством «завоевания» на сей раз оказывается слово, и слово это – о прощении и сострадании.

Данному фрагменту предшествуют знаменитые слова о завоевании Калинги, повлекшем множество жертв, и о раскаянии царя. Но вот что любопытно: смерть сотни тысяч людей «тяготит Государя», однако именно в этой связи он провозглашает «прощение того, кто причиняет вред» - и только в том случае, если последний «может быть прощен». Таким образом, царь готов прощать своих врагов – тех же калингян, сопротивление которых он подавил самым жестоким образом. Он раскаивается, – но при этом вовсе не признает вины! Подобный поворот мысли вызывает значительные трудности для переводчиков, которые предлагали понимать следующую фразу эдикта так: «лесным племенам говорят, что, несмотря на раскаяние, царь обладает могуществом и, если они не устыдятся, то будут убиты» (*ya pi sa atavi devanam priyasa vijite bhoti ta pi anumeti anumijhapeti anutape pi sa prabhave*

devanāmpriyasa vucati teṣa kiti avatrapeyu na sa haṃñeyasu/haṃneyu). Однако показано, что haṃneyu – не пассивная, а активная форма глагола han – «убивать»¹¹. И вряд ли можно истолковать anutare в уступительном значении¹² – «несмотря на...», очевидно, это именительный падеж.

Тональность этого отрывка – совершенно иная, чем видится европейскому читателю: «раскаяние» отнюдь не унижает царя, оно возвеличивает его. Тот, кто после победы чувствует раскаяние и сострадание к противнику, одерживает еще одну победу над ним - моральную, которая и дает ему право на власть. Подобная интерпретация не должна казаться неожиданной – достаточно вспомнить сюжет «Махабхараты», эпической поэмы, воплощавшей религиозно-этические идеалы индийцев. Победив огромное войско своих противников Кауравов, «царь дхармы» Юдхиштхира предается не торжеству, но раскаянию и жалости. Именно это и дает ему право на власть над Землей, а после смерти – путь на Небо (svargārohaṇa). Царь - заботливый отец своих подданных, и сама власть нужна ему для милосердия. Демонстрация сострадания ко всем живым существам является главным доказательством того, что перед нами истинный царь. *Дхарма* побеждает благодаря царю. И царь одерживает вселенскую победу, славя *дхарму* и распространяя ее.

I БНЭ начинается словами «iyam dhammalipi» – «эта надпись о *дхарме*». Таким образом, в терминологии автора, эдикты именуется «надписями о *дхарме*», и *дхарма* составляет основное их содержание. В III БНЭ излагается процесс распространения эдиктов – «царский слуга» (yuta) совершает объезд территории и приказывает местным органам самоуправления (*паришадам*)¹³ следовать наставлениям царя «по духу и букве». Содержание надписей мало

¹¹ Caillat C. Asoka et les gens de la brousse (XIII M-N) “qu’ils se repentent et cessent de tuer”, BEI, 9, 1991.

¹² Schneider U. Op.cit. c.117: Und bei aller Reue des Göttergeliebten wird ihnen (seine) Macht verkündet, damit sie sich zurückhalten mögen und nicht getötet werden; R.Thapar, Aśoka and the Decline of the Mauryas, Delhi, 1983, p.256: he warns them that he has power even in his remorse, and he asks them to repent, lest they be killed.

¹³ Вигасин А.А. К интерпретации эдиктов Ашоки: pariṣad // ВДИ 1998, № 1, с.66.

соответствует юридическому термину «эдикт». Однако, прибегая к нему, мы лишь следуем словоупотреблению самого царя – он часто называет их *dhammānusathī* (скр. *dharmānuśasti*) или *dhammānusāsana* (скр. *dharmānusāsana*). Слово *anusathī* (*anusāsana*) – это именно «эдикт». Царь вполне сознательно пользуется привычной терминологией, утверждая (IV БНЭ), что «глас барабана (стал) гласом *дхармы*». Под барабанный бой *bheli* (скр. *bheri*) обычно зачитывали народу царские указы. Ашока же утверждает, что вместо обычных царских указов при нем появились «эдикты о *дхарме*».

Как и в случае с *dhammavijaya*, мы вправе поставить вопрос о точной интерпретации слова: «указ о *дхарме*» или «дхармический указ»? И видимо, надо признать, что обе интерпретации правомерны. Следует обратить внимание на то, что все атрибуты царской власти у Ашоки сопровождаются определением в виде слова *dhamma*. Обычный царь имеет сановников-*махаматров*, которые зачитывают под звуки барабана царские указы-*анушасана*. У Ашоки же есть *дхарма-махаматры*, а провозглашают они народу *дхарма-анушасана*. Функцией местных властей объявляется соблюдение *дхармы*. В эдиктах *дхарма* представляется не одним из аспектов царской деятельности, а ее основным содержанием.

Но что есть *дхарма* эдиктов Ашоки и можно ли считать ее конкретным религиозным учением (в научной литературе она часто отождествляется с буддизмом)? Понятие «дхарма» раскрывается во многих надписях – и практически всегда в стереотипном наборе правил. Речь идет о следующем перечне: «даяния брахманам и *шраманам*», «послушание матери и отцу, учителям и наставникам», «должное отношение к друзьям, домочадцам и близким», «милостивое отношение к рабам и слугам, к сирым и бедным», «сострадание ко всему живому и неубиение живых существ». Отождествить этот «кодекс морали» с конкретным вероучением вряд ли возможно. Недаром сам царь говорит о нем как о *porāṇā rakitī* – «древнем правиле» (Малый наскальный эдикт) или «вечном установлении» (*sasvata samaya* - Особый наскальный эдикт I). В основе его лежат общечеловеческие нормы

поведения. Есть, конечно, и некоторые особенности: «подавания брахманам и бездомным отшельникам» или идеал *ахимсы* («невреждения»), но их совершенно недостаточно для того, чтобы считать *дхарму* эдиктов тождественной учению Будды. О подаваниях говорят и брахманские *дхармашастры*, а воздерживаться от убиения живых тварей призывают эллинистические философы (*ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων* дельфийских максим – несомненный аналог *rānānaṃ vihiṣā* у Ашоки¹⁴). *Дхарма* эдиктов Ашоки настолько традиционна, что автору даже не требуется формулировать, каким, собственно, должно быть поведение – это и так известно: просто *samuāraṭipati*, то есть «как положено» (БНЭ IX, XI). Сами нормы общепризнанны, они не могут быть оспорены – и это сознательно подчеркивается царем.

Но если содержание предписаний о *дхарме* традиционно, это вовсе не значит, что и сами «надписи о *дхарме*» не представляют собою ничего оригинального. Последнее утверждение было бы явной несправедливостью, – не случайно индийская эпиграфика не знает памятников, подобных надписям Ашоки. Новизна их заключается прежде всего в отношении к этим «вечным установлениям». И здесь плодотворным представляется обращение к буддийским каноническим памятникам. В палийской «Дигха-никае», например, имеется текст под названием «Сигаловада-сутта» (Ш.180). Сюжет его таков: Юный домохозяин Сигала ревностно выполнял ведийские обряды. Он вставал на заре и, совершив, как положено, омовение, поклонялся сторонам света. Спрошенный однажды Благословенным Буддой о том, почему он это делает, Сигала ответил, что так научил его покойный отец. Будда объявил своему слушателю, что, согласно его учению, тоже надлежит почитать стороны света. Но «стороны» эти – совершенно иные. Восток, который следует почитать – не что иное, как отец с матерью, Юг – учителя, Запад – домочадцы, Север – друзья и близкие. Внизу находятся слуги и рабы,

¹⁴ Yailenko V.P. Les maximes delphiques d’Ai Khanoum et la formation de la doctrine du Dharma d’Asoka // Dialogues d’Histoire Ancienne, Vol. 16, pt. 1, P., 1990, c. 243.

а вверху – *шраманы* и брахманы. Вот какие «стороны света» надлежит почитать! Эта буддийская сутта известна как «наставление мирянам» (*gihivinaya*).

Такого же рода наставлением являются эдикты Ашоки – не просто перечень разнообразных правил морали, а изложение четкой ориентации мирянина в обществе. То место, которое в ведийской религии занимала внешняя обрядность («почитание сторон света»), здесь принадлежит нормам социального поведения. Последние сами уподобляются особого рода ритуалам, ведущим к достижению небесного блаженства. Меняются не столько сами нравственные ориентиры, сколько место, которое они занимают в религиозном сознании.

Характернейшей чертой эдиктов Ашоки является то, что они дают новые интерпретации традиционной терминологии. Работа по переосмыслению понятий проводится последовательно и целенаправленно. I БНЭ посвящен теме «празднества» (*samāja*). Последнее обычно включало пиры, обильные возлияния и угощение мясной пищей. Ашока же говорит, что он признает лишь одно «празднество» – а именно, воздержание от употребления мяса. И если в его дворце прежде ежедневно умерщвляли для трапезы «многие сотни живых тварей», то ныне лишь двух павлинов и одну антилопу¹⁵. А впредь даже их умерщвлять не будут. Так реальное пиршество превращается в духовный праздник, торжество *дхармы*¹⁶.

VIII БНЭ посвящен «выездам» (*yātrā*). Традиционная *yātrā* - это охота и прочие увеселения. Ашока же называет своей *yātā* (скр. *yātrā*) паломничество к тому месту, где Благословенный обрел Просветление (*sambodhi*). Охотничьи развлечения (*abhilāma*, скр. *abhirāma*) для него превращаются в иную, душевную радость (*ratī*, от того же корня *gam*).

¹⁵ Эти слова не следует понимать буквально. Древний комментатор палийского канона Буддхагхоша в своем толковании на «Мадджхима-никаю» говорит: «Слово «антилопа» употребляется для обозначения любого четвероногого, а «павлин» - для любой птицы» (см. Sirkar D.C. Select Inscriptions bearing on Indian History and Civilization. Delhi, 1991, с. 16).

¹⁶ Вигасин А.А. К интерпретации эдиктов Ашоки. Правление и праведность // Эпиграфика Востока, XXV. 1998, с. 21.

IX БНЭ посвящен «церемониям» (*maṅgala*). «Народ устраивает всевозможные церемонии – по случаю болезней, выдачи замуж дочерей, женитьбы сыновей, рождения сына» и т. п. Церемонии, говорит Ашока, конечно же, нужно совершать, но от таких церемоний мало пользы (вспомним аналогичное развитие темы в «Сигаловадасутте»!). Соблюдать надо «церемонии *дхармы*» (*dhammamaṅgala*), а это вот что такое: уважение к учителям, подаяния брахманам и *шраманам*, милостивое отношение к рабам и слугам и т. д. Социальное поведение, таким образом, рассматривается как нечто несравненно более важное, чем внешняя обрядность.

X БНЭ посвящен понятиям «чести» и «славы» (*kīrti*, *yaśas*): царь не считает, что честь или слава способствует достижению великой цели (*mahāṭhavaḥa*). Есть лишь одна «честь и слава», к которой он стремится – соблюдение *дхармы* и поучение о *дхарме*. И он полагает, что именно это, а не какая-либо иная «слава», обеспечит ему наилучшее посмертное существование.

XI БНЭ посвящен понятию *dāna* – «дарение», одному из центральных в ведийской религии и брахманизме. Ашока признает эту значимость «дарения», но он говорит о том, что высшее «дарение» состоит в передаче не материальных ценностей, а самой *дхармы* – это поучение о том, как надлежит поступать: должным образом относиться к рабам и слугам, к друзьям и близким, совершать даяния брахманам и *шраманам*, проявлять послушание матери и отцу.

В традиционном индийском сознании царь – тот, кто одерживает победы (*vijaya*), затем производит раздачи (*dāna*), устраивает пиры (*samāja*) и торжественные выезды (*yātrā*), обеспечивая себе «честь и славу» (*kīrti*, *yaśas*). Эдикт за эдиктом Ашока, вводя ключевое слово *dhamma*, меняет смыслы слов. Он одерживает «победы *дхармы*» (*dhammavijaya*) словом, производит «раздачи *дхармы*» (*dhammadāna*) в виде поучений, вегетарианством замещает пир, паломничеством охоту, преследуя цель – обрести «честь и славу» царя, который блюдет *дхарму*.

В отличие от ритуалистики прежних поколений, его *дхарма* не содержит каких-либо ограничений, связанных с происхождением, она – всечеловечна. Конечная цель и высшее благо в эдиктах Ашоки формулируется примерно так же, как в брахманической прозе - это *svaga* (скр. *svarga*), Небо. Однако, согласно привычным представлениям, достигнуть Неба мог лишь тот, кто совершал обильные жертвоприношения и раздачи. Последнее доступно только людям богатым. Само же богатство, по социальным условиям эпохи, принадлежало лишь аристократическим кланам, обладавшим властью. Сравнивая местные варианты Малого наскального эдикта¹⁷, мы можем убедиться, что для писцов и переводчиков эпохи Ашоки синонимами являлись такие слова, как «высокопоставленный», «великий», и «родовитый», «благородный». Но если для достижения Неба отныне требуются не разорительные раздачи и кровавые жертвоприношения, а праведность, соблюдение и распространение дхармы, то и райское блаженство становится доступным не только для «великих», но и для простых мирян. В эдиктах Ашоки, несомненно, присутствует влияние учения Будды, но еще важнее то, что в них отражается такая же, как в раннем буддизме, эволюция религиозного сознания.

Есть и второй аспект, который необходимо отметить в связи с вопросом о традиционности и новациях в эдиктах Ашоки. Проповедуются, по преимуществу, вполне очевидные вещи: отца с матерью почитать, старших слушать, родных любить, друзей не предавать, слабых не обижать. И только для того, чтобы сообщить эти истины, посланцы Ашоки пробирались сквозь джунгли и пустыни, карабкались по горным кручам и переправлялись через бурные реки, подвергали себя бесчисленным опасностям со стороны змей, хищных зверей, лесных разбойников? Для того, чтобы люди не забыли эти правила, надо было резчикам высечь их на скалах и каменных плитах?

¹⁷ Andersen P.K. Studies in the Minor Rock Edicts of Aśoka. 1. Critical Edition. Freiburg, 1990.

Новшество – главным образом, не в самих идеях, а в том, от чьего имени они провозглашены. *Дхарма* является «вечным правилом» (*sasvata samaya*). Но наставления о *дхарме* дает царь, он выступает как Учитель *дхармы* и гарант ее соблюдения. Царь неразрывно связан с *дхармой*, он есть, употребляя буддийское выражение, «*дхармический царь дхармы*» (*dhammiko dhammapāja*). Распространение *дхармы* по всей Земле рассматривается как Вселенская победа царя в качестве «царя *дхармы*». В конечном счете оказывается, что всюду, где почитают отца с матерью, тем самым исполняют наставления царя о *дхарме* и признают его власть как царя *дхармы*.

Слово «дхарма» связано с глаголом *dhar* – «держат»¹⁸ и в санскритских текстах часто обыгрывается эта этимология: «Весь мир держится на *дхарме*». В этом качестве *дхарма* заменяет собою древнюю арийскую концепцию *ṛta* (Рита, Арта). Поэтому «царь *дхармы*» является «миродержцем», от которого зависят судьбы Космоса и каждого отдельного человека. В I Особом калингском эдикте говорится о том, что неисполнение царских наставлений влечет за собою не только его немилость, но и лишение Неба. И напротив, заставляя людей повиноваться, Ашока дает им возможность обрести Небо.

Космическая роль ведийского раджи проявлялась в периодически повторявшихся «царских ритуалах». Одним из важнейших являлся обряд, когда «царь» поворачивал колесо. Колесо это, несомненно, символизировало солнце, а указанное ритуальное действие – движение времени¹⁹. Год как бы останавливался в момент солнцестояния, и необходимо было вмешательство раджи, заводившего «космические часы» и обеспечивавшего коловращение. Эта функция царя казалась чрезвычайно важной для самого существования Мироздания. С другой же стороны, и фигура царя приобретала значимость постольку, поскольку от него зависело Время. В «Махабхарате» (V.130.16)

¹⁸ Kane P.V. History of Dharmaśāstra, v.1, pt. 1. Poona. 1968. P.1.

¹⁹ Horsch P. The Wheel: An Indian Pattern of World Interpretation // Sino-Indian Studies. V.5.pt.111-V.

Santiniketon,1957; Armelime I. Le roi détenteur de la roue solaire en révolution (cakravartin) selon le brahmanisme et selon le bouddhisme.P.1975

сказано, что «царь есть причина Времени» (*rājā kālasya kāraṇam*). В традиционной космологии содержится представление о мировых периодах - *кальпах*, при этом течение времени часто увязывается с тем, насколько ревностно царь соблюдает *дхарму*.

Царь принимал активное участие в сезонных ритуалах - *чатурмаси*, осуществлявшихся через каждые четыре месяца. Особую роль в «царском» календаре играла *накшатра* Тишья. Она соответствовала созвездию Рака, в котором Солнце находится в момент солнцестояния. Именно день Тишья считался наиболее благоприятным для церемонии «помазания» («Рамаяна» II.26.9). В качестве «царской» *накшатры* Тишья именовалась «львом среди созвездий» («Ратнамала» VI.70). По-видимому, в древности помазание на царство не было единичным актом, который раз и навсегда обеспечивал место на престоле. Индийцы считали необходимым периодически повторять этот ритуал, «обновляя царство». Царь старел вместе с годом, и во время празднования нового года он посредством особых церемоний обретал свежие благодетельные силы²⁰. Эта процедура в классическом индуизме именовалась «Пушьяснана», ибо была приурочена ко дню Пушья (Пушья – другое название *накшатры* Тишья). В пуранических пророчествах крупнейшие космические циклы также ассоциировались с Тишья (Пушья): «Когда Солнце, планета Брихаспати (то есть Юпитер) и Тишья окажутся вместе, наступит Новая эра» («Бхагавата-пурана» XII.2.24).

В свете этих древнеиндийских представлений мы можем лучше понять содержание надписей Ашоки. Давно уже обращалось внимание на то, что царь пользовался традиционным брахманским календарем. Он не просто под влиянием гуманных соображений отпускал преступников из тюрем, а делал это ежегодно и только раз в год (V колонный эдикт). Запреты кастрировать и клеймить домашний скот, продавать рыбу и убивать всякие живые существа

²⁰ Kane P.V. Op.cit. Vol. V. Poona, 1968, с. 346.

относятся к определенным календарным праздникам – началу *чатурмаси*²¹, половине *чатурмаси* (то есть к началу «двухмесячного сезона»), к ежемесячным дням полнолуния и т.д. Это значит, что дхармическая деятельность царя имеет календарную приуроченность. Она приходится на некие критические периоды и обеспечивает правильное движение времени.

Упоминания в этой связи Тишья и Пунарвасу – особенно важны. Речь, безусловно, не идет о том, будто нечто личное ассоциировалось у Ашоки с этими созвездиями («день рождения», как предполагали некоторые исследователи²²). Конечно, может иметься в виду день коронации, однако, в таком случае не празднование устраивалось по той причине, что коронация случайно пришлась на Тишья, а напротив – для помазания на царство был выбран этот самый благоприятный день. В особых наскальных эдиктах, найденных в Калинге, предписывается в каждую Тишья зачитывать царские надписи о *дхарме* – «эдикты». Таким образом, вместо традиционных ведийских обрядов регулярно произносились при стечении народа ритмически организованные тексты о *дхарме* и милосердии царя. Эта публичная церемония читки превращалась в некий ритуал, способствующий – наподобие Пушьяснаны – обновлению и укреплению власти.

Четырнадцать Больших наскальных эдиктов найдены целыми сериями в различных частях страны – в Шахбазгархи и Мансехре на Севере, в Гирнаре – на Западе, в Еррагуди – на Юге, в Калси и в Ориссе – на Востоке. За исключением орисских копий, в которых отсутствуют XII и XIII БНЭ, все серии – полные. Очевидно, они были выпущены одновременно и рассылались комплектом. Трудно представить, что с каждым отдельным текстом по всей стране путешествовал специальный гонец. Ведь даже на региональном уровне объезды территории происходили не чаще, чем раз в три года (Особый наскальный эдикт I). Большие наскальные эдикты и по

²¹ См. Shingo Eino. Die Caturmasya oder die altindischen Tertialopfer dargestellt nach den Vorschriften der Brāhmaṇas und der Śrautasūtras. Tokyo, 1988.

²² Sen A.S. Edicts of Asoka. Calcutta, 1956, с.13-14.

содержанию составляют единое целое. Иногда в них имеется датировка – двенадцать или тринадцать лет после помазания Ашоки на царство. Употребляемое в надписях выражение ...vasābhisitasa позволяет давать различные истолкования - то ли на двенадцатом (тринадцатом) году после помазания, то ли по истечении двенадцати (тринадцати) лет. Представляется, что выпуск эдиктов был приурочен к определенной, и значимой, дате – окончанию двенадцатилетнего цикла правления царя. Завершение этого так называемого «Большого», или «Царского», года требовало особых действий для празднования юбилея и обновления власти. Этому и призваны были способствовать «надписи о *дхарме*». Они располагались на границах огромной территории – от Океана до Океана, которую Ашока считал своей «державой» (буквально «завоеванной землей» - vijīta).

Реальный и постоянный контроль магадхский царь (lājā māgadhe, как он называет себя в Байратском эдикте) мог осуществлять лишь над народами бассейна Ганга – именно там, где, спустя еще двенадцать-четырнадцать лет, им были высечены колонные эдикты. Надписи на скалах символизировали digvijaya царя – его статус вселенского правителя. Владыки племен и народов, позволявшие высекать эдикты Ашоки о *дхарме*, тем самым признавали его гегемонию. Используя буддийскую терминологию, мы могли бы назвать их padesarāja (очевидно, тождественно gradeśika эдиктов) – то есть «местными правителями». Сам же маурийский царь, несомненно, являлся *чакравартином* – «тем, кто поворачивает колесо» и, осуществляя *дхарму* на Земле, способствует движению Времени.

«Великие» и «малые» в надписях Ашоки¹

В Малом наскальном эдикте (МНЭ) сказано так: « В былые времена² люди не были вместе с богами³ в Джамбудвипе⁴. Теперь же они стали вместе»⁵. С.Леви⁶ когда-то высказал точку зрения, что в данном случае слово *deva* означает не богов, а царей. Развивая эту мысль, Ж.Филлиоза⁷ ссылается на VIII Большой наскальный эдикт (БНЭ), где говорится о паломнической поездке Ашоки, во время которой царь встречался с брахманами, старейшинами и простым народом. По мнению ученого, именно это общение с людьми имеется в виду под *misā* – до Ашоки подобных встреч с народом у царей будто бы не бывало. Последний тезис представляется весьма сомнительным. Кроме того, Ж.Филлиоза слишком буквально толкует слова о том, что «в былые времена» не происходило того, что имеет место «теперь». Дело в том, что значительная часть эдиктов Ашоки содержит ту же самую фразеологию. Например, в IV БНЭ утверждается, что «в былые времена» (*atikaṃtaṃ aṃtalaṃ*) не было ни должного почитания брахманов, ни уважения к родителям и подобающего отношения к родственникам – все это появилось только «теперь» (*aḥa*) благодаря дхармической деятельности царя.

Как давно уже было указано в литературе⁸, само выражение *misā devehī* восходит к ведийской традиции. В «Атхарваведе» (IV.14.2) говорится: «отправившись на поверхность неба, на светлое небо, сидите, смешавшись с богами (*miśrā devebhir*)» (перевод Т.Я.Елизаренковой). Речь идет о достижении Неба, как высшей религиозной цели. По словам самого Ашоки: «что же важнее, чем достижение Неба (*svagāradhī* – IX БНЭ)?». Данная тема

¹ Indologica. Сборник статей памяти Т.Я.Елизаренковой. Кн. 1. М., 2008.

² Эдикт существует во многих местных версиях, имеются варианты: *pure*, *iminā ca kālena*, *imāya kālāya*, *etena ca aṃtalena* и др. См. Andersen P.K. *Studies in the Minor Rock Edicts of Aśoka.I. Critical Edition*, 1990.

³ Букв. «смешавшись с богами» - *amisā samānā munisā ... devehī* (или *amisā devā samānā mānusehī*).

⁴ Т. е. в державе Ашоки, охватывавшей всю Индию («материк Джамбу»).

⁵ *te dāni misā kaṭā (misibhūtā husu, munisā misaṃdevā kaṭā)*.

⁶ Levi S. *Vyuthena 256* // *Journal asiatique*, 1911, с. 119 f.

⁷ Filliozat J. *Studies in Aśokan Inscriptions*, Calcutta, 1967, с. 35 f.

⁸ Meile P. “*Misā devehī*” chez Asoka // *Journal asiatique*, 1949, с.203.

и развивается далее в МНЭ, где сказано так: «и ведь это обрести может не только великий, но, при желании, даже и малый, если будет прилагать старание, способен высокого Неба достичь (no hīyaṃ sakeve mahāpteneva rāpotave kāmaṃ tu kho khudakena pi rakamaṃṇeṇa vipule svage sakeve āgādhetave – по версии из Брахмагири)». По всей видимости, подлинная новация заключается не в том, что человек способен «достичь Неба» и «смешаться с богами». Для «великих» эта возможность предполагалась и прежде, но теперь она появилась и у «малых» сих.

Но что, собственно, значат слова «великий» и «малый»? Во всех версиях МНЭ понятие «малый» выражено одним и тем же словом khudaka, санскр. kṣudraka. С «великим» ситуация более разнообразна. В цитированном выше фрагменте инструментальный падеж представлен как mahāptena (mahatvena /mahatena). В следующей далее фразе о том, что «малые» и «великие» должны «прилагать усилия» (rakameyu, rakamaṃtu), лишь в трех версиях (Брахмагири, Сиддапур и Ниттур) стоит mahāptā, в Еппагуди - mahalakā, в остальных же – udālā (udārā/udārakā) . Слово mahāpta соответствует, конечно, санскритскому mahātman, при этом писцы времени Ашоки были уверены в том, что udāra и mahallaka являются его синонимами.

Слово mahātman часто встречается в санскритской литературе, прежде всего, в эпосе. Исходя из толкования ātman – «душа», его нередко переводят как «великодушный»⁹, однако, кажется, вовсе нет таких контекстов, которые оправдывали бы подобный перевод. Ни о каком великодушии «махатм» речи нет. Более обоснованной может казаться передача через «великий духом»¹⁰, «great-spirited»¹¹. Однако в древнейших памятниках ātman отнюдь не должен восприниматься именно как «дух». В брахманической прозе нередко это скорее «тело» (body)¹² – иногда включая также все то, чем человек владеет (т.

⁹ См., например, Махабхарата. Адипарва. Перевод с санскрита В.И.Кальянова, М.-Л., 1950, с. 31 и др.

¹⁰ Махабхарата. Книга лесная (Араньякапарва). Перевод с санскрита Я.В.Василькова и С.Л.Невелевой, М. 1987, с. 22 и др.

¹¹ The Mahābhārata. 2. The Book of the Assembly Hall. 3. The Book of the Forest. Translated by J.A.B. van Buitenen, Chicago-London, 1975, с. 227 и др.

¹² Renou L. On the word ātman // Louis Renou, Choix d'études indiennes, v. II, P., 1997, с. 154-155.

е. «домашний скот и домочадцев» - «Айтарея-брахмана» II.40.7). Противопоставление с *kṣudraka* («малый») ясно указывает на значение слова *mahātman* – «большой», «великий». В «Артхашастре» слово *kṣudraka* означает простой народ, оно раскрывается как «горожане и селяне» (*paugajānaraḍa* - ср. I.13.1 и I.13.13). В данном тексте *kṣudraka* противопоставляется *pradhāna* (I.13.26) или *mukhya* (VIII.4.9), т.е. лицам начальствующим, главным¹³. Слово *mahalla(ka)*, употребленное в версии из Еррагуди, в некоторых палийских и пракритских текстах встречается как синоним *mahant*¹⁴. По всей видимости, оно и происходит от *mahant*¹⁵. Мы имеем дело с весьма распространенным явлением, когда люди бедные и подвластные считаются «малыми», а властвующие и богатые – «большими»¹⁶. В архаическом сознании последние воспринимаются как «великие», поскольку велико то, что им принадлежит¹⁷.

В качестве синонима для *mahātman* выступает, как уже было сказано, слово *udāra*, которое обычно ассоциируется со знатностью, благородством происхождения¹⁸. В X БНЭ содержится сходный фрагмент (цит. по версии из Гирнара): «Но это трудно и для малого человека (*chudakena va janena*) и для высокого (*usaṭena va*) без крайнего старания (*agena paṛākamena*), жертвуя всем (*savaṃ paṛisaṅgītrā*)». Несмотря на известные фонетические сложности¹⁹, *usaṭa* (*uṣuṭa* в версии из Калси) принято сопоставлять с санскр. *uschrīta*, и, во

¹³ Ср. перевод пракритского *uṛāla* (санскр. *udāra*) как *pradhāna*, *mukhya* в словаре *Pāiasaddamahāṇṇavo*.

¹⁴ *Gaudavaho* 106; см. также *Rhys-Davids T.W., Stede W. Pali-English Dictionary, s.v. mahallaka*. См. также *ulāra* в *Critical Pali Dictionary, Copenhagen, 1982* (II.12). В «Амаракоше» (3.191) говорится: *udāro dātṛmahator*. Со ссылкой на Хемачандру Радхакант Деб («Шабдакальпадрума») толкует *udāra* как *mahān*. В «Панчатантре» *mahātman* противопоставляется *kṛpaṇa* – в данном случае, «малый, ничтожный» (*Pañcatantra. Ed. by M.R.Kale, Delhi, 1982, c. 20: sa mahātmā vayaṃ kṛpaṇāḥ*, ср. чуть выше оппозицию *dīna* - *mahant*).

¹⁵ См. *Maurohofer M. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, Bd. II, Heidelberg, 1963, c. 609*.

¹⁶ Ср. в древнерусских памятниках: «И колко наших великих людей до смерти побито, oprичь мелких людей», *Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып.2, М., 1975, c. 63*; «и малыя и великия и богатыя и убогыя», там же, *Вып. 9, М., 1982, c. 22*.

¹⁷ В этом смысле оправдано истолкование Д.Ч.Сиркар *mahātman* как *mahādhana* – «имущий, богатый» (*Sircar D.C. Select Inscriptions bearing on Indian History and Civilization, vol. 1, Delhi, 1991 c. 49*; ср. “the rich” в его английском переводе эдикта – *Sircar D.C. Inscriptions of Asoka, Delhi, 1967*).

¹⁸ Иногда и для слова *mahātman* очевидно значение «благородный, знатный» - в контекстах, когда оно сопровождает имя эпического героя, или в афоризмах типа «невозможно до конца проследить происхождение знатных родов» (*kulānām mahātmanām* – *MBh V.35.62*).

¹⁹ *Bloch J. Les Inscriptions d'Asoka. P., 1950, c. 119*.

всяком случае, приведенный выше перевод как «высокий» («высокопоставленный»²⁰) не должен вызывать особых сомнений.

В ряде версий вместо *janena* стоит *vagena* (санскр. *vargena*). Придавая слову *varga* значение «статус, ранг или должность», некоторые исследователи пытались истолковать *usaṭa* как «чиновник высокого ранга (officers of high rank)»²¹, а «малых», соответственно, рассматривать как «подчиненных» (*subordinate one*)²². Оснований для этого нет: слово *varga* имеет весьма общее значение «категория, разряд», и писец гирнарской версии был совершенно прав, заменяя его на *jana* – «человек»²³. Да и странно было бы думать, что религиозное спасение (достижение Неба) доступно лишь представителям бюрократии того или иного ранга.

Общий смысл разбираемых фрагментов как МНЭ, так и Х БНЭ кажется вполне ясным. Речь идет о противопоставлении простого народа (*kṣudraka* - «мелкие», «малые» людишки) – людям «великим», т.е. знатым, благородным, высокопоставленным (*udāra*, *usaṭa*, *mahārta*). Подобное противопоставление (в иной терминологии) характерно для брахманической прозы. Это кажется особенно показательным, поскольку поздневедийская литература отражает историческую ситуацию, предшествующую созданию маурийской державы. В брахманах мы встречаем такую оппозицию как «лучший» (то есть богатый, благородный) и «худший» (*śreyas* - *rārīyas*)²⁴. «Лучший» - тот, кто обладает *śrī* («богатством», которое ассоциировалось с властью, правом на сбор податей). Власть основывалась на поддержке «своих» (*sva*), т. е. собственного клана. В брахманах постоянно встречаются мольбы о достижении главенства (*śraiṣṭhya*) среди «своих». Социальное положение человека в ту эпоху, безусловно, было связано с его

²⁰ У Д.Ч.Сиркара (ук. соч. с. 31) в переводе на санскрит: *utsṛtena* (= *mahatā*).

²¹ Mookerji R. *Aśoka*, Delhi, 1995, с. 157.

²² Bhandarkar D. R. *Aśoka*, Calcutta, 1955, с. 287, 331-334.

²³ Идентичность значения обоих слов очевидна в I Особом наскальном эдикте (в версии из Дхаули *jane*, в Джаугаде - *vage*).

²⁴ Rau W. *Staat und Gesellschaft im alten Indien*, Wiesbaden, 1957, с. 32 f.

происхождением. Знатность, власть и богатство составляли нерасторжимое единство.

Привлекает внимание фразеология МНЭ: не только для «великого», но даже и для «малого» доступно небо. Некоторые исследователи пытались связать слова о «великих» непосредственно с Ашокой²⁵ (исходя, по всей видимости, из таких истолкований слов как mahātman - «великий духом» и udāra – «благородный» в смысле высоких моральных качеств). Однако в Х БНЭ (версия из Дхаули) говорится о том, что для «высокого» (usaṭa) особенно трудно (dukalatale)²⁶ достижение искомой цели. Очевидно, речь идет не о величии духа или высоких душевных достоинствах.

Обретение неба отнюдь не являлось такой целью, которая впервые была обозначена Ашокой. Поздневедийская литература указывает на жертвоприношение как на средство приблизиться к богам. Сами боги попали на Небо посредством *яджны* (yajñena vai devā divam upodakrāman, yajñena devāḥ svargam lokam āyan; iṣṭvā devāḥ svargam lokam ajayan и т.д.²⁷) – это лейтмотив брахманической прозы. Поэтому и жрецы, свершающие *яджну*, тем самым отправляют заказчика жертвоприношения (*яджаману*) на небо, дабы он там соединился, «смешался с богами» (devānāṃ yajamānaṃ sāyujyaṃ sarūpatāṃ salokatāṃ gamayati – «Айтарея-брахмана» II.24). Как говорится в «Шатапатха-брахмане» (IV.2.5.10): «*яджна* - это корабль для путешествия на Небо (yajño nauḥ svargyā)». Речь при этом, конечно, идет не о повседневной домашней обрядности, а о ведийском ритуале, требующем участия многочисленных жрецов. Разорительные, зачастую многодневные обряды жертвоприношений, сопровождаемые обильными дарами, могли себе позволить лишь те, кто обладал богатством, знатностью, высоким положением. Ритуалистическая религия ведийского периода соответствовала такому обществу, в котором господствовала знать.

²⁵ Р. Мукерджи когда-то предлагал такую интерпретацию: «не только для великих, как я» (let it not be understood that such progress is only for the great like me). См. Mookerji R. Ук. соч. с. 112.

²⁶ dukale/dukare /dukaṅam в других версиях, очевидно, имеют тот же смысл.

²⁷ Шатапатха-брахмана I.7.3.1; Тайттирия-самхита I.7.1.3; Айтарея-брахмана II.3 и др. См. S.Levi, La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas, Brepols, 2003, 54 f.

Напротив, дхарма эдиктов Ашоки не требовала щедрых жертв и раздач. В I БНЭ царь осуждает празднества (*samāja*), сопровождаемые жертвоприношениями многочисленного скота. В IX БНЭ речь идет о том, что высшим «даром» (*dāna*) является передача не материальных ценностей, а знания того, что есть дхарма, т.е. моральное наставление. Как и в разбираемом фрагменте МНЭ, в нескольких больших эдиктах говорится о возможности обретения Неба (см. IX БНЭ: *svagāradhī*; VI БНЭ: *svagaṃ āgādhayaṃtu*; I ОНЭ: *svagaṃ ālādhayisatha*, то же во II ОНЭ). Средством же достижения Неба является «старание» (*paḥama* - МНЭ; ср. *agena parākramena* – VI БНЭ, X БНЭ) в деле исполнения дхармы. Версия МНЭ из Гуджарры особенно показательна: чтобы достичь Неба и малые, и великие должны «прилагать старание» (*paḥamaṃtu*), «соблюдать дхарму» (*dhaṃmaṃ caraṃtu*), «практиковать созерцание» (*y[o]gaṃ yuṃjaṃtu*)²⁸. Неба высокого может достичь лишь тот, кто блюдет невреждение живым существам (*pānesū saṃyatenā vipule pi svage sakiye ārādhayitave*). В версии из Маски, видимо, та же мысль о соблюдении дхармы и о практике созерцания выражена через понятие «приобщенный к дхарме» (*dhaṃmayute[n]a*), ср. в V БНЭ *dhaṃmayuta*).

В таком известном брахманском памятнике как *дхармасутра* Апастамбы (II. 16.1) говорится: «Некогда боги и люди вместе были в этом мире. Но боги посредством ритуала (*karmabhir*) достигли Неба (*divaṃ jagmur*), а люди остались. И кто из них творит ритуальные действия (*karmāṇyārabhante*), соединится с богами и с Брахмой в том мире». Общим для сутры Апастамбы (и аналогичных пассажей в поздневедийской литературе – см. S.Levi, *La Doctrine du sacrifice*, с. 85 и далее) является представление о том, что люди могут разделить судьбу богов. Но способ попасть на Небо - совершенно иной: в брахманских сутрах речь идет о

²⁸ Д.Ч.Сиркар переводит: «Let the rich and the poor practice Dharma and effect [thereby] their association [with the gods]» (Sircar D.C. *Select Inscriptions...* с. 49).

жертвенном ритуале, у Ашоки же – о соблюдении *дхармы*, исключаяющей кровавые жертвоприношения.

Уже приводилась выше формулировка X БНЭ о том, что «высокому» (*usaṭa*) «труднее» (или «трудно») попасть на Небо. Ей предшествуют слова о том, что необходимо «пожертвовать всем» (*savaṃ paricajitpā/palitijitu*). Если считать, что *usaṭa* (= *mahāpta/mahātman*, *udāla/udāra*) означает человека богатого, знатного, высокопоставленного, вполне понятно, что ему трудно/труднее «отринуть все» в поисках спасения. Можно вспомнить также III БНЭ, в котором в обычную формулировку о том, что такое *дхарма*, вставлены слова: «мало тратить и малым владеть (*aravuyayatā arabhāḍatā*)». Совершенно невероятную трактовку этого фрагмента предлагает У.Шнайдер²⁹. По его мнению, речь идет о требованиях к чиновникам, совершающим инспекционные поездки по провинции, соблюдать умеренность в расходовании казенных средств! Но в таком случае, и предшествующие слова пришлось бы отнести к ним же, считая уважение к родителям исключительной добродетелью путешествующих чиновников... Речь идет, конечно, об общих принципах, и фразу о том, что для исполнения *дхармы* следует «мало тратить» и «малым владеть» трудно оторвать от утверждения, что для достижения Неба не нужно быть богатым и знатным. Отношение к богатству в эдиктах Ашоки резко отличается от того, которое характерно для предшествующей эпохи. Для спасения отныне не требуются ни кровавые ритуалы, ни расточительная щедрость. Нужна лишь *дхарма*, о которой постоянно говорит царь.

Есть еще один важный аспект этой темы, который касается роли царя. Именно благодаря его усилиям все люди, независимо от общественного положения (т.е. и «великие», и «малые»), ныне обретают возможность попасть на Небо и быть вместе с богами. «Это ведь – плод старания», как сказано в МНЭ (*pakamasa hi iyaṃ phale*, ср. в IV БНЭ: *devānaṃpiyasa*

²⁹ Schneider U. Die grossen Felsen-Edikte Aśokas. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Analyse der Texte, Wiesbaden, 1978, с. 160.

priyadasino gāṇo dhammacaraṇena). Ашока обеспечивает блаженство для своих поданных (детей - rajā) и в этом, и в том мире (VI БНЭ: idhā... sukhārayāmi paratrā sa svagaṃ ārādhayaṃtu). Обретение Неба увязывается с тем, как каждый исполняет свой долг перед царем (I ОНЭ: mama sa ānapeyaṃ esatha svagaṃ sa ālādhayisathā). Царь предстает в эдиктах, как всеобщий благодетель, который указывает путь спасения «великим» и «малым». Это совершенно иной образ правителя, не похожий на ведийского раджу, который, выступая в качестве заказчика разорительных жертвоприношений, сам надеялся обрести блаженство в обществе бессмертных небожителей. Очевидно, и государство в период Маурьев существенно изменилось в сравнении с эпохой поздневедийских текстов.

О государственности в Древней Индии¹

Трудно согласиться с упомянутым в статье Е. М. Штаерман (и довольно распространенным) тезисом, будто на древнем Востоке государство возникало как организатор производства, а позднее постепенно превращалось в орган насилия над формирующимся классом рабов. Речь идет, очевидно, о пресловутой ирригации. В отношении Индии едва ли не единственное, что используется в подтверждение значимости государственных ирригационных работ, - содержащиеся в довольно поздних санскритских сочинениях рекомендации царю устраивать прекрасные пруды и парки (наряду с основанием разного рода святилищ). Необходимость царской власти в Индии древние никогда не связывали с «производственными нуждами», а когда в «Артхашастре» речь заходит о царских полях, мы видим, что они орошались из **частных** прудов и арыков. Войну же, хотя К. Маркс и называет ее «большой совместной работой», «производством» считать нельзя.

«Насилие над формирующимся классом рабов» на древнем Востоке кажется чисто умозрительной конструкцией. Можно, конечно, вспомнить древнеиндийские олигархии, трудовое население которых считалось «рабами» слоя полноправных, представляющих господствующий этнос, но такого рода отношения складывались на самых ранних ступенях развития государственности. Сама индийская традиция однозначно связывает существование царской власти с необходимостью «охраны» подданных, т. е. ведения войн. Кажется, что в наиболее поздних текстах акцент делается на поддержание социально-религиозного порядка (*дхармы*), и царь, таким образом, представляется более «грозным судьей», нежели вождем, однако назвать и это просто «насилием над классом рабов» было бы крайним упрощением.

Думается, что исходить надо, прежде всего, из основного противопоставления первобытности и цивилизации. Политическим

¹ Вестник древней истории. 1990, № 1.

оформлением гражданского общества и является государство. Гражданская община - *civitas* по определению принадлежит цивилизации. Если же мы будем государство искать только в обществе со вполне развитой частной собственностью, сложившимися социальными классами и бюрократическим аппаратом управления, полностью отделенным от народа, то окажется, что история государственности началась совсем недавно (во всяком случае, между нею и временем разложения первобытного строя и господства родовых отношений огромная эпоха - отнюдь не период «вождества»).

В основе становления гражданского общества лежит, конечно, развитие частной собственности, но частной ее можно считать лишь в противоположность собственности родовой или племенной. Она предполагает отношения купли-продажи, но отнюдь не свободные. Речь идет, во-первых, о собственности скорее семейной, чем личной. Отчуждаемая земля к тому же остается частью общинной территории, и соседская община всегда ограничивает права распоряжения земельными участками своих сочленов. Наконец, любые сделки с недвижимостью происходят под контролем государства и при условии несения общественных тягот или уплаты податей. В этом смысле античная форма собственности является специфической формой собственности частной при всех существенных отличиях ее от частной собственности в обществах Нового времени.

В научной литературе до сих пор сильно модернизировались структура и характер государств древнего мира. Вопреки распространенным представлениям, государства древней Индии, например, характеризовались чрезвычайной слабостью собственно аппарата управления. Общинное самоуправление являлось основополагающим принципом социальной структуры. И дело далеко не ограничивается сельской общиной, речь идет также о более крупных территориальных единицах, о профессиональных корпорациях и кастовых объединениях. Государственная администрация вовсе не доходила до низовых ячеек общества - ни на сельской территории,

ни в городах - и, по всей видимости, обычно старалась не вмешиваться в их внутренние дела. Мы нередко бессознательно ищем упоминания чиновников в древних текстах - под влиянием привычных представлений о современном государстве и «аппарате насилия». На деле же, например, судьи, упоминаемые в санскритских источниках, очень часто оказываются судьями третейскими.

Высшие представители государственной власти в древней Индии - царские «слуги». Многие из них - родичи царя, а иные могли получить почетные титулы, указывающие на фиктивное родство или близость с ним. Далее мы видим представителей местных династий, двор которых ничем в принципе не отличается от двора главы государства. Речь обычно идет лишь о перемещениях подобных местных владетелей с одного удела на другой, но отнюдь не о полном лишении власти какой-либо ветви могущественной династии или клана. Возможности чисто служебной карьеры бюрократа в подобном обществе крайне ограничены. Если же они реализуются, то неизбежно возникает наследственность власти и образуется новая династия.

Штат на местах составляют также не государственные чиновники в полном смысле слова, а лица, непосредственно связанные с тем или иным носителем власти («свои люди», как называют их санскритские тексты). Центральная власть, очевидно, была просто не в состоянии контролировать их. Собственность и власть тесно слиты - и крайне сложно разделить «личное» и «общественное» в имуществе и деятельности носителя власти любого ранга. В отдельных отраслях хозяйства, видимо, широко применялась система откупов. Государство в Индии редко занималось организацией какого бы то ни было производства - оно было заинтересовано, главным образом, в получении налоговых и иных поступлений в казну.

Типичная индийская держава эпохи древности представляла собой рыхлый конгломерат зависимых княжеств. Границы его были крайне неустойчивы, не могла сложиться и четкая система общегосударственного управления. Подчинение «императору» осуществлялось различным образом

и в неодинаковой степени - соответствующие градации зависимости очень ясно очерчены в индийской эпиграфике. Внутри больших государств находилась обширная «первобытная периферия», чрезвычайно важная для социального, политического и культурного развития Индии. Роль племенных вождей в борьбе политических сил трудно переоценить, и нередко именно они оказывали решающее влияние на смену господствующей элиты. Важно подчеркнуть при этом, что «Артхашастра», уделяя должное внимание «вождям лесных племен» (*атавика*), четко отличает их от царей, от наследственной местной знати или зависимых князей, а также от глав олигархических республик. Достаточно четкая грань между государством и варварским племенным образованием, видимо, интуитивно ощущалась составителем политического трактата.

Если историю древнего Востока рассмотреть в свете концепции, предлагаемой Е. М. Штаерман, вряд ли подтвердятся слова заметки, предваряющей дискуссию, будто «начало (государств древнего Востока) скрывается во тьме тысячелетий». Уже в дискуссиях 60-70-х годов высказывалось мнение, что весь доколониальный Восток так и не дошел до стадии окончательного формирования классов и государства. К. Маркс подчеркивал принципиальные отличия докапиталистических форм собственности от частной собственности при капитализме, им же была глубоко поставлена проблема своеобразия греческого полиса - между тем он не выражал сомнений в том, что история классической древности была историей государств. Среди множества цитат из работ классиков марксизма в статье Е. М. Штаерман практически отсутствуют ссылки на основную книгу Ф. Энгельса о происхождении государства (где, прежде всего, речь идет о древней истории Греции и Рима). Умолчание, надо думать, связано с несогласием. Ведь, по мнению Е. М. Штаерман (ВДИ. 1989. № 2. С. 88), едва ли во времена Солона и Законов XII Таблиц оформилось государство - в решительном противоречии с оценкой Ф. Энгельса. Различие в конкретных оценках (формирование государства в Риме во времена Сервия Туллия или

Августа) настолько значительно, что явно не может быть объяснено только открытиями новых фактов истории Римской республики - дело, очевидно, в предлагаемых критериях. Так, может быть, и сама концепция государства в той форме, как она изложена в статье, не столько принадлежит основоположникам, сколько последующему - чисто советскому - этапу развития теории истмата?

Письменность и писцы Древней Индии

Ведийская религия придавала огромное значение сакральному слову (Vāc). Вач в «Ригведе» (X.125) предстает как богиня-повелительница, подательница благ и воплощение творческого начала. Но слово это – устное, не предполагающее письменной фиксации.

В середине I тыс. до н.э. появились так называемые *веданги* – вспомогательные «части веды», или ведийские науки. Это фонетика, этимология, грамматика, метрика, то есть дисциплины филологического цикла¹, ориентированные, главным образом, на бережное сохранение и воспроизведение сакрального слова. Даже такие сочинения, как знаменитая грамматика санскрита Панини, были рассчитаны на устное обучение – сама их форма связана со школьной традицией. Текст этой грамматики представляет собою собрание правил (*сутр*), изложенных с предельным лаконизмом и изобилующих специальной терминологией. Ведийские *сутры* нередко трудны для интерпретации, так как они предлагают лишь некий конспект, почти оглавление, а истолкование содержания мог дать наставник-*гуру*.

Ведийские учебники, также называемые словом *сутра* (букв. «нить»), предполагали, по всей видимости, механическое запоминание – слог за слогом, слово за словом. Характерной чертой, по крайней мере, некоторых из них является двойное деление текста: с одной стороны, на содержательные разделы, с другой же, на «уроки» или «чтения» (*adhyāya*)². Последние могли разрывать не только мысль, но даже фразу. К примеру, в одной из наиболее архаичных *дхармасутр* («Апастамба» I.3.45-I.4.1) последняя *сутра* «урока» гласит: «Накормив его» (имеется в виду – учителя). А окончание фразы составляет первую *сутру* следующего урока: «Он (то есть ученик – А.В.) может оставшееся съесть сам».

¹ Х.Шарфе подчеркивает отличие в этом отношении Индии от классической Греции, в которой ведущей наукой была геометрия (H.Scharfe. Education in Ancient India. Leiden, 2002, с.60).

² См. L.Renou. Les divisions dans les texts sanskrits // Renou L., Choix d'études indiennes. Tome II. P., 1997.

Если мы обратимся к не-ведийским религиозным традициям, то увидим, что и здесь первоначальной формой существования текстов была устная. Канонические памятники буддизма фиксировались совместной рецитацией (*saṃgīti*) ученых монахов, а записаны они были лишь в I в. до н.э. Правила поведения (*виная*) и сюжеты, связанные с повседневным бытом монастыря, не предполагают ни наличия письменных принадлежностей, ни чтения и письма как занятий монаха³. Сама форма канонических текстов с их монотонными повторами и нанизыванием синонимов в последовательности, диктуемой ритмикой, указывает на их устное происхождение и бытование⁴.

Стилистические особенности памятников имитируются и в ту эпоху, когда литература становится письменной. В качестве аналогии можно вспомнить о том, как при сооружении пещерных храмов воспроизводились такие детали, которые имели конструктивный смысл лишь в деревянном зодчестве. «Артхашастра Каутильи», составленная в начале н.э., сохраняет двойное деление текста⁵. Автор «Вишну-смрити» в середине I тыс. пытается представить свое сочинение в виде древней *сутры*. Священные книги индуизма, уже не связанные с ведийскими школами (*шастры, пураны*), излагаются в стихах, облегчающих запоминание наизусть. А прологом повествования часто служит рассказ о том, как данную *шастру* древний мудрец продиктовал ученикам.

В распоряжении индологов нет надписей более ранних, чем III в. до н.э.⁶ И даже такой сторонник глубокой древности письменности в Индии, как Георг Бюлер, признавал, что ни один литературный памятник, упоминающий письменные документы, не может быть с уверенностью датирован

³ T.W.Rhys Davids, H.Oldenbergh, Introduction // Sacred Books of the East, Vol. XIII (Vinaya Texts), Oxf., 1880, с. XXXI-XXXII.

⁴ O. von Hinüber. Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien. Mainz, 1989, с. 31; он же, Untersuchungen zur Mündlichkeit früher mittelindischer Texte der Buddhisten. Stuttgart, 1994.

⁵ См. L.Renou. Ук. соч., с. 20; H.Scharfe. Investigations in Kauṭalyas's Manual of Political Science. Wiesbaden, 1993, с. 16 f.

⁶ Правда, ряд археологов утверждает, будто ими были обнаружены при раскопках в Анурадхапуре на Ланке предметы со знаками письменности брахми в слоях IV в. до н.э. (R.Salomon. Indian Epigraphy. Delhi, 1998, с. 12). Однако эта информация нуждается в основательной проверке.

домаурийской эпохой⁷. Само слово *lipi*, в древних индоарийских языках означавшее письмо или надпись, несомненно, заимствовано из Ирана. Оно происходит от персидского *dipi* (в надписях Ахеменидов), а то, в свою очередь, от эламского *tippi/tuppi* (аккадское *tupru*, от шумерского *dub* – «табличка»)⁸. Заимствование это могло произойти не ранее конца VI в. до н.э., когда в северо-западной Индии появились две персидские сатрапии – Гандара (Гандхара) и Хинду (Синдху, Синд).

Ситуация изменилась в IV в. до н.э. Неарх, флотоводец Александра Македонского, впервые сообщает о письменности индийцев (Страбон XV.1.67) - по его словам, они пишут на кусках тонкой ткани. Поскольку речь идет о территории Панджаба, вполне возможно, что грек видел документы на арамейском языке, распространившемся здесь с конца VI в. до н.э., во времена Ахеменидов. Но не исключено, что имелись в виду документы, написанные так называемым «арамео-индийским» шрифтом. Так Ж.Филлиоза⁹ называл письмо кхароштхи, возникшее на основе арамейского и приспособленное к фонетике индоарийских языков.

Есть сходная информация и у Квинта Курция Руфа (VIII.9.15) – о том, что индийцы пишут на древесном лыке, как на папирусе. Очевидно, имеются в виду документы на бересте (такие берестяные грамоты известны в Кашмире более позднего времени). Но так как Курций не дает какой-либо ссылки на источник своей информации, возможно, эти сведения восходят вовсе не к эпохе Александра, а к I в., когда была составлена его «История Александра». В том же фрагменте Курция речь идет о драгоценных камнях, которые находят на морском побережье Индии – несомненный отголосок литературы начала н.э., когда греки плавали в Западную и Южную Индию.

Древнеиндийская письменность, безусловно, была изобретена для практических нужд – ведь брахманы не нуждались в письме для фиксации

⁷ G.Bühler. Ук. соч., с. 18.

⁸ M.Mayrhofer. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd. III. Heidelberg, 1976, с.103. От *lipi* «письмо» (на пракрите *livī*) происходит и слово «писец» (*lipika* – *livika*), см. *Divyāvādāna*, 293,5;9.

⁹ J.Filliozat. Paléographie // L'Inde classique. Tome II. P., 1996, с. 670.

священных текстов на санскрите¹⁰. И в течение нескольких столетий, начиная с Ашоки, надписи составлялись только на разговорных языках – пракритах. Лишь в начале н.э. появилась также санскритская эпиграфика.

Принципы кхароштхи и появившейся позднее¹¹ письменности брахми обнаруживают знакомство с дисциплиной, разработанной в ведийских школах – фонетикой¹². Поэтому следует думать, что изобрели письмо люди не только знакомые с арамейским, но и получившие брахманское образование. Речь, очевидно, должна идти о тех, кто служил при дворе. Непарх (Страбон XV.1.66) выделяет две категории брахманов: одни, по его словам, предавались тому, что относится к естеству, другие же занимались государственными делами, сопутствуя царям в качестве советников. Для обозначения царских слуг и советников санскритские тексты употребляют слово *amātya*. Согласно палийским текстам, социальное положение этих наследственных *аматсе* настолько отличается от обычных брахманов, что они составляют своего рода касту¹³. Это и заставило Мегасфена усматривать в «советниках и спутниках царя» совершенно особый разряд индийского населения – наряду с «философами»-брахманами (Страбон XV.1.49). Царские слуги (в том числе, очевидно, писцы) выступали не в качестве представителей жреческой *варны*, а как образованные администраторы. И письменность была им нужна не для чтения вед (еще в детстве выученных наизусть), а для государственной деятельности¹⁴.

Самые ранние надписи на индийских языках были высечены по приказу магадхского царя Ашоки в середине III в. до н.э. На северо-западных территориях его державы это были надписи на кхароштхи, а во всех остальных областях – на брахми. Текст царских эдиктов, естественно,

¹⁰ K.L.Janert, About the Scribes and their Achievements in Aśoka's India // German Scholars on India. Vol. I. Varanasi, 1973, с. 141.

¹¹ R.Voigt, Die Entwicklung der aramäischen zur Kharoṣṭhī- und Brāhmī-Schrift // ZDMG, Bd. 155, 2005, с. 48.

¹² G.Bühler. Ук. соч., с. 18, 33.

¹³ R.Fick. Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit. Graz, 1974, с. 93-94, 164.

¹⁴ Тот факт, что изобретателями индийской письменности были опытные фонетисты, отмечен был давно. На наш взгляд, это противоречит предположению о том, будто существенную роль в создании письменности могли сыграть торговцы, путешествовавшие в Переднюю Азию. Вайшьи-торговцы вряд ли были людьми, сведущими в науке фонетики.

готовился в столице, в Паталипутре. Затем царские люди (*mahāmātra*) доставляли его в провинции. Местным властям предлагалось высечь слова Государя (*devānampriya*) на скалах, на каменных плитах или колоннах, дабы сохранить их навечно (VII колонный эдикт). Из провинциальных центров «указы о праведности» царя развозили по мелким городам и крепостям (Малый наскальный эдикт). Их периодически, по календарным праздникам, должны были зачитывать при стечении народа (Особые наскальные эдикты). Чеканные формулировки того, в чем именно состоит *дхарма*, часто отличает особый ритм – они, несомненно, были рассчитаны на рецитацию.

Мы не можем с уверенностью воссоздать процесс распространения «эдиктов о *дхарме*» (*dhammānusatti*). Внимательное изучение надписей показало, что группы слов разделяются интервалами, которые отражают паузы, делаемые при диктовке писцу. Иногда гласные звуки, завершающие такие фрагменты, приобретают долготы, не имеющие лингвистического обоснования, - вероятно, писец старательно воспроизводил манеру чтения нараспев¹⁵. Нельзя исключить гипотезу о том, что порою царский посланец вовсе не имел с собою письменного текста указа, а читал его писцу наизусть. Однако в большинстве случаев письменный оригинал все же был. Дело в том, что в ряде надписей собственно указу предшествует некое введение с указанием адресата послания и добрыми ему пожеланиями. Иногда это обращение не от имени царя, а от промежуточной инстанции – провинциального наместника (ряд версий Малого наскального эдикта). Мы имеем дело с сопроводительным «конвертом», который вовсе не предназначался для того, чтобы его воспроизводили на камне и передавали грядущим поколениям. Но администрация того или иного городка, не разобравшись, распорядилась высечь на скале все, что было получено от начальства. В таких случаях становится очевидным, что, если был «конверт» или сопроводительное послание, то и царский указ существовал в письменном виде.

¹⁵ K.L.Janert. Abstände und Schlussvokalverzeichnungen in Aśoka-Inschriften. Wiesbaden, 1972.

Местные власти иногда были довольно бестолковы. Так, например, три версии Малого наскального указа (МНЭ) содержат слова приветствия руководителям местечка Исила. Конечно, лишь один из этих трех пунктов мог бы носить название Исила, но получившие копию послания в двух других местах механически воспроизвели весь текст, включая и те слова, которые к ним не имели отношения¹⁶.

Целый ряд обстоятельств заставляет думать, что переводы на разговорные диалекты готовились обычно не на местах, а непосредственно в царской канцелярии. Видимо, при дворе в Паталипутре работали писцы, которые знали разговорные языки тех областей державы, куда планировалось отправить гонцов с эдиктами. Мы и в более поздней санскритской литературе можем увидеть требование к писцу знать языки разных областей и народов (*deśabhāṣāprabhedavid* – «Шукра-нитисара» II.173). Порою знание диалектов не было безупречным, и тогда в переводы проникали чуждые формы, свойственные родному языку писца.

Писали они под диктовку шрифтом брахми, принятым повсюду в Индии, кроме северо-западных территорий. При записи возникали оплошности, связанные с восприятием текста на слух. Если затем переписывали его иным шрифтом (кхароштхи), могли появиться ошибки, связанные с неверным прочтением письменного знака брахми¹⁷. Попутно стоит отметить, что греко-арамейская билингва, найденная в Кандагаре, видимо, не восходит к одному и тому же оригиналу. Судя по тому, что имя царя по-гречески передано как Πυοδασις, переводчик располагал той же версией, какую мы видим в Восточной Индии (пракритское *piyadasi*). Между тем арамейский перевод выполнен, видимо, с такого текста, какой мы находим в надписях на кхароштхи из Северо-Западной Индии: пракритское *priyadraśi* передано по-арамейски *Prydarś*. Но вполне возможно, что оба писца находились вовсе не в Кандагаре, а в одной и той же царской канцелярии в

¹⁶ К.Р.Норман. Как происходила рассылка эдиктов Ашоки // ВДИ, 1999, № 2, с. 73.

¹⁷ Там же, с. 72.

Паталипутре – только греческий переводчик пользовался оригиналом эдикта, а для арамейского было проще работать с текстом на кхароштли и на диалекте гандхари.

В каждую область царский посланец привозил отдельную копию указа, с которой затем делались копии для дальнейшего распространения. По этой причине даже явные ошибки оригинала могли тиражироваться: так в Мансехре и в Шахбазгархи присутствует одна и та же описка: dhamaṅgala вместо dhammamaṅgala. У. Шнайдер¹⁸ сделал попытку определить соотношение версий Больших наскальных эдиктов (БНЭ), выстроив их «родословное древо» (Stammbaum). Это будто бы должно способствовать реконструкции структуры администрации маурийской державы. Но методика подобных построений вызывает большие сомнения. Если переводы готовились в Паталипутре, то соотношение между версиями связано не со структурой государства, а с чисто канцелярской процедурой.

В трех местных версиях II МНЭ (из Брахмагири, Сиддапура и Джатинга-Рамешвара) присутствует подпись писца. Полностью она сохранилась в надписи из Брахмагири: «написано Чападой писцом (lipikara)». Под «писцом», безусловно, имеется в виду не тот ремесленник¹⁹, который выбивал надпись на камне (он-то, скорее всего, был безграмотным). Писец – человек, записывавший текст под диктовку²⁰ краской или мелом, чтобы затем уже начинал свою работу резчик по камню. Предположение о том, что писец лишь копировал полученное послание с предельной аккуратностью (соблюдая даже ширину интервалов между группами слов в оригинале) не кажется убедительным. Хорошо известно, что на местах нередко текст сокращали. Об этом знал даже сам Ашока, указывавший в XIV БНЭ: «что

¹⁸ U.Schneider, Zum Stammbaum der grossen Felseninschriften Aśokas // Indologen-Tagung 1971. Wiesbaden, 1973; он же, Die grossen Felsen-Edikte Aśokas. Wiesbaden, 1978, с. 18. Критика этих построений: G.Fussman. Central and Provincial Administration in Ancient India: the Problem of the Mauryan Empire // IHR, vol. XIV, №№ 1-2, 1987-1988.

¹⁹ C.S.Upasak (History and Palaeography of Mauryan Brāhmī Script. Varanasi, 1960, с.27) полагает, что это был резчик (engraver).

²⁰ R.Salomon. Ук. соч., с. 65; D.C.Sircar. Indian Epigraphical Glossary. Delhi, 1966, с.171.

написано не полностью – это бывает с учетом местности или (другой) причины либо по оплошности писца».

Вопрос лишь в том, кем был этот Чапада – человеком, писавшим под диктовку на камне, или же писцом, изготовившим в Паталипутре оригинал указа. В первом случае пришлось бы предполагать, что царского посланца в поездке по стране сопровождал один и тот же писец, в трех местах оставивший свою подпись. Г.Фальк²¹ утверждает, что почерк писца во всех трех случаях совершенно различен – следовательно, писцы были разные и, скорее всего, местные. Но тогда остается думать, что Чапада подписал оригинал послания, отправленный из столицы. Кстати сказать, наличие в конце письма указания на имя переписчика полностью соответствует позднейшей практике и требованиям средневековых письмовников²². Во всех иных местах (кроме указанных трех), где имеются версии МНЭ, власти не сочли нужным воспроизводить подпись писца – так же, как опущено было и сопроводительное к ним обращение.

Особенно интересен тот факт, что слово «писец» во всех трех местных версиях записано шрифтом кхароштли, между тем как вся надпись – на брахми. Письмо кхароштли распространено было только в Северо-западной Индии. На этом основании обычно предполагают, что и сам писец Чапада был уроженцем Гандхары. Письменная традиция на Северо-Западе имела более глубокие корни, чем в Магадхе, и использование гандхарских писцов на службе в Паталипутре было бы вполне естественно. Правда, К.Р.Норман²³ сомневается в подобной интерпретации, обращая внимание на то, что в надписях на кхароштли из Северо-западной Индии слово «писец» имеет иную, более близкую персидской, форму – *dīrikara*. Однако использование кхароштли в подписи под эдиктом в Брахмагири вовсе обязывало Чападу и в лексике переходить на родной диалект гандхары.

²¹ H.Falk. *Aśokan Sites and Artefacts*. Mainz, 2006, с. 58.

²² «Яджнавалкья» II.88: *etanmayā likhitam hyamukeneti... lekhalako'nte tato likhet* («Писец в конце пусть напишет: это мною написано, таким-то»).

²³ K.R.Norman, *Middle Indo-Aryan Studies X // Collected Papers*. Vol. I. Oxf., 1990, с. 161-162.

В последние десятилетия высказывалась гипотеза²⁴ о том, что письменность брахми была изобретена при Ашоке специально для записи его эдиктов на камне. На наш взгляд, эта точка зрения противоречит степени распространения грамотности в середине III в. до н.э. Для того, чтобы написать эдикты в разных частях огромной страны, требовалось известное количество писцов, - а также и чтецов, знающих шрифт брахми. Людей, которые по праздникам зачитывали эдикты царя местным жителям, очевидно, можно было найти даже в небольших поселениях²⁵. Для того, чтобы грамота была освоена по всей стране хотя бы очень узким слоем лиц, связанных с управлением государством, конечно, требовалось время²⁶.

После III в. до н.э. количество надписей резко увеличивается, причем многие из них были частными (посвятительными, дарственными и проч.). Со II в. до н.э. надписи на брахми и на кхароштли появляются также на монетах (не без эллинистического влияния). Грамотность становится престижной как вид знания. Так царь Кхаравела (I в. до н.э., Орисса) похваляется тем, что с юных лет освоил грамоту и счет (*lekhaḡṛaḡaṇā*). В надписях рубежа н.э. встречаются имена писцов или членов семьи писца, которые посещают святые места и приносят пожертвования буддийской общине²⁷.

В поздних частях палийского канона содержатся упоминания о письменности (хотя сам канон еще не был записан). Деятельность писца причисляется к «благородным ремеслам» (*ukkaṭṭhaṃ sippam* – Виная IV.7.128). На рубеже н.э. или в начале н.э. записываются важнейшие литературные памятники на пали и на санскрите, такие как «Типитака», «Махабхарата» и «Рамаяна». Авторские сочинения (к примеру, санскритские поэмы и драмы Ашвагхоши) создаются в письменной форме. Кушанская

²⁴ O. von Hinüber. *Der Beginn der Schrift.* с. 59 f; сходным образом высказывается Г.Фальк: H.Falk. *Schrift im alten Indien.* Tübingen, 1993; см. также S.R.Goyal. *Ancient Indian Inscriptions. Recent Finds and New Interpretations.* Jodhpur, 2005.

²⁵ Возможно, иногда это были чиновники, переселившиеся из Магадхи – во всяком случае, надписи с южных границ державы написаны на том же самом восточном диалекте (а население там и вовсе было дравидийским).

²⁶ На это обстоятельство справедливо обращает внимание К.Л.Янерт. См. K.L.Janert. *Abstände...* с.19.

²⁷ H.Lüders. *A List of Brahmi Inscriptions.* Calcutta, 1912, №№ 209, 1037, 1045, 1138, 1148, 1149, 1291.

эпоха – время расцвета городов, культура которых была в значительной мере связана с письменностью. И недаром, говоря о носителе городской культуры (nagaraaka – букв. «горожанин»), «Камасутра» упоминает, что на столике у его постели непременно должна лежать «какая-нибудь книга» (kaścit pustakaḥ - I.4.4). Калидаса («Рагувамша» III.28) уподобляет знание «словесному океану» (vāṅmayaṃ samudram), путь в который открывает владение грамотой (lipi) . В период поздней древности культура и знание уже могли ассоциироваться с книгой.

В одной из самых поздних книг «Махабхараты» (XIII.24.70) содержится следующая фраза: «Те, кто записывает веды, пойдут в ад». Из этого можно сделать два вывода. Во-первых, уже в конце древности были записи ведийских текстов. Во-вторых, отношение ортодоксальных брахманов, редакторов дидактических частей эпоса, к процедуре письменной фиксации сакральных текстов (но только их!²⁸) и в первые века н.э. оставалось резко отрицательным. Аналогичную ситуацию мы наблюдаем и позднее. Чанакье приписывается афоризм («Вриддха-Чанакья» XVII.1), согласно которому истинное знание можно получить лишь из уст наставника. Знание, полученное из книг, сравнивается с незаконнорожденным ребенком, зачатым от любовника (jāragarbha iva striyāḥ). Такое сравнение вполне понятно: у самоучки отсутствует главное – живая связь с наставником-гуру, причастность к непрерывной линии учителей (guruṅgamaṅgama). И в XI в. Абурейхан Бируни²⁹ отмечал, что индийцы «не считают дозволенным записывать Веды».

Значительно менее суровым было отношение к книжному знанию среди буддистов. Буддизм стремился к распространению, а переписывание рукописей способствовало умножению числа его приверженцев. Ситуацию своего времени буддийские авторы проецировали на ту эпоху, когда жил основатель учения. Поэтому в «Лалитавистаре» (125.19), например,

²⁸ В пуранах («Шабдакальпадрума» II.93) можно встретить такое утверждение: «Писец имеет право все, что угодно, записать пером с чернилами (masū sāha lekhanā) - но только не ведийский текст (vaidikam)».

²⁹ А.Бируни. Индия (Избранные произведения, т. II). Ташкент, 1963, с. 141.

говорится о том, что Будда знал 64 вида письменностей (число, конечно, условное и священное). На этот пассаж очень любят ссылаться сторонники раннего происхождения брахми и кхароштли³⁰. Однако в перечне видов письма (так же, как в аналогичном списке в «Махавасту» – I.135) присутствуют явные анахронизмы. Наряду с брахми и кхароштли здесь можно обнаружить и греческое письмо³¹, и китайское (с которым индийцы могли познакомиться не ранее II в. до н.э.), и даже письменность гуннов (появившихся в Индии лишь в середине I тыс.)³².

Резко отрицательное отношение к записи вед несколько не мешало широкому распространению грамотности и использованию письменности для иных, не сакральных, целей. Об этом свидетельствуют брахманские книги - *шастры*. В «Артхашастре», в соответствии с тематикой всего трактата, речь по преимуществу идет об официальных документах. Есть и специальная глава (II.10) о правилах составления указов (*śāsana*)³³. При этом предполагается, что царская канцелярия использует в качестве языка не разговорные диалекты (пракриты), а санскрит. Значит, в составлении указов и царской корреспонденции самое активное участие должны были принимать знатоки санскрита – ученые брахманы. На это указывает и широкое использование в данной главе трактата специальной терминологии традиционной грамматики и логики - предметов, которые составляли основу брахманского образования.

В старинных *дхармасутрах*, повествовавших о судебной процедуре («Апастамба», «Баудхаяна»), документы вовсе не упоминались – речь шла лишь об устных показаниях свидетелей. Но в *дхармашастрах* середины I тыс. («Яджнавалкья», «Нарада», «Вишну», фрагменты «Брихаспати» и «Катьяяны») мы видим самое широкое использование деловой документации. В *шастрах* перечисляются многочисленные виды

³⁰ Д.Дирингер. Алфавит. М., 1963, с. 388.

³¹ Yavanī.

³² М.И.Воробьева-Десятовская (Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 2. М., 1988, с. 23) утверждает, будто текст датируется рубежом н.э., что трудно согласовать с упоминанием гуннов.

³³ O.Stein. Versuch einer Analyse des Śāsanādhikāra // Kleine Schriften. Wiesbaden, 1985.

документов: договоры о долге, залоге, продаже, о рабской или иной зависимости и т. п. («Нарада». Вв., II.38 и др.). Именно документы, а не устные показания свидетелей становятся важнейшим способом доказательства в суде («Нарада», I.66 и др.). Авторы уделяют большое внимание способам проверки подлинности представленного документа (по почерку, подписям, соблюдению формуляра и т.д.). Упоминание в этой связи «собственноручных расписок» свидетельствует о распространении грамотности.

Документ составлял писец (*lekha*), имя которого следовало указать – так же, как имена свидетелей сделки. Строго говоря, *lekha* мог быть и не профессионалом, а просто грамотным человеком (*lipijña*), которого привлекли для оформления сделки («Нарада», II.146; «Вишну», VII.4). Однако необходимость соблюдения формуляра заставляет предполагать, что обычно он был профессиональным писцом. Если речь идет о различных сделках, совершаемых в сельской местности, документы оформлял, очевидно, тот, кого именуют словом *grāmalekha* – «деревенский писец» или *grāmakāyastha* («Раджатарангини», V.175). «В каждой деревне и в каждом городе должен быть писец», как сказано в «Шукра-нитисаре» II.220. В Средние века и в Новое время «деревенские писцы» участвовали в сборе податей. В XIX веке в разных районах Индии их положение было не одинаково: где-то они являлись государственными чиновниками, в других местах рассматривались в качестве служащих самой деревенской общины³⁴. Вполне естественно, что распространение грамотности способствовало тому, что к ней получали доступ представители все более низких общественных слоев. Среди писцов в Средние века иногда мы встречаем брахманов, но, безусловно, большинство деревенских грамотеев отнюдь не принадлежало к высоким кастам.

От периода Средневековья сохранились письмовники, содержавшие образцы как официальных документов разного рода, так и частных писем,

³⁴ H. Wilson, A Glossary of Judicial and Revenue Terms. L., 1855, с. 406.

адресованных родным или знакомым. И хотя речь идет в данном случае о литературном жанре, требующем некоторой условности, трудно сомневаться в том, что основу данных текстов составлял подлинный актовъй материал. Письмовники могли преследовать практические цели – служить руководством для писцов (а также и для судей, определявших подлинность документов). Наиболее известный из них «Лекхападдхати» датируется XIII-XV вв. Некоторые тексты такого рода известны лишь по упоминаниям в санскритской литературе – к примеру, «Тришаштилекхапракарана» («Шестьдесят три вида документов») Кальянабхатты. Стоит отметить, что автор последнего трактата был ученым брахманом – именно он редактировал комментарий Асахай к «Нарада-смрити», одному из важнейших памятников индуистского права.

В нашем распоряжении нет такого рода руководств, которые датировались бы эпохой древности. Но те правила оформления указов, которые содержатся «Артхашастре», позволяют предполагать наличие подобных пособий уже в начале н.э.³⁵ Излагаемые в *дхармашастрах* Яджнавалкьи и Вишну требования к оформлению дарственных грамот на землю полностью соответствуют практике оформления таких документов на медных пластинках, известных начиная с Гуптской эпохи. Поэтому можно с уверенностью говорить, что уже тогда в Индии были выработаны основы дипломатики.

Классическая санскритская драма поздней древности рисует несколько фигур писца. Обычно они именуется термином *kāyastha* (как и в надписи из Дамодарпура середины VI в.³⁶, ср. «Вишну» VII.3). В одной из сцен «Глиняной повозки» Шудраки писец assiste судье вместе с купеческим старшиною (*шреитхи*), – он оформляет протокол допроса. Первоначальный текст этого протокола, вероятно, записывался мелом на доске, лежавшей на земле, ибо проговорившийся участник процесса пытался незаметно стереть

³⁵ I. Strauch. Die Lekhapaddhati-Lekhapañcāsikā. B., 2002, c. 17.

³⁶ Inscriptions of the Early Gupta Kings (CII, Vol. III). Delhi, 1981, C.360.

запись ногою. Писец имеет официальный статус члена судебного ведомства (*adhikaraṇa*), говорит он хотя и не на санскрите, но на престижном диалекте шаурасени.

В драме Вишакхадатты «Перстень Ракшасы» писец Шакатадаса является лицом, особо приближенным к главному советнику свергнутого царя. Правда, брахман Чанакья отзывается о нем несколько пренебрежительно: невелика, мол, птица – всего лишь писец (*kāyastha iti laghvī mātrā*)³⁷. Однако он с полной серьезностью воспринимает Шакатадасу в качестве такого противника, с которым следует считаться. В той же пьесе мы видим, что только профессиональным писцам доверяли оформление письма. Ведь, как утверждает Чанакья, ученые брахманы пишут невнятно (*śrotriyaḥkṣarāṇi prayatnalikhitānyarpi niyatamasphuṭāni bhavanti*)³⁸.

Упоминания *kāyastha* в санскритских текстах I тыс. нередко сопровождаются крайне резкими отзывами о них. Едва ли не ранее всего это сформулировано в *дхармашастре* Яджнавалкьи: Царю рекомендуется защищать свой народ от всевозможных насильников и разбойников, но главным образом - от *kāyastha*³⁹. Афоризм этот стал популярным, он повторяется в разных текстах⁴⁰ на протяжении нескольких веков, а небольшие вариации свидетельствуют о том, что обычно цитировали его наизусть. В синонимическом словаре «Амаракоша» писец ассоциировался с царем (слово *lipikara* - так же, как *dūta*-посол и домашний жрец-*пурохита* – рассматривалось в разделе о кшатрии). Его главной функцией был сбор налогов⁴¹. Нередко речь идет о писце как о царском фаворите, что делает его особенно опасным для населения страны⁴². Это представитель всемогущей

³⁷ Viśākhadatta. *Mudrārākṣasa*. Poona, 1948, с. 20.

³⁸ Там же, с. 24.

³⁹ II.336: *cāṭataskaradurvṛttamahāsāhasikādibhiḥ | pīḍyamānāḥ prajā rakṣet kāyasthaiśca viśeṣataḥ ||*

⁴⁰ «Парашара-смрити» XII.25; «Вишнудхармотгара-пурана» II.61.28; «Агни-пурана» 223.11, ср. «Нитисара» V.81; «Манасолласа» II.155-156; «Йогайтра» I.18.

⁴¹ Уже в «Махабхарате» говорится (II.5.62), что «писцы и счетчики» (*gaṇakalekhaka*) используются в делах «прихода и расхода» (*āyavyaya*) при царском дворе. Апарарка поясняет слово *каятха* в «Яджнавалкье» II.336: «налоговые чиновники» (*karādhikṛtāḥ*). В сходной шлоке «Ману» стоит просто «царский слуга» (*bhṛtya*).

⁴² По крайней мере, после XI в. некоторые *каятха* получали деревни с зависимыми земледельцами (R.Thapar. *Social Mobility in Ancient India with Special Reference to Elite Groups // Indian Society: Historical*

бюрократии, «кувшинное рыло», по выражению нашего писателя. Средневековый санскритский хронист Кальхана («Раджатарангини», V.180) обзывает писцов словом «сын рабыни» (dāsīputra – это выражение примерно соответствует нашему «сукин сын»). Он говорит, что вся земля попала под власть *каятхов* (V.181). Писцы пытаются отобрать у порядочных людей все, оставляя им только воздух (V.185, ср. IV.629-630). Древнему мудрецу Ушанасу⁴³ приписывалась, в типично индийском духе, искусственная этимология слова *kāyastha* от *kāka* - *yama* – *sthapati*. Она должна была раскрыть самую сущность писца: он - алчный, как ворона, и безжалостный, как сам бог смерти.

Начиная с IX века можно говорить о писцовых кастах. Положение представителей этих каст нередко противоречиво⁴⁴. Они могли быть связаны с двором и администрацией (особенно если эта администрация иноземная). Однако сами их занятия рассматривались как услужение, обслуживающий труд, сходный с ремесленными профессиями⁴⁵. В поздних санскритских текстах проявляется брезгливое отношение к «чернильным душам»⁴⁶ со стороны ученых брахманов⁴⁷. Статус *каятхов* в кастовой иерархии был предметом ожесточенных споров в традиционном обществе⁴⁸. В Бихаре и Уттар-прадеше в позапрошлом веке их рассматривали в качестве дваждырожденных, а в Бенгалии считали шудрами.

Probings. Delhi, 1974, с.112). См. EI XVIII.243: *vallabha* из *kāyasthavaṃśa* «феодал из рода писцов», ср. комм. Виджнанешвары на «Яджнавалкья» II.336 о писцах – царских «фаворитах» или феодалах (*gājavallabha*).

⁴³ P.V.Kane. History of Dharmaśāstra. Vol. II, Delhi, 1974, с.76.

⁴⁴ A.Baines. Ethnography (Castes and Tribes). Strassburg, 1912., с. 38-39; R.Thapar. Cultural Pasts. Essays in Early Indian History. Oxf., 2010, с.202.

⁴⁵ См. *Āṅgavijjā*. Banaras, 1957, с. 160; ср. P.V.Kane, ук. соч. с. 76 (цитата из «Веда-Вьяса-смрити», согласно которой писцы объединяются с цирюльниками, горшечниками и другими шудрами). Пищу от писца так же не следует принимать, как от золотых дел мастера или распутницы.

⁴⁶ *masīśaka* – букв. «владеющий чернилами».

⁴⁷ См. в «Шабдакальпадрума» (Vol. II, Delhi, 1961) подборку уничижительных характеристик писцов (*каятха*, *липикарака*), которые являются-де шудрянской кастой: они происходят из ступней ног Праджапати и должны быть слугами брахманов (*viprasevaka*).

⁴⁸ P.V.Kane. Ук. соч. с. 75-77.

Общество и государство Древней Индии

(по материалам «Артхашастры»)¹

Среди разнообразных санскритских источников, на материале которых ученые предпринимают попытки воссоздать социальную и политическую структуру древней Индии особое место принадлежит «Артхашастре», авторство которой традиция приписывает Каутильи (далее КА)². Сопоставление этого трактата с другими дошедшими до нас *шастрами* показывает, что он стоит обособленно в древней санскритской литературе. Даже «Нитисара», хотя автор Камандака и называет себя учеником Каутильи, принадлежит совершенно иной эпохе и сильно отличается от КА как по кругу тем, так и по общему характеру их рассмотрения. Несмотря на частые текстуальные совпадения с КА, по мировоззрению «Нитисара» Камандаки ближе к «Ману-смрити» и другим *дхармашастрам*, чем к трактату Каутильи.

Сочинения предшественников и современников КА до нас не дошли, но вряд ли можно сомневаться в том, что КА принадлежала к обширной и процветающей в древности литературной традиции *артхашастры*. Следы этой традиции прослеживаются в эпосе и пуранах, буддийских сочинениях и классической санскритской литературе. Начиная с И. Я. Мейера, многие ученые приходили к выводу о том, что значительная часть содержания *смрити* восходит именно к традиции *артхашастры*, а иногда и к дошедшему до нас тексту КА (например, материал I и II книг «Яджнавалкья-смрити»)³. Главным доказательством существования значительной литературной традиции *артхашастры* служит сам текст КА. Мы имеем в виду не конкретные упоминания отдельных авторитетов в политической полемике КА⁴ (они как раз имеют большей частью фиктивный характер), а разработанность ее тематики и устойчивость терминологии.

Со времени открытия КА появились уже десятки работ, посвященных вопросу ее датировки, и сейчас можно с известной уверенностью утверждать, что дошедший до нас текст был составлен

¹ Вестник древней истории. 1981, № 1.

² См. R.P.Kangle, *The Kauṭīliya Arthaśāstra*, v. 3. A Study, Bombay, 1964; L. Sternbach, *Bibliography of Dharma and Artha in Ancient and Medieval India*, Wiesbaden, 1975.

³ J.J.Meyer, *Über das Wesen der altindischen Rechtsschriften und ihr Verhältniss zu einander und zu Kauṭalya*, Lpz, 1927; B.Breloer, *Kauṭāliya-Studien*, Bd. 1-3, Bonn-Lpz, 1928-1934.

⁴ F.Wilhelm, *Politische Polemiken in Staatslehrbuch des Kauṭalya*, Wiesbaden, 1960.

начале н.э.⁵ Однако такая датировка не предрешает возможности использования КА в качестве исторического источника. Существует точка зрения⁶, что КА была составлена из нескольких самостоятельных трактатов и, таким образом, отдельные ее части должны иметь разные датировки. Но еще более важным представляется то, что КА, подобно *дхармашастрам*, содержит преимущественно изложение вековой традиции своей дисциплины. Такие источники, как *дхармашастры* и КА, нельзя просто расположить в примерной хронологической последовательности и реконструировать социальную историю Индии, переходя от текста к тексту. Трудности датировки текстов *шастр* не случайны. Они связаны с тем, что *шастры* не являются ни в полном смысле слова авторскими сочинениями, ни произведениями, призванными отразить конкретные условия своего времени. Но именно поэтому вопрос о точной датировке текста имеет первостепенной важности для историка. *Шастры* ценны именно тем, что дают обобщенную картину древней Индии, отвлекаясь от бесконечного разнообразия условий места и времени.

С другой стороны, ясно, что само отражение действительности в *шастрах* должно быть очень сложным, и это выдвигает перед исследователем такие источниковедческие вопросы, как истоки и формирование традиции, общий смысл *шастры*, точка зрения, с которой рассматривается общественная реальность. Обычное определение КА лишь как трактата о политике неточно, а его противопоставление «законоведческой» литературе *дхармашастр* – ошибочно. КА посвящена проблеме царской власти и всем вопросам управления государством: политике внешней и внутренней, администрации и финансам, наложению наказаний и решению судебных дел. Вопросы судопроизводства составляют органическую часть дошедшей до нас КА и *артхашастры* как дисциплины. Юридический материал КА еще не привлекал достаточно внимания исследователей очевидно, потому, что этот памятник не считался авторитетным в средневековом индийском праве основанном на *дхармашастрах*. Однако с точки зрения историка древности юридический материал КА имеет не меньшую ценность, чем тот, который можно найти в *дхармашастрах*. *Дхармашастры* часто несамостоятельны и тенденциозны в изложении юридических вопросов. Традиция же сохранившаяся в КА, отличается определенным единством и системностью, зачастую она полнее и достовернее, чем *дхармашастра*, отражает общество и государство древней Индии.

⁵ H.Scharfe, Untersuchungen zur Staatsrechtslehre des Kauṭilya, Wiesbaden, 1968.

⁶ T.R. Trautmann, Kauṭilya and the Arthaśāstra. A Statistical Investigation, Leiden, 1971.

Юридические главы КА содержат обобщение теории и практики судопроизводства в древней Индии. Нельзя считать, что судьи в древней Индии всякую тяжбу решали по букве КА, но можно думать, что в КА выражены основные принципы юридической мысли древней Индии. Изучение терминологии и содержания юридических книг трактата дает возможность в общих чертах установить социально-правовую структуру древнеиндийского общества, а также в определенной мере осветить и его социально-экономическую структуру.

Можно выделить несколько наиболее общих и важных проблем, встающих перед исследователем общества и государства в древней Индии. Это, прежде всего, вопросы общинно-сословно-кастовой системы, рабства и других форм зависимости, характера государственного строя. Эти общие проблемы возникают и при исследовании материалов КА⁷.

Прежде всего, такая остро дискуссионная проблема, как проблема общины. В КА нет термина, который мог бы однозначно переводиться как «община», но один из разделов ее (II.10.35—46) «О нарушении *samāya*», по существу, посвящен общине. В качестве коллективов, имеющих *samāya*, в КА названы: местность (*deśa*), деревня (*grāma*), каста (*jāti*), семья или патриархат (*kula*), объединение (*saṅgha*). Все они сходны тем, что каждый из них является своего рода общинной организацией. Этот общинный порядок или традиция, видимо, передается термином *samāya* («соглашение-обычай»). В разделе КА «О нарушении *samāya*» речь идет о правилах, регулирующих отношения в различных общинных коллективах. Поэтому можно заключить, что под общиной, с индийской точки зрения, понимается совокупность людей, имеющих «соглашение-обычай», т. е. общинную традицию. В этом смысле община понимается в КА чрезвычайно широко. Местность и деревня, каста и семья, объединение-*сангха* - все может рассматриваться как община. Интересен и перечень общин, который дает КА. В тексте он встречается несколько раз, практически без изменений, и содержит своего рода древнеиндийскую типологию общины.

По КА община каждого типа имеет свои обычаи, соглашения и установления, запись которых могут храниться в государственном архиве (II.7.2). Обычаи, например, связанные с разделом наследства (III.7.40), должны были строго соблюдаться, и судьи обязаны были считаться с ними. Нарушителя традиционного порядка наказывала сама община (III.10.35). Во главе общины согласно КА, стоял ее руководитель (*mukhya*, XIII.5.9), обязанный соблюдать интересы общины

⁷ Подробнее см. в книге: А.А.Вигасин, А.М.Самозванцев, Артхашастра: проблемы социальной структуры и права. М., 1984.

целом (sarvahita, III.10.39) и имеющий право отдавать распоряжения (ājñā) членам общины (III.10.39, ср. «Яджнавалкья» II.188; «Брихаспати» XVII.20 и др.). По-видимому, любой общинный коллектив мог иметь и общий имущественный фонд (ср. КА III.10.36 и 45). Вот основные признаки, которые позволяли индийцу констатировать близость таких понятий, как местность, деревня, каста, семья, объединение. Ни одна из этих разнопорядковых общин не исключала другую, и человек может одновременно входить в состав нескольких коллективов, каждый из которых имеет общинную структуру. Человек входит в семьи и патронимию, он принадлежит к касте, деревне и местности, и каждый из этих коллективов является общиной.

Своего рода образцом общины служила деревня (grāma). На основании сведений КА можно говорить о коллективных работах, предпринимаемых деревней, о натуральных и денежных взносах, взимаемых с общинников на коллективные празднества, о регламентации обязательности или необязательности участия в деревенских празднествах и зрелищах; мы располагаем сведениями о том, когда общинники были обязаны подчиняться своему главе и когда - не обязаны (III.10.35-44), в каких случаях и как община имела право наказывать своего сочлена и какие наказания были неправомерны (III.10.18). Общие принципы отношений между деревенской общиной в целом и ее отдельными членами распространяются также и на общинные коллективы других типов (III.10.45). КА свидетельствует о сложности социальной структуры деревенской общины. Можно думать, что и при наличии деревенской сходки (III.10.18) не все население деревни могло участвовать в решении общинных дел. Полноправными общинниками были, видимо, только землевладельцы.

К общине относилось такое крупное территориальное объединение, как местность, область. Сведения, которые имеются в КА об «областях» и объединениях нескольких деревень (5 и 10 деревень), позволяют рассматривать их не только как административные единицы, но и как большие общины с самоуправлением на определенной территории и осознанием своего единства, проявляющегося в общих обычаях, работах и празднествах (III.10.45; III.9.10; II.35.2; IV.13.12). В качестве общинной структуры можно рассматривать и индийский город (V.1.43; II.34.1). Территориальные подразделения города (кварталы, объединения 10, 20 и 40 семейств - II.36.1) также правомерно считать не только административными единицами, но и своего рода соседскими общинами. Об этом свидетельствует, в частности, наличие права преимущественной покупки дома соседями из состава 40 семейств и их участие в качестве свидетелей при продаже недвижимости.

(Ш.9.1-3), общей собственности на колодец для каждой группы из 10 семейств (Ш.4.26), прав соседского коллектива из 40 семейств наказывать своего сочлена, приносящего им неприятности (Ш.20.15) и т. д.

В научной литературе не раз подвергался специальному анализу термин «джати», встречающийся во многих санскритских текстах и, в частности, в КА. Высказывалось суждение о том, что *джати* тождественно сословию-*варне* или имеет в КА значение «происхождение». Однако при этом совершенно упускается из виду, в какой связи употребляется этот термин в КА. Чтобы правильно понять смысл термина, необходимо исходить из общего контекста, где речь идет об общинных структурах. *Джати* в КА в целом ряде случаев (Ш.7.2; Ш.7.40; Ш.10.45; Ш.11.18.1; Ш.13.5.9. и др.) служит обозначением реально функционирующего общинного коллектива, имеющего свои традиционные обычаи и самоуправление (характеристика, совершенно невозможная для *варны*). И этимология самого термина, и его функциональная нагрузка в текстах (не говоря уже о позднейшей практике) показывают, что под *джати* имелся в виду объединяемый общим происхождением коллектив, более обширный, чем род (*готра*). Можно думать, что термином *jāti* обозначалась эндогамная совокупность экзогамных родов (ср. 1.3.9). Такая характеристика *джати* целиком отвечает понятию касты, а поскольку *джати* в КА функционирует как своего рода общинное образование, можно прийти к выводу о том, что в период сложения традиции *артхашастры* каста уже была вполне оформившимся институтом. Следует также отметить, что в других контекстах КА (IX.6.72; XIII.5.15; XIV.1.2 и др.) термин *jāti* употребляется для характеристики племени (данное выше определение *джати* целиком подходит и для племени). Речь, по-видимому, идет не о простом совпадении терминов или внешнем сходстве структуры касты и племени. Ряд названий каст в КА и *дхармашастрах* — явно племенные (в КА даже чандалы упоминаются как племя джунглей: II.1.6). На определенных этапах развития между кастой и племенем трудно провести четкую грань.

Материалы о кастах, так же как и о других общинных структурах, естественно, скудны в литературных источниках. В историографии чрезмерное значение придается текстам *шастр* о происхождении так называемых «смешанных каст». Встречающийся в них перечень названий ка

⁸ См., например, Ritschl E., Schetelich M., Studien zum Kauṭīlīya Arthaśāstra. В., 1973, с. 288-294.

является главным образом устойчивой литературной традицией. Он лишь очень условно передает общественную реальность, поскольку конкретные касты были не общеиндийскими, а местными. Эта древняя традиция о «смешанных кастах» важна, главным образом, для общего описания кастового строя.

Большой интерес представляет материал КА, свидетельствующий о кастовой неоднородности деревни. В налоговых списках состав деревни перечисляется по занятиям: земледельцы, скотоводы, торговцы (*vaidehaka*), работники (*karmakara*) и т. д. (II.35.4). Есть основания думать, что занятия эти не были делом свободного выбора. В главе об устройстве местности царю рекомендуется отбирать земельные участки у земледельцев, не обрабатывающих свои наделы, и передавать их другим земледельцам. В качестве альтернативы предусматривается обработка заброшенных участков силами деревенских слуг (*grāmahṛtaka*) и торговцев (*vaidehaka*) (II.1.10-11). Из этого, по-видимому, можно заключить, что деревенским слугам и торговцам нельзя было передать наделы и сделать их земледельцами, владеющими землей. Причиной такого ограничения мог быть кастовый статус обслуживающего персонала деревни.

Из списков, содержащих описание происхождения человека (III.1.17; IV.6.2), выясняется, что каста представляла собой совокупность нескольких родов (*gotra*). В перечнях реально функционирующих общинных коллективов термин *gotra* никогда не встречается. Более мелким, чем каста, общинным коллективом являлся не род-*gotra*, а *кула* (III.10.45; II.7.2). Обычное значение термина *kula* в КА - семья, семейная община, но также и совокупность нескольких или многих семей, находящихся между собой в родстве, т. е. патронимия. Терминологическое различия между семьей и патронимией в тексте не делается, и это вполне понятно, поскольку патронимия представляет собой, в конечном счете, разделившуюся большую семью.

Внутренняя структура большой семьи, судя по материалам КА, как и по *дхармашастрам*, могла быть различной. Во главе ее мог стоять отец семейства или один из братьев (обычно старший), являвшийся как бы отцом семейства (в том числе, и при жизни отца), и все члены семьи обязаны были ему повиноваться (III.1.12). Однако известны и семьи иного типа, когда братья, разделив отцовское имущество, затем объединяются для совместного ведения хозяйства на равноправных началах (III.5.7-9). Положение младших членов семейства сильно варьировалось в семьях разного типа. Объем власти мужа над женою зависел от формы заключения брака. В целом можно констатировать, что наиболее благоприятным как для личного, так и для имущественного

положения женщины в семье был брак с уплатой брачного выкупа - *шулки*, не считавшийся благочестивым (*dharmya*) с точки зрения брахманских представлений и, по-видимому, распространенный в основном среди низших слоев населения.

И собственно семья, и главным образом патронимия считаются в КА общинным коллективом, причем выявляются патронимии разного порядка; более узкие включают только *сапинд* - родственников до определенного колена (в КА до четвертого - III.5.4), тогда как в более широкие патронимии входят практически все родственники - *кулья*. Между *сапиндами* существуют тесные и экономические, и религиозные (культ предков) связи. Но в ряде случаев оговариваются права и обязанности также всех *kulya* - например, право на наследование имущества сородича и обязанность содержать жену последнего, не оставившего иных наследников (III.4.40; III.6.22).

В КА говорится о праве преимущественной покупки земельного участка соседями (III.9.1) и о том, что ближайших соседей в обязательном порядке следовало приглашать на семейные торжественные угощения (III.20.14). Подобные правила характерны не для любой территориальной общины, а именно для патронимии. Однако соседские (территориальные) связи тесно переплетались с патронимическими (родственными), а поскольку патронимия являлась также частью касты, то и кастовые связи должны были иметь существенное значение. Подтверждением этому можно найти в указании КА (II.4) о расселении ремесленников в городе по кварталам в зависимости от профессии и статуса, очевидно, связанном с кастовой принадлежностью.

Последний тип общины, упоминаемый в КА, - *сангха*. Термин «сангха» употребляется в КА для обозначения объединений разного типа: монашеских (еретические общины I.18.9; V.2.37), политических (*сангхи* кшатриев - республиканские олигархические объединения XI.1.4), трудовых (III. 14.12). *Сангха*, по-видимому, является общим термином, покрывающим разного рода профессиональные ремесленные и торговые корпорации (называемые также *шрени* и, возможно, *пуга* IV. 1.2-3; II.4.16; 1.13.2 и др.). По существу, во всех случаях *сангха* выступает как постоянное объединение лиц одного занятия. Судя по КА, соотношение *сангхи* и *джати* было довольно сложным. Хотя КА содержит указание о наследственности и традиционности занятия представителей одной и той же касты (III.7), но профессиональный признак не является основным в характеристике касты. Об этом говорит и перечисление наряду с кастой также занятий человека

(III.1.17; IV.6.2 - стало быть, каста не указывает однозначно на его занятия)⁹, и само выделение объединения - *сангхи* наряду с кастой - *джати*. В КА говорится, что «царский род» (*кула* - по существу, точнее, патронимия) может быть подобен *сангхе* (1.17.53; VIII.3.64). По-видимому, *сангха* обычно состояла из нескольких патронимий (например, *сангха* кшатриев - республиканское объединение). Эти патронимии могли входить в одну касту (и в этом случае сама *сангха* являлась частью касты, иногда как бы подкастой) или принадлежать нескольким кастам (и тогда *сангха* существовала наряду с кастой и независимо от нее). Впрочем, как уже было сказано, *сангха* считалась и монашеская община, имеющая, естественно, особую структуру, хотя и построенная по общеиндийскому образцу общины (*сангхи* буддистов, адживиков - III.20.16 и т. д.). Таковы основные типы общин, которые могут быть реконструированы на основе КА.

Общинный коллектив любого типа мог, вероятно, иметь собственность. В отношении некоторых из общин (*сангха*, семья и патронимия, деревня) об этом говорится прямо (I.18.9; V.2.3 и т. д.), в других случаях возможность общинной собственности следует лишь предполагать.

Одной из самых дискуссионных проблем остается проблема собственности на основное средство производства в условиях древности - на землю. В индологии существует точка зрения о том, что государство было верховным собственником всей земли, налоги при этом рассматриваются в качестве формы земельной ренты¹⁰. Согласно другой точке зрения, действительными собственниками земли являлись сельские общины, передававшие земельные участки отдельным лицам в наследственное владение. Наконец, согласно третьей точке зрения, в древней Индии господствовала частная собственность на землю. Нам представляется, что собственности, в современном понимании ее, в древности не существовало. Материал КА позволяет говорить о том, что недвижимое имущество (дома, поля, сады и оросительные сооружения) находилась преимущественно в частной собственности¹¹. Наш источник не содержит указаний на переделы земли или чье-либо активное вмешательство в хозяйствование собственника на своем земельном участке. Выморочное имущество переходило в казну (III.9.17), земля являлась предметом купли-продажи; указаний о том, что она была в собственности всей общины, в тексте нет. Однако права собственника на землю не бы

⁹ См. Ritschl, Schetelich, Ук. соч. с. 288-294.

¹⁰ S.K.Maity, The Economic Life of Northern India in Gupta Period, Calcutta, 1957, стр. 25.

¹¹ Г.М.Бонгард-Левин, К проблеме земельной собственности в древней Индии, ВДИ, 1973, № 2; А.М.Самозванцев, Теория собственности в древней Индии, М., 1978.

абсолютными. Прежде всего, земля должна была обрабатываться, и за оставление поля без обработки собственник подвергался наказанию. В случае же, если он в течение длительного времени (пяти лет) пренебрегал обработкой поля, то, как правило, терял на нее право собственности. По переходило к тому, кто занимал его (видимо, с согласия деревенской общины - III.10.8-14). Не было и полной свободы отчуждения недвижимости, поскольку родственники, соседи и кредиторы имели право преимущественной покупки (III.9.1). Под «соседями», по всей видимости, подразумевали здесь все вообще землевладельцы деревни, т. е. полноправные члены деревенской общины («Брихаспати» XIX. 12, 26, 38). Точно так же и в городе право преимущественной покупки имели, вероятно, домовладельцы данного квартала (в КА III.9.1-3 объединения 40 семейств). Владельцы недвижимости - полноправные члены территориальной общины, - будь то в деревне или в городе должны были привлекаться в качестве свидетелей при акте продажи недвижимости, а также в спорах о границах. В зависимости от объекта продажи или спора свидетелями при продаже дома выступали домовладельцы данного квартала, при продаже поля в деревне - землевладельцы в лице своих представителей - деревенских старейшин. Территориальные споры между деревнями решались третейский суд из представителей того междервенского объединения (в КА пяти или десяти деревень), в которое входят обе деревни. Указанные факты не подрывают тезиса о существовании в древней Индии частной земельной собственности. Они лишь позволяют утверждать, что земельная собственность не была ни совершенно неограниченной, ни частной в полном смысле слова, поскольку была теснейшим образом связана с членством в территориальном общинном коллективе.

Еще в одном аспекте понятие частной собственности требует специальных оговорок. Домохозяин не был полновластным собственником своего имущества. Структура индийской семьи, как уже было отмечено, существенно различалась в зависимости от конкретных условий, местности, от принадлежности к той или иной этнической и социальной группе. Однако общинные юридические обычаи, зафиксированные в письменных текстах, в частности в КА, свидетельствуют о том, что отец семейства, производя раздел наследства, не только не мог без достаточной причины лишить сына наследственной доли, но не должен был и устанавливать неравные доли в наследстве (III.5. 16-17). Хотя имущество называется «отцовским», но по существу оно является не частной собственностью отца семейства, а общесемейной. Наряду с семейным имуществом имелось и такое, которое принадлежало лично кому-либо из членов семьи. Отдельное имущество (*стридхана*) было собственностью жены (III.2.14-37). Взрослые дети также могли иметь свое личное имущество,

входившее в состав семейного и не подлежащее разделу в случае распада большой семьи (III.5.1). *Дхармашастры* («Брихаспати» XXVI.10.14, «Катьяна» 854 и др.) содержат положение, согласно которому и отец семейства имеет собственное имущество, не входящее в состав общесемейного. Только своим собственным имуществом он вправе распоряжаться по собственной воле, что же касается наследственной, «дедовской» собственности, то сыновья имеют на нее такие же права, как и отец. Отец семейства, таким образом, выступает лишь в качестве распорядителя общесемейной собственности.

До раздела семьи во главе обычно стоял домовладыка, который распоряжался и семейным имуществом, и младшими членами семьи. Последние находились в зависимом положении, связанном с их имущественной несамостоятельностью. Термины «не являющийся хозяином» имуществом (*anīśvara*), «несамостоятельный» (*asvatantra*) или «находящийся под опекой» (*apāśrayavant*) выглядят по существу синонимичными (см. III.1.12; III.5.1, ср. комм. «Митакшары» на «Яджнавакья» II.121). Несамостоятельные, младшие члены семьи, не имеющие своей семьи, считались недееспособными и в этом отношении стоят на одной ступени с рабами и кабальными должниками («заложеными») (*dāsāhitaka*). В обоих случаях речь идет не о полной недееспособности, а об отсутствии права совершать сделку от имени и во вред семье, которой они принадлежат III.1.12. Младшие члены семейства, родственники обязаны повиноваться главе семьи, как рабы и кабальные (II.1.25). И права домовладыки не только на рабов, но и на собственных детей выражались термином «собственность» (IV.12.9), хотя право распоряжения детьми было ограничено, и для выражения подчиненности младших членов семьи применялся более точный термин *hasta* (III.2.24), букв. «рука», ср. лат. *manus*.

Употребление понятия «собственность» для выражения власти над домочадцами объясняется, очевидно, тем, что понятия собственности и власти в древней Индии не вполне дифференцированы. Термины *svāmin*, *svāmya* нельзя однозначно переводить как «собственник, собственность». Не только в отношении лиц, но и неодушевленных предметов термин *svāmin* «собственник» означает прежде всего господство, власть. Почти до полной тождественности близки друг другу термины, употребляемые для обозначения домохозяина - господина-собственника своих домочадцев и семейного имущества, и домовладыки-хозяина подданных и всего государства¹².

¹² Ср. В.Н.Романов, Древнеиндийские представления о царе и царстве, ВДИ, 1978, № 4.

Наиболее полно понятия господина и собственника совпадали по отношению к рабам¹³. Определяет раба как человека купленного, полученного в дар или по наследству, родившегося в доме (в качестве раба) (Ш.13.20). Эта формула называет все способы приобретения чего-либо в собственность. По существу выражает следующую идею: раб - лицо, приобретенное всеми теми способами, которыми приобретается собственность, т. е. раб является собственностью другого, собственностью в полном смысле слова. Термин *dāsa* (раб) нередко употреблялся и в более широком смысле, охватывая множество категорий личной зависимости. При всей близости положения кабальных должников и других зависимых лиц к рабам между ними есть и явное различие. Для пребывающего в рабском состоянии временно «рабствующего» хозяин не является собственником в полном смысле слова. Кабала остается личностью. Зависимость не «урожденного», не «купленного» и т. д. раба сопровождается условиями, и она в принципе временна (хотя бы и без определенного ограничения срока).

Конкретные формы ее могут быть весьма разнообразны. Вероятно, основной формой зависимости была кабала «заложенного» за долги. «Заложенный» называется *āhitaka* или просто *āhita* («залог» - Ш.1.36). Положение его в доме хозяина так же отличается от положения урожденного или купленного раба, как статус любого другого залога - чужой вещи, данной на время, от статуса принадлежащей хозяину на правах собственности. В случае, когда «залогом» является человек, «собственником» его обычно он сам и является.

КА упоминает, правда, среди временно зависимых «продавшего себя», однако из контекста ясно, что это не продажа в полном смысле слова. «Заложенный», как и обычный используемый в *śrauta* (*sopakāga*), погашает своим трудом нарастающие проценты и основную сумму долга и, таким образом, через определенное время получает свободу, даже ничего не возмещая наличными. «Продавший себя» может получить свободу лишь в том случае, если полностью возвратит полученную ссуду (Ш.1.11.15). Таким образом, труд «продавшего себя» идет в возмещение лишь процентов, но не основного капитала. Эта особенность положения «продавшего себя» легко находит объяснение, исходя из общей теории практики залоговых отношений в древней Индии. «Продавший себя» принадлежит к категории, называемой в КА «неподвижный залог» (именно такой, использование которого не уменьшает основную сумму долга - Ш.11.15), а в дхармашастрах Брихаспати и Вьясы именуемой «залогом без указания срока» (*apratyayabhogyādhi*, см. комм. «Митакшары» к «Яджнавалкья» II.64). Анализ материала

¹³ См. В. Breloer, *Kauṣālyya-Studien*, Bd. 2, Bonn, 1928; М. Schetelich, *Zum Charakter der Sklaverei in KA*, в кн.: Ritschl, Schetelich, *Устав о рабах* в «Артхашастре Каутильи», ВДИ, 1976, № 4.

продавшем себя показывает, что его положение в основном тождественно положению заложеного (*ахитаки*); самопродажи в рабство (по крайней мере, для ариев) КА не предусматривает.

В КА говорится о том, что потомство «продавшего себя» следует считать свободным, как потомство заложеного (Ш.13.13,16). Речь, безусловно, идет здесь не о детях зависимых лиц, родившихся до того, как отец стал зависимым, поскольку договора о продаже или закладе их не было заключено (да и самый договор по Ш.13.1 считался бы незаконным). Очевидно, здесь говорится о детях, родившихся у человека после того, как он «продал себя», в период пребывания в рабской зависимости. Поскольку ясно, что он, в сущности, не «продал себя», а лишь бессрочно заложил, то вполне естественно, что дети его считались свободными. Наше внимание привлекает такая деталь: «рабствуя» на хозяина, «продавший себя», как и «заложенный», живет с семьей. С экономической точки зрения способ их эксплуатации может быть и не рабским, хотя в социальной и правовой структуре они приравниваются к рабам (хотя и не отождествляются с ними).

Разные категории зависимого населения древней Индии не просто объединяются одним рабским термином - «даса». Обычно в категорию лиц, называемых *даса*, включаются те, кто является собственностью других лиц. Однако в некоторых контекстах термин «даса» распространяется также на многообразные категории работников, принадлежащих другим лицам, но не на правах собственности, а только владения. Последнее может иметь весьма разные формы, потому, очевидно, специального термина для обозначения всех «рабствующих» на определенных условиях нет, да и вряд ли может быть - с точки зрения социально-правовых представлений это лишь широкая «периферия» вокруг «ядра» собственно рабов, хотя социально-экономическое содержание этого «рабства» может быть существенно иным.

Судя по тому, какую значительную роль играла в древней Индии кастовая структура, ясно, что и рабовладельческие отношения не могли развиваться безотносительно к системе *варн* и каст. КА показывает, что с точки зрения правовых представлений древней Индии рабы в полном смысле слова (в узком значении термина «даса») должны были рекрутироваться лишь из числа вневарновых, т. е. из тех каст и социальных групп, которые находились ниже шудр по сословной иерархии (по КА шудры являлись низшей *варной* арийского общества). Члены брахманского четырехварнового общества могли попасть лишь в такую форму зависимости, которая не являлась рабством в полном смысле слова (Ш.13.1-4; Ш.13.18; Ш. 16.28). Трудно сказать, насколько стро-

соблюдалось это ограничение, но, исходя из общего характера КА и из материала позднейших источников, можно думать, что такая тенденция существовала в действительности.

В индологической литературе в связи с вопросом о рабстве постоянно ставится и проблема наемного труда¹⁴. КА, как и многие другие древнеиндийские тексты, часто упоминает рядом рабов (*даса*) и работников (*кармакара*) и употребляет сочетание *дасакармакара*, обычно переводимое «рабы и работники». На наш взгляд, смысл сближения *даса* и *кармакара* в разных контекстах принципиально различен. В ряде случаев речь идет лишь об отношении выполняющего работу к хозяину-работодателю, и это служит достаточным основанием, чтобы рассматривать рабов последовательно сначала рабов, а затем иного типа работников. Термин «кармакара» в этих случаях имеет смысл чисто юридической категории наемного труда и не содержит никакой социальной нагрузки. Врач и прислуга, ремесленник и батрак, жрец и проститутка, наконец спасающий кого-либо из беды - все объединяются в понятии *кармакара*, поскольку речь идет о вознаграждении за труд (III.13.26-III.14). Вряд ли можно говорить о какой-либо близости всех этих групп *кармакаров* к рабам, да и эксплуатируемыми всех *кармакаров* назвать никак нельзя. Наем как таковой так же не является формой эксплуатации, как долговые отношения или аренда и пр., в контексте которых находится раздел о рабах и работниках в III книге КА. Наем выступает здесь лишь в качестве платной услуги¹⁵.

Но если сама по себе услуга, даже и платная, еще не свидетельствует о низком социальном статусе работника, то обслуживание других как постоянное занятие, как способ жизни, является выражением социального неравенства и связано с неполноправием работника. Когда в списке населения деревни, составляемом налоговым чиновником, *кармакары* перечисляются непосредственно перед рабами и после жителей деревни, указанных по занятиям (земледельцы, скотоводы и т. д.), это свидетельствует о том, что данные работники являются именно постоянно существующей социальной категорией, причем занимают весьма низкое место в общественной структуре (II.35.4). Выше уже говорилось о том, что деревенские слуги (*grāmahṛtaka*), по-видимому, не имели права владеть землей. Следовательно, они были заняты обслуживанием других на основе найма или на каких-то иных условиях и принадлежали к низким кастам. Естественно, что в указанном выше списке они и должны попасть в разряд *кармакаров*. Низкий статус «деревенского слуги»

¹⁴ См., например, Г.М.Бонгард-Левин, Г.Ф.Ильин, ук. соч.; Е.М.Медведев, *Кармакара и bhṛtaka. К проблеме формирования низших каст // Касты в Индии. М., 1965; Ritschl, Schetelich, ук. соч.*

¹⁵ См. К. Маркс, Ф.Энгельс. Собр. соч., т. 46 (1), стр. 454.

зафиксирован и в других отрывках КА. Они не могут быть свидетелями (III.11.29), вместе с другими собирают колоски на поле (V.2.11) и т. д. В случае, если деревенский слуга является тайным осведомителем, то получает плату вдвое меньшую, чем осведомитель-домохозяин (V.3.23). В КА дважды делается оговорка относительно вознаграждения человеку, являющемуся работником (bhṛtaka): за донос по делу о казнокрадстве и за находку клада вознаграждение составляет обычно 1/6 часть дохода казны, но в случае, если получить вознаграждение должен bhṛtaka - вдвое меньше - лишь 1/12 (II.8.29; IV. 1.51). Термин bhṛtaka в данном случае явно имеет социальную направленность. Это, безусловно, не любой человек, оказавший другому платную услугу, а постоянный слой лиц несамостоятельных и занятых обслуживанием других (невольных рабов?).

Наконец, есть контексты, где термин «дасакармакара» употребляется для обозначения существования одной категории. Между *даса* и *кармакара* в этих случаях (II.24.28; II.25.9; II.15.6) очень трудно, практически невозможно найти никакого различия. *Дасакармакара* выступают в качестве постоянных работников в определенном хозяйстве и, по-видимому, в их состав не входят собственно наемные работники, заключающие с хозяином свободный (с юридической точки зрения) договор. В КА об этой категории работников речь идет только тогда, когда говорится о царском хозяйстве, но это возможно потому, что собственно экономические вопросы в КА решаются лишь для царского хозяйства. Материал о *дасакармакара* в этих контекстах, очевидно, не характеризует наемный труд в древней Индии.

Однако даже там, где, несомненно, следует говорить о наемном труде как таковом, заметна общая тенденция определенного сближения рабского и нерабского труда. Положение некоторых категорий работников затрагивается как в разделе о рабах («рабствующим»), так и о наемных работниках. По-видимому, положение многих работников, формально не являвшихся рабами, можно охарактеризовать как полурабское (например, слуги - *paṅcāra* - III.13.9 и 40, V.1.8; IV.13.31, издольщика - *ardhasītika*). Хотя по отношению к наемным работникам хозяин, строго говоря, не был господином-собственником (*svāmin*), но он был *bhartar* (хозяин, дающий содержание), а все те, кто выполнял работы в его хозяйстве, в том числе и наемные работники, считались «получающими содержание» (*bhṛta*, *bhṛtaka*) или «выполняющими работу» (*karmakara*). В древней Индии, очевидно, нельзя говорить о конкуренции рабского и наемного труда. Сам

наемный труд для ряда категорий работников считался (и был в действительности) как бы формой временной зависимости, близкой к рабству или патриархальной зависимости младших членов семьи. Он был тесно связан с низким социальным статусом работника.

В обществе, построенном по общинному принципу, возможности для широкого развития рабства были весьма ограничены, а из-за иерархической структуры самих территориальных общин и потребность в эксплуатации рабов была, по-видимому, не столь велика. В то же время следует отметить, что многообразные формы зависимости в хозяйствах больших семей осмыслились в рабских терминах, а неполноправие низших каст создавало широкие возможности для полурабских форм эксплуатации.

Из рецензии на книгу:

Г.М.Бонгард-Левин, Г.Ф.Ильин. Индия в древности. М., 1985.¹

Отстаивая концепцию рабовладельческой формации в древней Индии, Г.Ф.Ильин совершенно справедливо говорил о том, что нельзя противопоставлять нерабовладельческий сектор рабовладельческому как нечто единое (с. 317). Он утверждал, что между рабством в древней Индии и в других странах не было принципиальных различий (с. 309 и др.). Последнее нам кажется верным, ибо бóльшая часть отмечавшихся прежде «особенностей рабства в древней Индии» объяснялась смешением условий зависимости, характеризовавших положение «подлинных рабов», с одной стороны, и зависимых лиц, лишь частично уподоблявшихся рабам, с другой.

В то же время чувствуется стремление почти все упоминания в источниках о рабах отнести именно к «подлинным». Автор справедливо утверждает, что простой арифметический подход к вопросу о роли рабовладения и невозможен по характеру источников, и неверен по существу проблемы (с. 317), но одновременно он пытается доказать, что рабов в древней Индии было много. Г.Ф.Ильин возражает против упрощенного представления о господстве рабского труда в производстве. И все же он ставит перед собой задачу доказать, что рабство было основой производства в древней Индии (с. 318 и др.).

Как доказательство наличия большого числа рабов приводится (с. 315) сообщение Ашоки, что после калингской войны «сто тысяч человек погибли и сто пятьдесят тысяч были уведены». В прежнем издании это сопровождалось указанием на то, что «значительное число» уведенных было обращено в рабство. В новом издании говорится, что дальнейшая судьба уведенных неизвестна. Однако в таком случае и сама ссылка на эдикт Ашоки теряет смысл. Кроме того, некоторая информация об их судьбе в нашем распоряжении имеется. В эдикте употреблено слово *анабудхе*. Глагол *ана-вах* имеет терминологическое значение и в таком качестве встречается в

¹ Вестник древней истории. 1987, № 1.

«Артхашастре». Там (II.1.1) идет речь о заселении новых территорий «уведенными» из других земель. Население подобной территории имеет своеобразный статус, но, безусловно, не рабский. К тому же статус этот зависит не от происхождения людей (уведенных из чужой земли или переселенных из своей), а только от самого факта их расселения на землях, предоставленных царем.

Приводится также (с. 314) рассказ из «Махабхараты» о том, что побежденный в битве царь должен в собраниях заявлять: «Я – раб (такого-то)». Ясно, однако, что в данном случае речь идет не о настоящем рабстве, а только о политическом подчинении одного царя другому (о чем и делается заявление в «собраниях», т.е. перед другими представителями правящей элиты).

К рабам причисляются, как и в прежнем издании, гетеры (с. 321). Сослаться при этом можно только на «Артхашастру». Однако в «Артхашастре» речь вообще идет лишь о царском хозяйстве: как в разделе о надзирателе за коровами речь идет о царских коровах, так и в разделе о надзирателе за гетерами – только о царских гетерах. Как нельзя считать всех вообще коров собственностью царя, так и всех гетер – царскими. Довольно многочисленные тексты, повествующие о гетерах, начиная с «Камасутры» и «Глиняной повозки» Шудраки, не оставляют сомнения в их свободном статусе. Юридические тексты, как правило, говорят о гетерах в связи с темой наемного труда.

Важным элементом авторской концепции рабства является тезис о наличии крупных рабовладельческих хозяйств. Какие же при этом приводятся аргументы? Во-первых, дается ссылка на *дхармасутру* «Гаутамы» (XXVIII.11-13), которая, согласно прежнему изданию, предусматривает, что старший сын может взять из наследства отца «не более десяти рабов», согласно новому – «менее десяти рабов». В оригинале, однако, говорится буквально следующее: «старшему сыну причитается в качестве добавочной доли десятая доля всякого домашнего скота». И далее: в

понятие «скот» не включаются ни «двуногие» (т.е. люди), ни «однокопытные» (т.е. лошади и верблюды). О получении десятков рабов в источнике нет и речи. Можно было бы все же предполагать, что в семейном имуществе, подлежащем разделу, было больше десятка лошадей или рабов (чтобы можно было вообще говорить о десятой их доле). Но и такое предположение спорно, ибо параллельные тексты делают исключение для любого особо ценного имущества, на дополнительную долю из которого старший сын вообще не вправе претендовать (ср. «Артхашастра» III.6.3). Таким образом, речь скорее идет о ситуации, которая часто упоминается в *дхармашастрах*: братья, даже после раздела имущества, продолжают совместно и поровну пользоваться трудом единственной общей рабыни (см. цит. «Брихаспати» в комментарии Апарарки II.119, КА III.6.7 и др.). Вывод о том, что «в одном хозяйстве их (рабов) насчитывалось немало» (с. 318), никак не вытекает из текста «Гаутамы».

В качестве второго аргумента служит ссылка на известный эпизод из буддийской литературы, где речь идет о ссоре между рабами *шакьев* и *колиев* (ср. с. 228). Рабы *шакьев* и *колиев* поссорились из-за распределения воды для полива участков. Уже сюжет показывает, что эти рабы проявляли заинтересованность в орошении полей, очевидно, самостоятельно ведя хозяйство. Сама ссылка на *шакьев* и *колиев* как на примеры развития крупных рабовладельческих поместий весьма подозрительна, ибо социальные отношения у них были довольно отсталыми (сами авторы говорят о «более сильных пережитках родоплеменных отношений», характеризуют их как «племена», управлявшиеся «вождями» - с. 341). Дело, видимо, в том, что у этих народностей этническое самоназвание прилагалось только к кшатриям (ср. с. 229), а все прочие именовались их рабами и работниками. Речь идет о хорошо известной «псевдоэтнической» форме зависимости, когда «представители общин могли рассматривать целый народ

как рабов»². Здесь нет ни «крупного поместья» (ибо каждый из «рабов», видимо, вел свое мелкое хозяйство), ни подлинного рабства. В процессе развития общества (и довольно рано) эти архаические отношения разлагаются и отмирают³.

В качестве примера крупного рабовладельческого хозяйства приводится царское. Однако в данном издании вслед за новейшей литературой справедливо отмечается чересполосица царских и общинных земель (с. 275, 658). Но в таком случае и «рабы», о которых идет речь в связи с царскими землями *сита*, расположенными между полями общинников, скорее всего не какие-то специально содержавшиеся в деревне царские рабы, а те же деревенские жители, несшие рабскую службу в виде отработки долгов казне и т.п. «Крупного рабовладельческого хозяйства» при чересполосице, во всяком случае, не получается. Употребляется, правда, осторожное выражение, что чересполосица «была часто», но указанный вывод о расположении земель *сита* делается на основе «Артхашастры» и эпиграфики, а других источников в распоряжении исследователей просто нет (и, несомненно, если бы были такие крупные хозяйственные комплексы, «Артхашастра» должна была бы отразить этот факт).

Наконец, весьма характерен пассаж (с. 319) о крупном рабовладельческом производстве в ремесле. Ссылка дается на известное джайнское сочинение «Увасагадасао». В нем содержится назидательный рассказ, притча о беседе самого Махавиры с неким Саддалапуттой. Последний характеризуется в обычной манере джайнских текстов как необыкновенный богач. У него 10 миллионов золотых монет хранилось дома и еще 10 миллионов было отдано «в рост», скота всякого у него было 10 тысяч голов, горшечных мастерских за городом 500 и столько же лавок в городе. Ремесленники и продавцы получали *бхаибхаттавеяна*. Последнее

² Чанана Д.Р. Рабство в древней Индии. Предисловие Г.М.Бонгард-Левина и Г.Ф.Ильина. Под ред. Г.М.Бонгард-Левина. М., 1964, с. 53.

³ Там же, с. 71.

выражение должно переводиться, конечно, как «содержание (*бхаи=бхрити*), пища (*бхатта=бхакта*) и денежное жалованье (*веяна=ветана*)», а не так, как у Г.Ф.Ильина, - «пищу вместо жалованья». Форма оплаты труда, однако, по мнению автора, должна указывать на рабское положение работников Саддалапутты. (Кстати, даже назвав хозяина богачом, а работников – рабами, мы не можем 500 отдельных мастерских считать «крупным предприятием»). Махавира, как обычно, дает наставления Саддалапутте посредством приведения аналогий и задает ему следующие вопросы: что он будет делать, если эти горшечники станут красть его глину, разбивать его горшки и приставать к его жене и т.д.? (В оригинале длинный перечень всевозможных проступков от небольших до настоящих преступлений). На это Саддалапутта отвечает также длинным перечислением: «буду их совестить, ругать, связывать, бить» и т.д. и, наконец, «оборву их жизнь раньше положенного срока». Из последнего Г.Ф.Ильин делает уверенный вывод, что все они были настоящими рабами Саддалапутты. Но трудно согласиться со столь буквальным пониманием источника.

Хорошо известно обилие фантастических чисел в буддийских и джайнских сочинениях. Д.Р.Чанана объясняет это явление необходимостью заучивания стандартизованного ритмического текста⁴. Характерно, что в главе об экономике не говорится о таком поразительном факте расцвета денежного хозяйства в древней Индии, как 20 миллионов золотых монет в руках у одного предпринимателя. Условность данных цифр автору понятна, недаром Саддалапутта назван просто богачом, без всяких уточнений, однако количество его «рабов» воспринимается буквально. Правда, и здесь делается оговорка (скорее для рецензентов) об условности приводимых чисел, но читатель воспринимает эту условность только как некоторое округление реального числа, а не в отношении самой сути. Кстати, реальная ситуация проглядывает сквозь мистику фантастических чисел: беседа этого «миллионера» и «владельца крупных предприятий и магазинов» с Махавирой

⁴ Там же, с. 40.

происходит в тот момент, когда Саддалапутта таскает вылепленные им самим горшки на улицу, чтобы высушить их на солнце.

Датировка данного текста, как и других частей джайнского канона, - примерно середина I тыс. н.э., повествование же относится к эпохе Махавиры, т.е. к середине I тыс. до н.э. Очевидно, необходимо решить, каким образом датировать сведения о «крупном рабовладельческом предприятии». Г.Ф.Ильин использует этот рассказ дважды: и в разделе о Маурьях, и в разделе о Гуптах (с.450) – в последнем случае уже без всяких оговорок об условиях текста: «Как уже видели, были предприятия и по 500 человек». Усиленная эксплуатация подобного материала способна лишь усугубить скептическое отношение к тезису о крупных рабовладельческих предприятиях в древней Индии.

Подобную же реакцию способны вызвать и ссылки на аналогичные буддийские тексты, где упоминаются 500 телег, запряженных волами (буддисты были не так щедры на нули, как джайны), и земельные угодья площадью в 1000 *кариса* (с. 279 – вряд ли стоило переводить эти тысячи в гектары). Общий же вывод делается такой: «...крупных хозяйств... в древней Индии было немало..., они могли и не преобладать (а могли, следовательно, и преобладать? - А.В.), но именно они определяли объем и формы товарооборота» и т.д. (с.318).

Весьма важный вопрос – переживала ли Индия в последний период древности кризис рабовладения. В доказательство того, что такой кризис, действительно, был, приводятся два вида аргументов. Прежде всего, в источниках меньше становится упоминаний о рабах (нет сведений о них в эпиграфике, более поздние буддийские тексты махаяны реже упоминают о рабах, чем более ранние, - хинаяны – с. 463). Отсюда делается вывод, что и самих рабов в обществе стало меньше. Однако в поздних *дхармашастрах* рабы встречаются чаще, чем в ранних *дхармасутрах* (с. 461-462). Это, по мнению автора, свидетельствует о постановке «рабского вопроса» в литературе, что является симптомом кризиса рабовладения. Обращает на

себя внимание не только внутренняя противоречивость подобного построения. Нам кажутся сомнительными оба утверждения сами по себе.

Тезис о том, что в поздней древности нет сведений о рабах в эпиграфике, как бы указывает на то, что раньше такие сведения были. Это, однако, не соответствует действительности (не случайно эпиграфические свидетельства не приводятся в главе о Маурьях). Аргументация о меньшем участии рабов в производстве, основанная на сопоставлении текстов хинаяны и махаяны, не учитывает самого характера текстов. Аналогичные рассуждения в области античной истории могли бы выглядеть так: в трагедиях Сенеки меньше рабских персонажей, чем в комедиях Аристофана, а Марк Аврелий меньше, чем Аристотель, рассуждает о рабстве, - следовательно, рабство в Риме ранней империи теряет свое значение в сравнении с классической Грецией. Сведения о рабах и их участии в производственной деятельности для маурийской эпохи заимствованы преимущественно из джатак и «Артхашастры». Источников такого типа для гуптского времени нет. Не только об использовании рабов в производстве, но и о самом производстве материал становится гораздо более скудным (что легко обнаружить, сопоставив главы об экономическом развитии в тот и другой периоды).

Рассмотрим другой аргумент – с *дхармашастрами*. Автор, сопоставляя сутры с поздними шастрами, обращается только к самым известным текстам, переведенным на английский язык. Привлечение других поздних *дхармашастр* («Парашара», «Ангирас» и др.) сразу же нарушило бы указанную закономерность. Рабы в них практически не упоминаются. То, что в «Нараде» больше информации о рабах, чем, скажем, в *сутре* «Апастамбы», легко объясняется тем, что вообще праву в одном тексте уделяется несравненно больше места и внимания, чем в другом. Это обстоятельство отмечается в новом издании: «Основная причина состояла, очевидно, в постоянно возрастающем интересе автора *дхармашастр* к вопросам гражданского и уголовного права» - с. 461). Однако такая формулировка сама

по себе лишает какой-либо силы аргумент о нарастании сообщений о рабах как проявлении кризиса рабства. Справедливо обращено внимание на то, что «Нарада» приводит сведения о рабах, главным образом, в связи с проблемой отпуска их на волю. Именно это позволяет автору интерпретировать источник как проявление кризисной ситуации (тьма Римской империи витает перед мысленным взором ученого). Но «Артхашастра» содержит не меньше, а значительно больше материала о рабах и отпуске их на волю. В новом издании (с. 462) дается ссылка на этот текст, но она вступает в противоречие с дальнейшей общей формулировкой, что такие правила были «знаменем времени». Какого же времени? «Артхашастра» используется как основной источник по магадхско-маурийскому периоду. Или тогда уже начался кризис рабства?

Следует обратить внимание на то, об отпуске на волю каких именно «рабов» идет речь в «Нараде». Это неоплатные должники и тому подобные полноправные члены общества, попавшие в кабалу. Суть всех предписаний сводится к тому, что их необходимо через какое-то время отпустить на свободу, а не превращать в постоянных, или «подлинных», как выражаются авторы, рабов. Если уж приводить аналогии, то материал легко найти в «Законах Хаммурапи», в Библии и т.д. «Рабским вопросом» это назвать никак нельзя, и даже редакционная замена слова «несомненно» на «возможно» в формулировке о кризисе рабовладения (с. 466) не кажется достаточной.

Очевидно, здесь проявляется недифференцированный подход к рабству. «Рабский вопрос» может возникнуть лишь в отношении «подлинных рабов». О них же в «Нараде» говорится следующее: они могут получить свободу только по воле хозяина. Можно ли в этом усматривать проявление кризиса? Кризис, видимо, возможен лишь в такой ситуации, когда много именно «подлинных рабов», они заняты преимущественно в производстве (в том числе крупном и среднем) и труд их становится постепенно непроизводительным. Тогда появляется стремление

заинтересовать работника, дать ему полусвободу. Положим, мы согласимся с замечанием Г.Ф.Ильина о том, что патриархальное домашнее рабство не следует полностью противопоставлять классическому, а также и с тем, что домашние работы в древности имеют важное производственное значение. Мы можем последовать за автором в том, что раб,носящий еду работающему на поле хозяину (картинка, не раз встречающаяся в древнеиндийской литературе), выполняет очень важную работу. Пусть даже прав исследователь, утверждающий, что индийцы предпочитали сами выполнять тяжелые работы, оставляя рабам ритуально нечистые (мести пол и т. п.), но такое рабство кризис все же переживать не может – или переживает его совершенно не в тех формах, какие предполагаются исследователем.

ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ ОБЩИНЫ¹

В рецензии Л. Б. Алаева (Народы Азии и Африки. 1986, № 5, с. 186-192) на нашу книгу (А. А. Вигасин, А. М. Самозванцев. «Артхашастра». Проблемы социальной структуры и права. М., 1984) ряд выводов, сделанных ее авторами, был поставлен рецензентом под сомнение. Так как речь идет об интерпретации санскритских текстов, весьма важных для понимания социальной истории древней Индии, представляется целесообразным вновь обратиться к материалу источников - к «Артхашастре Каутильи» (далее - КА) и *дхармашастрам*.

Расхождения между рецензентом и авторами касаются раздела «о недвижимости» в III книге КА, который в целом соответствует «поземельным» (*кшетраджа*) тяжбам, излагаемым в *шастрах*. В этом разделе после рассмотрения темы «Продажа недвижимости» (II 1.9.1-9) анализируются «Споры о границах» (III.9.10-23).

В зависимости от того, между какими объектами проводится граница, *шастры* говорят о нескольких ее разновидностях: в «Митакшаре» (II.150) это граница между областями (*джанапада*), деревнями (*грама*), полями (*кшетра*) или домами. Обычно речь идет, главным образом, о границах между деревнями и полями (см.: Катьяна в «Смритичандрике» 232), хотя общие принципы решения подобных тяжб приложимы также к делам о границе как между городами или объединениями деревень, так и между рощами, пастбищами, кладбищами и т. д. (см.: КА III.9.23; «Нарада» XII. 11 и др.).

В КА также выделяются, прежде всего, споры о границе между двумя деревнями (III.9.10-14) и между полями (III.9.15-20). Споры между домовладельцами были изложены в предшествующей главе, а о спорах по поводу других видов недвижимости вскользь говорится далее (III.9.23). Хорошо известно, что термин *грама* весьма многозначен, но в КА он всегда

¹ Народы Азии и Африки. 1987, № 3.

обозначает сельскую общину как отдельное поселение (см., например, III.10.20 - *грама* обносится частоколом и т. д.). Объединение нескольких деревень фигурирует в тексте КА под наименованием «пять *грама* или десять *грама*». Все основные принципы общинной организации в КА раскрываются на примере *грамы* (III.10.3-44) и затем они распространяются на другие виды «общин» - кастовые, профессиональные, территориальные т. д.

В тех случаях, когда споры о «полях» (*киетра*) упоминаются наряду со спорами о границах деревни, ясно, что речь идет о межевых тяжбах внутри деревни. Спор о поле между жителями разных деревень сводился бы, прежде всего, к более важному вопросу о границах деревенских территорий. Вопрос же о том, является ли объектом спора целое поле или часть его, принципиального значения не имеет. В *шастрах* обычно речь идет о «границе поля», и в КА владение чужим полем рассматривается в особом разделе (см. III.16.31-32, аналогично в «Катьяне» и др.). Я столь подробно остановился на этом вопросе для того, чтобы констатировать: предлагаемое Л. Б. Алаевым толкование термина *самантаграмавриддха* никак не может быть принято, ибо не дело «старейшин **соседних** деревень» решать межевые споры **внутри** другой деревни.

Общий принцип в делах о недвижимости гласит, что все споры решаются соседями (КА III.8.1), это особо подчеркивается в отношении тяжб о границах (КА III.9.24). «Катьяна» при этом ясно определяет, кого считать «соседями» («Митакшара» II.153): «Соседом считается деревня-*грама* для деревни, поле для поля, дом для дома». Таким образом, в каждом конкретном случае выделяется особая группа «соседей», объединенных общинными узами, владеющих недвижимостью того или иного рода на данной территории.

В КА спор между двумя деревнями (*грамма*) решает *саманта панчаграми*, а спор по поводу поля - *самантаграмавриддха*. Ясно, что в первом случае речь должна идти не о **соседнем** объединении «пяти деревень», а о **соседском**, то есть таком, в которое входят обе тяжущиеся деревни. Но и во втором случае

также имеется в виду соседское объединение землевладельцев, т. е. деревенская община, к которой принадлежат обе спорящие стороны. Аналогичная ситуация складывается и при продаже недвижимости - дома или поля (КА III.9.3): свидетелями при этой сделке выступают соседи, иными словами, жители того же соседского объединения - квартала или деревни (а не жители соседнего квартала или соседней деревни).

Сопоставление правил КА о проведении границ между полями и деревнями показывает существенные различия между ними. Граница между деревнями устанавливалась по естественным или искусственным знакам-сету (КА III.9.10). *Шастры* говорят в таких случаях о реках, вековых деревьях или о специально закопанных при основании деревни сосудах с золою или костями и т. п. Медхатитхи (VIII.246) замечает, что подобные знаки отсутствуют внутри деревни. Собственно, эти знаки (*линга, лакшана, чихна*) и есть доказательства прав деревни на ту или другую территорию. Поэтому даже один человек вправе проводить границу, если он в состоянии указать их (КА III.9.11). Ему, однако, грозит огромный штраф в тысячу пан, если объявленные знаки не будут обнаружены в указанном им месте (III.9.12).

Напротив, границы между полями не обозначены столь явно, и один человек не должен принимать на себя тяжелое дело проведения границы («Нарада» XII.9). Вопрос о том, где же проходит межа, судя по КА, решается по большинству голосов. Даже умышленный перенос межевых знаков карается штрафом в десять раз меньше, чем перенос знаков, обозначающих границу между деревнями (III.9.21, ср. III.9.13, ср.: «Смритичандрика» 236).

Границу между полями устанавливают только «соседи» (*саманта*). Термин *саманта* с полным основанием толкуется Вишварупой (II.150) как «хозяева полей, находящихся поблизости со всех сторон». В узком смысле это слово обозначает лишь ближайших соседей, в широком - охватывает и значительно более многочисленный круг лиц (см.: Катьяна в «Митакшаре» II.151, Нарада в «Парашара Мадхавия» 379 и др.). Однако поскольку

«соседство» при спорах о поле устанавливается по близости именно полей, то естественно, что понятие «соседи» может включать в себя только землевладельцев.

Споры между деревнями решаются, как уже было сказано, более обширным соседским объединением («пять или десять деревень»), а в роли свидетелей о пограничных знаках в принципе могут выступать, очевидно, любые осведомленные и незаинтересованные лица. Если нет «соседей», то, согласно «Ману» VIII.260, спрашивают и «лесных жителей» - охотников, змееловов и т. д., которые, бывая в деревнях, случайно могут быть в курсе дела. В «Яджнавалкье» II.150 и «Нараде» XII.3 в этой связи упоминаются также пастухи и земледельцы. Из контекста ясно, что речь должна идти не о «соседях», а только о «внешних» по отношению к общине лицах - работниках, арендаторах и т. п. (см. толкование Вишварупы: *вриддхахалика* - «почтенные пахари»). Вполне возможно, что и выражение «почтенные земледельцы и скотоводы» в КА III.9.11 следует толковать в этом же смысле. Само по себе профессиональное обозначение «земледелец» и «скотовод» отнюдь не указывает на определенный социальный статус. Достаточно сказать, что и рядовой общинник именуется словом «*каршака*-земледелец» (КА III.10.35 - иное истолкование слова в данном контексте полностью лишило бы смысла весь фрагмент КА об общинном строе; ср. также III.15.5; II.35.4; II.1.2; VI.1.8 и многое другое). Но естественно, что в конкретной ситуации, как в указанных выше текстах в «Яджнавалкье» и «Нараде», слово «земледелец» (*каршака*) относится лишь к более низким слоям деревенского населения. Хотелось бы подчеркнуть свое согласие с Л.Б. Алаевым в главном: древнеиндийская община имела иерархический характер. Достаточно указать на несовпадение понятий «землевладелец» и «земледелец», например, в следующей главе КА (III.10.8).

Вместе с тем нет оснований толковать выражение *пурвабхуктика* в КА III.9.11 иначе, чем «прежде владевшие» землю. Вполне естественно, что подобная категория осведомленных и незаинтересованных лиц могла быть

привлечена для дачи свидетельских показаний при спорах о границе. В некоторых *дхармашастрах* соответствующее понятие выражается термином *маула*. «Катьяяна», например, рекомендует наряду с *саманта* (соседями) расспрашивать и *маула* («Митакшара» II.153; ср. варианты «Нарады» XII.8). Он в данном контексте определяет в качестве *маула* «тех, кто прежде были соседями, а затем уехали в другую землю», т. е. придает ему именно тот смысл, который содержится в нашем переводе КА. Конечно, в иных случаях термин *маула* (букв. «коренной житель») не обязательно обозначает именно «бывшего соседа», но тогда нельзя будет провести и никакой параллели с указанным текстом КА, а между тем «Катьяяна» представляет, несомненно, аналогичное правило.

Выражение *пурвабхукти* в «Ману» VIII.252 относится к сторонам, спорящим о праве собственности на землю, и, таким образом, также отражает владение, а не пользование спорным участком. Вопрос о собственности на землю решается, как известно, и по давности владения (*бхукти*): «Нарада» XII.24 говорит о владении полями - *кшетрабхога* сельских хозяев (*кутумбинов*). Недаром «Катьяяна» («Апарарка» II.151) говорит о соседях-*саманта* как о тех, кто владеет полями (*кшетрабхоктар*) по соседству. Понятие «*бхукти*-владение» в данном случае практически неотличимо от «*свамья*-собственность».

Содержащаяся в нашей книге формулировка о частной собственности на землю вовсе не является «уступкой» ходячим представлениям. В написанных мною главах книги (раздел о социальном и политическом строе древней Индии) в достаточной степени подчеркнута своеобразие не только собственности, но и наемного труда, государства и т. д. Действительно, собственность на землю была тесно связана с правами и обязанностями члена территориальной общины, однако это вряд ли позволяет ее считать уже не частной, а общинной. Права на городской дом тоже не были абсолютными, но это не значит, что действительным собственником дома являлся квартал

или город. Речь идет вообще не о переименовании древних институтов посредством современных терминов, а о детальном анализе их своеобразия.

Весьма характерно, что древнеиндийским текстам абсолютно чуждо применение понятия «свамя-собственность» к деревенской общине. Речь часто идет о собственниках отдельных полей - *киетрасвамин*, иногда говорится о господине деревни в целом - *грамасвамин* или просто о царе - *свамин* как владыке, но никогда права деревенского коллектива на землю не определяются в терминах собственности. При решении межевых споров община выступает как свидетель, она может отказать - при достаточных основаниях - обеим сторонам, но не вправе решить дело по собственному усмотрению. Легче всего определить суть отношений в той ситуации, когда участок остается без хозяина: выморочное имущество поступает в распоряжение не общины (как «собственника»), а царя. Медхатитхи (VIII.258) справедливо заключает по этому поводу, что «не могут соседи решать дело по собственной воле подобно царю». Земли общины не могли быть отняты у нее, но ее права на территорию вряд ли следует рассматривать как собственность в противоположность владению отдельных членов общины.

В указанной ситуации царь приобретал недвижимость также не потому, что он был ее действительным собственником. Имущество оказалось выморочным, а всё в государстве, что никому не принадлежало, рассматривалось как царское. Вмешательство царя в межевые споры предусматривается исключительно в тех случаях, когда нет оснований для признания участка собственностью какого-либо частного лица. Об этом неоднократно говорится в *шастрах*. С точки зрения юридических представлений эпохи царь не вправе свободно распоряжаться землями своих подданных.

Наем в Древней Индии¹

В связи с выходом нашей книги об «Артхашастре»² М.К.Кудрявцевым на страницах «Вестника древней истории» была затронута важная проблема о найме в Древней Индии³. Основной тезис автора заключается в том, что *кармакары* и *бхритаки* не могут рассматриваться как наемные работники, так как в древнем обществе «труд еще не стал товаром и не мог быть покупаем или нанимаем»⁴. Подобного рода суждения уже не раз высказывались в литературе. Так, И.В.Шерешевский⁵ стремился доказать, что понятие найма не применимо к условиям Древнего Рима и является модернизацией. М.Я.Сюзюмов⁶ ответил на это вполне убедительно, что «можно говорить только о специфике наемного труда и его количественном распространении, но не ставить под сомнение его существование». Точка зрения И.В.Шерешевского в настоящее время уже не находит сторонников⁷.

Индологи задолго до «русского перевода «Артхашастры» 1959 г.» единодушно отмечали, что в санскритских текстах упоминаются наемные работники (*Lohnarbeiter*, *hired labourers* и т.д.) – во всех этих случаях М.К.Кудрявцев предполагает наличие системы *джаджмани*. *Джаджмани* – специфическая форма взаимобеспечения в североиндийской деревне нового времени – в последние годы привлекает пристальное внимание ученых. Однако существование этой системы в древности, как правило, категорически отвергается. Так, например, известный исследователь социально-экономической истории Индии Р.Ш.Шарма пишет, что в «Артхашастре» «нельзя найти и следа системы *джаджмани*». Целесообразно вновь обратиться к санскритским текстам (не только «Артхашастре», но и так

¹ Вестник древней истории. 1989, № 3.

² Вигасин А.А., Самозванцев А.М. «Артхашастра Каутильи»: проблемы социальной структуры и права. М., 1984.

³ Кудрявцев М.К. Еще раз о кармакарах в «Артхашастре» // ВДИ. 1986. № 4.

⁴ Ук. соч. с.128.

⁵ Шерешевский И.В. Правовое регулирование «наемного труда» в Риме // ВДИ. 1955. № 1.

⁶ Сюзюмов М.Я. О наемном труде в период кодификации римского права // ВДИ. 1958. № 2.

⁷ См., например, в кн. Штаерман Е.М. Древний Рим: проблемы экономического развития. М., 1978.

называемой «юридической литературе» - дхармашастрам) с тем, чтобы определить суть таких категорий, как «кармакара» и «бхритака», возможное сходство юридических условий труда этих лиц с отношениями найма или *джаджмани*.

Прежде всего нужно сказать, что наем лиц является лишь одной из разновидностей найма наряду с наймом имущества. Последний в «Артхашастре Каутильи» (далее КА) именуется обычно термином *avaakraya*, от глагола *krī* – «покупать»; комментаторы и лексикографы предпочитают слово *paṅkṛaya* с тем же значением и от того же корня (связь понятий найма и купли-продажи проявляется и в других правовых системах – *locatio-conductio* и *emptio et venditio* в римском праве, «продажа» как один из терминов для найма на Руси и т.д.). В КА речь идет о найме (аренде) дома – II.36.23; III.8.24-25, оросительного сооружения – III.9.36, земли – VII.3.34, о найме (получении напрокат) одежды – IV.1.17 и принадлежностей для игры в кости – III.20.10. Имущество, отданное в наем (*avakṛitaka*), рассматривалось по аналогии с другими видами собственности, находящимися временно и на законном основании у другого лица (как залог, вклад, депозит и т.д. – см. КА III.12.22; IV.6.11; V.2.49 и др.). Арендная плата также может именоваться словом *avaakraya* (КА III.8.25), но чаще ее называют *stoma* (например, «Нарада-смрити» в изд. Ю.Иолли IX.21 – о плате за помещение, IX.23 – о плате за выданные напрокат вещи и т.д.). Важно отметить, что неуплата за дом или вещи в «Нараде» рассматривается в главе, посвященной неуплате жалования *кармакарам*. Сближает жалование и арендную плату, несомненно, лишь одно – и в том, и в другом случае речь идет об отношениях найма (имущества или рабочей силы).

Не случайно и соответствующие термины могут использоваться как синонимы. Так, *stoma*, обычно определяемая как арендная плата за жилье (*vāsamūlya* - «Вьявахаракальпатару», 160), толкуется и как *bhāṭaka* (наемная плата – «Апарарка» 198, «Смритичандрика», 206) или даже *vetana*

(жалование – «Вивадаратнакара», 169). Слово *bhṛti* означает как арендную плату, так и жалование (ср. палийские *bhaṭa* и *bhaṭi* – *rent, wages* и т.д.).

Основаниями для возбуждения судебного дела являются как неуплата жалования, так и неисполнение работы – изложение той и другой темы часто составляют содержание специальных разделов *дхармашастр*. Из контекста последних бывает видно, что имеется в виду нарушение конкретного обязательства – исполнитель не завершает работу к положенному сроку или завершает ее ненадлежащим образом. Легко представить, что в качестве такого исполнителя отдельного поручения или заказа нередко могли фигурировать разного рода ремесленники. И действительно, последние (*kāgu, śilpin*) указаны в перечне работников, именуемых *kaṃmakara*, - КА III.13.30. Ремесло в известных аспектах тесно связано с отношениями найма.

Здесь необходимо затронуть проблему характера городского ремесла. Рисуемый в КА (II.4) план города, несомненно, имеет умозрительный характер, но в нем невольно отражаются общие представления древних индийцев о сути тех или иных элементов городского устройства. Предполагается, в частности, что единого рынка в городе нет, а все товары можно приобретать либо в специальных торговых рядах (*raṇuāḥ*), либо непосредственно в ремесленных мастерских (*kāraṇaḥ*). В первую категорию попадают благовония, цветочные гирлянды, напитки, вареный рис и мясо. Продукция труда местных оружейников и кузнецов, ювелиров, ткачей и проч. Может быть приобретена не у торговцев, а у самих мастеров. Их ремесленная продукция не называется товаром. Между изготовителем и покупателем не было посредников, и, по всей видимости, мастера обычно работали не на рынок, а на заказ. Конечно, мы знаем, что некоторые ремесленные изделия пользовались спросом не только в других городах, но и в далеких странах, однако, видимо, в таких случаях купцы выступали в качестве заказчиков продукции. Даже при довольно высоком уровне развития товарного обращения не всегда можно говорить о товарном производстве.

То обстоятельство, что ремесленники работали преимущественно на заказ, проясняет причину того большого значения, которое придавалось в юридических текстах правилам, касающимся так называемой *nikṣera*–материала, переданного заказчиком для обработки. Теме *никшепы* в КА посвящен большой фрагмент главы III.12. Систему организации заказов или подрядов предполагает глава КА I.14, посвященная надзору за ремесленниками. В главе о золотых дел мастерах (II.14) излагаются правила, совпадающие или сходные с теми, которые содержатся в разделе о плате *кармакарам* (III.14). И действительно, при работе ремесленника на заказ мы имеем дело с таким видом найма, который в римском праве именуется *locatio conductio operis*. Любой ремесленник, принимавший на себя обязательства перед клиентом, тем самым заключал договор найма для проведения определенной работы (заказа, подряда) и подпадал под действие правил о наемном труде (связанных с необходимостью выполнения указаний хозяина, правом на вознаграждение и проч.). Очевидно, можно предполагать, что экономически ремесленник нуждался в сырье и зависел от получения заказов, а потому мог соглашаться на невыгодные условия сделки. Но с юридической точки зрения это был совершенно свободный договор между двумя не зависящими друг от друга лицами. Не меняет существа дела и то, что ремесло рассматривалось как несамостоятельный, обслуживающий труд, не пользующийся общественным уважением (по индийским представлениям ремесло – дело шудр). Юридического оформления сделки это не меняло.

На деле аналогичные правоотношения складывались между любым заказчиком и работником (или подрядчиком). Да и сам термин *śilpīn* лишь условно переводится как «ремесленник». Санскритское *śilpa* включает в себя целый ряд профессий, которые мы не можем сейчас назвать ремеслом (например, музыка и танцы), оно скорее сходно с латинским *ars*. Для разных категорий лиц, заключающих договоры найма на тот или иной вид деятельности, в санскрите существовали свои особые обозначения. Почти всегда в главе о *кармакарах* упоминались, например, публичные женщины

(*veśyā*, *raṇyastrī* – буквально «женщина-товар»), хотя они, кажется, никогда не именовались общим термином *кармакара(и)*. Плата, получаемая ими с посетителей, обычно носила особое название - *śulka* или *bhoga* (КА III.13.37; «Нарада» VII.20), хотя это не исключает возможности употребления и общего термина для «заработной платы» - *vetana* или «наемной платы» (*bhāṭaka*, см., например, «Матсья-пурана» у Апарарки II.198).

Платный учитель (чему бы он ни учил - наукам *vidyā* или ремеслам и искусствам *śilpa*, «Матсья-пурана», там же) получает просто «цену» (*mūlya*), но последняя может обозначаться и словом *vetana* – «плата». Напротив, то, что подобает жрецу или духовному наставнику, словом *vetana* не называется, ибо передаваемое ими знание или совершаемое жертвоприношение не может рассматриваться как товар, как предмет купли-продажи. Их вознаграждение именуется особым словом *dakṣiṇā* – «почетный дар». Дар этот, по существу, ничуть не менее обязателен, чем обычная плата, однако употребление иного обозначения отражает и особое отношение к данным услугам (как бы безвозмездным). Впрочем, плата рядовым жрецам за совершение обрядов определяется абсолютно теми же правилами, что и любое другое вознаграждение за сделанную работу, и различие между «зарплатой» и «гонораром» нередко больше относится к области общественной психологии, чем собственно к праву. По этой же причине жрец никогда прямо не именуется словом «кармакара», хотя вопросы, связанные с его трудом и оплатой, обсуждаются именно в разделе о *кармакарах*. Для него предусматриваются даже более суровые наказания за неисполнение «трудового соглашения», так как его функции важнее, нежели услуги обычных «наемных работников», - см. Медхатитхи VIII.215.

«Шукранити» (II.385) проводит деление наемной платы (*bhṛti*) на «сдельную» (*kāḡyamānā*) и «повременную» (*kālamānā*). Конечно, это весьма поздний санскритский источник, отдельные части его могут относиться к XVIII и даже к началу XIX в., однако в большинстве случаев он опирается на весьма древнюю традицию. Санскритские старинные тексты исходят из

различных видов найма – для выполнения определенной работы (kāṅya) или на ограниченный срок (kāla).

В последнем случае особенно остро встает проблема социального статуса нанимающегося, его прав и обязанностей по отношению к хозяину, сходства и отличия его положения от положения купленных рабов, кабальных должников и тому подобных зависимых лиц. Когда речь идет о «хозяине» в ситуации с наймом для определенной цели, последний является лишь «хозяином имущества» (dravyasvāmin) или «хозяином работы» (karmasvāmin – «Нарада» VII.2). Напротив, если работник просто нанимается служить хозяину, последний становится не только господином его труда, но в какой-то мере и самой его личности.

Данная разновидность найма заслуживает более подробного рассмотрения. Значения, придаваемые тому или иному термину в различных санскритских текстах, бывают не вполне тождественны (порой даже вовсе несходны), поэтому целесообразно начать с анализа материала в контексте правил и системы классификации одного источника. Среди *дхармашастр* особое внимание *кармакарам* уделяет «Нарада-смрити». «Нарада» говорит о пяти категориях «лиц, обязанных оказывать повиновение» (śuśrūṣā – VI.2) – общим для них является то, что все они не обладают независимостью (svatantratva – VI.3). Четыре категории из них могут быть объединены в понятие «кармакара», а пятую составляют рабы (dāsa). Бхавасвамин (VI.3) поясняет данную классификацию следующим образом: «*кармакары* – те, кто привлекается к труду по собственной воле (icchataḥ karmapratiranna), а рабы – по необходимости (niyogataḥ)».

Термин «кармакара» в «Нарада-смрити» используется в широком смысле и включает, между прочим, и тех лиц, которые обычно таким образом не назывались. Первые две категории *кармакаров* составляют «духовный ученик» брахмана и «ученик» ремесленника. Нет ничего удивительного в том, что «духовный ученик» рассматривается здесь как «работник» - *кармакара*. В глубокой древности одной из важнейших его

обязанностей считалось пасти коров учителя, а в позднейшее время обычно речь идет о выполнении домашних работ и личном услужении. Очевидно, имея в виду этих учеников, греки и отмечали, что индийцы используют «юношей» вместо рабов (Strabo. XV.1.34).

Ученик ремесленника должен был работать вместе с мастером и для него до истечения положенного срока ученичества («Нарада» VI.16). Обе эти категории объединяет то, что работа на учителя выполнялась бесплатно – в этом смысле отношений найма здесь нет, и, конечно, термин «кармакара» нельзя безоговорочно в любом контексте переводить как «наемный работник» (напротив, ученик еще сам, согласно обычаю, приносил почетный дар наставнику в благодарность за обучение – «Нарада» VI.14,19).

В противоположность этому третья категория именуется *бхритака* (bhṛtaka), что вполне справедливо толкуется Виджнанешварой как «платный кармакара» (mūlyena yaḥ karma karoti – II.182), ср. Медхатитхи VIII.215: «кто за определенную цену делает определенную работу». Наконец, четвертую категорию составляет adhikarmaḥṛt («управляющий»), он же далее именуется kauṭumbika («домоправитель» - VI.3, 22). Комментаторы разъясняют значение этого слова так: «тот, на ком лежит обязанность управления и надзора за доходами, расходами и работами» («Смритичандрика», 197). По существу, он тоже должен был получать вознаграждение за труд (ср. Вишварупа II.193), но, тем не менее, это «жалование», очевидно, рассматривалось иначе, чем обыкновенная «зарплата» рядовых работников (так же как вовсе не включаются в категорию кармакаров получающие жалование государственные служащие).

В древнеиндийских текстах категория «управляющего» практически не встречается и не может для нас представлять сейчас особого интереса. Значительно важнее упомянутый ранее *бхритака*, как правило, отождествляемый с *кармакарой* в узком смысле слова. Прежде всего, обратим внимание на определение *бхритаки*: это – тот, кто выполняет работу за плату (vetana - Медхатитхи VIII.214). Эту плату комментаторы

единодушно и в полном соответствии с древними текстами называют «платой за труд» или «ценой труда» (*karmamūlya* – «Смритичандрика», 201, «Парашара Мадхавия», 321). То, что труд может выступать в качестве товара, имеющего цену, было вполне осознано древними индийцами. Работа на другое лицо за плату полностью отвечает как современному определению найма, так и формулировкам римских юристов (см. «Дигесты» XIX.2.2. о договоре *locatio et conductio*: «(Гай). Наем стоит очень близко к купле и продаже и подчиняется тем же юридическим правилам, ибо как купля и продажа заключается, если имеется соглашение о цене, так и наем считается заключенным, если имеется соглашение о плате»). Не возникало на этот счет особых сомнений и у греческих авторов, имевших возможность оценивать отношения в Индии в привычных им категориях, - недаром в греческом варианте эдикта Ашоки индийское слово «бхритака» переведено как *μισθότης*.

Можно несколько подробнее остановиться на том, что представляла собой эта плата. Постоянно дается одно и то же пояснение – «согласно уговору» (КА III.13.29 – *yathāsaṃbhāṣitam*, Ману VIII.216 – *yathābhāṣitam*, «Яджнавалкья» II.196 - *yathāśrutam* и т.д.; ср. Вишварупа – *yathāparibhāṣikam*, Виджнанешвара – *yāvatparibhāṣitam* «сколько договорились», «Шукранити» II.386 - *bhāṣitaṃ yathā* и проч.). Оформленное условие о размере оплаты труда является наиболее обычным элементом договора между хозяином и работником. Если же плата не была твердо установлена (*akṛtā bhṛtiḥ* – «Вриддха-Ману» у Апарарки II.194, *asaṃbhāṣitaṃ* в КА III.13.27), то возникала проблема ее установления по справедливости, в соответствии с затраченным трудом, временем и тем, как другим работникам платят за подобную работу (КА III.13.30). Для такой оценки привлекались в качестве третейских судей эксперты (*kuśala* в КА III.13.30, ср. в «Вриддха-Ману»: «знающие морские путешествия» - *samudrayānakuśala*).

Наконец, в некоторых случаях могло быть дано определение платы в долях полученной прибыли. Тогда наемный труд представляется сходным с

издольной арендой (*bhāgabhogā* – ср. КА III.9.36). Однако подобная «арендная плата» рассматривается именно в связи с уплатой жалования наемному работнику и в качестве особой формы оплаты труда. Размер доли, причитающейся работнику, может быть определен в 1/3, 1/5, 1/10 и т.д. (см. «Брихаспати» у Апарарки II.194, КА III.13.28). Это зависело от множества условий – например, получал ли работник от хозяина пищу и одежду, сама доля вычислялась от совокупного дохода или же за вычетом вложенных хозяином средств, т.е. от чистой прибыли (*mūladraṅyaṃ muktvodayasya* – Бхавасвамин VII.3) и т.д.

Необходимо обратить внимание и на сроки уплаты жалования. Согласно «Нараде» (VII.2), плата может быть дана вперед, входе выполнения работы или по ее завершении. Обсуждаемые обычно в *шастрах* иски о невыполнении трудовых обязательств распадалась на две основные разновидности в зависимости от того, получил ли работник плату вперед или только пообещал что-то сделать, не взяв никакого задатка. Наказание, естественно, устанавливалось различное, но совершенно ясно, что и в том, и в другом случае речь идет об оплате конкретного труда. «Брихаспати» («Смритичандрика», 196) говорит об оплате ежедневной, ежемесячной, раз в две недели, раз в квартал, в полгода, в год – в зависимости от договоренности (*paribhāṣitam*).

Итак, все, что мы знаем о жаловании *кармакарма-бхритакам*, сводится к тому, что его давали в соответствии с договором, за работу, согласно ее объему и во время ее исполнения (будь то задаток или полный расчет). Все это совершенно не соответствует порядку, принятому при системе *дждаджмани*. Характерной чертой этой системы (которая и не позволяет рассматривать ее как систему наемного труда) является именно то, что взаимные обязательства контрагентов не формулируются в особом трудовом договоре и «вознаграждение» не стоит в тесной связи с выполняемой работой ни по времени, ни по размеру. Все исследователи данного института единодушно отмечают, что отношения между «дждаджманом» и

обслуживающим его «камином» строятся исключительно на традиционных обязательствах. М.К.Кудрявцев справедливо отмечает, что «в принципе между *джаджманами* и *каминами* нет найма и договорных отношений», «нормы услуг и компенсации их другой стороной наследственны и передаются из поколения в поколение»⁸. То, что в последние десятилетия появились договорные отношения, считается свидетельством распада традиционной системы. Именно поэтому, очевидно, наш автор предполагает, что слова о договоре «добавлены переводчиками»⁹. Упоминание в источниках договора, заключаемого *кармакарами*, слишком явно опровергает предложенную им концепцию.

При системе *джаджмани* размер материального обеспечения не связан с работой, и увеличение или уменьшение последней не влечет за собою автоматически соответствующего изменения этого обеспечения. Не наблюдается и связи по времени между осуществлением прав и обязанностей контрагентов – земледельцы, например, в течение всего года пользуются услугами деревенских ремесленников, а свои обязательства перед ними осуществляют лишь в период сбора урожая. Таким образом, и в этом отношении вовсе нельзя поставить знак равенства между *кармакарами* и работниками системы *джаджмани*.

Утверждение М.К.Кудрявцева¹⁰, будто в древнеиндийском языке нет специального термина для обозначения найма и наемной платы, вызывает недоумение. Ряд соответствующих терминов КА уже был приведен выше. Пожалуй, основным термином в юридических текстах служит *bhāṭa* (*bhāṭaka*), прилагательный к любому найму – будь то наем дома, лошади, телеги или работника (см. «Врихдха-Ману» у Апарарки II.198, «Катьяна» в «Смритичандрике», 205, ср. *hāṭa* у Бхавасвамина VII.20). «Смритичандрика», 203 точно и с полным основанием определяет *bhāṭa* как *kāryopadhiparikrayamūlya*, т.е. «наемную плату (получаемую) за

⁸ Ук. соч., с. 128.

⁹ Ук. соч., с. 130.

¹⁰ Ук. соч., с. 128.

предоставленный труд». Трудно было бы привести точно такие же дефиниции из более ранних текстов, но нет никаких оснований утверждать, что комментаторы модернизируют юридические отношения древности. То же самое слово с тем же значением сохраняется и в новоиндийских языках (bhāḍe в хинди и урду, сходно в маратхи и др.).

Само же слово bhāṭa по происхождению является среднеиндийской формой от санскритского bhṛta (ср. bhṛtaka – «бхритака»). Этимология последнего (от корня bhṛ – «содержать») может свидетельствовать о том, что значение найма работников является изначальным. Термин bhāṭa появляется не в самых древних слоях литературы о дхарме, а лишь в шастрах первых веков н.э., посвященных собственно юридическим вопросам («Нарада-смрити» и др.). Однако палийские тексты и эпиграфические памятники свидетельствуют о том, что в разговорных языках слово употреблялось и на несколько веков ранее. Вообще необходимо принимать во внимание, что санскритская литература шастр нередко условно передает терминологию живой речи, архаизируя и искажая при этом соответствующие понятия и представления.

Итак, нет никаких оснований для отказа от понятий «наем» и «наемный труд» для Древней Индии (так же, как и для других стран древности), но остается вопрос о специфике этого наемного труда. «Нарада-смрити» (VI.20) выделяет три категории работников-*бхритаков* (явно включая сюда только лиц, заключающих договоры о службе в течение определенного срока, т.е. тех, кто *operas suas locaverit*). Высшую категорию составляют наемные воины (и само слово *бхрита/бхата* приобрело со временем этот узкий смысл – «наемник»). Наиболее низкая категория представлена «носильщиком» (*bhāḡavāhaka*), который выбран в качестве яркого образца работника-поденщика. Среднее положение занимает *sīḡavāhaka* – так обычно обозначался сельскохозяйственный рабочий. Как уже говорилось, доля собранного урожая могла рассматриваться как особая разновидность натуральной заработной платы (*bhṛti, vetana*). Как часто бывает в *шастрах*,

данный перечень не имеет, конечно, исчерпывающего характера, а предлагается лишь в качестве примерной классификации.

КА III.13.28, «Нарада» VII.3 и «Яджнавалкья» II.194 говорят о *кармакарах*, занятых в земледелии, скотоводстве и торговле. Оплата работников могла иметь различный вид – в форме доли прибыли или в качестве стабильного, заранее обусловленного вознаграждения натурального либо денежного. «Брихаспати» («Смритичандрика», 196) прямо делит работников (*бхрита*) на две большие категории – получающих установленное жалование (*artha*) либо долю (*bhāga*) продукции.

Система *джаджмани* охватывает почти исключительно отношения в сельской местности, о *кармакарах* же речь часто идет в связи с городом. Уже было сказано о том, что всякая работа ремесленника на заказ может рассматриваться как отношения найма (подряда). В самой ремесленной мастерской могли также использоваться наемные работники-*кармакары*. В связи с обсуждением положения ремесленника-ученика в «Нарада-смрити» говорится, что после окончания ученичества он может продолжать работу у мастера, однако получая за это плату (т.е. став платным, вольнонаемным подмастерьем – VIII.21 по изданию Ю.Иолли). В книге о КА¹¹ я уже писал о том, что *кармакарами* являлись и жрец, и проститутка, и врач, и слуга и т.д. Есть сведения и об артели работников (*saṅghabhṛtāḥ* – III.14.18) – то, что на Руси называлось «наемщиной». Так как само производство не имело товарного характера, то и наемный труд в древности никак нельзя рассматривать в качестве элемента «капиталистического уклада». Характерно, что многие лица данной категории вообще не участвовали в процессе производства, а особенно важную роль наем играл именно в обслуживающем труде. Эти и многие другие обстоятельства заставляют нас говорить о специфике найма в древности и предохраняют от модернизации и характера, и роли наемного труда.

¹¹ Вигасин, Самозванцев. Ук. соч.

Положение наемных работников нельзя охарактеризовать однозначно, так как необходимо учитывать и основные разновидности найма, и господствующую систему социально-экономических отношений. Рабочая сила стала товаром едва ли не тогда же, когда вообще появился товар. Однако и сам товар, и наем в древности имели ряд важных особенностей, а величина заработной платы никогда не определялась только рынком рабочей силы (в этой связи любопытное замечание содержит «Шукранити» II.391: «в какой мере работник является достойным – *guṇavān*, такова для него и плата»). Для одних это означало кабальные условия найма, для других, напротив, привилегированные. Безземельные батраки или арендаторы, иной раз из поколения в поколение работавшие в чужом хозяйстве, самими древними не всегда четко могли быть отделены от *даса* – рабов и должников того же господина (по крайней мере, от таких видов «рабов», как «раб за проркорм» - *bhaktadāsa* или «раб на установленный срок» - *kṛtakāla*)¹². Это, однако, явно не относилось ко многим другим работникам, так же называемым в источниках терминами *кармакара* или *бхритака*. В этой пестроте реальных социальных условий и заключается главная причина отмечаемой М.К.Кудрявцевым «неопределенности» характеристики *кармакаров*.

Мы стремились показать, что нельзя отождествить *кармакаров* с работающими по системе *джаджмани*, но отсутствие элементов данной системы в древнеиндийской деревне не кажется нам таким очевидным, как, например, Р.Ш.Шарме. Сам термин «яджамана» (от которого и происходит наименование системы) нередко встречается в *дхармашастрах* (как и в ведийской литературе). При этом «Нарада» (V.9-11) говорит о том, что жрецы либо привлечены заказчиком для совершения отдельного обряда, либо находятся с семьей жертвователя в постоянных, наследственных отношениях, которые могут быть разорваны лишь в результате серьезного

¹² См. Медведев Е.М. *Karmakara* и *bhṛta*. К проблеме формирования низших каст // Касты в Индии. М., 1985.

проступка с той или иной стороны. Если в первом случае имеет место свободный договор между сторонами (по существу, наем), то во втором мы, действительно, видим отношения типа тех, что ныне называются *джаджмани*. Аналогичный запрет жертвователю и жрецу оставлять друг друга завершает и ту главу КА, где говорится о *кармакарах* (Ш.14). Очевидно, в том случае, когда отношения между жертвователем и жрецом имеют постоянный, наследственный характер, «наем» приобретает совершенно специфический характер, но, тем не менее, составитель КА включает эту тему в главу о *кармакарах*. Видимо, жрец, традиционно обслуживающий своего клиента, по-прежнему рассматривается как *кармакара*. Надо сказать, что даже в эпоху полного развития системы *джаджмани* она полностью не исключала иных форм обмена продуктами или услугами.

Термин «камин» не является ни «аббревиатурой»¹³, ни персидским заимствованием¹⁴, он закономерно соответствует древнеиндийскому слову *karmin*. Последнее также встречается в *дхармашастрах*, и некоторые контексты могли бы представлять интерес для решения вопроса о наследственных связях между работниками и теми, кого они должны обслуживать. «Катьяяна» (Апарарка II.117), например, говорит о наследовании *карминов*. Однако подобная интерпретация легко вызывает и возражения, так как под *карминами*-«работниками» в данном случае могут иметься в виду просто принадлежащие семье рабы и слуги (как обычно и толкуется комментаторами).

Непосредственные сведения в санскритских источниках о существовании наследственной взаимозависимости и взаимообеспечении (*джаджмани*) в древнеиндийской деревне нельзя назвать достаточно убедительными. Тем не менее, гипотеза о подобных отношениях кажется плодотворной. Несомненно, там, где юристы видели свободный договор

¹³ Кудрявцев М.К. Ук. соч. с. 128.

¹⁴ Он же, *Община и каста в Хиндустане*. М., 1971, с. 108.

между независимыми друг от друга партнерами, в реальной действительности нередко должна была наблюдаться несколько иная ситуация. Не случайно комментаторы периода Средневековья, когда невозможно сомневаться в распространении системы *джаджмани*, тоже прямо о ней не писали. Как и многие другие традиционные институты, связи по системе *джаджмани* никогда не фиксировались ясно и прямо в письменном праве. Они принадлежали сфере обычаев, которые не были ни полностью обобщены этим правом, ни тем более отменены им.

Наиболее важным косвенным свидетельством в пользу существования системы *джаджмани* в эпоху КА служит отражение в этом источнике кастового строя. Отсутствие в трактате наименований конкретных местных каст, вопреки мнению М.К.Кудрявцева, так же мало может свидетельствовать о том, что касты в то время еще не сложились, как отсутствие имен кушанских царей помешать датировке текста первыми веками н.э. В индологии вообще принято высказывать сомнения в том, что во времена составления шастр в Индии были касты. Зато, как это ни парадоксально, единодушно принимается перевод довольно часто встречающегося слова *ratita* как «исключенный из касты».

Наименование института касты в древнеиндийских источниках не может быть названо устойчивым. Там, где в КА речь идет о старейшинах *джати*, правилах, имуществе или местном наименовании, имеется в виду, очевидно, примерно то же, что позднейшая «каста» (только вовсе не обязательно «профессиональная», иначе не нужна была бы в «судебной анкете» рядом с графой о *джати* графа о профессии). Напротив, в палийских текстах слово «джати» никогда не обозначает касту, а соответствующий касте институт имеет иное наименование. Из-за разнообразия использованных при компиляции «Законов Ману» источников «кастовая терминология» этого памятника отличается крайней непоследовательностью. Каста – институт, который и не должен иметь ясного и недвусмысленного обозначения в древнеиндийских источниках. В большинстве случаев только

«исключение из касты» и дает нам возможность обнаружить эту не фиксируемую письменными установлениями социальную общность. КА позволяет констатировать наличие замкнутого (в частности, эндогамного) объединения семей (кланов), занимающего в той или иной местности определенный социальный и ритуальный статус. Исключение из подобного коллектива (на наш взгляд, безусловно, кастового) влечет за собою столь грозные последствия, что это позволяет понять значение его во всей социальной структуре.

Наличие более или менее оформленных каст заставляет предполагать также иерархию и традиционную систему взаимоотношений между ними. В Индии нового времени важнейшую роль в организации межкастовых связей играла система *джаджмани*, и вполне допустимо предположение, что нечто аналогичное могло иметь место и в старину. В любом случае, однако, этим специфически индийским институтом не следует подменять такое общее для всех стран древности явление, как труд по найму¹⁵.

¹⁵ О различных аспектах наемного труда в древней Индии см.: Sternbach L. Juridical Studies in ancient Indian Law. Delhi-Varanasi-Patna, 1965-1967; Jain P.C. Labour in ancient India. Delhi, 1971; Ritschl E., Schetelich M. Studien zum Kauṭīlīya Arthaśāstra. B., 1973.

Монеты и цены в «Артхашастре» Каутильи¹.

В «Артхашастре» Каутильи (далее КА) встречается множество упоминаний разного рода денежных сумм (штрафы, жалование и т.п.), однако современные историки обычно не склонны придавать им серьезное значение. Иногда утверждают², что нет никаких свидетельств о покупательной способности упоминаемых денежных единиц. Разные мнения высказываются и о том, какие монеты имеются в виду – золотые, серебряные или медные. При анализе важной главы о размерах жалования царским чиновникам (V.3) в зависимости от определения денежной единицы (медь, серебро, золото), по-разному решается вопрос о том, выплачивалось ли жалование ежемесячно или ежегодно³. По мнению известного специалиста по индийской нумизматике Д.Ч.Сиркара, в отдельных книгах КА под одним и тем же названием «пана» имеются в виду различные монеты (во II книге – серебряные, а в III и, очевидно, в IV – медные)⁴. С этим мнением солидаризировался и Т.Траутманн⁵.

Прежде всего, следует заметить, что во II книге КА о «деятельности надзирателей» в связи с обязанностями «надзирателя за монетным делом» дан ясный перечень монетных номиналов и указан состав монеты, называемой *пана*. *Паной* здесь именуется только серебряная монета (хотя и не чистого серебра, а с добавлением 5/16 меди и других примесей). Основная медная монета имеет иное наименование – *маша*. Ее стоимость, судя по контексту, должна соответствовать 1/16 серебряной *паны*, что подтверждается и данными IV книги КА (IV.9.4.9⁶). Точный вес монет не сообщается, и курс их определялся специальным чиновником в зависимости

¹ Тезисы докладов и сообщений советских ученых к V Международной Конференции по санскритологии. М., 1981. с. 60-63.

² Г.М.Бонгард-Левин, Г.Ф.Ильин, Древняя Индия. М., 1969, с. 338.

³ См., например, P.V.Kane, History of Dharmasāstra. Poona, 1946, v. 3, с.122.

⁴ D.C.Sirkar, Kauṭilya and Indian Numismatics // Journal of the Numismatic Society, 1952, v. XIV, с. 137; idem, Studies in Indian Coins, Ch. 4, Delhi, 1968.

⁵ T.R.Trautmann, Kauṭilya and the Arthasāstra. Leiden, 1971, с. 177. Гипотеза о различии монетных номиналов кажется ему существенной для подтверждения тезиса о составном, компилятивном характере КА.

⁶ Ср. R.P.Kangle, The Kauṭilya Arthasāstra. Pt. II, Bombay, 1963, с.124.

от целого ряда обстоятельств (в частности, учитывалось и то, поступала монета в торговый оборот или в казну). Вес серебряной *паны* в наших источниках обычно определяется в пределах 3,5 – 4 гр., однако, считают возможным, что в КА (см. II.19) речь идет о монете около 9-10 гр. (вес обычный для медной *паны*).

II и IV книги (реже III) содержат указания на сходные или тождественные преступления (см., например, о насилии - II.35.41 и IV.9.24, ср. также II.26.6 и IV.10.4). Величина штрафов в таких случаях совпадает. Это свидетельствует о том, что имеются в виду одинаковые денежные единицы. IV.9.4 и 9, несомненно, указывает на ту же монетную систему, что изложена в II.12 (медная *маша* стоимостью в 1/16 серебряной *паны*). Между III и IV книгами также нет существенных различий в размерах штрафов за сходные преступления (если же встречаются различия, то размеры штрафов в IV книге обычно не меньше, а больше, чем в III). Таким образом, между III и IV книгами не может быть различия в упоминаемых монетных номиналах. Следовательно, вопреки мнению Д.Ч.Сиркара, в III и IV книгах – так же, как и во II, - речь идет только о серебряных *панах*.

III книга КА дает возможность сделать выводы и о покупательной способности *паны*. Назначая выкуп за хранение «утерянного или похищенного» чужого имущества, КА говорит (III.16.23-24): «за двуногого пусть даст выкуп в пять *пан* за голову, за однокопытное – четыре *паны*, за корову или буйвола – две *паны*, за мелкий скот – четверть *паны*. За драгоценности, ценные и малоценные предметы, а также сырье – пусть даст пять процентов (стоимости)». Ясно, что пятипроцентная ставка возмещения должна, в основном, быть действительной и в случае выкупа «одушевленной» собственности. Таким образом, можно вычислить примерную стоимость скота и рабов и определить тем самым покупательную способность *паны*: раб – 100 *пан*, лошадь – 80 *пан*, корова – 40 *пан*, овца или коза – 5 *пан*⁷. Следует отметить, что в качестве обычной цены раба в

⁷ Ср. R.P.Kangle, op. cit. с.282.

джатаках называется тоже 100 *каршпан*⁸. Это подтверждает сделанные вычисления и, кроме того, показывает достоверность сведений нашего источника, поддержанного случайными упоминаниями в текстах совершенно не связанной с ним традиции. Термин *каршпана* в джатаках не имеет постоянного значения, но в данном случае, исходя из КА, следует думать именно о серебряных *панах*.

В пользу данного толкования могут быть приведены общие соображения об уровне цен в древности. Участие Индии в международной торговле (в частности, работорговле), засвидетельствованное, к примеру, «Периплом Эритрейского моря», предполагает известную близость уровня цен в Индии и у партнеров в Средиземноморье. Стоимость раба в 100 серебряных *пан* сопоставима с ценами в античном мире. Напротив, та же цена в медных *панах* делает рабов в Индии невысказанно дешевыми, в десятки раз дешевле, чем были рабы, например, в эллинистическом Египте. Вывоз в Индию рабов при таких условиях был бы невозможен. Лошади, высоко ценившиеся в Индии и ввозимые из-за рубежа, также не могли стоить всего восемьдесят медных десятиграммовых монет. Джатаки упоминают цены на лошадей в несколько тысяч *каршпан* (в данном случае, очевидно медных). Засвидетельствованная джатаками стоимость жеребенка – шесть тысяч *каршпан* хорошо согласуется с тем соотношением стоимости серебра и меди, которое засвидетельствовано, например, в «Шукра-нитисаре» 1/80 (IV.2.93, ср. JRAS, 1901, с. 883). Стоимость хорошего осла, указанная в джатаках, 8 *каршпан* – очевидно, предполагает серебряные *паны* (как в указанном выше фрагменте КА).

Проблему жалования чиновникам в главе КА V. 3, очевидно, тоже следует решать, исходя из того, что речь в тексте идет о серебряных *панах* - монетах известного достоинства и определенной покупательной способности. Анализ показывает, что в целом указания КА на размеры

⁸ См. I.224; I.229; III.343; C.F.Rhys Davids, Notes on early economic conditions in Northern India, JRAS, 1901, с.883; Д.Р.Чанана, Рабство в древней Индии. М., 1964, с. 111.

штрафов, цен, жалования достаточно единообразны, они вполне сопоставимы (в отличие от сведений *дхармашастр* или джатак, где одно и то же наименование может обозначать монеты разного достоинства). Все сведения КА можно оценивать, исходя из приведенных данных о покупательной способности *паны*.

Конечно, необходимо учитывать, что все вообще черты социального и экономического уклада древней Индии были разнообразны. Экономическая конъюнктура в особенности могла значительно меняться по условиям места и времени. Сами правила КА имели характер лишь общих рекомендаций для «идеального» или «среднего» варианта. Однако именно в качестве такого варианта вполне можно рассматривать всерьез и те цены, о которых сообщает КА.

Композиция дхармашастры Ману¹.

Все описания древнего и средневекового индийского права основаны на материале *дхармашастр*. *Дхармашастры* активно используются в исторических трудах и признаются важнейшими источниками по истории Древней Индии. Однако работ, посвященных источниковедческим проблемам изучения *дхармашастр*, мало, круг поставленных в них проблем узок, а методика исследования ограничена.

Композиция *шастр* практически не подвергалась специальному исследованию. Между тем именно такое изучение может дать ответ на целый ряд источниковедческих проблем. Прежде всего, выяснение логики построения текста дает возможность оценить различные его части по степени важности для составителя. Без знания логики построения текста нельзя понять ни тематики и целей произведения в целом, ни места и значения отдельных его частей. Выяснение структуры текста – важнейшее условие понимания его смысла. Сопоставление принципов построения нескольких *шастр*, а также противоречий между избранным композиционным принципом и реальным материалом *шастр* дает ценнейшие указания на эволюцию как отдельных произведений, так и всего литературного жанра *дхармашастр*. Наконец, иногда именно исследование композиции позволяет обнаружить поздние интерполяции.

Обычно, говоря о *дхармасутрах* (наиболее ранних *дхармашаастрах*), отличительных их признаком называют бессистемность изложения². Следствием такой оценки является то, что разнородный материал, вошедший в эти тексты, остается недифференцированным, а это не только затрудняет исследование эволюции дхармической литературы, но и приводит к целому ряду далеко идущих выводов о характере индийского права. В частности, на том основании, что *дхармасутры* «беспорядочно смешивают» правовые и

¹ Часть статьи, опубликованной вместе с В.Н.Романовым под названием «Из наблюдений над композицией дхармашастр» в сборнике: «Древний Восток и античный мир». Вып.2, М.,1980.

² Kane P.V. History of Dharmaśāstra. Poona, 1968, V.I. pt.1, c.1.

чисто религиозные предписания, делается вывод о том, что правовые установления в Индии принципиально не отличались от религиозных: и те, и другие одинаково входили в область *дхармы* – религиозного долга, устанавливались брахманами, излагались в брахманской литературе *дхармашастр*³.

Мы постараемся показать, что изложение *дхармашастр* подчиняется определенной системе и разнородный материал занимает далеко не одинаковое место в построении текста. Композиция *дхармашастры* Ману такова:

Начало памятника (I.1-II.24) составляет вступление, даже два вступления – о понятии *дхармы* (II.1- II.24) и о происхождении мира (вся первая книга). В *шлоке* II.25 содержится переход к основной части: «Таким образом, происхождение *дхармы* вкратце объявлено [так же, как] и происхождение всего этого мира; узнайте [теперь] *дхармы варн*». *Дхармы варн* излагаются до конца десятой книги. Последняя заканчивается такими словами: «Итак, все правило *дхармы* для четырех *варн* объявлено...». Далее, как заключение, следует одиннадцатая книга об искуплении и двенадцатая – о конечном результате деяний, переселении душ и т.д.

Основную часть *дхармашастры* Ману составляет *дхарма варн*, поэтому и общее содержание *дхармашастры* раскрывается как *дхарма варн* – *риши* (I.2) просят Ману рассказать именно *дхармы варн*. Варновы́й принцип лежит в основе композиции *дхармашастры*. Изложение «*дхармы варн*» начинается, как мы видели, уже со *шлоки* II.26. Последняя *шлока* шестой книги гласит: «Таким образом, изложена вам состоящая из четырех частей *дхарма* брахмана, священная, [дающая] после смерти нетленный плод...». Следовательно, предшествующие предписания считаются «*дхармой* брахмана». Далее *шлока* продолжает: «...выслушайте [теперь] *дхармы* царей». «*Дхармы* царей» включают в себя текст с VII.1 по IX.324. *Шлока* IX.325 отмечает: «Итак, полное и вечное правило деятельности царя

³ Lingat R. Classical Law of India. Los Angeles, 1973, с.71; Jolly J. Recht und Sitte. Strassburg, 1896, с.1.

изложено...». В определении *дхармы* царей следует отметить два обстоятельства. Во-первых, *дхарма* царя выступает как образец *дхармы* кшатрия – явление, знакомое уже по сутрам. Во-вторых, как и в сутрах, в понятие «*раджадхарма*» включается вся правовая тематика (вся восьмая книга и часть девятой – IX.1-250). Включение «судебных дел» в *дхарму* царя подчеркивается не только заключительной *шлокой* IX.325, но и тем, что «*дхарма* царя» имеет общее обрамление – вступление (*шлоки* VII.1- 35), повествующее о божественном происхождении царской власти и сущности Наказания, и заключение (*шлоки*, начиная с IX.294 и особенно с IX.303 по IX.324) о божественной сущности власти, о необходимости наказания и одновременно о подчинении царя-кшатрия брахманам.

В той же, заканчивающей «*дхармы* царей», *шлоке* IX.325 говорится: «...следует знать это правило деятельности по порядку для вайшьев и шудр». Дальнейший текст посвящен вайшьям (IX.326-333) и шудрам (IX.334-335). В десятой книге даются предписания для так называемых «смешанных каст» и говорится о поведении членов четырех *варн* в крайних обстоятельствах, после чего следует ремарка (X.131), что *дхарма варн* изложена полностью.

Композиция книг *дхармашастры* Ману в основном подчиняется ашрамному принципу (ср. VI.97). Составитель этих книг следует традиции расположения материала, характерной для *дхармасутр*. Со *шлоки* II.36 до конца второй книги излагается период ученичества (заключительная *шлока* II.249 дает формальное завершение темы ученичества). Третья и четвертая книги соответствуют *ашраме* домохозяина. Шестая книга освящена *ашрамам* отшельника (VI.1-32) и аскета (VI.33-96). Так же, как в *дхармасутре* Апастамбы, правилам собственно для ученика и домохозяина предшествует описание обрядов посвящения (*упанаяны*) (II.36-67) и свадьбы (начало третьей книги), моделирующих поведение в данной стадии жизни. В *дхармашастре* Ману ашрамный порядок несколько нарушен. В начале изложения «*дхармы варн*» *шлоки* II.26-35 описывают обряды (*санскары*), совершаемые над ребенком, начиная с обряда при зачатии. *Упанаяна*

выступает как один из этих обрядов и в то же время вводит тему ученичества. Сходный порядок изложения принят многими *грихьясутрами* («Ашвалаяна», «Шанкхаяна», «Гобхила», «Параскара»).

В книге третьей к ритуалу свадьбы присоединяется *панчамахаяджна* («пять великих жертвоприношений») и *шраддха* (III.67). «Пять великих жертвоприношений» следуют за свадьбой потому, что они тесно связаны с огнем, зажженным при брачной церемонии. Обращает на себя внимание изменение места расположения правил для *шраддхи* (поминок). В *дхармашастре* Ману правовая тематика значительно расширена по сравнению с *дхармасутрой* Апастамбы. Все правовые вопросы представлены в виде системы восемнадцати поводов для судебного разбирательства, одним из них является наследственное право. Вследствие этого разорвалась связь между наследственным правом и *шраддхой* (характерная для более ранних сутр). *Шраддху* пришлось изложить в связи с «пятью великими жертвоприношениями», пятое из которых – «кормление предков» (III.74).

Четвертая книга начинается с темы «дхармических занятий», обычной для всех *дхармасутр*. Однако «дхармические занятия» кшатриев перенесены в раздел *раджадхармы*, а занятия двух других варн следуют за *раджадхармой*. Поэтому раздел «дхармических занятий», зависящих от варны домохозяина, перестал существовать. Осталась лишь тема «дхармических занятий» (*vr̥tti*) для брахмана. Поскольку за изложением, построенным традиционно как дхарма *ашрам*, следовала дхарма царя-кшатрия и двух других *варн*, формально весь текст *дхармашастры*, начиная с темы дхармических занятий, получил название «дхармы брахмана» (III.286 и VI.97).

Исчезнув как самостоятельный раздел, тема дхармических занятий для членов четырех *варн* по существу образовала основу нового, варнового принципа построения *дхармашастры* Ману.

Так же как *раджадхарма* содержит наряду с предписаниями, относящимися только к царю, и предписания для любого кшатрия-воина, и

царь рассматривается как «образец» кшатрия, в книгах II-VI в качестве образца дваждырожденных выступает брахман. В этом смысле можно даже считать, что все изложенное в книгах II-VI ориентировано, прежде всего, на брахмана.

Изменение традиционного композиционного принципа *дхармасутр* (по стадиям жизни – *ашрамам*) и переход к новому принципу изложения (по *варнам*) связаны с развитием темы царя, включающей вопросы отправления правосудия. Тема *раджадхармы* у Ману заслуживает поэтому особого рассмотрения.

В VII книге *дхармашастры* Ману, посвященной непосредственно царю, отчетливо видны разнородные части. Центральное место занимают *шлоки* 35-144. Это тематически законченный текст, посвященный поведению («дхармическим занятиям») царя и его обязанностям по охране подданных. Рассказ о поведении царя, по существу, заканчивается *шлокой* 144, в которой указывается высшая *дхарма* царя-кшатрия – охрана подданных. Перед этим речь идет о разборе дел подданных в собрании – естественный переход к следующей книге о судебных делах.

Первые 34 *шлоки* VII книги служат введением. В них речь идет о божественном происхождении царской власти и космической сущности Наказания (Данда). Царь, осуществляющий власть на Земле и налагающий наказание, представляется исполнителем вечных законов, управляющих Вселенной. Это введение вместе со *шлоками*, завершающими тему царя в девятой книге, служит как бы обрамлением. Аналогичным обрамлением снабжена *дхармашастра* Ману в целом – начало седьмой книги о происхождении власти легко сопоставляется с первой книгой о происхождении Вселенной. Многие стихи выражают одну и ту же мысль в разнообразной форме, с употреблением сравнений и других поэтических приемов, так что все введение напоминает скорее тематическое собрание стихов, чем последовательное развитие мысли. Это отмечает и комментатор Медхатитхи, называющий стихи этого раздела «похвальными словами»

(VII.3;15;23). Некоторые *шлоки* можно считать безымянными афоризмами. Аналогий в сутрах введению к книге, как и к введению к *дхармашастре* в целом (книга I), нет. И то, и другое близко, скорее, пуранам. И Медхатитхи в своем комментарии ссылается на параллельные тексты «составителей пуран» (VII.29).

Обособленно стоит отрывок VII.145-226. Композиционно его появление неоправданно. Естественней был бы переход от *шлок* VII.140-142 непосредственно к следующей главе. В этом отрывке можно заметить ряд повторов и некоторых противоречий с предшествующей, основной частью: о совещании и предметах совещания говорится в VII.146 и VII.215, и 56, о сохранении тайны совещания VII.148-150 и VII.104-106, об утренних церемониях VII.145 и VII.37, о разборе дел граждан в собрании (*сабха*) – VII.146 и VII.140-141, о применении четырех способов политики – VII.158 и VII.107. Между VII.107-109 и VII.198-199 существует некоторое противоречие. Никакой смысловой или формальной связи между VII.144 и последующими *шлоками* нет. *Шлоки* VII.145-226 являются композиционно и тематически единым, законченным текстом. Он содержит изложение распорядка дня царя, начиная с утреннего пробуждения (VII.145) до отхода ко сну (VII.245). Уже в самом начале этого текста (VII.146) речь идет о совещании царя с советниками, затем о сохранении этого совещания в тайне и, наконец, в *шлоках* с 151 по 215 указываются предметы, обсуждаемые в совещаниях. Затем в *шлоке* 216 говорится: «Таким образом, царь, обсудив все это с советниками, может откусать...», и далее изложение возвращается к распорядку дня царя. Итак, это дополнение к главе представляет собою изложение всех основных вопросов политической теории, вставленное в «двойную рамку» - как «темы царского совещания», а само совещание – в «распорядок дня».

Царь, о котором идет речь, должен быть «знатоком искусства политики (*nītijña*). В комментарии к VII.177 Медхатитхи толкует это как «знаток артахашастры». Автор ссылается на мнение знатоков теории шести форм

политики (VII.167) и ниже в нескольких словах формулирует суть политики (VII.180). Не только по тематике и терминологии, но и по содержанию, по идейной направленности последнюю часть седьмой книги *дхармашастры* Ману (*шлоки* VII.145-226) можно считать самостоятельным законченным произведением, посвященным искусству политики, извлечением из *ниттишастр*, или *артхашастр*. В шлоке VII.156 сам составитель, кажется, указывает на свои источники. Здесь говорится: «...другие элементы круга государств перечислены». Имеются в виду, несомненно, специальные политические трактаты, где те же вопросы разбирались более подробно (на что справедливо указывал еще переводчик памятника Георг Бюлер).

Выше говорилось о том, что отрывок VII.145-226 является не органической частью седьмой книги, а сравнительно поздним дополнением. Но текст *дхармашастры* Яджнавалкьи, написанной под влиянием Ману, обнаруживает знакомство и с разбираемым отрывком (ср. аналогичный композиционный прием – «Яджнавалкья» I.343 и далее). Кроме того, на наличие его намекает и первая *шлока* седьмой книги, где содержание ее раскрывается как «его [т.е. царя] происхождение, поведение и высший успех». Происхождение разбирается в *шлоках* «введения» (VII.2-35), поведение (*vr̥tti*) – в центральной части (VII.36-144), и, наконец, разбираемое «дополнение» соответствует понятию «наивысший успех» (согласно разъяснению большинства комментаторов – чисто политический успех, а именно, достижение единовластия – как и в *ниттишастрах*). Поэтому мы должны считать, что указанное «дополнение» к седьмой книге является не просто интерполяцией переписчика, а важной частью последней редакции *дхармашастры*, возникшей до создания «Яджнавалкья-смрити».

Анализ центральной части седьмой книги *дхармашастры* Ману о царе показывает, что, хотя тема царской власти и отождествление царя с кшатрием восходит к литературе *дхармасутр*, материал *раджадхармы* почти не имеет параллелей в *дхармасутрах* (сохранившихся целиком или в цитатах). За немногими исключениями материал *раджадхармы* совершенно

аналогичен, во-первых, сохранившейся *артхашастре* Каутильи, во-вторых, краткому изложению *нитишастры* в *шлоках* 145-226. Кажется весьма правдоподобным, что специальная политическая литература была использована при создании не только заключительной части главы, но и центральной. Включение фрагмента VII.145-226 было лишь наиболее ярким проявлением тенденции к развитию темы *раджадхармы* за счет использования литературы по «науке политики».

Не иначе обстояло дело, видимо, и с правовой тематикой *дхармашастры*. Система восемнадцати поводов судебной тяжбы не возникает из правовых предписаний в разделах *дхармасутр* о царе. Более того, она даже вступает в противоречие с принципом *дхармасутр*, по которому наследственное право выделялось из темы *раджадхармы* и объединялось с предписаниями о поминках (*шраддхе*). По содержанию наследственное право в сутрах вообще не выступало в качестве «повода к судебной тяжбе». Теорию восемнадцати поводов, явившуюся основой изложения права в *дхармашастре* Ману, нельзя рассматривать как простое развитие положений *дхармасутр*. В другой части *раджадхармы*, в той, что посвящена политике, мы видели, что посредством введения композиционной «рамки» в *дхармашастру* широко внедрялся материал, совсем не дхармический по происхождению и содержанию.

Видимо, и правовые теории, вошедшие в связи с темой царя в *дхармашастру* Ману, сформировались вне рамок дхармической литературы. Изменение композиционных принципов в *дхармашастрах* связано, в частности, с расширением материала политической и правовой тематики, а само это расширение стало возможно вследствие использования источников иной, недхармической традиции, посвященных специально политике и праву.

Первое критическое издание памятника древнеиндийского

права¹

Критическое издание памятников санскритской литературы - одна из наиболее актуальных задач современной индологии. До сих пор историки не располагают подобного рода публикациями даже таких популярных источников, как, например, «Законы Ману» («Ману-смирти»). По инициативе профессора Туринского университета О. Ботто планируется своего рода «Corpus iuris sanscriticum».

К настоящему времени лишь один текст древнеиндийского права издан критически - *дхармашастра* Нарады, - подготовленный директором Центра азиатских исследований Техасского университета (г. Остин) Ричардом Ларивьером². Первый том содержит небольшое введение, санскритский текст памятника, установленный по 47 рукописям, текстологические примечания, сохранившийся фрагмент санскритского комментария Асахай, конкорданс с предшествующим изданием Ю. Иолли и индекс стихов (Pada-index - по четверти двестиштия). В приложении помещены варианты главы об ордалиях, сильно различающиеся между собой в разных редакциях. Второй том включает предисловие, комментированный перевод памятника и тех фрагментов, которые Р. Ларивьер считает позднейшими добавлениями (главы о преследовании воров, об ордалиях, о судебном иске), а также указатель и библиографию.

До настоящего времени исследователям приходилось в основном пользоваться изданием Ю. Иолли, вышедшим в 1885—1886 гг. в серии

¹ Восток, 1992, № 3.

² The Nāradaśmṛti. Crit. ed. by R.Lariviere. Vol. 1-2. Philadelphia, 1989 (Studies on South Asia. Vol. 4-5).

Предварительное сообщение об этой книге см.: Р.Ларивьер. Новое издание «Нарада-смирти» // Вестник древней истории. М., 1989, № 1.

«Bibliotheca Indica» и переведенным тогда же на английский язык для серии Sacred Books of the East (т. XXXIII). Ю. Иолли имел в своем распоряжении шесть рукописей, представлявших две редакции текста - краткую и «пространную». Ученый пришел к выводу, что «пространная» редакция, снабженная комментарием Асахаи, является более ранней, чем краткая (так называемая Вульгата, переведенная им же в 1876 г., но не издававшаяся), Это утверждение повторялось в большинстве работ по истории древнеиндийского права. Так как «пространная» редакция сохранилась лишь до середины пятой главы основного текста, вторую часть памятника Ю. Иолли издал и перевел по Вульгате, дав, таким образом, смешанный текст. Тем самым ученый создал как бы новую редакцию, которую обычно и имеют в виду индологи, ссылающиеся на «Нарада-смрити». Подобный метод работы публикатора противоречит основным принципам современной текстологии. По изданию Ю. Иолли *дхармашастра* была полностью переведена на русский язык в диссертации Н. Ю. Лубоцкой «Древнеиндийский трактат Нарадасмрити» (М., 1972) и фрагментарно в книгах «Хрестоматия по истории древнего Востока» (М., 1963) и «Индия в литературных памятниках III-VII вв.» (М., 1984).

Незадолго до выхода в свет упомянутого издания в Непале была обнаружена рукопись памятника, содержащая текст в особой редакции, Ю. Иолли смог использовать ее лишь в незначительной степени. В 1929 г. Самбашива Шастри опубликовал *дхармашастру* в Trivandrum Sanskrit Series по четырем южноиндийским рукописям, содержащим также средневековый комментарий Бхавасвамина. Эта редакция, именовавшаяся «Нарадия Манусамхита», отличалась и от «пространной», и от Вульгаты. В последние годы в рамках осуществления Nepal Manuscript Preservation Project в Непале выявлено почти два десятка рукописей памятника.

Р. Ларивьер имел возможность использовать почти все известные к настоящему времени манускрипты «Нарада-смрити», хранящиеся в Индии, Непале, Англии и Германии. Этот обширный материал позволил ему

полностью пересмотреть выводы Ю. Иолли и реконструировать историю текста. Выясняется, что все непальские рукописи (в том числе и старинные - XIV-XV вв.) восходят к одному протографу. Последний обнаруживает несомненную близость к той редакции, которая засвидетельствована рукописями из Кералы с комментарием Бхавасвамина. Издатель с полным основанием считает, что различия по географии бытования рукописей и по шрифту (*невари* и *малайлам*) заставляют предполагать глубокую древность общего источника непальской и керальской версий текста. Именно эта редакция и положена в основу критического издания, как более ранняя в сравнении с «пространной» и Вульгатой. Соотношение последних выглядит иначе, чем представлялось Ю. Иолли. Есть все основания полагать, что стихи, имеющиеся только в «пространной» редакции, являются чаще поздними добавлениями, нежели остатками первоначального текста. Как это обычно и бывало, объем *дхармашастры* в процессе переписки не сокращался, а увеличивался за счет интерполяций.

Предположения о подобного рода соотношении редакций текста «Нарада-смрити» уже высказывались в печати, но после работы Р. Ларивьера они получили вполне твердые основания. Определение первоначальной (или наиболее ранней) редакции должно существенным образом повлиять на использование текста в качестве исторического источника. Десятки стихов «пространной» редакции, переведенной Ю. Иолли, просто отсутствуют в критическом издании. В ряде случаев в публикации Р. Ларивьера содержится чтение, радикально меняющее смысл юридической нормы. Например, в стихе XII.90 при прежнем чтении развод признавался грехом (*āgaḥ*), в критическом же издании принято чтение *nāgaḥ* (*na āgaḥ*), что означает «не является грехом».

Многие аргументы, которые использовались для определения даты памятника, нуждаются в пересмотре по отношению к древнейшей редакции. Так, исследователи ссылались на упоминание в тексте монеты «динара» (от римского «денария»), но содержащая слово «динара» глава о судебном иске

отсутствует в рукописях из Непала и Кералы и может считаться интерполяцией. Нередко обращали внимание на то, что в «Нарада-смрити» описано больше видов ордалий, чем в *дхармашастрах* Ману и Яджнавалкьи. Однако и это подробное описание «божьего суда» с достаточным основанием выведено за пределы критического издания. Определение даты создания текста и характеристика его содержания отныне должны находиться в зависимости от текстологической работы, проделанной Р. Ларивьером.

Непальские рукописи памятника, большинство из которых являются недавними находками, вводятся в научный оборот в настоящем издании, так же, как давно известный комментарий Асахаи впервые становится доступным исследователям в полном виде (Ю. Иолли опубликовал его лишь фрагментарно). Это один из ранних комментариев, но он был «исправлен и дополнен» неким Кальянабхаттой и потому не может использоваться как безусловно древний текст. Р. Ларивьер стремится выделить дополнения Кальянабхатты и в некоторых случаях вполне убедительно определяет интерполяции (в том числе и те, что попали непосредственно в текст *дхармашастры* в издании Ю. Иолли). В качестве вставки он рассматривает, в частности, дробное деление 18 основных разделов права на 132 разновидности («Судебный процесс» I.21-25 по Ю. Иолли). Этот фрагмент тоже часто использовался для определения даты всего памятника.

Перевод *дхармашастры* выполнен Р. Ларивьером с учетом целого ряда текстов, не известных во времена Ю. Иолли (комментарий Бхавасвамина, «Артхашастра Каутильи» и др.). За прошедшее столетие изменились и сами принципы перевода: современные индологи значительно меньше, чем их предшественники, полагаются на толкования средневековых комментаторов и, по меньшей мере, не вводят их непосредственно в переводимый текст. Примечания, даваемые Р. Ларивьером к каждому стиху памятника, содержат, главным образом, изложение схолий Асахаи и Бхавасвамина. Однако сопоставление их с переводом основного текста показывает, что исследователь оставляет за собой право на собственную, независимую от

средневековых комментариев, интерпретацию.

Истолкования текста Р. Ларивьером в большинстве случаев представляют вполне убедительными. Но отдельные (достаточно существенные) замечания могут быть сделаны как по содержанию, так и по форме перевода. Например, в главе «Судебная процедура» (III.5) выражение *dharmamūlaśca pārthivaḥ* вряд ли правильно переводить «the king is its root» («царь - корень дхармы»). *Dharmamūla* (м. р.) здесь определение (*bahuvrīhi*) и должно интерпретироваться как «коренящийся [*mūla* (ср. р.)] в дхарме». По контексту смысл фразы в том, что царь, не проявляющий заботы о справедливости (*дхарме*), тем самым подрывает основу своей власти, из перевода же Р. Ларивьера следует, что царь устанавливает нормы справедливости (*дхармы*). Такая идея совершенно чужда индийскому правосознанию.

В главе о неуплате долга (I.96) дается общее правило: на «одолженное по дружбе» (*prītidatta*) не нарастают проценты (*na vṛddhiḥ*). Переводчик полностью меняет тональность и даже смысл высказывания, толкуя его как запрет давать в долг по дружбе без процентов - идея, противоречащая как букве текста, так и духу шастр. Ниже (I.104) перечисляются три вида поручителей: за платежеспособность должника, за его добросовестность и за его явку в суд. В следующем стихе Нарада разъясняет, в каких именно случаях тот или иной из поручителей (*pratibhū*) обязан платить. В переводе же создается ошибочное впечатление, будто поручитель несет ответственность в любом случае, независимо от того, за что он, собственно, ручался.

Неверным представляется мне и перевод стиха I.157, где речь идет о преступниках, пойманных с поличным: с факелом на месте пожара, с ножом на месте убийства и т. д. При таких обстоятельствах допустимо обойтись и без свидетельских показаний (*asākṣipratyaḥ*). Аналогичным доказательством виновности человека в оскорблении действием (*daṇḍapāruṣyakṛn naraḥ*) служат явные следы побоев на теле потерпевшего (*abhygrasīhno*).

Однако в последнем случае требуется расследование. Причины недоверчивости суда разъяснены в следующем стихе: некто может обвинить по злобе другого, нанеся себе повреждения (sihna). Р. Ларивьер ошибочно относит выражение abhya-grasihno к любому из перечисленных преступников - поджигателю, прелюбодее и т. п. Соответственно, он вынужден конкретному термину daṇḍarāguṣya приписывать самое общее значение – «the crime», а общему rāguṣya - конкретное «assault».

Смысл стиха XI.34 заключается в том, что в случае потравы хозяин стада может забрать для своего скота зерно, еще оставшееся на поле. Хозяину поля он обязан возместить столько, сколько собрано урожая на поле соседа (sāmanta) с такого же посева (yat tatra vāpitaṃ). Ср. ст. 55 «Законов Хаммурапи»: «Он должен отмерить зерно в соответствии [с урожаем] его соседей». Перевод же Р. Ларивьера гласит буквально следующее: «Часть урожая, эквивалентная той, что подверглась потраве, должна быть отдана соседу». Однако vāpitaṃ не значит «which was eaten», а хозяин скота не обязательно должен быть соседом. Как вычислить, какую именно часть урожая съели коровы, также остается неясным. Суть юридической нормы, таким образом, оказалась непонятой.

«Нарада-смрити» - сборник юридических правил в стихах, и для него характерно прихотливое смешение канцелярского стиля с эпическим. В переводе трудно передать эту особенность. Между тем нередко именно трудно переводимые образы, поэтические метафоры и ассоциации составляют логику построения текста. Для читателя, не владеющего санскритом, она совершенно пропадает в переводе. Возможно, следовало обратить на это внимание в комментарии, иначе искажается специфика источника и даже теряется смысл. В качестве примера приведем стих II.44. Буквальный перевод выглядел бы следующим образом:

«[Принятие иска] - это рот судебного процесса. Когда рот чист, то чист и весь процесс». У Р. Ларивьера: «Это - начало судебной процедуры. Если начало безупречно, то и все остальное тоже». Правильный по смыслу

перевод совершенно не передает ту образность, которая была существенна для автора-ритуалиста.

Иногда в переводе пропадают немаловажные детали содержания. Например, в стихе II.43 переводчик говорит, что царь налагает наказание «в соответствии с книгами» («in accordance with the texts»). Однако в санскритском тексте стоит *svaśāstrataḥ* («в соответствии со своей наукой»). Несомненно, имеется в виду «царская *шастра*», особая «наука о наложении наказания», в основном совпадающая с *артхашастрой*. Перевод же Р. Ларивьера вызывает совершенно иные ассоциации - со священными книгами о *дхарме*, с религиозной литературой.

В этой связи заслуживает внимания и стих XV-XVI.6 о трех видах денежных штрафов за оскорбление - низшем, среднем и высшем. Он заканчивается словами *tatra kaṇṭakaśodhanam*. Р. Ларивьер переводит: «These thorns must be removed». Но «удаление шипов» в данном случае не поэтический образ, а специальный термин, подробно разъясненный в «Артхашастре», где говорится, что за разного рода увечья назначаются большие или меньшие штрафы, дело же о нанесении тяжких телесных повреждений, закончившихся смертью потерпевшего, подлежит, как *kaṇṭakaśodhanam*, ведению особого суда *прадештаров*. Организация суда царских чиновников-*прадештаров* подробно описана в кн. IV «Артхашастры». Судя по тому, что слова о *kaṇṭakaśodhanam* в «Нарада-смрити» стоят в том же контексте, что и в «Артхашастре», они должны иметь аналогичный смысл.

Передача Р. Ларивьером названия гл. XIX как «Theft» способна ввести читателя в некоторое заблуждение, так как содержание ее шире подобного названия. Изложение материала здесь имеет совершенно иную тональность, нежели описание «предметов судебного разбирательства» в остальных главах. Речь идет о сыске и наказании, о полицейских мерах, т. е. о тех самых сюжетах, которым посвящена кн. IV «Артхашастры». И название главы «*Saurapratiśedha*» скорее соответствует понятию *Kaṇṭakaśodhanam*

(Наведение общественного порядка»), нежели *steuā* («хищение»). Об этом же говорит и сравнение данной главы с гл. IX «Законов Ману», где аналогичный материал (и даже текстуально близкий) дан не в рамках «восемнадцати поводов судебного разбирательства», а после изложения последних (IX.256 и далее).

В своем комментарии Р. Ларивьер сознательно отказывается от подробного разбора стихов в сопоставлении с иными *шастрами*. Возможно, это и оправданно, ибо литература о дхарме обширна и примечания могли бы разрастись до десятков и сотен небольших исследований. Но в некоторых случаях подобные сравнения необходимы просто для правильного понимания и перевода текста. Рассмотрим, например, главу II о судебном иске, вошедшую в приложение. «Артхашастра» ясно говорит, что истец, в отличие от ответчика, не вправе требовать отсрочки для ответа, ибо он имел время подготовиться до того, как обратился в суд. Именно в констатации этого правила (*sadyo*) и заключается содержание стиха II.3 (ср.: *tadahareva* в «Артхашастре» III.1.27). Этот смысл совершенно затемняется в переводе: «properly and immediately becomes a victor».

Стих III.2.38 «Артхашастры» - *vandhyāṃ ninduṃ kanyāprasāvinīm* является полнейшей параллелью к стиху XII.94 «Нарада-смрити» - *vandhyāṃ strījananīm nindyām* (ср. также: XII.82 «Нарады» и III.2.43 «Артхашастры»). Эта параллель не позволяет без всяких пояснений переводить *nindyā* как «ill-gerute», связывая слово с глаголом *nind*. Речь идет о термине с тем же значением, что *nindu* в «Артхашастре» («женщина, рожаящая только мертвых детей»).

Иногда неоправданным кажется сам выбор чтения в рукописях. Так, в стихе XII.112, несомненно, должно стоять редкое слово *dvuāntaram*, встречающееся также в стихах XII.104 и XII.116, а в данном стихе засвидетельствованное керальскими манускриптами. Легко объяснить искажение в рукописной традиции: ложное прочтение *du* вместо лигатуры *ddvya*.

Предложенное в критическом издании чтение hanyāt... pure sa gāṣṭre niḡṛhṇiyāt rārān (XIX.69) трудно переводимо из-за синонимичности употребляемых глаголов («казнит» и «наказывает»). Поэтому и в переводе фигурирует лишь один из них. Между тем есть все основания принять чтение керальских рукописей: viḡhuṣya вместо niḡṛhṇiyāt, т. е. «пусть казнит преступников, объявляя об этом в городах и в сельской местности».

В издании чувствуется, на мой взгляд, излишняя скованность той или иной рукописной традицией, порою заведомо ошибочной. Выбрав ложное чтение, переводчик вынужден давать, по существу, произвольные истолкования текста. Так, он дает чтение purapradānam (XVIII.2) вопреки не только керальским рукописям, но и двум непальским (вариант purapradhāna). Но перевести принятое чтение буквально («дарение городов») он все же не решает, и в английском тексте «города» заменяются «деревнями», для чего нет никаких оснований.

В стихе XV-XVI. 12 издатель предпочитает чтение dāreṣu - «жены». Но тогда «жены» приравниваются по своему статусу к прислуге (hastipa – «погонщики слонов») и отверженным (vḡātya). Это явно неуместно, и переводчик вынужден делать маловероятное предположение, что речь идет не просто о «женах», но именно о «женах» прислуги. Между тем правдоподобнее кажется чтение Вульгаты: dāseṣu – «рабы». Принятое в новом издании чтение приравнивает жен отверженных к супруге гуру (gurvācāryāṅganā), что и вовсе кощунственно. И здесь предпочтительнее Вульгата, согласно которой речь идет об учениках (atiga, antaga; ср.: «Артхашастра» III.3.8). Кажется вполне возможным, что в некоторых случаях даже поздние рукописи сохраняли более ранний (или восстанавливали более осмысленный) вариант чтения. Такого рода вопросы, очевидно, следовало бы обсудить в комментарии.

В стихе XIX.44 издатель избрал чтение непальских рукописей: rakṣito, но его перевод скорее соответствует версии керальских рукописей: akṣato – «брахман не подлежит телесному наказанию». Р. Ларивьер, однако, не

обратил внимания на то, что этот стих (соответствует VIII.124—125 «Законов Ману») предполагает освобождение брахмана от всех перечисленных видов наказания. Но если это так, то перечисление «десяти мест» наказания должно означать лишь различные виды телесного наказания (ср. XIX. 53: śaṅṅo [daṇḍo] daśadhaḥ proktaḥ). Поэтому чтение керальских рукописей (stanau - «груди») в данном контексте кажется более правомерным, нежели dhanam - «имущество». Ведь от денежных штрафов брахман не освобождается.

Р. Ларивьер высказывает мнение (в общем совпадающее с оценками, существующими в литературе), что «Нараду» следует датировать одним-двумя веками позже, чем «Ману», т. е. примерно I-III вв. Это утверждение кажется справедливым и нам. Однако нужно учитывать то обстоятельство, что текст любой *дхармашастры* в течение длительного времени не имел полностью стабильной формы и состава - иногда вплоть до появления авторитетных комментариев. «Нарада» в целом текст более поздний, чем «Ману», но можно полагать, что самые ранние версии «Нарады» появились тогда, когда текст «Ману» еще не был окончательно зафиксирован. Здесь мы можем высказать лишь предположение, что в стихах «Нарада-смрити», совпадающих с «Ману-смрити», иногда встречаются более ранние версии, нежели в доступных нам рукописях «Законов Ману».

В этой связи заслуживает внимания и вопрос о прозаическом введении к «Нарада-смрити», где этот памятник рассматривается как часть «Изначальной книги» мифического мудреца Ману. Р. Ларивьер уверен, что введение не принадлежало древнейшей редакции текста. Возможно, это и так. Однако нельзя отрицать древности самого мифа о происхождении «Нарада-смрити» - его знал уже Медхатитхи, живший в IX в. Именно на этот миф указывает и название «Нарадия Манусамхита» («Книга Ману в изложении Нарады»), под которым до нас дошла древнейшая редакция текста из Непала и Кералы. Таким образом, первые переписчики «Нарада-смрити» были уверены, что они копируют часть подлинной «Манусамхиты», принадлежавшей самому

прародителю Ману. Текст, известный нам под именем «Ману-смрити», представлялся им лишь версией той же «Изначальной книги» в изложении Бхригу - мудреца, ничуть не более авторитетного, чем Нарада.

Рассматриваемое введение, по существу, содержало утверждение, будто «Нарадиясамхита» ближе к «Изначальной книге» Ману, чем «Бхаргавиясамхита» (т. е. «Ману-смрити»). По моему мнению, введение могло сложиться в то время, когда «Ману-смрити» уже пользовалась широкой известностью, но еще допустимо было соперничество с нею и других шастр, составление которых тоже приписывалось Ману. Лишь время определило, какая из «книг Ману» стала считаться настоящей «Ману-смрити» (и имя Бхригу ушло в тень). Соперница же «Ману-смрити» осталась в памяти потомков лишь как «Книга Нарады», а имя Ману постепенно стерлось из ее названия.

В предисловии к переводу «Нарада-смрити» Р. Ларивьер затрагивает принципиальную проблему происхождения текста *дхармашастр*. Развивая мысль Э. Хопкинса, он полагает, что в древней Индии циркулировало в устной форме великое множество стихов юридического содержания. Составители *дхармашастр* были не столько авторами, сколько собирателями этих афоризмов: кто-то записал изречения, приписывавшиеся Ману или Яджнавалкье, кто-то - Нараде. Таким образом и появились соответствующие «смрити». Эта концепция, по мысли автора, позволяет объяснить известную противоречивость в изложении предмета, скажем, в «Законах Ману». Понятно также, что при подобном способе составления одни и те же стихи могли попасть в сборники, носящие имена разных мудрецов. В одной деревне афоризм приписывался Нараде, а в другой - Катьяне. При записи он и включался в оба сборника в соответствии с традицией той или иной местности.

Индологи давно уже выражали сожаление по поводу того, что не сохранились *дхармашастры* Брихаспати и Катьяны. Судя по цитатам, они особенно подробно освещали юридическую проблематику. Р. Ларивьер

высказывает по этому поводу парадоксальное суждение, что, на самом деле, данным авторам лишь приписывались афоризмы по вопросам права, но сами сборники так никогда и не были кодифицированы. *Шастр* этих просто не было, и попытки их реконструкции, предпринятые когда-то Ю. Иолли и Бандьопадхьяя, Р. Айянгаром и П. В. Кане, просто не имели смысла.

Проблема представляется нам значительно более сложной. Не подлежит никакому сомнению, что в *дхармашастрах* содержится известное число популярных стихов, передававшихся в устной форме и включавшихся в различные сочинения - не только в *дхармашастры*, но и в эпические поэмы, так называемую «обрамленную повесть» и т. д. Особенно богата такого рода изречениями «Ману-смрити», нередко, действительно, напоминающая коллекцию афоризмов. Но если мы обратимся, например, к «Яджнавалкья-смрити», то не увидим аналогичной картины. «Яджнавалкья» составлена, очевидно, одним автором, который активно использовал различные источники («Ману-смрити», «Артхашастру Каутильи» и др.), но перерабатывал их, сокращая, излагая содержание в иных словах, превращая прозу в стихи и т. д.

«Нарада-смрити» имеет очень последовательную логичную структуру, внутреннее единство. Довольно большие фрагменты текста носят строго специальный характер, ничуть не напоминая сентенции морального содержания. Популярные афоризмы выглядят лишь отдельными вкраплениями, причем большинство их издатель признает позднейшими интерполяциями. Стихи *дхармашастры* вполне могли иметь разное происхождение, но большинство их явно передавалось (и заимствовалось) отнюдь не в устной, а в письменной форме.

Крайне сомнительным кажется предположение, что *дхармашастры* создавались как сборники изречений, имевших распространение в той или иной местности под именем определенного древнего мудреца. Устные афоризмы, как правило, были безымянными, и их авторство совершенно не занимало индийцев. Совпадения стихов в разных *шастрах* чаще всего

объясняются просто заимствованиями. Так, например, весьма значительная часть добавлений в поздних редакциях «Нарада-смрити» («пространной» и Вульгате) происходит из «Ману-смрити». Очевидно, записи на полях, глоссы переписчики все чаще вносили в основной текст.

Анализ средневековых комментариев и сборников (*нибандх*) показывает, что их составители весьма редко цитировали по памяти. Они пользовались рукописями и, как правило, не самими *шастрами*, а трудами своих предшественников.

Часто не составляет большого труда выяснить, когда и почему тот или иной стих из сохранившейся древней *шастры* приписывается различным авторитетным мудрецам. Мы всюду имеем дело с историей (и ошибками!) рукописной передачи текстов, а не с устной традицией различных местностей и деревень. Ошибка Р. Айянгара заключалась не в самой постановке проблемы реконструкции «Брихаспати-смрити», а в некритическом подходе к ее решению.

Необходим анализ методов работы комментаторов и строгий отбор цитат, для того чтобы получить более или менее достоверное представление о содержании несохранившихся *смрити* «Брихаспати» и «Катъяяны». Но и сейчас можно с уверенностью утверждать, что обе *шастры* существовали в действительности. Более того, каждая из них имела свои характерные особенности построения, стиля, даже терминологии. Ни та, ни другая не напоминала коллекции популярных афоризмов юридического содержания, они в большей степени, чем «Ману», имели индивидуальный, авторский характер. Судя по тому, что девять десятых текста «Нарада-смрити» цитировались средневековыми авторами, задача восстановления «Брихаспати» и «Катъяяны» не кажется безнадежной. И хотя автор рецензируемой книги скептически смотрит на эту проблему, представляется, что именно проделанная им работа по установлению истории текста «Нарады» является важной предпосылкой для ее решения.

The Nāradaśmṛti. Crit. ed. by R.Lariviere. Vol. 1-2. Philadelphia, 1989 (Studies on South Asia. Vol. 4-5). Предварительное сообщение об этой книге см.: Р.Ларивьер. Новое издание «Нарада-смрити» // Вестник древней истории. М., 1989, № 1.

Женщина в Древней Индии¹

Как известно, древнейшая в Индии цивилизация существовала в III-II тысячелетиях до н.э. в долине реки Инд. Мы располагаем о ней практически только археологическими данными. Свидетелями ее расцвета являются развалины городов – Мохенджо-даро и Хараппы. Письменность ее еще до конца не дешифрована, а монументальной скульптуры не найдено. Изобразительный материал относительно немногочислен и представлен главным образом небольшими резными каменными печатями. На этих печатях изображались обычно мифологические сцены. Встречаются среди них и женские персонажи. Наиболее характерны женские фигурки в ветвях дерева или такие, из лона которых поднимается растение. Они напоминают позднейшие (в частности, буддийские) изображения духов дерева – *врикшаки* или *якшини*. Женские божества дерева часто встречаются в классической индийской литературе и мифологии, женщина представлялась олицетворением животворящего начала. Уже жители городов долины Инда 4000 лет назад, судя по печатям из Мохенджо-даро, поклонялись женскому божеству в виде дерева как прародительнице не только людей, но и всего растительного мира.

Культ женского божества засвидетельствован также грубыми глиняными фигурками, такими же, какие были у всех древнейших земледельческих племен. Сходные терракотовые статуэтки женщин в сложных головных уборах и со множеством украшений-амулетов изготавливали в Индии и через много веков после гибели цивилизации долины Инда. Культ богини-матери – один из самых важных для позднейшего индуизма. Нет никаких сомнений в том, что основой хозяйственной жизни Северо-Западной Индии уже в III тысячелетии до н.э. было земледелие, а у всех земледельческих народов распространено почитание женщины-богини, покровительницы плодородия.

¹ Опубликовано в качестве приложения в книге: Е.Вардиман. Женщина в древнем мире. М., 1990.

Во второй половине II тысячелетия до н.э. в Северо-Западной Индии расселяются индоевропейские племена ариев, занимавшиеся как земледелием, так и скотоводством. Главным источником наших сведений об ариях являются так называемые веды – сборники гимнов, напевов, жертвенных формул и заклинаний, с глубокой древности почитавшиеся в Индии как священные. Естественно, что на основании памятников религиозной литературы легче оставить представление о мире богов, чем о чисто земных отношениях. Центральное место в ведийском пантеоне занимали мужские божества - Варуна, Агни, Митра. Едва ли не самым популярным из них был бог-воитель Индра, мужественность которого подчеркивается особо. Есть и женские божества: Земля, Ночь, Адити – мать богов Митры и Варуны, священная река Сарасвати, утренняя заря Ушас. Женские соответствия великих богов, такие как Индрани и Варунани, представляются лишь в виде бледных теней своих супругов. Встречается и целая группа божественных существ, связанных с небесными водами, - это обворожительные индийские нимфы *ансары*, иногда спускающиеся на землю и обольщающие царей и героев.

Большинство гимнов «Ригведы» исполнялось во время крупных жертвоприношений, общинных или племенных празднеств, обрядов, совершавшихся по заказу вождя-царя. В этих церемониях и сопровождавших их текстах постоянно воспроизводится одна и та же священная драма акта творения. Как и во многих других религиях, в основе космогонии древних индийцев лежало представление о союзе мужского и женского начал. Небо-Дьяус выступает как мужчина-отец (это божество является общеиндоевропейским, соответствуя греческому Зевсу и римскому Юпитеру, последнее имя и значит, собственно, Небо-отец), а земля (Притхиви) – как женщина-мать. Идея о браке этих первоначал – неба и земли – находит отражение и в индийской свадебной обрядности. Жених, обращаясь к невесте, говорил: «Я – он, ты – она; Я – небо, ты – земля; Давай же соединимся и породим потомство». Жених и невеста во время свадьбы как

бы приобщаются к космическим силам, отождествляются с ними, и сама брачная церемония становится актом, от которого зависит продолжение жизни не только одной семьи, но и всей живой природы. Союз юноши и девушки превращается в ритуал «священного брака».

Земля постоянно отождествляется с женщиной, а ее вскапывание и орошение получают в религиозной поэзии эротическую трактовку. Как оплодотворение земли рассматривается дождь, в этом случае «мужем земли» является бог грозы Парджанья (также индоевропейское божество, соответствующее славянскому Перуну и литовскому Перкунасу). В скотоводческих образах ведийской поэзии Парджанья как дождь уподобляется быку, покрывающему корову. Бог-воитель Индра нередко отождествляется с Парджаньей, а в описаниях его подвигов также подчеркивается не только мужество в сражениях, но и чисто мужские достоинства. К нему часто прилагают эпитет «обладающий тысячей яичек», эротическую интерпретацию получает и его знаменитое оружие – огромная палица (*ваджра*). Бога восхваляют как неутомимого быка, всегда готового покрыть корову.

Хотя европейские индологи прошлого века и некоторые современные индийские санскритологи приложили немало усилий для создания идеального образа отвлеченной и чисто духовной религии вед, при чтении ведийской литературы бросается в глаза весьма чувственный, плотский характер ее образности и символики. В основе ее метафор лежат культ плодородия и религиозное восприятие той любовной страсти, от которой зависит продолжение всякой жизни на земле.

Огонь для священного костра добывался посредством двух палочек. Верхняя при этом рассматривалась как мужчина, а нижняя – как женщина. Вспыхивающий от трения огонь именовался ребенком, возникшим от взаимной страсти. К этой теме неоднократно возвращалась теологическая мысль – верхняя палочка сопоставлялась с героем древности Пуруравасом, а нижняя – с прелестной *ансарой* Урваши и т.д., далее продолжалась цепочка

уподоблений – рожденный огонь сравнивался с быком как воплощением мужского начала.

Жертвенный костер разжигался на алтаре, а сам алтарь сравнивался с женщиной, которая принимает на себя и обнимает мужчину. В одном из ведийских текстов говорится так: «Алтарь – это женщина, а огонь – бык-мужчина. Женщина лежит, обнимая мужчину, и от этого рождается потомство. Алтарь выглядит как красивая женщина: очень широкие бедра, чуть более узкие плечи и тонкая талия. Если именно таким будет алтарь, то он доставит радость богам». Во время совершения жертвоприношения пели гимны с определенной мелодией. Гимн и мелодия, которые неразрывно связаны между собой, – это тоже мужчина и женщина, жаждущие друг друга. Возвращаясь вновь к свадебной обрядности, можно вспомнить, что жених произносит и формулы, отождествляющие его и невесту с гимном и мелодией.

Одним из важнейших ведийских ритуалов было выдавливание из особого растения опьяняющего или галлюциногенного напитка *сомы*. И эта процедура сравнивалась с брачным союзом. Сливание *сомы* с водой или молоком вновь вызывало ассоциации о слиянии мужского и женского начала, о быке и коровах и т.д. Очевидно, во время празднества исполнялись и песни, полные эротических намеков. Примером такого рода поэзии служит известный гимн из «Ригведы» об обезьяньем самце Вришакапи. Вришакапи в нем обращается к жене бога Индры с насмешками как по поводу ее женских прелестей, так и ее «доступности». Утешая жену, сам Индра говорит ей, что нет другой женщины, у которой были бы столь широкие бедра и прекрасные ляжки. Наконец жена Индры и жена Вришакапи восхваляют мужские достоинства своих супругов, отзываясь с пренебрежением о соответствующих способностях их соперников.

Так называемые великие жертвоприношения ведийского ритуала нередко обнаруживают непосредственную связь с культурами плодородия. Во время этих обрядов нарушались порой всякие сексуальные запреты и

происходило символическое или реальное соединение – либо, по меньшей мере, произносились непристойные тексты, очевидно вызывавшие веселье. Аналогичные обряды и верования прослеживаются не только в древней Индии, но и в более близких нам европейских культурах, в том числе в русских праздниках, сопровождавших приход весны.

В качестве примера можно привести знаменитую *ашвамедху*, ритуал «жертвоприношения коня», совершаемый царем, претендующим на титул «владыки всей земли». По царскому приказу специально отобранного белого коня в дорогих украшениях весной отпускали на волю. Куда бы ни ступала нога коня – та земля считалась перешедшей под власть царя. Обширная вооруженная свита, сопровождавшая коня, готова была силой заставить любого правителя признать верховную власть того, кто решил совершить *ашвамедху*.

Отношения между царем и землей трактовались в терминах супружеской связи. «Обладание всей землей» рассматривалось в качестве акта как бы сотворения мира. Недаром в течение всего года, пока конь шел из страны в страну, царь приносил трижды в день обильные жертвы божествам, обладающим творческой силой, различным ипостасям солнечного бога Савитара. Конь пасся там, где желал, но его свита не позволяла ему ни подходить к кобыле, ни погружаться в воду – он не должен был терять своей мужской силы.

Наконец заключительная часть *ашвамедхи* особенно показательна. Коня умерщвляли, и тогда рядом с ним ложилась главная супруга царя, имевшая титул «махиши» (букв. «буйволица»). Жрец набрасывал на них покрывало, а царица произносила: «Что же никто не берет меня? Конь спит». Она раздвигала ноги и изображала соитие с конем. Один из руководивших ритуалом жрецов подавал непристойную реплику, царица отвечала ему тем же. И тогда участвовавшие в церемонии другие царские жены, жрецы, придворные и дочери высшей знати обменивались такими выражениями, что

европейские переводчики, как правило, не решались сохранить эти строки даже в сильно смягченном виде.

Нечто аналогичное происходило и в другом известном ритуале, называемом *махаврата* (букв. «великий обет»). Он включает в себя множество разнообразных элементов – шумную игру на барабанах, танцы и стрельбу из луков, состязание белого ария и черного шудры, символизировавших день и ночь и т.д. Но центральный эпизод ритуального цикла – соединение мужчин и женщин в специально отведенном помещении и крайне непристойная перебранка между куртизанкой и брахманским учеником, соблюдавшим строгое целомудрие. Весь этот обряд посвящен Праджапати – «Владыке потомства», и, очевидно, является также одним из проявлений культа плодородия.

Давно уже привлек внимание исследователей еще один обрядовый цикл – *варунапрагхаса*. Во время этого празднества жрец спрашивал царицу о том, какие у нее были возлюбленные, а если она не решалась назвать их, просил ее положить на землю столько пучков травы, сколько знала она мужчин кроме мужа. Обряд также сопровождался множеством эротических загадок и шутливой перебранкой с неприличными намеками. Ритуал происходил в начале сезона дождей, когда иссохшие поля с нетерпением ожидали «оплодотворяющего» дождя. Даже в значительно более позднем тексте, в «Артхашастре» - трактате об искусстве политики, говорилось о том, что актерским труппам в период сезона дождей надлежит ставить забавные фарсы, потешая зрителей непристойностями.

В ведийской литературе довольно часто возникает тема сексуальных запретов. Порой конфликт разрешается их нарушением, в других случаях соблазн отвергается ради торжества установленной богами социальной нормы. Знаменитый гимн «Ригведы» содержит диалог самой первой пары людей, близнецов Ямы и Ями. Ями пытается «вдохновить своего брата на дружбу» и лечь с ним на общее ложе. Яма решительно отказывается, говоря: « не хочу такой дружбы, при которой родная занимается тем, чем должна

заниматься лишь тем, что с женщиной не состоит в родстве. Он не прельщается любовными речами сестры и предлагает ей найти себе другого мужа.

Иной мотив звучит в диалоге мудреца Агастьи с его женой Лопамудрой. Последняя жалуется на одиночество, на то, что ее молодость и красота пройдут, пока муж будет совершать аскетические подвиги, пренебрегая своей супругой. Агастья пытается оправдываться, ссылаясь на принятые им обеты благочестия, но, повинуясь внезапно возникшему желанию, уступает, наконец, настояниям женщины.

Уже в указанных прежде ведийских ритуалах обыгрывались мотив целомудренного воздержания, приводящего к накоплению сексуальной энергии, а с другой стороны, женской страсти, готовой преодолеть любые преграды. Фигура аскета, испытывающего влечение к обнаженной красавице, характерна для повествований древнеиндийского эпоса. Здесь мы находим, например, образ отшельника, который так долго сидел неподвижно в состоянии медитации, что вокруг него появился даже огромный муравейник, засыпавший его с головой. Из муравейника виднелись лишь глаза аскета, это и позволило ему увидеть проходившую мимо обворожительную девушку, и вспыхнувшее вдруг желание нарушило отрешенность от мира.

Подвижничество некоего Шарадвана внушило опасения самому владыке богов: как бы он не сравнялся с ним могуществом благодаря своим немислимым подвигам. Но и здесь оказалась кстати милая *ансара* с несравненным станом, имевшая на себе одну лишь набедренную повязку. Шарадван задрожал от страсти, и хотя удержался от соблазна, но желание было столь сильным, что даже без близости с девушкой оно завершилось появлением на свет пары близнецов.

Мифы, ритуальные формулы и обрядовые действия, о которых говорилось до сих пор, имеют очень большое значение для понимания роли женщины в древнеиндийской религии. Но было бы крайне наивно простое отождествление ритуального поведения с бытовым. Та сексуальная свобода,

которая прослеживается в некоторых ведийских текстах и ритуалах, не может рассматриваться как свидетельство распущенности или эмансипации, а огромная роль женщины в культах плодородия еще не дает оснований для суждений о ее месте в древнеиндийской семье и обществе.

Несколько ближе к реальности стоят описания домашних ритуалов и читаемые во время их совершения тексты. В «Ригведе» это прежде всего знаменитый свадебный гимн, представляющий собой отчасти описание «божественного» брака Сурьи (Ушас), отчасти собрание ритуальных свадебных формул. В этом гимне упоминаются сваты и подружки невесты (прообразы земных неперемных участников свадебного торжества). Девушку мужу отдает отец, но при этом отмечается, что она «изъявляет согласие всей душой». Центральный момент обряда – свадебная процессия, когда женщина вместе со своим приданым переезжает в дом мужа и его родни. Разрыв с прежней, родительской семье и вступление в новую представляет множество опасностей со стороны сверхъестественных сил, и потому все помыслы участников свадебного поезда направлены на то, чтобы избежать дурных предзнаменований. Молодая хозяйка, наконец, восхваляется не только как будущая мать прекрасных сыновей, но и «царица» в доме, от которой зависит благо всех «двуногих и четвероногих» его обитателей.

Свадебные формулы невозможно толковать буквально и оценивать лишь в социальном и бытовом аспектах, в них подчеркивается «космический» аспект женщины – жены и матери. Например, во время церемонии «семи шагов», которая была главной частью собственно брачного обряда, муж предлагал ей сделать шаг ради «сока», живительных сил растений, ради времен года и т.п. В свадебном гимне «Атхарваведы» также выражалось пожелание, чтобы «от этой матери родились разного рода домашние животные». Женщина, вступающая в брак, являлась воплощением животворных сил всей матери-природы.

В специальных книгах, посвященных домашним обрядам, сохранилась запись древнейших гаданий о судьбе невесты. Девушка должна была выбрать один из комочков земли, взятых с плодородного и с бесплодного поля, с перекрестка, с кладбища и т.д. Если она останавливала свой выбор на земле с плодородного поля, у нее должны были родиться дети, у которых дом будет полной чашей, если с бесплодной земли – дети будут нищими и т.д. С ней магически связана была и сама жизнь супруга. По особым признакам считалось возможным узнать, суждено ли женщине быть вдовой или, как выражались сами индийцы, «мужеубийцей» - жизнь мужа зависела от судьбы жены.

Свадебная обрядность отражала стремление разорвать связи женщины с родительским домом и приобщить ее к новой семье и ее духам-покровителям. Этот момент превращения прежде чужого человека в одного из членов семьи грозил множеством опасностей. Для предотвращения их совершались особые обряды – расплетание волос для освобождения от прежних уз, вступление невесты на камень для одоления злых духов и т.д. Новобрачная не полностью принадлежала мужу и в ночь после свадьбы. Около нее находился ее прежний, неземной супруг, дух плодородия *гандхарва* Вишвавасу, которого символизировала палка. Палку потом торжественно уносили и просили самого *гандхарву* удалиться, отдав девушку человеку – ее новому, земному мужу. Молодожены первые дни постились с целью достичь магической «чистоты», они носили украшения как амулеты против всякой нечистой силы. С той же целью три первые ночи продолжалось воздержание от брачной связи (порою речь идет и о воздержании в течение двенадцати ночей и даже года). Испачканная кровью рубашка новобрачной казалась особенно опасной, и потому ее передавали жрецу-брахману, проводившему очищение и читавшему заклинания.

Разрозненные сведения о повседневной жизни и отношениях в древнеиндийской семье начала I тысячелетия до н.э. можно получить, анализируя случайные сравнения, отдельные предания и термины. В ранних

ведийских текстах жена обычно именовалась словом «*джая*» - «рождающая». Иной термин появляется в более поздних сочинениях – «*бхарья*» (букв. «та, которую надо кормить»). Индийская семья имела ярко выраженный патриархальный характер. Во главе ее стоял хозяин, муж, «кормилец» (*бхартар*). Жена включалась в обширную категорию младших членов семьи, домочадцев – их иногда называли *дасабхарья* (букв. «рабы и те, кого надо кормить»). Сами индийцы определяли домочадцев следующим образом: это все те, «кто едят пищу хозяина дома».

Как правило, семья не ограничивалась только родителями и детьми, и после свадьбы молодые не выделялись из хозяйства отца. Во всяком случае, в ведийской литературе есть сравнения с тем, «как свекор притесняет снох» и они «кричат от него». Встречается и рассуждение о том, что мужчине не следует пить крепкие напитки, ибо пьющий теряет всякий авторитет в глазах снох. Теоретически не было никаких ограничений многоженства. Мифы сообщают о десятках жен у богов и царей древности. Кроме того, в распоряжении состоятельных и знатных людей могли быть наложницы и рабыни из числа захваченной на войне добычи. Легендарные цари дарили своим приближенным не только золото, колесницы и скот, но и множество представительниц прекрасного пола. Потомство от таких наложниц, видимо, могло быть признано законным. Во всяком случае, среди наиболее почитаемых в Индии мудрецов встречаются и такие, которые считаются детьми рабынь.

Есть основание полагать, что реально многоженство не было особенно распространенным явлением, и мало кто из индийцев той эпохи мог себе позволить содержать несколько жен. В полигамной семье главной была старшая супруга. Именно она имеется в виду при описаниях семейных обрядов, совершаемых совместно хозяином и хозяйкой дома. Для царя, впрочем, делается исключение – в царских ритуалах принимали участие четыре его жены.

Супружеская неверность женщины порицалась в весьма характерных выражениях: «Нехорошо поступает та, которая, будучи куплена мужем, живет с другими». Итак, измена воспринималась, главным образом, как нарушение собственнических прав мужа, «купившего» себе жену. Естественно, что, не будучи связана по происхождению с родом мужа, женщина, оставшаяся вдовой, не имела и прав на наследство. В этом отношении она, как сказано в текстах, «хуже худшего из мужчин».

Более того, вероятно, она сама как бы подлежала наследованию после смерти мужа. Описание похоронной церемонии, как в гимнах, так и в специальных ритуальных сочинениях содержит следующий любопытный эпизод. До возжигания огня жена ложилась на погребальный костер возле тела мужа и принадлежащего ему оружия и утвари. Затем «деверь либо другой человек, заменяющий ей мужа», или же престарелый раб побуждал ее встать и вернуться к миру живых. В этом обряде ясно выражено представление о том, что жена связана с мужем так же, как все принадлежавшее ему при жизни. Трудно сказать, отражает ли этот обряд более древний обычай сожжения вдовы на погребальном костре мужа. Во всяком случае, в основе засвидетельствованного позднее обычая самосожжения вдов лежал тот же круг представлений.

По-разному решается в науке вопрос о том, в каком смысле речь идет о «человеке, который заменит ей мужа». Так как поднять вдову с костра дозволено и «престарелому рабу», речь идет, очевидно, о замене мужа лишь в качестве кормильца. В то же время вовсе не исключено, что в древнейший период по обычаю левирата вдова просто переходила по наследству к деверю, становясь одной из его жен.

Богатый мир человеческих эмоций – любовных желаний, семейных привязанностей, родительских надежд – предстает перед нами в заговорах и заклинаниях, входящих в состав «Атхарваеды». Здесь юноша, стремящийся завоевать любовь девушки, произносит обращенный к ней заговор: «Пожелай же ты меня, я слаще меда». Молодой человек прокалывает изображение

любимой, восклицая: «Пронзаю тебя в сердце стрелой Камы – бога любви». Древняя «присушка» гласит: «Как лиана дерево, обними меня. Засохни от любви по мне». Судя по этим текстам, несмотря ни на какие «патриархальные устои семьи», женщина ведет себя в любви не менее активно, чем мужчина. Она, например, выкапывает «приворотную траву» и ворожит над ней, читая заклинания: «Пусть он восплает любовью ко мне. Сведи его с ума, о ветер» и т.д. Женщине принадлежат и заговоры от ревности: «Я выпускаю ревность как горячий пар из мехов» - или такие, которые читаются ради торжества над соперницей: «Я – высшая среди высших, соперница – низшая среди низших».

Среди «семейных» заклинаний и описаний домашних ритуалов значительное место занимают такие, которые связаны с заботой о рождении детей. Специальный обряд совершался, например, ради благополучного зачатия. При этом произносились священные формулы, призванные обеспечить помощь богов: «Пусть зародыш положат боги, зародыш трав, зародыш деревьев, всего сущего»; «Как стрела в колчан путь войдет герой»; «Да станешь ты коровой дойной» и т.п. зачатие и рождение ребенка осмыслялись в кругу тех же представлений о культе плодородия, о которых говорилось выше. Для плодovitости на шею женщины вешали ветку дерева *удумбара*, плодоносящего трижды в году. Особо заботились о рождении мальчика – продолжателя рода. Для этого существовала специальная церемония, проводившаяся обычно на третьем месяце беременности. Женщине предлагали съесть ячменное зерно с двумя бобами и глоток простокваши. При этом она трижды повторяла слова: «Рождение мальчика». Во время брачной ночи молодой муж читал и специальную формулу на этот счет: «Пусть боги вложат девочку куда-нибудь еще, а сюда пусть вложат мальчика».

Беременная женщина считалась подверженной множеству опасностей, не столько естественных, сколько сверхъестественных, это заставляло прибегать к различным магическим средствам: в ноздри ей капали сок

баньянового дерева, читали заклинания против злых демонов, стремившихся съесть зародыш или подменить его так, чтобы у женщины родилась лягушка, змея или черепаха. Описания так называемых «женских обрядов» составляют весьма существенную часть древнеиндийской ритуальной литературы. Как и в других обществах, именно женщины являлись хранительницами древних обычаев и поверий. Недаром сами мудрые брахманы рекомендовали во всех сложных случаях обращаться за советом и помощью к старым женщинам, знающим гораздо больше сказанного в книгах.

Некоторые, сохранившиеся в эпосе предания различных народов Индии повествуют о женщинах, спасших и прославивших род – отца или мужа. Достаточно вспомнить знаменитое сказание о Савитри, которая подчинила себе самого бога смерти Яму и вырвала из его рук своего мужа Сатьявана. При чтении легенды о Савитри бросается в глаза, что, несмотря на такие постоянные эпитеты, прилагаемые к ней, как «нежная, робкая, слабая», на самом деле эта женщина отличалась необычайной силой характера. Хотя муж по традиции и считался ее защитником, он в сложной ситуации терялся и плакал, значительно уступая жене по смелости, энергии и неукротимости духа.

Само имя Савитри является не чем иным, как женским вариантом имени бога-творца Савитара («Порождающего»). Не случайно от этой эпической героини и ее близких вело свою родословную известное древнеиндийское племя малавов. Сама Савитри, очевидно, принадлежит к типу особо почитаемых женщин-родоначальниц. Надо сказать, что вообще среди основателей царских родов или династий в индийских преданиях встречаются не только мужские, но и женские имена. Даже тогда, когда счет родства, несомненно, велся лишь по отцовской линии, героев нередко величали не только по отцу, но и по матери – как Каунтея (сына Кунти) или Шакунталя (сына Шакунтылы). Позднейшая обработка эпоса не всегда могла уничтожить следы тех архаических традиций, согласно которым, по крайней мере, у отдельных народов Индии, женщина играла более

значительную общественную роль, нежели было принято в классический период – в начале нашей эры.

Во всевозможных трактатах, в дидактических частях «Махабхараты» в поэзии и драме последнего периода индийской древности мы находим отражение как действительного юридического и социального статуса женщины, так и сложившихся общественных идеалов. Обширная литературная традиция позволяет более подробно осветить вопрос о положении женщины в древней Индии этого времени – ее жизненный путь от рождения до смерти.

Вначале следует сказать о периоде до замужества. Отношение к дочери в семье было иным, чем к сыну. В «Махабхарате», например, говорится так: «Сын – воплощение отца, жена – это друг, а дочь – несчастье». Другой вариант того же изречения гласит: «Старший брат подобен отцу, жена и сын – это часть самого человека, но дочь – великое несчастье». Причиной подобной негативной оценки является то, что девочка – чужой человек в отцовской семье, она не будет в ней ни работником, ни наследником и, как только наступит срок, перейдет в другое семейство. К тому же вместе с ней необходимо давать и приданое, нередко большое, даже разорительное для родительской семьи. Отец опасался и за поведение дочери, ибо, как известно, «от женщины зависит репутация трех семейств - ее отца, и матери, и мужа». Всевозможные жалобы на рождение дочери заставляли ученых даже предполагать существование в древней Индии (как позднее у раджпутов) обычая умерщвлять новорожденных девочек. Однако эта гипотеза не нашла убедительных подтверждений.

Предпочтение, безусловно, оказывалось сыновьям-наследникам. Выше уже говорилось о специальном обряде, который проводился с целью рождения именно мальчика. Большое внимание уделялось и всяческим на этот счет приметам. Полагали, например, будто в четные дни месяца происходит зачатие мальчиков, а в нечетные – девочек. К жене, которая рожала только девочек, относились, конечно, лучше, чем к бесплодной, но

все же считалось, что она не до конца исполнила свое предназначение, и муж имел право взять вместо нее другую. Но не следует преувеличивать предубеждение против дочерей. В ритуальных книгах имеются указания на приметы для того, кто хотел лишь дочерей. Он при свадебной церемонии должен был взять ладонь невесты, не захватывая при этом ее большой палец. Тот же, кто хотел детей обоего пола, брал ее руку целиком, вместе с большим пальцем. В доме обычно радовались появлению и мужского, и женского потомства. В индийской повествовательной литературе нередки примеры особой отцовской любви и привязанности именно к дочке. Вообще предпочтение, оказываемое сыновьям, объясняется вовсе не предубеждением против женского пола. Причина этого заключается лишь в необходимости наследования семейного имущества и продолжения культа предков, а то и другое не могло быть женским делом, ибо женщина после брака неизбежно уходила из отцовского дома.

Если все же в семье не было мальчика-наследника, приходилось прибегать к юридической фикции. Отец объявлял тогда дочь *путрикой* («дочерью вместо сына»), и ее сын считался уже не потомком своего действительного отца, а сыном-наследником деда с материнской стороны. Существенного различия между родным сыном и таким внуком по женской линии в этом случае уже не делалось. Обделенным оставался лишь муж *путрики*, недаром индийские мудрецы не советовали жениться на той девушке, у которой нет братьев.

О воспитании девочек сведений почти нет. Переломным моментом в ее жизни являлось наступление зрелости. С нетерпением ожидали срока, когда она могла, наконец, исполнить свое предназначение и стать женщиной-матерью. В «Махабхарате», например, содержится легенда о девочке, прислуживавшей ученому брахману. Тот, обладая волшебной силой, в благодарность за послушание осчастливил ее необычайно ранним наступлением половой зрелости, и сама, будучи почти младенцем, она смогла зачать и родить сына.

Уже в древности в Индии появился обычай детских браков. Греческие писатели с удивлением отмечали, что индийские женщины способны рожать уже в шесть-семь лет. Это, конечно, явное недоразумение, но наблюдатели были, очевидно, введены в заблуждение совершением свадебной церемонии в весьма раннем возрасте. В религиозных текстах обычно давались рекомендации выдавать дочь замуж, пока она является *нагника* (букв. «голенькая»). Согласно позднейшим комментаторам, речь идет о таких малолетних девочках, которые бегают еще обнаженными (то есть до двух, четырех или семи лет). В современной науке склоняются к точке зрения, что первоначально слово «нагника» означало такую девочку, у которой еще не появилось волос на теле, и, таким образом, в предписаниях древних индийских мудрецов рекомендовалась лишь свадьба непосредственно перед наступлением зрелости. Тем не менее, указанные комментаторами сроки в древности и в средние века нередко действительно были временем «брачного возраста» невесты.

Главное требование заключалось в том, что девочка должна была пройти свадебный ритуал до появления месячных. Если она стала способной к зачатию, но еще не выдана замуж, то ее родичи считались виновными в гибели возможного зародыша. Если не находилось для нее подходящей пары, рекомендовалось выдать хоть за кого-нибудь, лишь бы не совершить «греха убийства зародыша». Девушка, не выданная замуж в течение трех месяцев (или трех лет) после появления признаков зрелости, имела право и без спроса старших «сама искать себе мужа». Помимо такого позора боялись и того, что она умрет, не став чьей-либо женой. По крайней мере, в более позднее время брак считался обязательным для женщины, и, если девушка умирала до свадьбы, в некоторых районах Индии перед похоронами над ней совершался и символический свадебный обряд.

Свадьба не означала, конечно, реального начала брачной жизни. Мужу прямо запрещалось жить с женой, пока она не достигнет совершеннолетия. Обычно до этого времени она и пребывала в доме отца. Следовательно, и

сама свадьба превращалась скорее в помолвку с одним, но существенным различием: она была не простой предварительной договоренностью, а реальным, нерасторжимым союзом. В настоящий же ритуал начала брака превратился другой обряд – *гарбхадхана* (букв. «зачатие»), совершавшийся уже после наступления зрелости.

Иногда девушка становилась вдовой, так и не став фактически женой. Все строгие правила, относящиеся к поведению вдов, распространялись и на тех из них, которые остались девицами. Им почти так же трудно было выйти второй раз замуж, хотя порою они и сами не знали, кто же был их первый муж.

Неизменно давались рекомендации, чтобы жена была моложе мужа, но соотношение возрастов предусматривалось различное, в зависимости от точки зрения, с которой рассматривался сам брак. В эротической литературе наилучшим считалось такое положение, когда муж был года на три старше жены. В религиозных наставлениях, приписываемых прародителю людей Ману, предлагались менее рациональные соотношения возрастов: тридцать и двенадцать лет или двадцать четыре и восемь. Аналогичное правило содержится и в «Махабхарате», жена должна быть втрое моложе мужа; впрочем, сами эпические предания отнюдь не соответствуют подобным установлениям.

Необходимо также иметь в виду, что дидактические сочинения были адресованы главным образом благочестивым брахманам. Близкой к ним общественной средой в основном и ограничивалось распространение самого обычая «детских браков». В древнеиндийской повествовательной литературе – прозе, поэзии, драме – речь идет о вступлении в брак вполне взрослых юношей и девушек. Это подтверждается и косвенными свидетельствами юридических текстов. Так, например, в перечне различных видов сыновей (родных и приемных) упоминаются не только те, которые родились в браке, но и появившиеся до брака или вскоре после свадебной церемонии. И те, и другие не вполне уравнивались в правах с «законными», но сама

возможность появления детей до брака свидетельствует, конечно, о зрелости невесты.

Девственность невесты рассматривалась не только как доказательство ее нравственной чистоты, она служила обоснованием законности прав на женщину ее супруга. Жена могла располагать статусом главной лишь в том случае, если она до брака оставалась девицей. Преимущественные права на наследство имели те сыновья, мать которых не знала мужчины до брака. Порой обнаружение «греха» после свадьбы давало мужу право даже прогнать молодую, расторгнув свадебный договор. Очевидно, уже в глубокой древности в Индии возник обычай показывать утром рубашку новобрачной, демонстрируя всей деревне чистоту невесты.

Представление о связи между девственностью невесты и законностью прав на нее мужа отражается и в эпических преданиях. Известно, что главные герои «Махабхараты», пятеро братьев Пандавов, имели Драупади своей общей женой. Все пятеро имели на нее полные супружеские права, так как овладели ею впервые. Чудесным образом она вновь становилась девицей перед первой ночью с каждым из братьев. Аналогичные истории о возвращенной девственности содержатся и в повествованиях о других эпических героинях. Мы уже говорили о часто встречающейся метафоре, точно отражающей суть отношения древних индийцев к женщине: «Женщина – это поле». Правило «хозяином участка является тот, кто вырубил на нем деревья» действительно не только для поземельных отношений в древней Индии. Оно цитируется прежде всего в брачном праве как обоснование прав на жену того, кто впервые «завладел полем».

Древнеиндийские теоретики выделяли шесть или восемь форм брака. Наиболее благочестивой формой считалась *брахма*, представляющая собой торжественное дарение дочери жениху. В форме *дайва* («связанной с богами») девушку преподносили жрецу в виде вознаграждения за совершенный им обряд. Третья форма брака рассматривалась как свойственная древним мудрецам-*риши*. Жених в этом случае в обмен за

невесту передавал ее отцу пару коров. Вполне возможно, она была одной из древнейших у ариев. Вероятно, именно эту форму брака имели в виду и греческие авторы, писавшие, что «индийцы покупают себе жену за пару коров» (или упряжку быков). Первоначальный смысл брачной сделки, впрочем, не был чисто коммерческим. Речь должна идти скорее о ритуальном обмене, ибо одностороннее дарение не могло считаться полным. Браком-куплей принято называть форму *асура*. Очевидно, она была самой распространенной, ибо нередко носит также название *манушья*, то есть «принятая среди людей». Однако и здесь нет ни малейших оснований оценивать статус женщины в семье как «рабский».

В описаниях некоторых форм брака явно чувствуется дань традиции. Так, например, признается обычаем военной знати добывать себе жен силой, похищая девушек у родителей. Как и у других народов, в эпических преданиях Индии довольно многочисленны примеры такого умыкания невест. Достаточно вспомнить легенды о подвигах героев «Махабхараты» Арджуны и Бхишмы. Это вовсе не значит, что в древней Индии классического периода было легализовано похищение девушек. В юридических сочинениях рубежа нашей эры назначаются за такое преступление самые суровые наказания. Сведения о подобной форме брака являются всего лишь отголоском эпических повествований.

Нечто аналогичное произошло, по-видимому, и с формой *гандхарва*, описываемой как тайный союз юноши и девушки, основанный на взаимной любви. Когда-то так сочеталась с царем Душьянтой красавица Шакунтала, героиня легенды из «Махабхараты», легшей в основу знаменитой драмы Калидасы. Однако во времена Калидасы брак *гандхарва* был не более чем эвфемизмом для выражения любовной связи. Для законного оформления этой связи необходимо было пройти обычную свадебную церемонию с обходом вокруг огня, чтением священных заклинаний и т.п.

Брак *гандхарва* часто восхваляется в литературе, поскольку он основан только на любви. В древнеиндийских трактатах или дидактических

сочинениях, отличающихся пристрастием к мелочной регламентации и педантичным классификациям, встречаются на этот счет довольно неожиданные пассажи. Среди разного рода требований относительно родни и имущества невесты, перечисления примет, предвещающих счастливое супружество, появляется вдруг совет: «Но главное – пусть в жены берет ту, которую любит. Иначе что толку в приметах?» Отцу невесты рекомендуется ни в коем случае не выдавать девушку замуж против ее воли, так как цель брака составляет рождение детей, а именно от супружеской любви и зависит появление потомства.

В эпосе рассказывается также о формах брака, которые не нашли отражения в позднейших ученых классификациях. Это прежде всего *сваямвара*. Буквально слово «*сваямвара*» означает «собственный выбор» невесты. Судя по известному рассказу из «Махабхараты» о Нале и Дамаянти, обряд происходил следующим образом. Отец девушки объявлял о том, что намерен выдать дочь замуж. Отовсюду приезжали женихи, и на празднестве девушка вешала гирлянду цветов на шею своему избраннику. Но *сваямварой* в эпосе именуется и такая процедура, где, строго говоря, никакого выбора не было вовсе. Между женихами устраивались состязания в стрельбе из лука, а наградой победителю служила невеста. На подобных состязаниях Арджуна завоевал Драупади, а Рама – Ситу. Встречаются и рассказы о настоящих побоищах, когда в борьбе за девушку женихи выпускали стрелы не в цель, а осыпали ими друг друга.

На первый взгляд женщина почти в любой из основных форм брака кажется только объектом собственности: ее дарят, отдают в виде вознаграждения за жертвоприношение, похищают, покупают, выигрывают в состязании. В известном смысле это впечатление не обманчиво: девушка тем или иным образом должна быть передана из одной семьи в другую. В то же время далеко не всегда она рассматривалась как бессловесная вещь: достаточно вспомнить брак *гандхарва* или *сваямвару* Дамаянти. Еще более

важно, что складывающиеся в новой семье отношения вовсе не определялись самим правом приобретения, как в случае простой купли имущества.

К жениху и невесте предъявлялись определенные требования. Некоторые из них имели обязательный характер, другие являлись лишь общими рекомендациями. Наиболее важно было правило экзогамии – невеста не должна была принадлежать к числу родственников жениха. Само родство исчислялось двояким способом. Во-первых, не мог быть заключен брак между людьми, происходящими из одного рода, то есть от общего предка по мужской линии (даже если точно отношения родства не могли быть установлены и сам «предок» был фигурой вполне мифической). С некоторой условностью «род» в древней Индии может быть сопоставлен с нашей фамилией, и, таким образом, запрещался брак между всеми «однофамильцами». Второе ограничение касалось уже только реальных родственников – вплоть до седьмого колена с отцовской и до пятого колена с материнской стороны.

Действовали и эндогамные правила, то есть следовало брать в жены девушку, равную по происхождению – по кастовой принадлежности. Мезальянс был, впрочем, вполне допустим, если жена ниже мужа по социальному статусу. Если же ее каста была выше, чем у мужа, это рассматривалось как потрясение самих основ общественного устройства, как то «смешение каст», которое способно привести к гибели весь мир. Дети от подобных браков даже не считались законными наследниками отца.

В специальных дидактических сочинениях жениху давалось множество советов относительно выбора невесты: не брать в жены лысую, рыжую, беспалую, шестипалую, кривую, хроую, с неприятным именем и т.д. до бесконечности. Естественно, никакой юридической силы подобные рекомендации не имели, и если бы все они строго исполнялись, то каждая вторая девушка в Индии оставалась бы строй дево́й. От жениха особой привлекательности не требовалось, но зато большое внимание уделяли тому, чтобы он обладал способностями мужчины. Сравнение жены с полем

использовалось и здесь: «Муж – тот, кто сеет на поле, а у кого нет семени, тому и поле требуется». В этой связи древнеиндийские мудрецы предлагали детальное описание тех внешних примет, которые помогали определить, является ли жених полноценным мужчиною.

Братья и сестры должны были жениться и выходить замуж по порядку старшинства. Считалось большим позором для семьи, если младший брат женился раньше старшего. Грех в этом случае падал на всех родичей и на ту семью, которая соглашалась отдать девушку. То же самое правило распространялось на сестер и соответственно семью жениха. Когда старший из сыновей казался совершенно бесперспективным, для него играли символическую свадьбу с веткой дерева, лишь бы дать таким образом возможность жениться младшему брату.

На свадьбе устраивалось и угощение для предков – одна из разновидностей поминок. Брачная церемония представлялась общесемейным делом, торжеством всех поколений, бывших и будущих. Вероятно, надеялись и на помощь предков в деле продолжения рода.

Несмотря на огромное значение, придававшееся в Индии аскетизму, все же основой существования мира признавался домохозяин, своими трудами и жертвоприношениями «содержавший» и людей, и предков, и богов. Любопытный рассказ о великом мудреце и подвижнике Джараткару имеется в «Махабхарате». Бродя по лесу, этот праведный человек однажды увидел глубокую яму, где висели вниз головой его собственные предки. Они объяснили своему потомку, предававшемуся суровому аскетизму, что страдают именно из-за него, ибо он, «глупый, не хочет жениться». Предки так наставляли Джараткару: «Старайся, о сын, ради продолжения рода. Это будет похвальное дело и для тебя, и для нас. Ни добродетелью, ни аскетизмом не достигнуть удела человека женатого и думающего о потомстве».

Женитьба и рождение сына рассматривались как религиозный долг. Тот, кто не оставит сына-наследника, после смерти мог превратиться в *прету*

– нечистое существо, не находящее себе покоя и мучающее живых. Сына сравнивали с судном, при помощи которого человек способен переплыть океан и добраться до берега бессмертия. Сын рассматривался как продолжение отца – он тождествен ему, то есть отец как бы переживал второе рождение на земле в виде собственного сына. И почитание жены было связано с тем, что она являлась средством рождения сына. Популярный афоризм гласил: «жена называется *джая* (рождающей), ибо в ней муж возрождается (*джаяте*) вновь».

Еще более важен брак был для женщины. Свадебный обряд для нее приравнивался к церемонии посвящения, означавшей «второе рождение». После заключения брака женщина вступала в новую, основную стадию жизни, приобщаясь к семейному культу в доме своего мужа. Индийцы часто подчеркивали, что главная цель женщины – рождение мужу законных детей. Домашние дела может выполнять и служанка, радости любви мужчине доступны и с куртизанкой, но потомство зависит только от супруги. Вследствие этого жена бездетная – существо не только несчастное, но и презираемое, даже ритуально нечистое, как наказанное богами. Дары, полученные от бездетной женщины, ничего не могут принести, кроме вреда. Боги не примут жертвы не только от самой бесплодной, но даже те жертвы, на которые она бросит взгляд. Недаром так часто в индийской литературе обсуждались темы бесплодия и разнообразных средств от него (пост, паломничество, обеты, амулеты и заклинания).

По индийским представлениям, женщина должна была рожать столько детей, сколько ей позволяла природа. Среди традиционно выделяемых «трех целей жизни» - долга, выгоды и любви (*дхармы, артхи и камы*) – порой именно последняя считалась самой главной, ибо без любви как порождающего начала не могла бы возникнуть вселенная, не существовал бы животный и растительный мир. Поскольку любовная страсть – «священное безумие», отвергнуть женщину значило оскорбить бога Каму. На этом построен целый ряд сюжетов индийского эпоса, где сказано так: «Когда

прекраснобедрая, томимая любовью, сама пришла к мужчине, то он пойдет в ад, убитый ее вздохами, если не насладится ею». Праздник любви приходился на весеннее время сева, и в ряде областей Индии, например, в Махараштре, устраивались настоящие любовные оргии, когда «можно было увести любую» и «не поймешь, кто чей возлюбленный». В позднейшей философии и мистике любовный экстаз нередко трактовался метафизически как средство познания или путь спасения, но сама основа соответствующего культа восходила к очень древней эпохе в развитии религиозных представлений.

В Индии довольно рано появилась и специальная литература о любви-*каме*, отличающаяся (как и соответствующие дисциплины о долге-дхарме и выгоде-*артхе*) чрезвычайной серьезностью повествования. Очевидно, всякий, кому приходилось читать знаменитую «Камасутру» Ватсьяяны, обращал внимание на полное отсутствие фривольности и на схоластический характер обсуждения «Учения о любви». Согласно традиции, эта наука была впервые изложена самим Самосущим, то есть богом Брахмой, вместе с учениями о религиозном долге и материальном успехе. Покровителем ее считался бык Нанди – спутник великого бога Шивы (ранее уже говорилось о быке как архаическом символе плодородия). Со старинными культами была связана и так называемая «храмовая проституция» в индуизме, и те изображения на стенах средневековых храмов, которые, на европейский взгляд, кажутся неприличными.

Брачная связь как ритуал, как важнейшее священнодействие обставлялась множеством всевозможных запретов. В свадебных обрядах и обычаях мы уже отмечаем явственную боязнь сверхъестественных сил, подстерегающих молодоженов. Индийская религиозная литература полна предписаний, целью которых являлось устранение магического вреда. В определенные дни лунных месяцев брачные связи были вовсе исключены, считалось также, что ласки в утреннее или дневное время сокращают жизнь, с забавным педантизмом перечислялось, где именно никогда не должно быть

супружеской близости: на дереве, в повозке, в воде и т.п. Смертельно опасным казался сам вид обнаженного супруга. Вся сфера интимной жизни человека окружена была в Индии множеством суеверий.

В книге, приписываемой прародителю людей Ману и представляющей своего рода кодекс поведения благочестивого индуиста, есть такие строки: «Взаимную верность надлежит сохранять до смерти – вот высший долг и мужа, и жены». В древнеиндийской литературе немало рассказов, повествующих о трогательной взаимной любви между супругами, их тоске при расставании и радости при встрече. Одна из таких новелл в «Махабхарате» сопровождается изречением: «Дом – это не помещение, дом – это жена».

Между тем в основе семьи лежало неизбежное неравенство, ибо не муж приходил в семью жены, а жена – в семью мужа. Женщина была до известной степени чужим человеком в доме собственного отца, поскольку со временем должна была его покинуть. Но и в доме мужа она оставалась в буквальном смысле чужеродным элементом, так как по происхождению принадлежала другому роду. С этой разобщенностью супругов и представлением о господстве в доме мужчины связан целый ряд обычаев и представлений. Уже с глубокой древности, например, считалось, что жена не должна есть вместе с мужем: нарушение этого правила предвещало большие несчастья, прежде всего с детьми. Индийские юристы считали достаточным основанием выгнать из дома жену, если она ела раньше мужа.

Жене не следовало ни в чем противоречить мужу и предписывалось выполнять его распоряжения, даже рискуя собственной жизнью. Древнеиндийская дидактическая литература многократно называет мужа высшим божеством для жены. В «Махабхарате» содержится такой любопытный сюжет: хозяйка попросила брахмана подождать подаяния у ворот, однако в этот момент домой вернулся ее супруг, и она забыла о святом человеке, занявшись угождением мужу – омовением его ног, приготовлением ужина и т.д. Заждавшийся брахман готов был проклясть женщину (а такое

проклятие способно, по индийским представлениям, испепелить человека), но она объяснила ему причину задержки. Мораль рассказа такова: даже богов и брахманов женщина может забыть, думая о своем супруге.

Сказания о верных и преданных женах принадлежат к самым популярным эпизодам индийского эпоса. Достаточно вспомнить рассказы о Савитри, о Дамаянти, о такой идеальной жене, как Сита в «Рамаяне». В значительно более искусственных сюжетах идеальные черты индийской женщины доводятся до крайности. Таков, например, известный рассказ «Махабхараты» о женщине, муж которой спал, положив ей голову на колени. Между тем она заметила, что их маленький сын ползет к костру, но не решалась побеспокоить спящего. Ей оставалось только обратиться к огню с просьбой, не сжечь малыша. Лишь когда муж проснулся и поднял голову, она смогла, наконец, подбежать к костру и вынуть из него улыбающегося младенца – сам бог огня внял мольбам этой добродетельной супруги.

Другая история повествует о том, как мужчина любил ходить по веселым домам и вследствие подобных излишеств у него отнялись ноги. Тогда преданная жена, чтобы муж не лишился привычных радостей, на спине стала таскать его к куртизанкам. Хотя в древнеиндийских текстах и говорится порой о взаимной верности между супругами, но сами идеалы семейного уклада были основаны отнюдь не на равенстве полов.

Известный древнеиндийский афоризм гласит: «Женщина всегда остается несамостоятельной: до брака она находится под опекой отца, после брака – мужа, в старости – сына». Муж вправе был наказывать жену за непослушание. Юридические тексты предусматривали возможность даже физического воздействия – прутом или веревкой, правда, только пониже спины и не более трех ударов. В противном случае она могла жаловаться на побои. Наставления жене полагалось давать, не прибегая к словам непристойным и оскорбительным. В целом же супруга рассматривалась как существо, нуждающееся в воспитании наряду с детьми и учениками, и границы произвола зависели не столько от письменных установлений или

законов, сколько от общественного мнения и степени влияния ее родительской семьи.

В целях обеспечения неприкосновенности супружеского ложа можно было вовсе не выпускать жену из дома, но обычай затворничества в Индии, очевидно, сложился лишь к концу древности, и его распространение ограничивалось только особо знатными и состоятельными фамилиями. Вообще необходимо сказать, что хотя положение женщины в низших социальных слоях было тяжелым из-за постоянного физического труда, но по отношению к мужу она сохраняла значительно больше свободы, нежели ее сестры из высших классов.

Принцип, характерный для древних обществ, согласно которому «жена, сын и раб не имеют ничего своего; все, что есть у них, принадлежит их хозяину», известен и в Индии. Однако действительность была значительно сложнее, чем подобные общие декларации. В семье существовала раздельная собственность супругов. Жена, как правило, не могла наследовать мужу или распоряжаться имуществом последнего при его жизни. Но она имела свое имущество, на которое муж также не имел прав и обычно его не наследовал. «Женская собственность» состояла, в основном из приданого, полученного из дома отца, из наследства, оставшегося после матери, и подарков по случаю свадьбы от многочисленных родственников и от самого мужа. После смерти женщины все это переходило по наследству к ее детям или, если она умирала бездетной, возвращалось в семью отца.

Целью брака считалось рождение детей, и потому ни муж, ни жена не должны были избегать исполнения супружеских обязанностей. В противном случае виновный осуждался за страшный грех убийства зародыша и подвергался не только общественному осуждению, но и каре по закону. Впрочем, и здесь сохранялось неизбежное различие в положении мужчины и женщины: муж не обязан был приходить к больной жене, поскольку для рождения детей он мог взять себе другую, жена же должна была и больному мужу дать возможность иметь наследника.

При некоторых формах брака (в частности, с уплатой выкупа) предусматривалась возможность развода по взаимному согласию супругов (против воли одного из них развод был запрещен), но о таких разводах в сохранившихся источниках почти не говорится. Практически нерасторжимым являлся брак «брахма», оформленный как священнодействие (так называемое «дарение девицы»). Жена считалась свободной в тех случаях, если муж безвестно отсутствовал много лет, был изгнан из касты, ушел в отшельники или если сразу после бракосочетания обнаружилась его полная неспособность иметь детей. Таким образом, женщина освобождалась от мужа лишь в том случае, когда приходилось констатировать, что фактически брачных отношений между супругами не существует. Бездетная женщина, муж которой исчез, могла родить от другого мужчины, равного ей по касте, и при этом не совершала греха. Однако внебрачный ребенок, появившийся до формального освобождения от супруга, по закону рассматривался как принадлежавший ее мужу, поскольку «все, что родилось на поле, принадлежит хозяину поля».

Значительно чаще, чем о разводе в собственном смысле слова, речь идет об «оставлении» жены. «Оставленная» продолжала жить в доме, и муж обязан был выделять ей содержание, хотя и самое мизерное: спала она на земле, носила лохмотья и питалась плохо. «Оставление» жены часто устанавливалось на определенный срок, например на год, как форма ее наказания. Проступками, которые могли его вызвать, являлись супружеская неверность, нанесенное мужу оскорбление, пьянство или аборт. Конечно, правила на этот счет отличались известной неопределенностью и могли служить оправданием произвола. Однако, если родичи, соседи или члены той же касты признавали, что муж безвинно отверг жену верную, послушную и родившую ему детей, они вправе были подвергнуть виновного позорному наказанию и заставить вернуться к ней.

Многоженство считалось совершенно естественным явлением (в отличие от существовавшего кое-где в Индии многомужества), но для того,

чтобы взять новую законную супругу (а не просто рабыню или наложницу), необходимы были достаточные основания. В качестве таковых признавалось бесплодие жены или рождение ею только девочек. В первом случае по закону необходимо было выждать пять-семь лет, во втором – более десяти. Муж должен был заплатить жене «отступное», если он заменял ее на другую. Но в принципе количество жен и наложниц не ограничивалось – их могло быть столько, сколько хозяин семьи был в состоянии прокормить, ибо «женщины берутся ради потомства».

Отношения между ними, очевидно, нередко бывали напряженными. Случалось, первая жена уходила, оскорбившись новым браком мужа, но он был вправе вернуть и наказать ее. Молодая должна была признавать авторитет главной супруги. Например, в «Махабхарате» похищенная Арджуной Субхадра, обращаясь к жене последнего (и его братьев) Драупади, почтительно говорит: «Я – твоя служанка». Но в эпосе есть и красноречивые признания о том, что нет худшего несчастья для жены, чем брак мужа с молодой соперницей, и нет вражды более страшной, чем между женами-соперницами. Непростым оказывалось и положение мужа в полигамном браке. Уже в ведийской литературе встречались жалобы на этот счет: «Теснят меня, как несколько жен одного мужа». Особенно много жен и наложниц находилось под охраной евнухов в гаремах правителей. Судя по специальной главе «Камасутры», посвященной этой тематике, царственному супругу стоило немалых усилий примирять обидчивых красавиц. Единственный общий совет, который мог дать ученый составитель трактата, - распределять любые знаки внимания поровну между всеми. Аналогичные предписания даются любому мужчине, имеющему несколько жен.

Хотя выше и приводился текст, содержащий требование взаимной верности между супругами, отношение к изменам мужа было совершенно иным, чем к неверности жены. Это и вполне понятно, ибо последняя угрожала появлением незаконных детей, неправильным разделом наследства и нарушением культа предков, всех основ общественного и религиозного

порядка. Именно поэтому строгим карам (огромным штрафам, изгнанию, кастрации и даже смертной Казани с пытками) подвергался и мужчина за прелюбодеяние с чужой женой. Напротив, простое нарушение верности собственной жене как действие, нисколько не подрывающее семейных устоев, не вызывало особых беспокойств и даже осуждения. Когда женатый мужчина соблазнял девушку, он мог взять ее в качестве второй жены (если только не было препятствий в виде различия в их общественном положении, кастовой принадлежности и т.д.). К тому же в распоряжении представителей сильного пола всегда находились рабыни и публичные женщины.

Семьи в Индии, как правило, были большими, и женатые сыновья продолжали оставаться под родительской властью. Молодая после свадьбы также должна была подчиняться не только своему мужу, но и старшим в семье – свекру и свекрови. Если муж считался для нее божеством, то свекор, употребляя индийское выражение, - это бог богов. В сказаниях о верных женах всегда особо подчеркивается почтительность снохи и со свекром, и со свекровью. Реальная действительность, однако, и здесь выглядела далеко не так идиллически, как можно подумать, читая поэтические легенды или нравоучительные рассказы. В литературе встречаются довольно прозрачные намеки на сложности в отношениях между снохой и старшими в доме. Буддийские тексты свидетельствуют о том, что уже в древности появился запрет на беседы и другое общение между свекром и снохой. Составители религиозных поучений вынуждены снова и снова повторять, каким страшным грехом является связь с деверем или свекром. О приставаниях деверя к молодой говорится в индийской поэзии. Непросто складывались и отношения между женщинами в доме, по крайней мере, судя по индийским басням и новеллам, ссоры снох со свекровью или между собой были весьма распространенным бытовым явлением.

Двойственным кажется положение в семье матери. Она – женщина, то есть не может быть самостоятельной и нуждается в охране со стороны мужчины. После смерти отца такую опеку над нею осуществляет

собственный сын. Вместе с тем от детей требуется почтительность по отношению к обоим родителям – и к отцу, и к матери. В «Махабхарате» Гандхари, мать одного из главных героев эпоса, Дурьодханы, публично и резко осуждает поведение сына, и тот вынужден слушать ее упреки. Нередко говорится, что связь между матерью и детьми – особо тесная, а любовь матери к детям – самая сильная. И напротив, самое страшное, что может постичь человека, – гнев его собственной матери, ибо от материнского проклятия искупления быть не может. Для Индии было характерно настоящее поклонение женщине-матери. Как гласит известная сентенция: «Отца почитать надо в сто раз больше, чем учителя, но мать в тысячу раз достойнее почитания, чем отец». Среди *гуру* – учителей и воспитателей – мать нередко именовали самой главной.

Вся жизнь женщины связана с мужем и детьми. Именно поэтому в действительно бедственном положении она оказывалась в тех случаях, когда не могла выполнить своего предназначения: не вышедшая замуж, бесплодная или вдова. Обычай самосожжения вдов упоминали уже греки, побывавшие в Индии после похода Александра Македонского в конце IV в. до н.э. Они давали и такое рациональное объяснение этого изумлявшего их обычая: жену, чтобы у нее не было соблазна подсыпать мужу в пищу яд, принуждают умирать вместе с ним. Нет нужды говорить о курьезности подобной трактовки, прочем весьма характерной для самих античных авторов. Древность обычая и связанных с ним представлений подтверждается как сравнительным материалом по истории других индоевропейских народов, так и некоторыми особенностями похоронной обрядности в ведийскую эпоху, о которых уже говорилось прежде.

В самих древнеиндийских памятниках о самосожжении речь идет довольно редко. Наиболее известный пример самосожжения вдовы нам известен из «Махабхараты», где говорится о том, как две жены царя Панду спорили между собою за честь взойти на погребальный костер мужа. Некоторым женщинам, прежде всего беременным, запрещалось следовать

этому обычаю, но и для остальных он не был обязательным. Однако если женщина изъявляла согласие погибнуть как «благочестивая жена» (*сати*), то считалось страшным позором в последний момент объявить об отказе от своего решения. Чужеземцы часто писали об этом индийском обычае, ибо он поражал их воображение. Однако распространение его никогда не было широким и ограничивалось преимущественно царской семьей и кругом высшей знати.

Вдова, как правило, оставалась жить, но жизнь эта была весьма нелегкой. До самой смерти ей полагалось соблюдать траур: не носить никаких украшений, спать на земле, есть лишь один раз в день, совершать паломничества и обеты. Всю себя надо было посвятить детям.

В том случае, если детей не было, брахманские авторитеты рекомендовали так называемую *нийогу* (букв. «поручение»). Свекор или другие старшие члены семьи поручали вдове произвести потомство от деверя или иного родственника мужа. Ребенок считался сыном не своего действительного родителя, а мужа матери. Его и называли *кшетраджа* (букв. «рожденный полем»), опять-таки имея в виду общий принцип, что плоды на поле принадлежат его хозяину. Отношения между деверем и невесткой ни в коем случае не должны были носить характер постоянного сожительства. Деверь приходил к ней лишь однажды (или до начала беременности), и сама эта связь (по крайней мере, согласно наставлениям брахманских книг) должна была происходить без всяких ласк - и даже не глядя друг на друга.

Нийогу часто рассматривают как пережиток ранее существовавшего левирата – обязанности деверя жениться на вдове. Но и сам левират также был распространенным явлением в Индии. В соответствии с волей свекра женщина могла перейти по наследству к братьям или другим близким родственникам мужа. Настоящей свадебной церемонией левиратный брак уже не сопровождался, ибо свадебные формулы (*мантры*) могли читаться только для девушек. Общий принцип гласил, что «девушек выдают замуж

лишь однажды», вторичное замужество, хотя и совершенное по воле старших, рассматривалось скорее как законное сожитительство, чем подлинное супружество.

Упоминается в источниках и возможность свободного, без согласия старших, второго замужества вдовы. Однако подобная женщина, «действующая по своей воле», лишалась всяких имущественных прав, а с точки зрения закона представляла собою просто распутницу, по отношению к которой не действовали никакие обычные правила, ограждающие женское достоинство и честь. В общественном сознании она приравнивалась к проститутке, а в чем-то была даже хуже последней, ибо стала таковой не по воле судьбы, а по собственному желанию.

Характеристика положения женщины в древней Индии будет неполной, если не сказать о так называемых гетерах. В «Махабхарате» говорится о том, что существует несколько категорий публичных женщин – царские куртизанки, городские гетеры, такие, которые живут при храмах или в местах паломничества, наконец, замужние женщины, предающиеся разврату. Образ жизни всех этих «служительниц любви» был различным, так же как и отношение к ним. Когда описываются придворные церемонии и увеселения, постоянно упоминаются и многочисленные красавицы куртизанки с зонтами и опахалами при царской колеснице и в паланкине. Изображения этих юных дев украшают знаменитые росписи пещерных храмов и монастырей Аджанты. Куртизанки считались наиболее образованными женщинами Индии (наряду с царевнами и дочерьми вельмож). Список шестидесяти четырех наук и искусств, которым, согласно традиции, должны быть обучены настоящие куртизанки, включал преимущественно умение одеваться, носить украшения, петь, танцевать и т.д. Но от них требовались познания и в серьезных дисциплинах, очевидно, с тем, чтобы непринужденно поддерживать разговор на любые темы. По существу, как и в древней Греции, только гетеры и нуждались в образовании, ибо умственный кругозор женщины-хозяйки не выходил за пределы «детской и

кухни». Блистательная куртизанка была центром культурной жизни города, предметом гордости горожан, восхищения и зависти иноземцев. В буддийских преданиях упоминается такая куртизанка по имени Амбапали, в доме которой останавливался и сам Будда.

В «Артхашастре» имеется описание жизни тех гетер, которые принадлежали царскому хозяйству. Специальный надзиратель устанавливал плату за посещение их в соответствии с молодостью и красотой каждой. Размер этой платы порой не уступал жалованью вельмож и царских сановников. Естественно, и выкуп женщины на свободу составлял фантастически большую сумму. Для того чтобы выглядеть особенно привлекательно, куртизанка брала из казны дорогие украшения (но без права их продажи или залога). Специальные учителя преподавали всевозможные искусства царским куртизанкам. Их дочери наследовали профессию матерей, а сыновья с восьми лет поступали в артистические труппы.

Городские гетеры жили в особых кварталах, каждая под присмотром так называемой «матушки». Иногда это могли быть действительно их матери, иногда престарелые гетеры. Положение «жрицы любви» всецело зависело от умения привлекать клиентов, и, естественно, все ее помыслы были направлены на то, чтобы получать как можно большие доходы. Как правило, она имела постоянного возлюбленного, с которым заключала временный союз (до той поры, пока он в состоянии был содержать ее и делать всевозможные подарки). Искусство гетеры, описываемой в «Камасутре», состоит преимущественно в умении полностью разорить возлюбленного, а затем без скандала от него освободиться. Впрочем, в индийской литературе встречаются идеальные образы нежно любящих, верных и способных к самопожертвованию гетер. Такова знаменитая Васантасена в драме Шудраки «Глиняная повозка».

По роду своей деятельности городская гетера часто нуждалась в защите со стороны властей, поэтому «Камасутра» рекомендовала ей активно завязывать связи со стражами порядка, судьями, воинами, а если удастся, то

и с царскими сановниками. Согласно тому же источнику, свиту гетеры составляли такие персонажи, как разорившиеся щеголи, шуты и прихлебатели, однако хорошо образованные и с изысканными манерами.

Проститутки более низкого пошиба обитали на окраинах города, в притонах возле лавок продавцов мяса и крепких напитков. С точки зрения древнеиндийского права они рассматривались как представительницы свободных профессий, и на них распространялись те же правила, которые регулировали отношения между работником и нанимателем. Здесь уже не было романтической игры в бескорыстный и постоянный союз с возлюбленным. О плате договаривались заранее. И расплачивались клиенты не дорогими подарками, а просто деньгами, зерном или мелким скотом – кто чем богат. Иногда услуги предоставлялись и в долг до времени, когда поспеет урожай или будут реализованы товары. Налог с проституток взимался в объеме платы с клиента за две ночи. Их широко использовали в качестве царских осведомительниц - как в делах политических, так и в уголовных. Розыски преступников начинались именно с «трактиров и борделей». Постоянный спрос на подобных женщин был в войске. Даже «Махабхарата» упоминает, что они вместе с торговцами в обозе сопровождали войско в походе. Потерявшие привлекательность престарелые публичные женщины использовались для работ на царских складах или по заказу занимались прядением шерсти и ткачеством.

На особом положении находились храмовые танцовщицы *девадаси* (рабыни бога) и публичные женщины, жившие в местах паломничества. Здесь их занятие было освящено религиозной традицией, восходившей к незапамятной древности. В качестве женщин вольного поведения, практически неотличимых от куртизанок, рассматривались и актрисы. Впрочем, они в большинстве своем были замужними, и муж имел право не разрешать жене вольное поведение. Но обычно этого не происходило, почему актрисы, певицы и танцовщицы назывались «такими женщинами, чьи мужья позволяют им жить свободно».

Приведенный материал показывает, что любая однозначная характеристика положения женщины в древней Индии была бы упрощенной. Противоречивые оценки давались в индийской литературе и женскому характеру. В каноне женской красоты обычно подчеркивались пышные формы ее бедер («широких, как деревенская улица») и груди, тянувшей ее вниз тяжелым грузом. Индийский идеал – не субтильная девица, а женщина, которая может быть символом плодородия (хотя и не лишенная своеобразного изящества, «идушая грациозной походкой слона»). Она – воплощение богини изобилия (Шри или Лакшми), к которой надлежит относиться с почтением, а порой и с некоторой опаской. Женщине полагалось уступать дорогу (в особенности беременной) так же, как жрецу или царю. Убийство женщины – ужасный грех, не меньший, чем убийство брахмана или священной коровы. Один из героев «Махабхараты», Шикхандин, переменял пол, став из женщины мужчиной. Именно это позволило ему смертельно ранить мудрого Бхишму, который не решился сражаться даже с бывшей женщиной. Как неоднократно повторяется в древнеиндийской литературе: «Добрые женщины – матери мира, на них держится весь свет», «Где не почитают женщин, там все обряды бесплодны».

Но в то же время индийская литература знает немало новелл о женских хитростях и коварстве, а в популярных афоризмах высказываются весьма определенные суждения о женской морали. Женщина сладострастна и так же не может насладиться мужчинами, как огонь – дровами или океан – водами рек. Рядом со стихами о том, что женщины – воплощение богини Шри, в книге Ману, древнего мудреца, говорится об их непостоянстве, природном бессердечии и подлости: «Они не смотрят на красоту, им нет дела до возраста. Они наслаждаются с красивыми и безобразными, считая: Довольно того, что он мужчина». И чем более строгими становились постепенно требования к святости домашнего очага, тем больше пессимизма звучало в оценке самой возможности обеспечить женскую верность.

Сложившийся в древней Индии идеал женщины запечатлен в эпических образах Ситы, Драупади, Савитри. Они послушно исполняют обязанности жены и дочери, невестки и матери, видят цель своей жизни в верности супругу, а порой и в служении ему. Занимая свое место в доме, они вовсе не спорят с мужчиной о главенстве или даже о равенстве. Вместе с тем в исполнении долга, даже в самых сложных жизненных обстоятельствах эти женщины неизменно проявляют твердый, героический характер.

Возвращаясь к Плинию (Несколько индийских названий в *Naturalis Historia*)¹

В № 1 за 1999 г. в ВДИ была опубликована моя статья «Карта Индии в «Естественной истории» Плиния Старшего». Исходным пунктом исследования был тот факт, что Плиний пользовался, главным образом, греческими источниками – поэтому для идентификации приводимых им латинских названий с индийскими необходимо реконструировать те формы, которые могли быть в греческом оригинале. Кроме того при поисках индийских соответствий следует постоянно учитывать особенности фонетики разговорных диалектов, так как речь должна идти об устной информации, полученной, в конечном счете, от местных жителей. Главный вывод указанной выше статьи заключался в том, что текст Плиния содержит вовсе не хаотическое перечисление многочисленных индийских народностей (как считалось в историографии), а весьма последовательное и полное описание этнической и политической карты страны. Непротиворечивость и достоверность передаваемых сведений заставляет думать, что в основу изложения было положено сочинение весьма осведомленного греческого автора эпохи раннего эллинизма. Предположительно, речь может идти об официальном отчете о путешествии в Индию Дионисия, посланника Птолемея Филадельфа. Из труда Мегасфена римский ученый заимствовал лишь некоторые дополнительные сведения.

Вполне естественно, что более половины всех этнонимов отождествить не удастся. Но сам порядок их перечисления Плинием, следующий определенному маршруту позволяет установить, в какой именно части страны следует искать на карте то или иное племя. В настоящей заметке я

¹ Вестник древней истории. 2011, № 4.

хотел бы вернуться к проблеме передачи индийских названий у античных авторов и аргументировать несколько отождествлений. Решение этих вопросов одинаково важно как для исторической географии, так и для реконструкции фонетики разговорных языков Древней Индии².

Клавдий Птолемей в своем «Географическом руководстве» (VII.1.63) говорит о том, что город Ὀζηνή является царской резиденцией Τιαστανοῦ. В Ὀζηνή нетрудно узнать Ujjeṇī (санскр. Ujjayinī), то есть город Уджаин, столицу государства Западных Кшатрапов³. В Уджаине на рубеже I-II вв. (именно к этому времени относятся источники Птолемея) правил знаменитый шакский царь из династии Кардамаков Чаштана (Caṣṭana) - он здесь и имеется в виду. Грек пытался передать произношение индийского *sa* через τια (подобно тому как пракритское *ssa* соответствует санскритскому *tu*). Сходным образом порою передается и индийское *ja* через δια. Так у Птолемея (VII.1.29; 42) главный приток Ганга носит название Διαμόυνα. Более обычная форма Ἰωμόνης (Agr., Ind., 8; ср. Iomanes – Pl. NH, VI.69), соответствует, конечно, санскритскому Yamunā. Но форма Διαμόυνα показывает, что в те времена, когда был составлен источник Птолемея, реку называли Джамуна - Jamunā⁴ (позднейшая Джамна; нередкий для пракрита переход *ya* в *ja*).

У Плиния (VI.69) мы встречаем такую фразу: Austrinum polum Indi damasa vocant, то есть «Южный край света индийцы называют damasa». Давным-давно Петер фон Болен⁵ предложил исправление damasa на diamasa, переводя это как «dem Yama zu». Это исправление вошло в наиболее авторитетные издания Плиния (D.Detlefsen, C.Mayhoff, H.Rackham). Ж.Филлиоза⁶ справедливо указывает на то, что слова yamasas (yamaśas), на которое ссылался П.фон Болен, в санскрите нет. Сам он, опираясь на чтение

² См. : Franke 1978 (1902).

³ См., к примеру, Ptolemaios 2006, 709.

⁴ Jamunā в шаурасени (Pischel, 1981, § 251).

⁵ Bohlen 1830, 211, Anm. 925.

⁶ Pline l'Ancien 1980, 100.

dramasa, высказал мнение, что имеется в виду санскритское dhruvāṃśa, как обозначение южного полюса. Но, во-первых, нет никаких доказательств существования слова dhruvāṃśa как обозначения южного полюса (в текстах встречается только dhruva – букв. «неподвижная», то есть Полярная звезда, указывающая на северный полюс). Во-вторых, невозможно понять, каким образом это гипотетическое слово dhruvāṃśa могло бы превратиться в латинское dramasa (чтение, засвидетельствованное лишь одной рукописью). Несколько рукописей Плиния в той же фразе содержат вместо indi написание indri⁷, - очевидно, таким же образом и damasa превратилось в dramasa⁸. А в-третьих, нет никакой нужды в странной форме yamasas, упомянутой П. фон Боленом. Принимая его конъектуру и учитывая предыдущие примеры, можно считать, что исходная форма diamasa (то есть греческое διαμασα) соответствует jamassa - родительному падежу от jama, – пракритской формы имени бога Ямы. Легко представить, что мог сказать индийский информатор автору греческого источника, использованного Плинием. На санскрите это звучало бы: dakṣiṇā yamasya dik («Южная сторона света принадлежит Яме» - общепризнанная среди индийцев идея!).

Вполне понятен и контекст этого высказывания. Плиний (VI.69) говорил о южных областях Индии: там тени падают зимою на север, а летом на юг - по шесть месяцев. Данное явление можно наблюдать повсюду между тропиком Рака и экватором. Северный тропик проходит южнее устья Инда, и, следовательно, в течение какого-то времени на территории Декана тени падают на юг, а не на север. На особенности расположения светил в Индии обратили внимание уже спутники Александра Македонского. Сам Плиний в указанном фрагменте ссылается на одного из ученых из свиты Александра, некоего Бэтона, который утверждал, что Большая Медведица в Индии показывается здесь лишь на пятнадцать дней в году. Об этом же писал и Мегасфен. Во время плавания по Индийскому океану Непарх (Arr. Ind. 25)

⁷ Вместо чтения indii, также засвидетельствованного рукописной традицией, - по сходству написания i и r?

⁸ Ср. варианты в отдельных рукописях той же главы Плиния (VI.78): Amandrae вместо Amandae, Andriseni вместо Andiseni и т.д. .

заметил, что в южных широтах тени обращаются к югу, а северная часть звездного неба оказывается вне пределов видимости. И чем ближе к Крайнему югу Индостана, тем дольше продолжается тот период, когда солнце находится в северной части небосвода. Правда, сведения о шести месяцах не заслуживают доверия. Такое происходит лишь на экваторе, между тем как самая южная оконечность Индии лежит на широте примерно 8 градусов.

Крайний юг Индии соответствует территории современных штатов Керала и Тамилнаду. По сообщению Плиния (VI.69), здесь находится гора Малей (*mons Malaeus, in quo umbrae ad septentrionem cadunt hieme, aestate in austrum, per senos menses*)⁹. Несомненно, имеется в виду та гора, которую индийские источники именуют *Malaya* (*Malayagiri, Malayācala, Malayādri, Malayakūṭa* и т.д.). Само название происходит от дравидийского слова *malai*, означающего просто гору, а потому могло бы относиться к различным горным хребтам южной Индии. Но «гора Малая» в санскритской литературе рассматривается в качестве *kularparvata* - одной из семи основных горных вершин Джамбудвипы, то есть Индии: Махендра, Малая, Сахья, Шуктиман, рассматривается в качестве *kularparvata* – одной из семи основных вершин Джамбудвипы, то есть Индии: Махендра, Малая, Сахья, Шуктиман, Рикшаван, Виндхья и Париятра¹⁰. Под Малая имеется в виду южная часть Западных Гхатов: от Нилгири до Кардамоновых гор. Иногда это название употребляется в паре с Дардура¹¹ - например, в поэме Калидасы «Рагхувамша» (IV.51), где говорится, что эти две горных вершины возвышаются, будто прекрасные женские груди. В таких случаях слово «Малая» означает лишь самую южную часть Гхатов (поблизости от страны Пандья), а «Дардура» - Голубые горы (Нилгири).

⁹ В рукописной традиции засвидетельствованы варианты *Malaeus* и *Maleus*. Кажется вероятным, что последнее чтение является всего лишь отражением позднейшего произношения *ae* как *e*. Подобные случаи весьма многочисленны, - напротив, найти вариант чтения с заменой первоначального *e* на *ae* затруднительно.

¹⁰ Махабхарата VI.10.10, ср. III. 186.101-103.

¹¹ Ср. Махабхарата, III.266.51: «горы Сахья, Малая и великая гора Дардура, что стоят близ соленоводного (океана)».

Mons Maleus упоминается Плинием еще раз (II.184): «у индийского народа оретов есть гора, называемая Малей». При этом употребляемые выражения не оставляют сомнения в том, что речь идет о той же самой горе: *In Indiae gente Oretum mons est Maleus nomine, iuxta quem umbrae aestate in austrum, hieme in septentrionem iaciuntur*. Христиан Лассен¹² много лет назад высказал мнение, что латинское *Oretes* восходит к греческому слову ὄρειτης в значении «горный, горец». Эта остроумная догадка кажется убедительной, так как эту часть Индии (Керала, Малабар, или *Malaināḍu* – «страна гор»), действительно, населяет народность «горцев», малаялам.

П.Эггермонт¹³ отождествлял *Oretes* Плиния с Ὀρείται, о которых упоминали спутники Александра Македонского (*Arr. Ind. 22* и др.), как о племенах Белуджистана, соседствующих с Арахосией. Однако эти ориты (*Oritae* у Авиена, 1296 и Присциана, 1003) жили значительно севернее тех мест, где тени могут падать на юг. А это, собственно, и есть то главное, что у Плиния определяет местоположение горы. Идея П.Эггермонта, будто Плиний под *mons Maleus* имеет в виду вовсе не гору, а мыс Малан (*Pas Malan*) на северном побережье Аравийского моря (!), не заслуживает обсуждения. Совпадение названий (*Oretes* и Ὀρείται), если не является случайным, объясняется лишь тем обстоятельством, что и в том, и в другом случае речь идет о племенах «горцев» (живших, однако, в совершенно разных районах). Надо сказать, что Плиний не сомневается в том, что *Oretes*, живущие возле горы Малей, – индийский народ (*gens Indiae* -II.184). Арриан же (*Ind.25*), говоря об «орейтах», напротив, утверждает, что они, хоть и носят такую же одежду, как индийцы, но язык у них и установления – совершенно иные. Он вовсе не причисляет «орейтов» к индийцам, утверждая, что последним народом Индии (ἑσχατοὶ Ἰνδῶν) являются «арабии» (*Ind. 22*).

В рассмотренном выше фрагменте VI.69 в связи с горою Малей Плиний называет две другие народности: *Monaedes et Suari*. Ж.Филлиоза¹⁴

¹² Lassen 1849, 667.

¹³ Eggermont 1975, 78-80.

¹⁴ Pline l'Ancien 1980, 99.

полагает, что ни ту, ни другую невозможно идентифицировать. Между тем, отождествление их довольно очевидно, так как речь, несомненно, идет о Крайнем юге Индостана. Suarī – это Чолы (Coḍā во II и XIV Больших наскальных эдиктах Ашоки - причем *d* произносится близко к *r*), обитавшие на территории современного штата Тамилнаду. Благодаря им эта область и называется Коромандельским берегом: Coṛamaṇḍala - «страна Чолов». Греки называли Чолов Σῶραι¹⁵ (Ptol. VII.1.68). По поводу последней идентификации не может быть сомнений, так как Птолемей там же называет и столицу «соров-номадов» - г. Аркату (позднейший Аркот). Вопреки многим исследователям (от Х.Лассена до Л.Рену¹⁶), «соры» Птолемея не имеют никакого отношения к шабарам – одному из так называемых «племен джунглей». В латинском тексте Плиния, видимо, омеге соответствует *ua*: Suarī = Σῶραι. Аналогичный случай можно видеть в наименовании области Сураштры: Suarattaratae (Pl. NH, VI.75) из пракритского Soratṭha-ṛatṭha.

Альберт Херрманн¹⁷ отождествлял Monaedes с мундаязычными племенами Чхота-Нагпура, основываясь, главным образом, на созвучии этнонима со словом мунда. И так как, по его мнению, данное отождествление не вызывает никаких сомнений («es ist nicht zu zweifeln»), ученый сделал и дальнейший шаг, поместив в этот же район и «гору Maleus». Упоминания в санскритской литературе Malaya он игнорирует. Исследователь не обращает внимания даже на то, что у Плиния говорится о местоположении этой горы где-то недалеко от экватора (а Чхота-Нагпур находится севернее тропика и к тому же не имеет высоких гор). И А.Херрманна, и других исследователей сбивает выражение Плиния (VI. 69): «за ними в глубине страны» (ab his in interiore situ Monaedes et Suarī, quorum mons Maleus). Дело в том, что непосредственно перед этой фразой речь шла о народе прасиев или

¹⁵ Звук «ч» в индийских словах греки часто передавали сигмой: достаточно вспомнить Чандрагупту – Сандракотта.

¹⁶ La Géographie 1925, 88.

¹⁷ PWRE, XXXI Hlbd, 1933, col. 43.

палиботров, то есть о территории Магадхи (современный штат Бихар в среднем течении Ганга).

Ж.Филлиоза¹⁸ совершенно справедливо замечает, что локализацию поблизости от Магадхи совершенно невозможно согласовать с дальнейшим текстом о горной вершине, расположенной (судя по отбрасываемой тени) на Крайнем юге. Он придает решающее значение указанию Плиния, будто тени на север падают шесть месяцев в году, а потому предлагает искать эту гору непосредственно на экваторе. В Индии таких гор быть не может – а, следовательно, рассуждает ученый, речь должна идти о высокой горе в Юго-Восточной Азии, а именно на острове Суматра¹⁹.

Трудно спорить с французским индологом по вопросу о торговых и культурных связях между Индией и Юго-Восточной Азией и отражении дравидийской лексики (*malai* – «гора») в топонимике Индонезии. Но оба фрагмента Плиния, где упоминается гора Малей, несомненно, говорят об Индии. Невозможно представить, что слова *in Indiae gente* относятся к Юго-Восточной Азии. И точно так же слова *in interiore situ* нельзя интерпретировать, как указание на далекие острова. Для того, чтобы понять, к чему относится выражение *ab his*, необходимо принять во внимание четкую последовательность изложения у Плиния. Сначала он перечислил племена, жившие по северным окраинам Индии, в Гималаях (VI.64: кираты, шакьи, маллы и др.), затем сказал о народностях и государствах Восточной Индии, начиная с Калинги (VI.65-66). За Калингой к югу следует Модогалинга (VI.67). Есть все основания согласиться с мнением Ж.Филлиоза²⁰ о том, что название «Модогалинга» соответствует санскритскому «Трикалинга», означающему позднейшую Телингану, то есть территорию Андхры (современный штат Андхра-прадеш). Местоположение «Модогалинги» четко обозначено перечнем тех племен, которые живут далее (*ultra siti sunt*), в данном случае, к северу, - этот список начинается с мутибов (*modubae*) и

¹⁸ Pline l'Ancien 1980, 99.

¹⁹ Подробнее - в специальной статье J.Filliozat, 1974, 119-130.

²⁰ Pline l'Ancien 1980, 96-97.

пулиндов (*molindae*), обычно ассоциируемых с андхрами (например, в XIII Большом наскальном эдикте Ашоки они объединены в одно слово: *aṃdhrapalideṣu*). И для царства Калинги, и для Андхры (Модогалинги) автор приводит как данные о местоположении государства, так и сведения о военных силах: пехоты, кавалерии, боевых слонов.

Следующий фрагмент не содержит никаких указаний на локализацию царства *Andarae*. Плиний лишь говорит, что это государство является более сильным (*validior*), чем ранее перечисленные, и подтверждает это цифрами о размерах армии местного царя, располагающего к тому же многочисленными поселениями и тридцатью укрепленными городами. Обычное отождествление «Андары» с Андхрой неприемлемо уже по той причине, что ранее упомянутая «Модогалинга» и есть Андхра. Античный географ всего лишь сравнивает государства Восточной Индии с иными крупными царствами. Вполне убедительной кажется точка зрения П.Эггермонта²¹, согласно которой под *Andarae* скрывается хорошо известная область Гандхара на северо-западе Индии. Неопровержимым аргументом является то, что на территории «Андары» Плиний помещает дардов, богатых золотом (*auri fertilissimi*). Дарды – хорошо известная народность, которая в античной литературе ассоциируется с добычей золота. Страбон (XV.1.44) рассказывает о живущем в горах большом племени Δέρδοι, которые богаты золотом. Горная область Дардистана находится в районе Гандхары – на другом конце Индии, чем Андхра.

Здесь же Плиний указывает еще одну народность – «сеты (*Setae*), богатые и серебром». С их идентификацией значительно сложнее. П.Эггермонт²² пытается связать их с долиной Свата (Σουαστηνή - Ptol. VII.1.42), но это отождествление требует дополнительных обоснований. Наиболее естественным было бы видеть в *Setae* праkritское слово *Setta* (палийское *Seta*, санскр. *Śveta*). Но пуранические упоминания народа с таким

²¹ Eggermont 1975, 181.

²² Ibidem.

названием имеют лишь мифологический характер²³. В «Махабхарате» (Ш.186.102) говорится, что одна из вершин Гималаев под названием Швета²⁴ «богата серебром» (*śvetam ca rajatācitam*). Но имеет ли это отношение к народности *Setae* у Плиния, сложно сказать – речь идет преимущественно о мифологическом образе. Более реалистические сведения содержались в трудах спутников Александра. Так у Страбона (XV.30), со ссылкой на Горга рудознатца, говорится о том, что в горах неподалеку от страны Сопита (то есть на севере Панджаба) находятся прекрасные золотые и серебряные рудники. В любом случае, искать «сетов» надо где-то в горах Гиндукуша или Гималаев, возле дардов (санскр. *darada*), но никак не в юго-восточной Индии, в Андхра-прадеше.

Следующий фрагмент Плиния (VI.68) продолжает ту же тему: «Но всех в Индии превосходят прасии..., народ, который называют палиботрами». Это вновь лишь экскурс о сильнейшем государстве – безотносительно к его локализации. Местоположение «прасиев/палиботров» Плиний определит чуть позднее (VI.69-70), после того, как закончит рассказ о племенах Южной Индии. Выражение *ab his* относится не к прасиям²⁵, а к народам Восточной Индии – калингам и модогалингам. Плиний, таким образом, возвращается к прерванному повествованию. В этой связи стоит обратить внимание и на слова: *in interiore situ*. В греческом оригинале, очевидно, стояло примерно то же, что мы видим, например, у Арриана (Ind.26): *κατὰ μῦν μεσογάτην*. Имеется в виду движение вглубь суши, в сторону от моря (ср. у Птолемея VII.1.62 и др.: *μεσόγειοι*, когда он говорит о населенных пунктах, находящихся не на морском берегу). Плиний, в своем описании Индии следуя береговой линии, далее, от Андхры (Модогалинги) сворачивает во внутренние (*in interiore situ*) области Южного Декана.

²³ См. Kirfel 1990 (1920), 108.

²⁴ Г.П.Малаласекера считал, что *Seta* (Швета) – иное название горы Кайласа (Malalasekera 1995, 1277).

²⁵ Уже Солин (52.13) воспринимал текст Плиния иначе, он воспроизвел его как *ultra Palibothram mons Maleus*. Однако вряд ли можно полагаться на этого автора, который готов гору Малей поместить в непосредственной близости от Паталипутры (современной Патны).

Для того, чтобы понять, кто такие *Monaedes*, необходимо обратить внимание на то, что источник информации Плиния отражает некоторые диалектные особенности индийских наречий, в которых, в частности, *m* могло передавать исконное *p*²⁶. Так, у Плиния (VI.67) этноним *Pulinda* воспроизведен как *Molindae*. Поэтому следует полагать, что под названием *Monaedes* скрывается *Punnāḍu* – район южной Карнатаки, северо-западного Тамилнаду и северо-восточной Кералы. Здесь возвышаются отроги Западных Гхатов – Голубые горы (Нилгири, около 12 градуса северной широты). В надписи царя из династии Кадамбов Маюрашармана²⁷ середины четвертого века этот район фигурирует как *Puṇaḍa*. В надписи Раштравармана страна называется *Puṇḡāṣṭra*²⁸. Санскритская форма *Punnāṭa* встречается в надписи Равивармана из Гуднапура²⁹. Она отражена и у Птолемея (VII.1.86) - Πουρνάτα.

Птолемей дает важное примечание к названию Пунната: «где есть берилл». Это помогает понять, почему из народностей юго-западной Индии у Плиния упомянуты именно *Monaedes*: отсюда привозили ценный в античном мире драгоценный камень. Само греческое слово βήρυλλος имеет дравидийское происхождение³⁰. Пракритской форме *vegulia* (палийское *veḷuḷiya*) соответствует санскритское слово *vaiḍūrya*. В средневековом санскритском трактате о драгоценных камнях «Ратнапарикша»³¹ говорится так: «Невдалеке от высокой горы Видура³², на границах Конга...³³ залежи этого камня (вайдурья)». Страна Конга (Конгу) – это северо-западная часть Тамилнада, на границах Пуннаду. Крупнейшее в Индии месторождение

²⁶ См. Pischel, 1981, § 248 и 250 (автор приводит примеры: *nīma=nīra*, *maṇāma=maṇāra* и др.).

²⁷ Sircar 1991, 473.

²⁸ Gupta 1977, 103. Санскритское слово *gāṣṭra* («страна») является переводом дравидийского *pāḍu*. Составитель надписи восхваляет эту область, которая изобилует всякого рода сокровищами: золотом, серебром и драгоценными камнями. Он говорит, что ее омывают реки Кавери и Капини (совр. Каббани).

²⁹ Gupta 1977, 104.

³⁰ Chantraine, 1999, s. v.

³¹ VII.199: *avidūre vidūrasya girer uttūṅgarodhasaḥ koṅgavālikasīmānte maṇes tasyākaro bhavat* (Finot, 1896, 43).

³² Понятно, что само название камня производится от названия горы (см. Панини IV.3.84: *vidūrāñṇyaḥ* с комментарием: *vaiḍūryo maṇiḥ*). Однако какая именно гора имеется в виду под Видура, не ясно – уж не та ли, что упоминалась выше как Дардура?

³³ Чтение следующего слова сомнительно. Л.Фино предлагал исправление на *Colaka*, то есть страну Чолов. (Finot 1896, XLVI).

берилла находится здесь же, в районе Голубых гор³⁴, возле современного города Коимбатора – приблизительно там, где указал автор «Ратнапарикши» Буддхабхатта. Видимо, не случайно именно здесь обнаружено много римских монет – свидетельство широкой торговли этого района со Средиземноморьем³⁵. Одним из важнейших предметов экспорта, несомненно, были бериллы.

В санскритской традиции месторождения драгоценных камней устойчиво ассоциировались с Крайним югом. Так, в «Артхашастре Каутильи» (II.11.28) говорится, что драгоценные камни (maṇi) бывают трех видов по своему происхождению: kauṭa, māleyaka и rārasamudraka. Последнее слово указывает на Ланку (Palaesimundum у Плиния – NH. VI.85). Второе - на гору Malaya (ту самую mons Maleus у Плиния!). Первое слово толкуется как «привезенное из Koṭi», но об этом географическом названии нет никаких сведений. Средневековый комментатор Бхаттасвамин говорит, что это – район между Malaya и океаном (следовательно, северная часть Кералы). Возвращаясь к тексту Плиния, мы должны констатировать, что теперь он становится логичным и связным. Упомянув гору Maleus и удивительные особенности районов, расположенных близко к экватору, сказав о народах Крайнего юга Индостана – о Monaedes (Пуннаду) в районе Малабара и о Suari (Чолах) на Коромандельском берегу Великого Океана, автор пересказывает слова индийца о том, что далее находится область владыки южной стороны света – бога Ямы.

³⁴ Разновидностями берилла являются аквамарин и изумруд. Не следует ли думать, что и название гор Нилгири происходит от добываемых там камней (nīla означает голубовато-зеленый цвет)?

³⁵ Suresh 1992, 14 и др.

Библиография

- Bohlen P. von 1830: Das alte Indien, Bd. II, Königsberg.
- Chantraine P. 1999: Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P.
- Eggermont P.H.L. 1975: Alexander's Campaigns in Sind and Baluchistan and the Siege of the Brahmin Town of Harmatelia. Leuven.
- Filliozat J. 1974: Pline et Malaya // Journal Asiatique, с. 119-130.
- Finot L. 1896: Les lapidaires indiens, P.
- Franke R.O. 1978: Indisches Sprachgut bei Schriftstellern der Antike // он же, Kleine Schriften, Wiesbaden, Bd. 1, 1-7 (Strassburg, 1902).
- La Géographie de Ptolémée 1925: La Géographie de Ptolémée L'Inde (VII.1-4). Texte établi par Louis Renou. P.
- Gupta P. 1977: Geographical Names in Ancient Indian Inscriptions. Delhi.
- Kirfel W. 1990: Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt. Zürich (Bonn und Lpz, 1920.)
- Lassen Ch. 1849: Indische Alterthumskunde. Bd. II, Bonn.
- Malalasekera G.P. 1995: Dictionary of Pali Proper Names. Vol. 2, Delhi.
- Pischel R. 1981: A Grammar of the Prakrit Languages. Delhi.
- Ptolemaios 2006: Ptolemaios Handbuch der Geographie. Bd. 2. Basel.
- Sircar D.C. 1991: Select Inscriptions bearing on Indian History and Civilization. V. I. Delhi.
- Suresh S. 1992: Roman Antiquities in Tamilnadu. Madras.

PWRE - Pauly-Wissowa Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, XXXI Hlbd, Stuttgart, 1933.

Резюме

Автор сообщения анализирует фрагмент NH VI.69 и приходит к выводу, что речь идет о Крайнем юге Индостана (современные штаты Тамилнаду и Керала). В частности, под *Monaedes* у Плиния имеется в виду область Пуннаду, упоминаемая и у Птолемея как район, где добывают драгоценные камни (берилл).

Притча о страхе смертном

В одном из популярных памятников книжности допетровской Руси, носящем название «Римские деяния», находится «Приклад, сиречь притча, о страшном последнем суде всем грешным»¹. Она начинается со слов: «Был некий король вельможный»². И далее говорится, что однажды этот король «учинил у себя великий пир и всех панов и рыцарей своего королевства созвал к себе». На том пиру было «довольно гудцов и писков сладких, которые великое веселие чинили пирующим своею милою гудбою и трублением». И только сам король «обличие свое смутно имел и воздыхание велие». Участники пира, немало этим удивленные, обратились к королевскому брату, чтобы он «доведался о причине печали его». Король же молвил брату: «Иди домой, и утром услышишь ответ». А на восходе солнца вострубили трубачи, возвещая смертный приговор королевскому брату.

Велел король выкопать яму и над нею поставить «столец на четырех ногах велми утлых». Посадили осужденного на этот «столец», а над головою его повесили меч острый на тонкой нити. С четырех сторон встали слуги с острыми мечами, которым было сказано королем: «Как скоро велю вам, каждый меч свой в него вонзите». И велел пред ним играть «и разные потехи чинить и яствы различные пред него носить». А потом спросил: «Брате милый, чего ради так велми печален, имаше пред собою сладкие брашна и веселие велико?» Тот же ответил: «Как могу быть весел? Слышал есми днесь пред домом моим трубления. А теперь сижу на утлом столце, а двигнуся им небрежно, сломится столец в яму,... острый меч пресечет главу мою... Хотя бы я был государем всего света, не мог бы быть весел».

И тогда «поведал король, чего для и я так же вчера весел не был: Аз бо яко же и ты посажен еси на столце велми утлом, ибо во плоти крови...

¹ Римские деяния. Вып. 2. СПб., 1878, с. 220-225.

² Или: велми можный.

подо мною есть дол адский, надо мною меч острый, то есть смерть, которая никому не спустит, когда нечая приидет». Один меч в руках у слуги – грехи, «которые сотворил есми на свете сем», другой меч – дьявол, который ищет, «кого бы поглотити», третий – черви, которые «тело мое по смерти имут ясти». И, заключая назидание, король сказал, что бояться надо не «человека смертна», а «Господа нашего Иисуса Христа». Тогда брат ударил ему челом и обещал «житие свое полепшить».

Некоторые детали повествования кажутся плохо мотивированными. Почему, собственно, вопрос задает не кто-либо из придворных, а именно брат королевский? (В притче говорится, что придворные почему-то «не смели вопрошать» короля). За что именно король осудил брата на казнь? Почему посадил его на «столец», а не просто поставил на краю ямы? Вразумленный королем брат дал обещание вести себя достойнее, но ничего недостойного он и прежде не совершал – во всяком случае, речи об этом не было. Текст не содержит ни обоснования необходимости вразумить королевского брата, ни какой-либо мотивации разыгранного представления с весельем вокруг осужденного на смерть. Притча завершается темой Страшного суда, на который указывает само ее название. Однако Страшный суд появляется, по существу, вне фабулы, лейтмотивом которой является лишь бренность жизни и неотвратимость смерти. Все эти шероховатости объясняются тем, что мы имеем дело с притчей не оригинальной, а заимствованной, вырванной из первоначального культурного контекста.

Индолог без труда заметит сходство притчи с легендой, содержащейся в санскритской «Дивьявадане». Героями этой легенды являются царь Ашока и его брат Виташока. Царь был предан учению Будды, брат же осуждал его за это и высмеивал буддийских монахов, которые, будто бы, наслаждаются жизнью. Ашока, решив образумить брата, дал соответствующий наказ придворным. И вот, когда царь удалился в комнату для омовений, последние уговорили Виташоку, как наследника

престола, примерить царские регалии и сесть на трон. Ашока, вернувшись и увидев брата, сидящего на троне в царском облачении, в гневе приговорил его к смерти. Тут же виновного окружили палачи с обнаженными мечами и колокольцами.

Придворные, выполняя тайный уговор, стали тогда умолять царя помиловать родного брата - Ашока отсрочил казнь на неделю. В течение этой недели Виташока играет роль царя: он восседает на троне, трубы звучат в его честь, ему возглашают здравицы, прекрасные девушки поют перед ним и танцуют. Но стоящие в дверях палачи каждый день объявляют: «Первый день прошел, шесть дней осталось; второй день прошел...». Через семь дней привели к Ашоке брата в царских регалиях, осунувшегося и бледного. На вопрос царя: «Хороши ли были танцы и пение?» ответил Виташока, что он ничего вокруг не замечал, не ощущал ни вкуса, ни ароматов, не мог заснуть и не испытывал никаких радостей – видел только ожидающих его палачей с обнаженными мечами да слышал жуткий звон их колокольцев. Сказал ему Ашока: «Тебя даже царство не радовало из-за страха смерти. Как же могут наслаждаться монахи, последователи Будды, которые созерцают страдание живых существ, переживающих бесконечное множество перерождений?» Понял тогда Виташока истину учения Будды и сам решил стать монахом, ищущим конечного спасения - выхода из круговорота рождений и смерти.

Исторический прототип героя этого повествования, – Ашока из династии Маурья. Он правил в середине III в. до н.э. и прославился как покровитель буддизма, способствовавший его распространению не только в Индии, но и за ее пределами. В буддийских монастырях складывались и передавались легенды (аваданы) об этом царе. Они составили сборник «Ашокавадана», который был включен в «Дивьявадану» («Чудесную авадану»). Судя по тому, что уже в III – начале IV в. «Дивьявадана» была переведена на китайский язык, создание памятника может быть датировано

приблизительно II в. н.э.³ Предания об Ашоке (в том числе и указанная легенда) распространялись всюду, куда проникал буддизм. Содержание легенды о Виташоке полностью соответствует буддийским идеям о жизни как страдании. При всей сюжетной близости с христианской «Притчей о Страшном суде» здесь не возникает недоуменных вопросов. Брат был наследником царя, а потому только он - и никто другой - мог примерить на себя царские регалии. Тот «столец», о котором говорит нам притча, - царский трон. В таком контексте становятся понятны слова несчастного «королевского брата» в «Римских деяниях», что он не испытывал бы радостей, даже если был бы владыкою всего мира: осужденный на смерть ведь не просто слышал музыку и видел разные потехи – он находился на престоле. В буддийской легенде царь сам спровоцировал брата на «государственное преступление», за которое положено наказание смертью. Он предоставил ему возможность насладиться желанной ролью правителя, назначив, однако, срок неминуемой казни. Звук трубы, возвещающей смерть, в христианской притче – видимо, те колокольцы, которые носили индийские палачи из касты неприкасаемых, чандалы. Люди с обнаженными мечами - не аллегорические образы дьявола, грехов или червей, а самые настоящие палачи, которые должны выполнить свою страшную работу. Итогом размышлений о неизбежности смерти в буддийской легенде является не просто обещание «житие свое полепшить». Ужас, вызываемый цепью перерождений, каждое из которых сопровождается новыми страданиями, заставляет Виташоку искать религиозного спасения, стать буддийским монахом.

Вся терминология и бытовая обстановка соответствует европейским и, соответственно, индийским реалиям: здесь король с панами и рыцарями, а там – раджа со своими советниками, здесь гудцы, писки и сладкие брашна, там же – придворные, сложившие почтительно ладони в анджали,

³ The Aśokāvadāna. Sanskrit Text compared with Chinese Versions. Edited by S.Mukhopadhyaya. New Delhi, 1963, c. LX.

и сотни танцующих девиц. Но общая сюжетная линия обоих повествований обнаруживает значительное сходство, которое не может быть объяснено случайностью. А потому мы вправе утверждать, что в древнерусской литературе, хотя и безымянно, в качестве «короля вельможного», присутствует царь Ашока из индийской династии Маурья.

Буддийская легенда засвидетельствована не только в санскритской «Дивьявадане», но и в палийской «Махавамсе» («Великой хронике»), составленной монахом Маханамай на Ланке в IV-V вв. Сюжет сохраняется, но наставление получает принц-наследник престола (*kumāraka*) Тисса (V.154-160). Ему Ашока дает возможность семь дней наслаждаться царством перед казнью, а по истечении срока спрашивает: «Почему же ты так изможден?» «От страха смерти», - отвечает юноша. И царь дает ему наставление: «Ты не мог наслаждаться жизнью из-за одной только мысли, что через неделю умрешь. Как же могут они (буддийские монахи) наслаждаться жизнью, когда в их сознании постоянно присутствует смерть (*sadā maraṇasamīnino*)?» И младший брат царя, усвоив истину, принимает буддийское посвящение (*rabbañjā*).

В одной из китайских версий легенды вина царского брата заключалась не в том, что он сел на трон, а в том, что вел себя неподобающим образом с дамами царского гарема⁴. Последнее также, конечно, было подстроено Ашокой, чтобы найти повод для объявления приговора брату (и, тем самым, для его вразумления). Китайские переводы буддийских текстов⁵ предлагают разные имена для Виташоки «Дивьяваданы»: *So-ta-to*, *Siu-ka-tu-lu* и др. Китайский буддист-паломник VII века Сюань-цзан рассказывает сходную историю, относя ее к младшему брату Ашоки Махинде⁶. Все эти расхождения не имеют ни малейшего

⁴ Chavannes E. Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois. Vol. 3, P., 1934, p. 299 (no Strong J.S. The Legend of King Aśoka. Princeton, 1983, p. 135).

⁵ См. La légende de l'empereur Aśoka (Aśoka-avadāna) dans les texts indiens et chinois. P., 1923, p. 270 f.

⁶ Watters Th. On Yuan Chwang's Travels in India. Vol. 2, Delhi, 1996, p. 94.

значения, так как не меняют основной сюжетной линии и содержания легенды.

В самой Индии кашмирский поэт XI в. Сомадева включил буддийскую легенду в обширный свод «Катхасаритсагара» («Океан сказаний»)⁷. Здесь она трансформировалась таким образом, что лишилась не только Виташоки, но и самого царя Ашоки (VI.1.12-54). В пересказе Сомадевы речь идет о семействе некоего купца, который предан учению Будды, между тем как сын осуждает отца за почитание нечистых и жадных монахов. Купец, чтобы исправить сына, обращается к помощи правившего в городе Такшашиле (Таксиле) царя. Раджа, притворившись разгневанным, выносит купеческому сыну смертный приговор, а затем, будто бы поддавшись мольбам его родителя, дает отсрочку на два месяца. Когда истек этот срок, купец привел к царю мертвенно-бледного сына. И раджа спросил его: «Что это ты так осунулся? Разве я запрещал тебе есть?». Отвечал юноша: «Какая может быть речь о еде? Из-за смертельного страха я только и думал о том, что скоро придет мне конец». Царь, который сам был буддистом, дал ему такое назидание: «Вот я и вразумил тебя, сынок. Все существа живут в страхе смерти, но мудрый человек ищет спасения. Поэтому ты не должен осуждать своего отца».

Сюжет у Сомадевы получает продолжение. Царю недостаточно вынесенного приговора. Он приказывает купеческому сыну нести по городу сосуд, до краев наполненный маслом. За ним следуют царские слуги с обнаженными мечами, которые должны пронзить его, если будет пролита хоть капля масла. Вернулся купеческий сын к царю и на вопрос, что он видел в городе, отвечал, что ничего не видел и не слышал из-за смертельного страха. Раджа вновь дал ему наставление: «В том и есть путь спасения: отбросив все внешнее, полностью сосредоточиться на сути вещей». Таким образом, в отличие от легенды об Ашоке, вынесение

⁷ Kathāsaritsāgara. Somadevabhāṭṭena viracitaḥ. Dillī, 1977. (ср. перевод И.Д.Серебрякова: Сомадева. Необычайные похождения царевича Нараваханадатты. М., 1972, с. 8-10).

смертного приговора и образ слуг с обнаженными мечами в рассказе Сомадевы составили два отдельных эпизода.

В разных версиях повествование может быть приурочено к новым именам и обстоятельствам, какие-то детали получают развитие, другие меняются (так в «Дивьявадане» царский брат предпочитал буддистам еретиков-тиртхиков, а в «Катхасаритсагаре» купеческий сын противопоставляет монахам брахманов). Но нет сомнения, что мы имеем дело лишь с вариантами одного и того же сюжета, который способен, отрываясь от первоначальной почвы, жить самостоятельной жизнью.

Вернемся, однако, к «Римским деяниям». Древнерусский текст является переводным с польского – по всей видимости, с печатного издания 1663 года⁸ (отсюда и «паны», окружающие «короля вельможного»). «Римские деяния» - памятник средневековой латинской литературы *Gesta Romanorum*, пользовавшийся немалой популярностью в разных странах Европы, начиная с XV века⁹. Он был переведен не только на польский язык, но и на английский, французский, немецкий, голландский, чешский. Латинский текст относится ко времени не позднее XIII века¹⁰. Реалии часто приспособлялись к той действительности, что была знакома книжной традиции данной страны. «Панам и рыцарям» в латинском тексте соответствуют *nobiles et satrapae*, «столец» - *cathedra* и т.д. Тем не менее древнерусский перевод с польского довольно точно передает латинский оригинал.

Так как речь идет о пестром собрании исторических анекдотов, притч и коротких новелл, отдельные сюжеты *Gesta Romanorum* относятся к разному времени и имеют различное происхождение. Каждая новелла могла существовать по отдельности или в составе совершенно иных памятников повествовательной прозы – иногда задолго до создания

⁸ Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. Часть 3. СПб., 1998, С. 304-307.

⁹ Пташицкий С.Л. Средневековые западноевропейские повести в русской и славянских литературах. I. Истории из «Римских деяний» (*Gesta Romanorum*). СПб., 1897.

¹⁰ См. русский перевод С.В.Поляковой: Средневековые латинские новеллы XIII в. Л., 1980.

средневекового латинского сборника. Есть новеллы, которые восходят к античной (а иногда к восточной) литературе, есть и старинные фольклорные мотивы. Ряд сюжетов из *Gesta Romanorum* известен в других версиях, некоторые активно использовались европейскими писателями Нового времени (Боккаччо, Чосер, Шекспир).

Рассмотренная притча о Страшном суде (ее обычно называют в немецком варианте *Todestrompete* – «Трубный глас смерти») встречается также в известном средневековом памятнике «Повесть о Варлааме и Иоасафе»¹¹. Полтора века назад было доказано, что истоки «Повести» следует искать в буддийских легендах о жизни основателя этой религии. Так же, как Шакьямуни Будда, царевич Иоасаф осознал бренность существования после того, как встретил дряхлого старца, больного и, наконец, похоронную процессию. Даже само имя персонажа «Повести» Иоасаф выводится, в конечном счете, из индийского слова Бодхисаттва («Благое существо» - одно из наименований Будды). Среди тех наставлений, которые дает Иоасафу мудрый старец Варлаам, мы находим несколько притч, сходных с буддийскими.

Притча о трубном гласе смерти начинается так: «Был некий царь великий и славный». Шествовал он однажды на золотой колеснице, как подобает царям, и увидел двух мужей, истощенных постами, в растерзанных ризах. Поклонился им царь до земли, обнял и облобызал с любовью. Но вельможи и князья, видевшие эту сцену, вознегодовали, полагая, что подобное поведение недостойно царского сана. Не дерзнули, однако, сами обратиться к царю с обличениями, а склонили к тому его брата. Царь же решил дать брату наставление: вечером к воротам его был послан гонец, вострубивший в «трубу смертную». И всю ночь обреченный не мог сомкнуть глаз. Рано поутру явился он к царскому двору «купно с женою и с чады, иде к полате царевице и ста при дверях, плачяся и рыдая».

¹¹ Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI-XII вв. Подготовка текста, исследование и комментарий И.Н.Лебедевой. Л., 1985.

Царь же сказал ему: «О неразумный, ты утратил родного брата, пред которым у тебя нет никакой вины. Меня же ты осудил за то, что я смиренно поцеловал проповедника Бога моего, громче трубы объявившего мне смерть и предстание пред владыкою моим, пред которым сознаю в себе многие и тяжкие грехи».

С этой притчей в «Повести» соединена другая, о четырех деревянных ковчежцах. В двух из них, позлащенных, были положены бранные останки мертвеца, в других же, простых и осмоленных, бисер многоценный¹². На этом примере царь показал своим вельможам, что внешний вид обманчив: так и люди смиренные, облаченные в худые ризы, могут содержать в себе «доброту и честь душевную». Притча эта также имеет аналогии в буддийской литературе («Дивьявадана», «Кальпанамандитика»)¹³, а мотив почитания нищенствующей братии вызывает в памяти зачин приведенной выше легенды о Виташоке, который с пренебрежением отзывался о буддийских монахах. Мораль же, согласно которой следует, пренебрегая обманчивым внешним обликом вещей, думать только о сути, связывает притчу с концовкой приведенного выше рассказа из «Катхасаритсагары». Нельзя не отметить также, что мотивация отдельных элементов сюжета в «Повести о Варлааме и Иосафе» выглядит значительно убедительнее, чем в «Римских деяниях». Спросить короля о причинах его печали мог бы и любой из вельмож, но на порицание носителя верховной власти (за почитание им нищих странников) скорее решился бы родной брат. Да и осудить человека на смерть за обращенный к нему упрек царь, конечно, в состоянии, но за невинный вопрос о причинах печали – вряд ли.

¹² Притча была использована Шекспиром в пьесе «Венецианский купец» (акт II, сцены 7-9) - марокканский принц в золотом ларце находит череп и записку: «не все то золото, что блестит... червь в златенном гробе скрыт» (all that glisters is not gold... gilded tombs do warms infold).

¹³ Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI – середина XV в.). Источниковедческие проблемы. М., 1988, с. 125-126.

Литературной судьбе «Повести» посвящена огромная историография¹⁴. В общих чертах история памятника реконструируется следующим образом: большинство его редакций на новоевропейских языках (немецком, французском, итальянском, испанском, португальском, шведском, норвежском, провансальском и др.) восходит к латинской. Латинская же является переработкой греческой (византийской) версии, равно как и эфиопская, армянская и древнерусская. В основе греческой лежит одна из грузинских редакций (примерно X в.)¹⁵. Столь же ранние редакции «Повести» есть на арабском¹⁶ и еврейском языках. Фрагменты «Повести» (IX в.) на уйгурском (древнетюркском) языке найдены при раскопках в Центральной Азии. Есть основания думать, что эта редакция создавалась в манихейской среде. Возможно, ей предшествовала среднеиранская версия приблизительно середины I тыс. На Руси «Повесть о Варлааме и Иоасафе» появилась еще в домонгольский период - следовательно, буддийский сюжет о царе Ашоке стал известен задолго до перевода с польского «Римских деяний».

Вариант притчи из «Римских деяний» имеет несомненное сходство с тем, что мы видим в «Повести о Варлааме и Иоасафе»: от упоминания «трубы смертной» и до назидательных слов о том, что бояться следует не человека смертного, а Господа, знающего грехи каждого. Однако есть и различия. Так, мотив почитания странников в «Римских деяниях» отсутствует. Еще более существенно, что в «Повести» нет главного действия – возведения брата на престол, вокруг которого стоят палачи с обнаженными мечами. Однако именно наглядная демонстрация смерти сближает притчу из «Римских деяний» с буддийской легендой об Ашоке. Поэтому вряд ли следует думать, что эта притча является лишь простым

¹⁴ Обширный материал содержится в диссертации: Constanza Cordoni, *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters*. Wien, 2010.

¹⁵ См. Балавариани. *Мудрость Балавара*. Предисловие и ред. И.В.Абуладзе. Тб., 1962; Нуцубидзе Ш.И. К происхождению греческого романа «Варлаам и Иоасаф». Тб., 1956.

¹⁶ *Повесть о Варлааме и Иоасафе*. Пер. с арабского акад. В.Р.Розена. М-Л., 1947.

пересказом соответствующего фрагмента из «Повести о Варлааме и Иоасафе» - ее происхождение могло быть более сложным.

Памятники средневековой литературы часто существовали не только в письменной, но и в устной форме, что затрудняет реконструкцию истории их бытования. Но кажется несомненным, что рассматриваемая фабула не складывалась совершенно самостоятельно в литературах разных народов. Мы имеем дело с так называемым странствующим сюжетом, получившим распространение от Индии до Китая и от Центральной Азии до Ближнего Востока. Особую популярность он заслужил у европейских народов – герои «Повести о Варлааме и Иоасафе» причислены к лику святых и католической, и православной церковью. А основанная на буддийской легенде притча о «трубном гласе смерти» в христианских странах использовалась для нужд религиозной проповеди.

Среди тех многочисленных параллелей в мировой литературе, которые давно уже отмечены исследователями «Римских деяний»¹⁷, особое место занимает античный сюжет о Дамокловом мече. Впервые он засвидетельствован в «Тускуланских беседах» Цицерона (Книга V «О самодовлеющей добродетели», XX-XXIV). Героем повествования является тиран Сиракуз Дионисий (IV в. до н.э.). По словам Цицерона, «один из его льстецов, Дамокл¹⁸, разглагольствовал о царском богатстве, могуществе, величии, изобилии, роскоши дворцов и утверждал, что блаженнее Дионисия никого нет на свете». Дионисий предложил Дамоклу самому испытать эту царскую долю. Он «уложил его на золотое ложе, застланное роскошным и богато расшитым ковром, под штучным потолком, украшенным золотом и серебром; потом велел мальчикам отборной красоты стать вокруг стола и угодливо прислуживать ему по первому знаку. Вокруг были благовония, цветочные венки, курились ароматы, стол

¹⁷ См. Gesta Romanorum. Ed. H.Oesterley. B., 1872, S. 736-737.

¹⁸ Лицо историческое (упоминается также у Афиня и у Полиена), что, впрочем, не доказывает достоверности самого повествования. Иногда героем этого анекдота выступает не Дамокл, а философ Демократ.

был полон изысканных яств». Но «среди всей этой пышности тиран приказал подвесить к потолку на конском волосе блестящий меч, чтобы он пришелся над самой головой блаженствующего. Увидев это, Дамокл не стал смотреть ни на красавцев-прислужников, ни на серебряную чеканную посуду, не притронулся к пище, венки сами соскользнули у него с головы, и он стал умолять Дионисия отпустить его: больше уж блаженства ему не надо». Типично греческая деталь: если в индийской легенде блаженствующий царь должен быть окружен поющими и танцующими девушками, то в античном предании – юношами отменной красоты!

Цицерон продолжает: Дионисий «не мог не быть несчастнейшим человеком... без дружеских уз, без товарища в жизни, без откровенной речи...». Он не доверял никому, - «только рабам из богатых домов, им самим отпущенным на волю, а также некоторым пришельцам и диким варварам, которых только и допускал себя охранять. Так ради низкой жажды власти он словно самого себя заключил в темницу», «жил среди беглых, среди преступников, среди варваров и не верил, что кто-нибудь достойный свободы или хоть чающий свободы может быть ему другом» (*пер. М.Л.Гаспарова*).

Судьбе царя или тирана философ противопоставляет пример мужей поистине мудрых, которые размышлениями о природе богов отвлекаются от кратковременности нашей жизни и стремятся «угадать общественную пользу».

Тема тиранической власти в эллинском мире приобрела популярность с IV в. до н.э., - в особенности, среди философов кинической и стоической школ¹⁹. Дион Хрисостом так излагает слова Диогена Синопского²⁰: «Что

¹⁹ О Диогене рассказывали, что он называл персидского царя самым несчастным из людей. Встретив в Коринфе сына Дионисия, ставшего из тирана простым человеком, Диоген сказал ему насмешливо: «Какую недостойную жизнь ты ведешь, Дионисий. Ведь тебе не следовало жить здесь вместе с нами в свободе и спокойствии, а там, на родине, запертым во дворце тирана, как отец, влачить свою жизнь до самой старости» (Плутарх, Следует ли старику управлять государством, 1). См. Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. Изд. подготовил И.М.Нахов. М., 1984. С. 161. Ср. у Плутарха (Тимолеонт 15): Диоген сравнивает тирана, запертого в своем дворце, с рабом.

касается тиранов, то этот страх их никогда не покидает – ни днем, ни ночью. Ни на одну минуту, ни на короткое мгновение не оставляет их страх смерти: и во время приема пищи, и в момент жертвоприношения в честь богов». Тиран «в ужасе от одной только мысли о смерти воображает, что все участвуют в заговоре против него, его детей и братьев, ... у него нет никого, кому бы он мог довериться», «... живут тираны, словно запертые в тесную клетку, со всех сторон утыканную направленными против них мечами, почти касающимися их тел» (*перевод И.М.Нахова*). И, спустя века, о том же говорит Боэций («Утешение философией», книга третья, V): «тиран, познавший опасности, угрожающие царской власти, находится под постоянным давлением страха, как под мечом, висящим над его головой» (*перевод В.И.Уколовой и М.Н.Цейтлина*). Меч, висящий над головою царя или тирана, или острые клинки, направленные на него со всех сторон, – на протяжении веков устойчивый образ античной литературы, связанный с именем Дамокла.

Близость легенды об Ашоке и предания о Дамокловом мече давно уже была отмечена Браунхольцем²¹. Но идея немецкого исследователя о том, что античный сюжет имеет индийское происхождение, никак не может быть принята. Она связана с популярной в позапрошлом веке теорией Т.Бенфея, который стремился едва ли не все литературное творчество Запада вывести из Индии. Истоки данного мотива можно обнаружить в самой греческой словесности, причем в самых ранних ее пластах – мы имеем в виду миф о славном и богатом царе Тантале. В «I Олимпийской песне» Пиндара (54-68) говорится: «Если олимпийцы чтили когда-нибудь смертного – это был Тантал; но... за великую гордыню понес он... казнь: исполинский камень, нависший над лбом. Он рвется его свалить, он забыл блаженный покой, в безысходной жизни он окутан мучением..., потому что

²⁰ «Диоген, или о тирании» (43-45). Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. Изд. подготовил И.М.Нахов. М., 1984, с. 323-324.

²¹ Braunholtz E. Die erste nichtchristliche Parabel des Barlaam und Iosaphat, ihre Herkunft und Verbreitung. Halle, 1884, S. 99-100.

похитил у вечноживущих...нектар и амвросию, в которых было бессмертье» (*перевод М.Л.Гаспарова*). Эту «Танталову глыбу» вспоминает поэт и в VIII Истмийской песне (9), говоря о страхе: «Коварно нависло над людьми и кружит им жизненную тропу время, и только в вольности – целение наших ран». Упоминается Тантал в «Орестее» (6) Еврипида и в «Домострое» (21.12) Ксенофонта. У последнего появляется тот мотив, который впоследствии, как мы уже видели, разрабатывали философы и риторы эллинистического и римского времени: «Власть над людьми против их воли, мне кажется, боги дают тому, кого считают заслуживающим жизни Тантала, который, как рассказывают, пребывает в царстве Аида в вечном страхе умереть вторично» (*перевод С.И.Соболевского*).

Не менее известно другое наказание Тантала, которое впервые упомянуто в «Одиссее» (XI.582 f.) - царь, окруженный водою и плодами деревьев, мучим жаждой и голодом. Этот мотив, очевидно, связан с первым. Ведь еда и питье не только исчезают, когда царь к ним потянется – он не может получить от них наслаждения, ибо испытывает ужас из-за нависшей над ним смертельной опасности. Тантал в его вечном и безнадежном стремлении к плодам и воде - настоящий символ человека, которому не суждено бессмертие. Мы имеем дело с архаическим мифом о смертном, который посягнул на бессмертие и был за это наказан богами. У Пиндара («I Олимпийская песнь» 66-68) так это и выражено: «Оттого-то и вернули его...бессмертные к кратковременной доле жителя земли». Естественно, осмелиться сравняться с богами мог не простой человек, а лишь богатый и славный царь. И наказан Тантал в соответствии с нормами древнего права - по принципу талиона. Тому, кто пытался похитить напиток бессмертия, придется вновь и вновь переживать смертельный ужас. Вместо пира с небожителями (в чем еще может заключаться блаженство!) ему грозят «танталовы муки».

Миф о Тантале был широко известен в греческом мире и на него многократно ссылались поэты, начиная с эпохи архаики (не только Пиндар,

но и Алкей, Алкман, Архилох). История о «Дамокловом мече» является лишь его «модернизированной» литературной формой²². Недаром и Ксенофонт, и Дион Христомом вспоминают камень, висевший над головою Тантала, в таком же контексте тиранической власти, как Цицерон, повествующий о Дамокле. И отзвук танталовой мифологии видится в словах Цицерона о Дионисии Сиракузском (V.20): «То, чего он больше всего желал, ускользало у него из рук тем скорее, чем большей властью он обладал».

Идею о буддийском происхождении греческого сюжета о Дамокловом мече следует отвергнуть. Однако исторические условия для культурного общения у индийцев и греков в эллинистическую эпоху, естественно, были. Уже Онесикрит, один из ближайших спутников Александра Македонского, пересказывал идеи индийских «нагомудрецов», толкуя их в духе своего учителя, киника Диогена. На северо-западной окраине державы Ашоки было немало греческих колонистов, и царь обращался к ним с религиозными наставлениями на их родном языке. Восточный форпост эллинизма находился в Бактрии, на территории современного Афганистана, - в непосредственной близости от Индии. Как показывают раскопки Ай Ханума, греки здесь не только поклонялись своим богам, но и посещали театр, изучали сочинения эллинских философов. Один из греческих царей II в. до н.э. Менандр стал героем буддийского философского сочинения «Вопросы Милинды». Районом, где происходило особенно активное взаимодействие индийской и эллинской культур, была Северо-Западная Индия и прилегающие к ней области Центральной Азии. Незадолго до начала н.э. и в начале н.э. именно здесь широко распространялся буддизм и получил особую популярность образ царя Ашоки – покровителя буддийской общины. Если предполагать, что между аваданой об Ашоке и Виташоке и преданием о Дамокловом мече,

²² См. статью Tantalos в энциклопедии Паули-Виссова (PWRE, Zweite Reihe, 8 Hlbd, col. 2228).

действительно, есть не только сходство, но и генетическая связь – речь может идти лишь о греческом влиянии на буддийскую легенду.

Однако как различна та роль, которую играет мотив смертельной угрозы в античной литературе, в буддийской авадане и в христианской притче. От Ксенофонта до Цицерона греческие и латинские писатели ссылаются на миф о Тантале или легенду о Дамокловом мече, рассматривая проблему единоличной власти. Царь, правящий тиранически, не сможет обрести счастья, так как он, постоянно ожидая покушений, не доверяет никому. Заговоры, подобно Дамоклову мечу над его головой, угрожают ему, главным образом, со стороны близких людей. А потому тиран лишен самого важного и дорогого в жизни – человеческого общения.

Надо сказать, что тема постоянных опасностей, грозящих носителю власти, хорошо знакома и санскритской литературе. Более того, она является одной из центральных в древнеиндийской «науке политики». Важнейший памятник последней, «Артхашастра Каутильи», много внимания уделяет тому, как царь должен охранять свою жизнь – преимущественно, от собственных жен и детей (см., напр., КА I.17.1). Политические наставления «Махабхараты» в значительной степени сводятся к тотальной подозрительности: «Никому не следует доверять, о царь, даже собственным сыновьям» (XII.86.32), ибо «царские сыновья подобны ракам, которые стремятся сожрать родителей» (КА I.17.5). Сюжетов о придворных заговорах и царевичах-отцеубийцах немало и в буддийских исторических преданиях. Но древнеиндийские теоретики никогда не называли бы жизнь царя «самой черной, жалкой, презренной, какую только можно представить», как выразился Цицерон о Дионисии («Тускуланские беседы, V.23). Они рассматривали подобные ситуации как естественные – и речь шла лишь о мерах самозащиты царя (к примеру, что целесообразнее: на всякий случай, казнить сына, чтобы он не сверг отца с престола, или заточить его в тюрьму, или приучить к спиртному и разврату, или отправить в далекую ссылку и т.д.). Проблема порочности

единоличной власти в Индии не ставилась, а целью правителя, в идеале, считалось достижение полного контроля не только над страной, но и над Вселенной. Между тем, античные мыслители искали альтернативу именно властолюбию - и усматривали ее в философском отношении к миру и в таком поведении, которое свойственно свободному гражданину.

В буддийской легенде об Ашоке вовсе не идет речь о власти. Виташока оказывается на троне лишь потому, что именно верховная власть представляется людям как нечто, наиболее располагающее к блаженству. Ведь бессмертных богов представляли в виде царей, а дворцы земных владык уподоблялись раю небесному. В буддийской легенде, по существу, речь идет о любом человеке, который должен ежеминутно ожидать смертного часа. Если даже сам царь на вершине славы своей не может из-за смертельной опасности наслаждаться жизнью, что и говорить о простых смертных! При этом буддист разделяет общеиндийские идеи о круговороте перерождений, а потому его приводит в ужас мысль о том, что этот же страх будет мучить его бесконечно – в каждом новом рождении. Выход для него видится лишь в достижении нирваны, позволяющей порвать эту цепь и выйти из круговорота бытия.

Христианская притча также говорит о страхе смерти, постоянно грозящей каждому человеку. Но для того, чтобы поставить вопрос о возможности религиозного спасения, христианину нужен образ Страшного суда, на котором будет определена его посмертная участь. Перед смертью все равны – от царя до простолюдина. И каждому необходимо благочестие для того, чтобы без страха предстать перед Творцом. По справедливому замечанию Браунхольца²³, различно и отношение к монахам в индийской легенде и притче. Буддийский царь почитает их потому, что нищенствующие монахи способны достигнуть наивысшего состояния – нирваны. Христианскому же государю монашествующая братия лишь напоминает о его прегрешениях и грядущем Страшном суде.

²³ Braunholtz E. Ук. соч. с. 6.

При самых существенных различиях между буддийскими и христианскими воззрениями их сближает идея посмертного спасения. Мотив же Дамоклова меча в античной литературе связан с совершенно иным кругом идей – о свободном гражданине, счастьем которого может лишь помешать стремление к власти, сопряженной со смертельными опасностями. И там, где в буддийской традиции появляются монахи, ищущие конечного освобождения, античный писатель склонен говорить о свободе человека и философском отношении к жизни и смерти. Один и тот же сюжет или мотив, странствуя от народа к народу, не только обрастает характерными бытовыми деталями, но и полностью меняет смысл, оказываясь в контексте иной цивилизации.

Иван Павлович Минаев в его дневниках и письмах¹

Личный архив И.П.Минаева сохранился с замечательной полнотой. Его племянницы Александра Петровна и Варвара Петровна Шнейдер основную часть рукописей ученого и научную корреспонденцию в 1929 и в 1940 г. передали в Азиатский музей/Институт востоковедения АН (ныне Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН – далее АВ). Часть адресованных И.П.Минаеву писем отложилась в фонде В.Я.Богучарского – редактора журнала «Былое» (в РГАЛИ). Некоторые документы, хранившиеся в семье, в 1934 году вместе со всем архивом сестер Шнейдер попали в Пушкинский дом (ИРЛИ).

Известны письма ученому почти от двухсот корреспондентов, однако, большинство их – не более чем деловые записки о получении книг, отправке корректур и т.п. Круг лиц, с которыми Иван Павлович поддерживал дружеские отношения, был довольно узким.

И.П.Минаев учился в университете в эпоху реформ. Тогда была объявлена «гласность», заговорили о гражданском обществе, в журналах обсуждались самые жгучие вопросы современности. Начались и студенческие волнения². Иван Минаев не был в стороне от событий. В дневнике его есть такая запись: «Этот 62 уч. г. для меня важен по тому участию, которое я принял в студенческих демонстрациях,... которым я в душе глубоко и искренне сочувствовал..., в этом благородном движении я принимал пассивное участие, был толпой. У меня ум есть, но склад этого ума преимущественно кабинетный. Я по характеру, сложившемуся в тиши, не человек баррикад и на трибуне быть не могу; глубоко понимая поводы к

¹ Минаевские чтения. Материалы научной конференции. Тамбов, 2010.

² О студенческой жизни и волнениях 1861-62 г. см.: Пантелеев Л.Ф. Воспоминания. М., 1958. Л.Ф.Пантелеев был из числа радикально настроенных студентов, входил в революционную организацию «Земля и воля». Он родился в 1840 г. и учился одновременно с И.П.Минаевым, но не упоминает последнего в своих воспоминаниях – очевидно, круг общения у них был разный.

движениям, видя недостатки в самих движениях, я при всем том вследствие постыдной лени и апатии иду за толпой».³

Иван Минаев не был активным участником студенческой жизни. Но по свойственной ему привычке к самоанализу он пытался не только осмыслить происходящее, но и сформулировать свои жизненные принципы и общественные идеалы. В дневниках студенческих лет нередко речь идет то об «окаянности русской жизни»⁴, то о необходимости стать не только ученым, но и гражданином: «Есть моменты в развитии общества, когда это значение (профессора) должно быть равно научному значению его, я хочу сказать, что профессор, что бы он ни читал, для аудитории своей должен быть не одним образцом ученого, но в то же время типом честного гражданина. Ведь для нас нет другой школы гражданской жизни как университет. Что же сделается с университетом, если в профессорах он будет иметь одних мужей науки; правда, дельных, но в то же время односторонних, отказавшихся от жизни и потому уже не вполне симпатичных»⁵.

Ровесником его был известный публицист Д.И.Писарев – оба родились в 1840 году. Они и учились на соседних факультетах. Студентов тогда было мало: на факультете восточных языков в 1861 году числилось 43 студента, на историко-филологическом – 98⁶, то есть от десяти до двадцати на курсе. Лекции популярных профессоров часто слушали посторонние, студенты других факультетов. И Минаев, и Писарев выделялись среди однокурсников. В 1861 г. И.П.Минаев был награжден золотой медалью за студенческую работу по исторической географии Монголии, а Д.И.Писарев в тот же год получил серебряную медаль за выпускное сочинение. Однако нет ни

³ АВ, ф.39, оп. 3, ед.х. 31, л. 32. А.А.Бенедиктов утверждал, что именно причастность к «студенческим беспорядкам» помешала избранию И.П.Минаева в Академию наук (рецензия на кн: И.П.Минаев. Дневники путешествий в Индию и Бирму. М., 1955 // Советское востоковедение, 1956, № 1, с. 191). Это – совершенная нелепость. События эти никак не отразились на карьере ученого. Историко-филологическое отделение Академии, состоявшее преимущественно из немцев, на выборах 1879 года имело своего кандидата – Леопольда фон Шредера. Последний был близок наиболее влиятельному академику Отто фон Бетлингу не только по научным интересам, но и по родственно-дружественным связям. И.П.Минаев же тяготел скорее к славянофильским кругам, которые возмущались немецким засильем в Академии наук.

⁴ Там же, л. 68.

⁵ Там же, л. 82.

⁶ 275 лет Санкт-Петербургского университета. СПб., 1999, с. 149.

малейших сведений даже о знакомстве молодых людей – Минаев, очевидно, был далек от радикального студенчества.

В шестидесятые-семидесятые годы широкой популярностью пользовался поэт и фельетонист Дмитрий Минаев, активный сотрудник левых журналов, таких как «Искра», «Русское слово», «Современник». На предположения о возможном родстве с ним И.П.Минаев реагировал не без раздражения⁷, а в подобных журналах никогда не печатался.

После окончания университета молодой ученый несколько лет жил в Западной Европе, учился у выдающихся санскритологов в Берлине и Геттингене, но личных друзей там не приобрел. Вероятно, он с трудом сходилась с людьми, а студенческий мир Германии остался ему совершенно чужд.

Среди коллег по Петербургскому университету были те, к кому он относился с глубоким уважением и симпатией: литературовед Александр Веселовский, славист В.И.Ламанский, арабист В.Р.Розен. А.Н.Веселовский как-то подарил Ивану Павловичу свою книгу «История английской литературы» (СПб., 1888) с шутливой надписью «Дорогому Будде»⁸. Барон Розен принимал вечные подтрунивания Минаева над «немчурой», нацией не просвещенной, но очень аккуратной⁹ (в тон ему он и сам стал подписываться «аккуратнейший из немцев»). И все же даже с наиболее близкими людьми у И.П.Минаева всегда была некая дистанция. Не случайно обращения в письмах - неизменно на «Вы» и несколько церемонные «Многоуважаемый...». А.П.Шнейдер¹⁰ утверждала, что только с приятелем молодости, неким В.Федоровым, Иван Павлович был на «ты». Но все сохранившиеся в РГАЛИ письма В.Федорова начинаются с обращения «Дорогой Иван Павлович, Вы...». Человек замкнутый, он не склонен был

⁷ Ср. в письме Ф.М.Достоевского: «фельетониста талантливого у нас трудно найти; сплошь минаевщина и салтыковщина» (Полное собрание сочинений, т. 29, ч.1, с. 18).

⁸ Белов С.В., Белодубровский Е.Б. Библиотека И.П.Минаева // Памятники культуры. Новые открытия. Л., 1986, с. 106.

⁹ ПФА РАН, ф. 777, оп. 2, ед. х. 281, л. 1. Переписка И.П.Минаева и В.Р.Розена будет опубликована полностью в сб. «Неизвестные страницы отечественного востоковедения». Вып. 4.

¹⁰ ПФА РАН, ф. 208, оп. 4, д. 96, л. 10.

кого бы то ни было допускать в свой внутренний мир. Исключение составляют, может быть, лишь письма к старшей сестре – Елизавете Павловне, которая рано скончалась, оставив на его попечение своих дочерей А.П. и В.П.Шнейдер.

С юных лет и почти до последних дней жизни И.П.Минаев вел дневники. В одном из них есть запись (1862 г.): «...необходимо высказаться, на душе накапливается много. Редко находишь для себя confident. Напишешь что-либо в своем дневнике или письмо к другу, которое, уж конечно, никогда не попадет на почту»¹¹. Некоторые дневники были для него рабочим инструментом – преимущественно те, что он вел во время путешествий по Индии и сопредельным странам. Но и там деловые записи перемежаются личными. Ведение дневника стало для него привычкой – он был сам себе неизменный собеседник и confident.

Судя по дневниковым записям, Иван Минаев страдал болезненным и бесконечным самобичеванием. Его вечно мучили сомнения относительно избранного пути, своих душевных качеств, способности что-то сделать в жизни. Даже свою преданность науке он оценивал порою как безнадежное уродство. Из писем сестре (1861 г.): «Жизнь как-то глупо сложилась»¹². «Посмотри на меня. Что я такое – урод»¹³. Из дневников (1862 г.): «Не урод ли я?... Нет, я окончательно изуродовал себя, ни к чему хорошему я не способен»¹⁴; «Я боюсь сам себе высказываться вполне – натурашка гаденькая и плохонькая»¹⁵; «не люблю я праздников... в праздник мне чувствуется еще более мое духовное одиночество»¹⁶. Постоянно речь идет о «надломленности»¹⁷, хандре, появляются мысли о самоубийстве... Его ближайшим товарищем студенческих лет был Мстислав Прахов – филолог и поэт, переводивший

¹¹ АВ, ф. 39, оп. 3, ед.х. 31, л. 9.

¹² ПФА РАН, ф. 208, оп. 4, ед.х.96, л.8.

¹³ Там же, л. 9.

¹⁴ АВ, ф. 39, оп. 3, ед.х. 31, л. 76.

¹⁵ Там же, л. 9.

¹⁶ Там же, л. 66.

¹⁷ Там же, л. 11.

Гейне¹⁸ и Хафиза¹⁹. Вероятно, душевное состояние Прахова было сходным. И.П.Минаев в дневнике отмечает у него «сплошную рефлексию»²⁰. В тридцать девять лет М.В.Прахов кончил жизнь самоубийством.

Много позже И.П.Минаев написал Сергею Ольденбургу о временах своего студенчества: «Я был псих в этом младенческом возрасте»²¹. Но «психом» он оставался и до конца жизни. В дневниках последних лет мы читаем то же: «Тоска, сознание одиночества в мире»²²; «тоска по жизни, глупо прожитой. Сознание своей ничтожности»²³. Он так рассказывал в письме своему ученику Сергею Ольденбургу о неожиданном посещении его во Франции студентом Федором Щербатским: «Щербатский здесь к великому моему удовольствию и стыду. Мне совестно, что люди так великодушны к таким ничтожествам как я. Мне все хочется ему сказать: “Ей-Богу, я не достоин Вашей привязанности”. ... Я чувствовал себя как бы виноватым перед ним. Мне все кажется, что я вас всех обманываю. Вы такие хорошие люди, и я не достоин вашей привязанности»²⁴. И то же самое в дневнике от 31 марта 1890 года: «Сегодня меня изумил Щербацкий, нежданно-негаданно явившись предо мною. Я ему обрадовался, и в то же время мне было как будто совестно: за что такая любовь? Любовь ко мне?»²⁵ Эта дневниковая запись оказалась последней, предсмертной...

В мемуарной литературе можно встретить характеристики И.П.Минаева как придирчивого экзаменатора. Так, С.М.Волконский²⁶ до конца своих дней не мог забыть, как на экзамене по языкознанию И.П.Минаев на балл снизил ему отметку. Скорее всего, Иван Павлович, действительно, отнесся к студенту с излишней строгостью – но не из-за его княжеского титула (как полагал сам С.Волконский), а потому, что тот был

¹⁸ Г.Гейне, Северное море. Перевод М.В.Прахова. СПб., 1872.

¹⁹ Прахов М.В. Персидские песни. Мотивы Гафиза. М., 1874.

²⁰ АВ, ф. 39, оп. 3, ед.х. 31, л. 48.

²¹ АВ, ф. 39, оп. 2, ед.х. 141, л. 38.

²² АВ, ф. 39, оп. 1, ед.х. 165, л. 111.

²³ АВ, ф. 39, оп. 3, ед.х. 37, л. 44.

²⁴ АВ, ф. 39, оп. 2, ед.х. 141, л. 49. Публикация переписки И.П.Минаева и С.Ф.Ольденбурга готовится в книге: С.Ф.Ольденбург. «Этюды о людях науки».

²⁵ АВ, ф. 39, оп. 3, ед.х. 37, л. 62.

²⁶ Князь Сергей Волконский. Мои воспоминания. М., 1992, т.2, с. 49.

сыном товарища (то есть заместителя) министра народного просвещения. Как отмечает и А.П.Шнейдер²⁷, он с особой щепетильностью относился к приему экзаменов у знакомых или детей знакомых, боясь зависить им оценку.

В письмах и дневниках содержится немало резких слов о коллегах – Иван Павлович отличался характером саркастическим, по определению последнего его ученика, Ф.И.Щербатского²⁸. Иной раз он вскоре раскаивался в своей несдержанности. Так, в дневнике путешествия в Бирму есть следующая запись о встрече с профессором Высшей школы в Рангуне Э.Форхаммером: «После обеда... Ф. расхвастался..., пока я его не оборвал. Мне его жалко, а он-то был ко мне так добр. Какой у меня скверный нрав»²⁹. Но это не мешает через несколько дней сделать следующую запись: «Видел... дурака Форхаммера – дурак каких мало! И рожа такая глупая»³⁰. Все так характерно для его душевного склада: неожиданные переходы от резкости к сочувствию, от сожаления – к осмеянию и осуждению! Подобные противоречия мы видим не только в оценках людей, но и в общих рассуждениях, эпитетах и оценках, содержащихся в минаевских дневниках. Он может с крайним возмущением писать о высокомерии англичан, которым противны бытовые привычки «ниггеров» (жевание бетеля)³¹. А совсем рядом стоит совсем другая запись – об индийцах, которые ведут себя как большие свиньи: «жрут, жуют бетель, плюют и т.д. Понимаю, почему англичане не любят ездить вместе с ниггерами»³². Первая цитата вошла в публикацию дневников, вторая публикаторами была опущена.

Человек скромный и даже застенчивый, И.П.Минаев не боялся публично критиковать все то, что считал вредным для дела образования и науки. Его тон был решительным и в рецензиях, и в официальных

²⁷ ПФА РАН, ф. 208, оп. 4, ед.х. 96, л. 44.

²⁸ Professor I.P.Minayeff, Prefatory Note by Prof. Th.Stcherbatsky // Indian Historical Quarterly, 1934, vol. X, № 4, с. 811.

²⁹ Минаев И.П. Дневники путешествий в Индию и Бирму. М., 1955, с. 120.

³⁰ Там же, с. 152.

³¹ Минаев И.П. Дневники путешествий... с. 120.

³² АВ, ф. 39, оп. 1, ед.х. 166, л. 34.

выступлениях о деятельности министерства «народного помрачения»³³. Прямоту его ценили друзья. И когда Иван Павлович, будучи смертельно болен, лечился на юге Франции, барон Розен написал ему: «Без Вас очень пусто и всякое хамье очень задирает голову»³⁴. А в некрологе, составленном В.Г.Васильевским и В.Р.Розеном, было сказано так: «Как профессор и член университетской преподавательской корпорации, И.П.Минаев всегда стоял чрезвычайно высоко во мнении товарищей; все признавали в нем не только редкого ученого, но и высокую нравственную личность, ценили его непреклонную верность убеждениям, безукоризненную честность, прямоту и строгую правдивость. Все сознавали, что этот человек не в состоянии покривить душою, никогда и ни за что не скажет лживого или льстивого слова. Даже те, которые расходились с ним по разным вопросам и отношениям, никогда не решались и не думали заподозрить Ивана Павловича в каких-либо недостойных или низменных побуждениях»³⁵.

В дневниках и письмах ярче, чем в печатных трудах, отражаются взгляды ученого, его мировоззрение. В советской историографии настойчиво подчеркивалось, что И.П.Минаев гневно осуждал английских колонизаторов и сочувствовал борьбе индийского народа за национальное освобождение. В оценке общественных взглядов ученого в литературе нет полного единства. А.Н.Узянов, например, писал, что он «отражал настроение либеральной части русской интеллигенции»³⁶. Между тем, отношение И.П.Минаева к либерализму и либералам было весьма скептическим. Еще в студенческие годы он писал в дневнике: «Да когда же, наконец, оставит Русь свое проклятое бессилие?.. Окончательная спячка сменилась глупым либеральничаньем, а дела истинного, гражданского дела все нет да нет!»³⁷ И спустя много лет в письме С.Ф.Ольденбургу насмешливо отзывался о

³³ АВ, ф. 39, оп. 2, ед.х. 141, л. 31.

³⁴ РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1, ед.х. 371, л.9.

³⁵ Васильевский В.Г., Розен В.Р. Иван Павлович Минаев (Некролог) // Журнал Министерства народного просвещения, 1890, ч. 270, № 7, с. 38.

³⁶ Узянов А.Н. Вклад И.П.Минаева в изучение истории колониальной Бирмы // Иван Павлович Минаев. Сборник статей. М., 1967, с. 77.

³⁷ АВ, ф. 39, оп. 3, ед.х. 31, л. 18.

«сердобольных либералах», с которыми он сам не имеет ничего общего³⁸. Тому же Ольденбургу он, видимо, не раз говорил о «либеральных путях»³⁹. Русских либералов-западников И.П.Минаев называл «деланными, не настоящими людьми»⁴⁰. К виднейшему представителю этого направления М.М.Стасюлевичу его отношение – отрицательное⁴¹ (примерно так же, как у Ф.М.Достоевского: «’угрюмые тупицы’ либерализма»⁴², «либерально-пресмыкающееся издание»⁴³ - это именно о журнале Стасюлевича).

Чаще всего, говоря о И.П.Минаеве, советские авторы употребляли довольно неопределенные характеристики, такие как: «передовая наука» и «прогрессивные воззрения»⁴⁴. Они служили своего рода этикеткой – эпитет «передовой» должен был санкционировать внимание к научной деятельности профессора. Не заниматься же, в самом деле, «консервативными» учеными с их «отсталыми» взглядами... Однако, и отношение к прогрессу у И.П.Минаева было далеко не простым. Он записывал в дневнике: «Прогресс – одно из тех слов, которые всего чаще употребляются без всякого пояснения. Под прогрессом, как кажется, всякий понимает то, что согласно с его политическим убеждением, такой акт, который способствовал бы успеху этих убеждений»⁴⁵. «Что разуметь под словом «прогресс»?... Дайте человеку права – и затем все пойдет прекрасно. В этом ли нужно видеть прогресс?...»⁴⁶. К самодовольным «прогрессистам» он, безусловно, не принадлежал!

Некоторые авторы не ограничивались характеристикой убеждений И.П.Минаева в качестве «демократических» (вновь неопределенное и, по существу, бессодержательное слово!). И.Д.Серебряков, например, пытался

³⁸ АВ, ф. 39, оп. 2, ед. х. 141, л. 37.

³⁹ РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1, ед.х. 354, л. 47.

⁴⁰ АВ, ф. 39, оп. 1, ед.х. 165, л. 80.

⁴¹ АВ, ф. 39, оп. 2, ед.х. 32, л. 17.

⁴² Полное собрание сочинений, т. 24, 1982, с. 257.

⁴³ Там же, с. 244.

⁴⁴ Гольдберг Н.М. От редакции // Минаев И.П. Дневники путешествий... с. 5; то же см. Гольдберг Н.М. Об исторических воззрениях И.П.Минаева (по дневникам путешествий в Индию и Бирму) // Иван Павлович Минаев. Сб. статей. М., 1967, с. 39.

⁴⁵ Минаев И.П. Дневники путешествий... с. 97.

⁴⁶ Там же, с. 102.

связать ученого с революционными демократами⁴⁷. А к этим «нигилистам» у нашего индолога было устойчивое и резко отрицательное отношение. Отечественную революционную прессу («Крапоткин», «Степняк» и т. п.) он оценивал как «вздор». Отмечал, что подпольная литература, содержащая лишь «злость и ложь», активно используется враждебными России внешними силами⁴⁸. Узнав об аресте революционно-террористической группы (Александра Ульянова и др.), И.П.Минаев записал в дневнике: «Газеты рассказывают о новых безобразиях в СПбурге. Пишут, что 6 студентов университета пойманы с динамитом. Боже мой, какая мерзость. И опять все по-старому. Эти люди не умнеют, забыли и не знали Бога; не помнят, что: “приявшие нож, ножом и погибнут”»⁴⁹.

И.П.Минаев занимался исторической географией и сравнительным языкознанием, он изучал военно-политическую ситуацию в Азии и фольклор гималайских племен. Но с молодости и до последних дней жизни в центре его внимания оставался буддизм. Буддизму посвящена была его последняя – и главная – монография. Но уже книге о первом путешествии на Восток⁵⁰ в семидесятые годы он предпослал эпиграф из любимого писателя, из Т.Карлейля: «Главное для оценки человека – его религия; как для оценки отдельного человека, так и целой нации».

Но что такое для него была религия? Ни в письмах, ни в дневниках нет ни малейших упоминаний о делах церковных – он явно был от них далек. С глубоким уважением И.П.Минаев писал о митрополите Иннокентии, ценя его самоотверженное служение России и заслуги перед русской наукой – лингвистикой и этнографией. Его привлекал именно «нравственный облик великого миссионера»⁵¹. Но он не жалел самых резких слов о православном философе М.И.Владиславлеве, в 1887 году ставшем ректором Санкт-

⁴⁷ Серебряков И.Д. От составителя // Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962, с. 3.

⁴⁸ См. АВ, ф. 39, оп. 1, ед.х. 106, л. 53-54; ср. Русско-индийские отношения в XIX в. Сб. документов. М., 1997, с. 193.

⁴⁹ АВ, ф. 39, оп. 3, ед.х. 37, л. 13-14.

⁵⁰ Минаев И.П. Очерки Цейлона и Индии. Из путевых заметок русского. СПб., 1878.

⁵¹ Минаев И.П. Великий русский миссионер // Журнал Министерства народного просвещения, ч. ССXXXV, 1884, № IX, с. 226.

Петербургского университета: «Просвиropеченский – подлец..., архиподлец»⁵², «повытчик Просфоропеченский»⁵³, «нечистые и нечестивые руки Просвиropеченского»⁵⁴, «ректор свинствует»⁵⁵, «зло дурит»⁵⁶. Речь идет не просто об отдельной личности – недаром издевательское прозвище связано с «поповским» происхождением и образованием ректора. Появление в университете лиц, обучавшихся, как и М.И.Владиславлев, в семинариях и Духовной академии, представлялось ему бедствием («Неделя новых деканов, ... дадут нам, конечно, поповича. На Руси античный мир изучает одна неумытая бурса, да зато как и изучает, и живописует!»⁵⁷).

Западные формы христианства для него еще менее привлекательны. Совершенно чужд ему был мир католицизма. В дневнике есть такая характерная запись: «Я в Риме чувствую себя скифом. Изумляюсь и чувствую, что все кругом – чужое. В св. Петре мои предки не молились. А древний Рим не ближе нам Рима католического. У нас это сочиненная связь с миром античным. Мы ближе к Азии⁵⁸. Азия мне напоминает Русь – Рим нисколько и ни в чем. Здесь пуп Запада; а у нас есть только западники – деланные, не настоящие люди.

Утром ездил в Fogo Romano. Да, конечно, древний Рим интересен. Но, ей-Богу, с моей точки зрения дикаря, развалины Еллары, Анурадхапуры грандиознее. Они обширнее, оригинальнее и чудеснее. Но это точка зрения дикаря. В Европе не позволительно громко говорить это»⁵⁹.

⁵² АВ, ф.39, оп.3, ед. х. 37, л. 39.

⁵³ АВ, ф.39, оп.2, ед.х. 141, л.19.

⁵⁴ АВ, ф. 39, оп. 2, ед.х. 20, л. 7.

⁵⁵ АВ, ф.39, оп. 2, ед.х. 141, л. 24.

⁵⁶ Там же, л. 18.

⁵⁷ АВ, ф.39, оп. 2, ед.х. 20, л. 7.

⁵⁸ В том же духе, как у Ф.М.Достоевского: «Россия не в одной только Европе, но и в Азии; потому что русский не только европеец, но и азиат». (Полное собрание сочинений и писем, т. 23, М.,1981, с. 40); «Россия вовсе была не Европа, а только ходила в европейском мундире, но под мундиром было совсем другое существо». (Там же, т. 27, М.,1984, с. 41).

Т.27, 1984, с. 32

⁵⁹ АВ, ф. 39, оп. 1, ед.х. 106, л. 81.

Издавательски отзывается он об англичанах, считавших, будто христианская религия дает им какие-то преимущества перед индийцами: «Чего ты хочешь, ниггер? ...Ты хочешь быть нам равным. ...Брось эту праздную фантазию. Ты черен! По воскресеньям ты не читаешь Библии - а потому никогда не будешь равен кровному британцу и доброму христианину»⁶⁰.

В семидесятые-восемидесятые годы, в те самые годы, когда И.П.Минаев изучал буддийские тексты, в Европе появилось увлечение буддизмом. О буддизме толковали в теософских кружках, и Елена Петровна Блаватская старалась сблизиться с таким авторитетным специалистом как Минаев⁶¹. Иван Павлович решительно уклонился от общения с нею. Теософию он считал явлением «болезненным и уродливым»⁶².

Увлечение буддизмом (сопоставляемым с христианством – или противопоставляемым ему) проявлялось и в чисто академических кругах. В восьмидесятые годы Т.В.Рис Дэвидс основал «Общество изучения палийских текстов» (Pali Text Society), успешная деятельность которого оказалась возможной благодаря широкому интересу европейской публики к восточным религиям. И.П.Минаев охотно сотрудничал с Т.В.Рис Дэвидсом, публикуя палийские сочинения в его журнале. Но его отношение к буддизму было совершенно иным, чем у английского коллеги. Доверчивое отношение к буддийскому преданию его удивляло, казалось чем-то курьезным. Пафос его основной монографии заключался именно в том, чтобы применить к исторической традиции буддийских школ выработанные западной наукой методы критического анализа. Его живой интерес к буддизму не был связан с кризисом христианского мирозерцания и поисками новой религиозности.

Распространенный в Европе тезис о том, что каждый буддолог является отчасти буддистом, вряд ли вызвал бы его сочувствие. И.П.Минаев писал:

⁶⁰ Минаев И.П. Дневники путешествий...с. 180.

⁶¹ См. ее письмо И.П.Минаеву (16 февраля 1880 г.) в сб. «Русско-индийские отношения в XIX в.». М., 1997, с. 223-224.

⁶² См. Ольденбург С.Ф. Памяти Ивана Павловича Минаева // Записки Восточного Отделения Русского Археологического Общества, т. X, 1896, СПб., 1897, с. 73.

«изучение религий имеет высокое значение для каждого современного мыслящего человека. Я этим не хочу, конечно, сказать, что современный человек может или должен искать свою веру – в восточных канонах»⁶³. Когда в русском востоковедении появились публикации, содержащие, по его мнению, «апологию буддизма», он обрушился на них решительно и со свойственной ему язвительностью⁶⁴.

С другой стороны, в работах учителя И.П.Минаева, замечательного русского китаиста В.П.Васильева, можно встретить нападки на буддизм с его «нелепостями» – и подобный подход Минаеву был чужд. Он писал, что изучение религии страдает от «не вполне беспристрастного отношения к делу. Изучая эту область человеческого творчества, весьма часто становятся на такие точки зрения, с которых дело религии является исключительно как праздное измышление некоторого разумнейшего меньшинства, или что почти то же, как печальное заблуждение неразумного большинства, руководимого своекорыстным меньшинством, - и история религий таким образом превращается во всеобщую историю людского безумия. В такого рода ошибки особенно часто впадали авторы, писавшие с целью опровергнуть чуждые им религии, обыкновенно обозначаемые неточным, а потому и ненаучным термином: “язычество”. ...Выходило так, что если одна часть человечества обладает истиной, то другая коснеет в совершенной лжи; результат получался очень выгодный для преследуемых авторами целей, не имеющих, однако же, ничего общего с наукой»⁶⁵.

Он, как исследователь, был свободен от конфессиональных пристрастий, препятствующих объективности научного анализа. Незадолго до смерти И.П.Минаев объявил курс истории индийских религий. Свое кредо он изложил в набросках вступительной лекции: «При научном описании

⁶³ Там же, с. 72.

⁶⁴ См. Минаев И.П. Апология ламства. Рецензия на кн: А.Позднеев, Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу // Журнал Министерства народного просвещения, ч. ССLVII, 1888, № 5, с. 434-448.

⁶⁵ См. Минаев И.П. Рецензия на кн: Васильев В.П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм, даосизм // Журнал Министерства народного просвещения, ч. CLXXII, № 3, с. 127-128.

религиозных феноменов нельзя преследовать апологетических целей или прибегать к каким-либо полемическим приемам. Факт должен быть обследован в возможной полноте и при полной объективности исследователя»⁶⁶. Публикации И.П.Минаева доказывают, что именно так он и работал.

Когда И.П.Минаев говорил о религии, то имел в виду не буддизм, не православие или западные формы христианства, тем более не новомодные течения, такие как теософия. В набросках лекций к курсу истории индийских религий И.П.Минаев писал: «когда говорим “религия”, то не разумеем под этим словом догматическое исповедание той или другой веры, а понимаем религию в смысле теории жизни. И действительно, нельзя знать ни человека, ни народа, не ведая, как тот или другой понимает свои отношения к невидимому, или свои задачи свои задачи и свой долг в жизни здешней»⁶⁷. Еще в студенческие годы Иван Павлович задумывался о направлении и характере будущих исследований. Он писал в дневнике: «При своем изучении китайской истории я преимущественно обращаю внимание на культуру – политическая история имеет важность только по отношению к народной цивилизации»⁶⁸. Среди множества публикаций ученого почти нет таких, в которых решались бы вопросы событийной истории. Его интересовали не деяния великих людей, но основы мировоззрения целых народов, то, что определяет характер отдельных цивилизаций. Здесь он усматривал важнейший аспект эволюции человечества: «и в этой области наших знаний мы следим за ростом человечества; не всюду и не всегда человек понимал одинаково свое значение здесь, на земле; различно представлял он себе свои отношения к миру загробному; не в одинаковой степени и весьма разнообразно сознавалась и сознается людьми взаимная связь и отношения конечного существования с бесконечным,

⁶⁶ Цит. по публикации в статье Ольденбурга С.Ф. Памяти Ивана Павловича Минаева, с. 75.

⁶⁷ Там же, с. 72.

⁶⁸ АВ, ф.39, оп. 3, ед.х. 31, л. 10.

безусловным»⁶⁹. Душою Востока, основой восточного мировоззрения является религия. Этим и определялся его интерес к буддизму.

В его сознании тема религии тесно увязана с вопросом о прогрессе и судьбах человечества. Из дневников: «Век прогресса к своему стыду забыл о религии»⁷⁰. «Полного довольства, полного счастья человек может достигнуть только при известной цельности миросозерцания. Не может быть счастлив ни народ, ни отдельное лицо, если это нарушено. А с разрушения целостности миросозерцания необходимо должна начинаться деятельность западного цивилизатора на Востоке. Он является туда с Дарвином и Библией; сметает одним размахом мифические представления и нравственные основы. Человек, у которого разрушена религия, совершенно перестает понимать, почему ему следует быть нравственным»⁷¹. «Современный европеец не религиозен, а потому на Востоке он радикал и революционер»⁷². Радикал и революционер – для И.П.Минаева это вовсе не положительные характеристики!

В дневниках путешествия по Индии и Бирме ученый постоянно ставит один и тот же вопрос – о наступлении западной цивилизации в странах Востока. Он смотрит пессимистически на последствия европейских завоеваний – и не только потому, что массы населения не стали жить лучше, подчинившись чужеземцам. Для него мерилom истинного прогресса является не столько комфортность материальных условий жизни, сколько нравственность и культура. И по этому поводу он ведет бесконечный спор с самонадеянными прогрессистами. «Но те же друзья человечества, помышляющие о наибольшем счастье наибольшего количества людей, должны будут себя спросить, что этот прогресс, которому они радуются, достигнет ли именно этой цели? Станут ли покоренные лучше, станут ли они лучше? И в чем же для них именно будет состоять прогресс? Бирманцы

⁶⁹ Минаев И.П. Рецензия на книгу В.П.Васильева... с. 127.

⁷⁰ Цит. по Ольденбург С.Ф. Памяти Ивана Павловича Минаева, с. 72

⁷¹ Минаев И.П. Дневники путешествий... с. 108 (с дополнениями по рукописи дневника).

⁷² АВ, ф.39, оп. 3, ед.х. 35, л. 192.

настроят железных дорог, которые будут способствовать их большему закреплению. Дадут им школы, которые привьют им кое-какие знания, породят недовольство и, расшатав их веру, не дадут взамен никакого цельного мирозерцания. В этом ли прогресс? Все это не сделает покоренных лучше и счастливее и не разбудит в них умственной продуктивности»⁷³. «И лучше ли стали массы с тех пор, как они подпали под управление культурных иноземцев? Разбой и грабежи уничтожены. Жизнь и собственность находятся в безопасности. Все это, конечно, правда. Но лучше ли, честнее ли стали туземцы, и если даже предположить, что, конечно, совершенно невероятно, что ответ положительный, необходимо все-таки допустить как несомненно верное, что эти захваты, присоединения и т. д. вовсе не преследуют нравственных задач»⁷⁴.

Дневники И.П.Минаева содержат множество критических замечаний об английской колониальной администрации и об отношениях между англичанами и индийцами. Основная причина такого внимания «к начинавшемуся пробуждению колониальной Индии» заключается не в «искреннем сочувствии к поработленным народам Востока» и не в том, что он прибыл «из охваченной революционным брожением России»⁷⁵, а в тех заданиях, которые были возложены на него русским военным ведомством. И.П.Минаев должен был выяснить вопрос о возможности широкого народного восстания в Индии в случае военного столкновения Англии с Российской империей. Этот контекст издатели дневников постарались затушевать, убрав из публикации все указания на финансирование поездок ученого и на поставленные перед ним задачи.

Более того, цензурные купюры зачастую искажают смысл высказываний И.П.Минаева. Ученый не раз отмечал деспотический характер власти англичан – и все эти оценки вошли в опубликованный текст дневников. Но текст в рукописи дневника продолжается так: «Дай эти

⁷³ Минаев И.П. Дневники путешествий... с. 106.

⁷⁴ АВ, ф. 39, оп. 1, д. 165, л. 20; ср. И.П.Минаев, Дневники... с. 98, 106.

⁷⁵ Гольдберг Н.М. Об исторических воззрениях... с. 48.

полномочия какому из наших генералов, Его Превосходительству Ивану Петровичу, чего-чего не натворили бы наши генералы-хозяева со свойственным им тактом и присущей им прозорливостью. Каких бы хозяйственных затей насмотрелся бы мир!»⁷⁶. И далее: «Ведь вот что любопытно - эта хозяйская система управления уживается с полнейшей свободой печати, с шумливыми митингами. И крикливые требования туземной печати, ее огульное осуждение всего, что исходит от правительства. Митинги и национальные конференции, на которых высказываются самые безумные вожеления, - и все это никого здесь не смущает. No harm - говорит английский чиновник. Послушал бы я, что, глядя на все это, сказал бы наш губернский хозяин! Я уверен, наш генерал, какой-нибудь Иван Петрович, непременно во всех этих безобразиях обвинит Гладстона и ему подобных дураков и безумцев. Для Его Превосходительства это не вопрос: не даром он пожил на свете»⁷⁷. И, наконец: «Меня иногда занимает вопрос, лучше ли было бы индийцам, если бы мы были на месте англичан? Положительно хуже, у нас не было бы никакой системы и никаких принципов в управлении. Мы не сладили бы с туземцами»⁷⁸.

Мысли И. П. Минаева все снова и снова возвращаются к тому, что не сами по себе политические права и свободы обеспечивают подлинный прогресс и процветание - в конечном счете, все зависит от людей, от их нравственных принципов: «Сэр А. в первый мой визит ему спросил, какое впечатление на меня произвела Индия и английское управление здесь? Этот вопрос англичане любят задавать иностранцам. И они вправе ожидать ответа приятного. Здесь между англичанами встречаешь хороших, честных людей более, нежели где-либо, и только благодаря этому может держаться эта странная индийская система управления, эта смесь свободы и деспотизма»⁷⁹. Эта мысль повторяется неоднократно: «Говорят, англо-индийская система

⁷⁶ АВ, ф. 39, оп.1 д. 166, л. 20.

⁷⁷ Там же, л. 23-24.

⁷⁸ Там же, л. 40.

⁷⁹ Там же, л. 25.

управления есть образец деспотического управления. Это говорят сами англичане, но вот в чем вопрос, как она держится? Людьми, образцовыми людьми...»⁸⁰. «Англичане сильны людьми подобными Лоуренсу»⁸¹. «И все это так тут делается, думалось мне, не оттого ли, что хозяин, обыкновенно, и не дурак, и не подлец. Да, русский читатель, мы многому можем научиться с тобою, приглядываясь к хозяйской системе управления в Индии. Все дело в людях, и коли их нет, никакая система не удастся в жизни на практике»⁸².

Советские историки утверждали, будто Минаев «высказывал свое безоговорочное сочувствие наиболее радикальным настроениям в индийском обществе своего времени»⁸³. Они говорили о том, что русский индолог обратил особое внимание на восстание в Броче под руководством некоего Лакха, в котором проявилась «воля народных масс к борьбе против угнетателей»⁸⁴. Охотно упоминали о личном знакомстве Ивана Павловича с некоторыми виднейшими организаторами и деятелями Индийского национального конгресса – К.Т.Телангом и В.Ч.Банерджи⁸⁵.

И.П.Минаев, действительно, сделал целый ряд дневниковых записей относительно поднятого неким Лакхой восстания талавиев (по касте – ночных сторожей), он упомянул его и в своем официальном отчете. В соответствии с полученным заданием его занимала проблема: «Восстание в Индии? Но кто его может произвести? Мусульмане? Но каково нам будет при этом? – наш Кавказ?»⁸⁶ Именно в связи с движением талавиев он подчеркивал, что в такой стране как Индия народное движение приобретает совершенно средневековые формы: «образованные требуют парламента, а Лакха, божий посланник, из лука стреляет в британского полицейского»⁸⁷. И

⁸⁰ Там же, д. 165, л. 97; ср. И.П.Минаев. Дневники... с. 158.

⁸¹ АВ, ф. 39, оп. 3 д. 35, л. 51. Джон Лоуренс – главный комиссар Панджаба, один из основных участников подавления сипайского восстания; вице-король в 1864-1869 гг.

⁸² Там же, оп.1, д.166, л. 49.

⁸³ Гольдберг Н.М., От редакции // Минаев И.П. Дневники..., с.12.

⁸⁴ Люстерник Е.Я. Русско-индийские экономические, научные и культурные связи в XIX в. М.1966, с. 37.

⁸⁵ Там же, с.147.

⁸⁶ АВ, ф. 39, оп. 1, ед.х. 165, л. 12.

⁸⁷ АВ, ф. 39, оп.1, ед.х.140, л.2.

окончательная характеристика: Лакха – «ловкий плут»⁸⁸ и «совестно помыслить, что наши союзники – каналы вроде талавиев и т.п.»⁸⁹ Такое вот «безоговорочное сочувствие» «угнетенным народным массам»...

Во главе национального движения в Индии стояла интеллигенция (бабу), получившая образование западного типа, - преимущественно бенгальцы. И.П.Минаев должен был обратить особое внимание на позицию бенгальских бабу и возможные перспективы их участия в грядущей борьбе России и Индии. В набросках отчета он писал: «Мы готовы броситься в поход на Индию освобождать из английского ига своих арийских и неарийских братьев там, искать себе там союзников и воистину не без наивности усматривать в элокубрациях бенгальских бабу какие-то благоприятные для себя симптомы»⁹⁰.

Критика англичан отнюдь не означала, что все симпатии русского ученого были на стороне индийских националистов. На страницах дневников И.П.Минаев нередко высказывал свое отношение к бенгальским бабу, к индийской интеллигенции - оно всегда было критическим, даже язвительным: «Бенгальцы, эта изнеженная женоподобная раса бабу, занимается теперь изучением ражпутанской истории. Им нужно героев, они стараются подогреть в народе предания о старинных доблестях! Но, увы! Переводы из Тода⁹¹ не создадут героев»⁹². И. П. Минаев передает слова Махеша Чандра Ньяятны: «Западное образование денационализировало бенгальцев. И именно эти люди являются теперь носителями новой национальной идеи..., они, забывшие и родной язык, и родную старину и мечтающие о западных формах правления, о представительстве»⁹³. Он то и дело отмечает: «У бенгальцев ничего нет оригинального»⁹⁴. «И в Бирме скоро народится такая интеллигенция, как индийская. И к лучшему ли в этом

⁸⁸ АВ, ф. 39, оп. 1, ед.х. 140, л.19.

⁸⁹ АВ, ф. 39, оп. 1, ед.х. 140, л.6.

⁹⁰ Там же, оп. 1, д. 140, л. 27.

⁹¹ Имеется в виду книга, содержащая рассказы ражпутских героических сказаний: J.Tod, *Annales and Antiquities of Rajasthan*. Vol. I-II. L., 1829-1832.

⁹² АВ, ф. 39, оп.1, д. 165, л. 57.

⁹³ Там же, с. 113.

⁹⁴ АВ, ф. 39, оп.1, д.165, л.50.

лучшем из миров?»⁹⁵. «Да и что это будут за люди? А если такие же, как калькуттские бабу?»⁹⁶.

Он критически относился к западной цивилизации, но к индийским «западникам» - просто презрительно. «В Индии, действительно, есть слабое меньшинство, воспитанное на английских политических идеях, научившееся с буквальной точностью повторять афоризмы, взятые из английских книжек, - и это меньшинство толкует уже о прогрессе»⁹⁷. И еще резче: «Во главе управления стоит хозяин, а у него под боком сидит радикал и учит слабоумных интеллигентов добиваться прав, которых они не заслужили и не стоят! Либеральное движение, да это движение подражательное по британским образцам. Бенгальцы не умеют даже либеральничать, их учат этому англичане! И великое счастье англичан, что во главе этого либерального, интеллигентного движения стоит бенгалец - интеллектуальное ничтожество»⁹⁸. Таково было отношение нашего индолога к деятелям индийского национально-освободительного движения (в том числе и тем, с кем он был лично знаком). Немудрено, что все эти характеристики не вошли в опубликованный текст его дневников.

И.П.Минаев размышлял не просто о колониальной политике и будущем освобождении Индии от британского господства - в последнем он не сомневался. Вопрос он ставил шире – и совершенно в иной плоскости: речь идет о судьбах цивилизации. Бирма завоевана, «и в несколько лет новое неверующее поколение сменит теперешних доброхотных дарителей. Запад и здесь победил! Но к лучшему ли?»⁹⁹ Все дело в том, какую именно цивилизацию несет с собою Запад? На обратном пути на родину после путешествия по Индии и только что завоеванной Бирме И.П.Минаев читал знаменитый французский роман – «Жерминаль» Эмиля Золя. «Вчера я начал

⁹⁵ Минаев И.П., Дневники... с. 119.

⁹⁶ АВ, ф. 39, оп. 1, д. 165, л. 155; ср. Минаев И.П., Дневники... с. 129.

⁹⁷ Минаев И.П., Дневники... с. 98.

⁹⁸ АВ, ф. 39, оп. 1, д. 165, лл. 80-81.

⁹⁹ Минаев И.П. Дневники... с. 149.

читать *Germinal* Зола. Очень рад, что мне попался этот паскудный¹⁰⁰ роман здесь, на пути в Европу. Читая это картинное изображение всех современных зол пресловутой западной цивилизации, есть о чем позадуматься. Так вот это именно западный цивилизатор несет на Восток? Это владычество капитала и все зло, что следует необходимо за этим владычеством»¹⁰¹. «*Germinal* – роман паскудный по точности, с которой описываются сальности. Но каков же наш век, породивший таких рапсодов как Зола!»¹⁰²

Критика британского владычества в Индии и Бирме – не просто осуждение колониализма, а скептическое отношение ко всей современной цивилизации. Восточная политика европейских держав диктуется только экономическими интересами: «Алчность до денег возводится в основной принцип, в первостепенный мотив поступательного движения. Мы идем и захватываем новые и новые страны, потому что они плодородны или потому что в них мы находим новые рынки для сбыта наших мануфактур»¹⁰³. Рассуждения западных политиков о том, что они несут странам Востока свободу от деспотизма, экономический и культурный прогресс, представляются ему циничным лицемерием. «Это – цивилизация без милосердия, без мягкости – хуже деспотизма»¹⁰⁴. «Западный человек одинаков – он алчен и беспощаден»¹⁰⁵. Его раздражает самодовольное европейское мещанство, вот почему он пишет о своей «злости на всех немцев»¹⁰⁶ (опять совершенно по Ф.М.Достоевскому¹⁰⁷).

Во время путешествия по Индии и Бирме в 1885-86 году И.П.Минаев постоянно возвращался мыслью к России. Само положение России ему представлялось двойственным. С одной стороны, это империя, включающая в свой состав обширные азиатские владения, грозная соперница Британской

¹⁰⁰ Слово «паскудный» в публикации дневников опущено. Ср. в письмах Ф.М.Достоевского: «взял Zola... едва могу читать, такая гадость» // Ф.М.Достоевский, А.Г.Достоевская. Переписка. М., 1979, с. 226.

¹⁰¹ Там же, с. 183.

¹⁰² АВ, ф. 39, оп. 1, ед.х. 106, л. 57.

¹⁰³ Минаев И.П. Дневники путешествий... с. 104.

¹⁰⁴ АВ, ф. 39, оп. 1, ед.х. 165, л. 36.

¹⁰⁵ Минаев И.П. Дневники путешествий... с. 176.

¹⁰⁶ АВ, ф.39, оп. 2, ед.х. 142, л. 2.

¹⁰⁷ Ср. в письме Ф.М.Достоевского: «Ненавижу всех немцев» (Ф.М.Достоевский, Полное собрание сочинений и писем, т. 29, ч. 1, с. 25).

империи. Уже по этой причине России необходимо знать все то, что происходит в Британской Индии. В своей известной речи ученый подчеркивал также общность тех задач, которые стоят перед британскими властями в Индии и русскими – в Средней Азии. С другой же стороны, речь идет о том, что «между современным состоянием России и Индией – есть некоторая аналогия. Разница только в культурной восприимчивости двух народов»¹⁰⁸. Один из собеседников И.П.Минаева в Калькутте «заметил, что, по его мнению, новая мировая религия должна зародиться или в Индии, или в России. Я спросил его, почему он полагает, что в России? Он замялся. Из дальнейшего разговора выяснилось, однако же, почему. Мы менее культурны. Это так, но политические идеи и у нас начинают усиливаться. А там, где эта злоба дня овладевает умами, там нет уже места для религиозных стремлений»¹⁰⁹. Тема наступления современной цивилизации для России была в восьмидесятые годы не менее актуальной, чем для Индии. И вопрос о неизбежном «властительстве капитала» был предметом постоянных и мучительных раздумий ученого¹¹⁰.

Уже будучи тяжело больным, И.П.Минаев объявил курс лекций по истории религии. В сохранившихся конспектах этого курса он полемизирует с теми представлениями, которые распространялись в студенческой среде под влиянием либеральной и радикальной публицистики: «Искание лучшего правительства, погоня за политическими правами, за материальным богатством и т.д. – не истинное дело человека, потому что оно не открывает ему истины, не ведет к властительству справедливости. Истинного прогресса нет в современной жизни, потому что служение безусловной истине несовместимо со служением Ваалу»¹¹¹. «В этот век прогресса что-то неладно,

¹⁰⁸ АВ, ф.39, оп. 1, ед.х. 106, л. 51

¹⁰⁹ Минаев И.П. Дневники путешествий... с. 113.

¹¹⁰ И в последний раз – цитата из Ф.М.Достоевского: «"Интересы цивилизации" - это производство, это богатство, это спокойствие, нужное капиталу, Да будут они опять-таки прокляты» (Полное собрание сочинений и писем, т.25, 1983, с. 48).

¹¹¹ Цит. по публикации Ольденбурга С.Ф. Памяти Ивана Павловича Минаева, с. 72-73.

при всех материальных успехах... человек... в своем сознании находит пустоту и изо всех сил бьется восполнить ее»¹¹². Стремясь убежать от этой пустоты, он и обращается к старой Индии, к Востоку. «Современный человек может найти много поучительного для себя в архаическом мире. Изучение его откроет перед взором такую ширь горизонта, которую в наш век заслоняют лживые или незрелые мысли о всем том, что многие кичливо склонны называть прогрессом, успехом. В этих исканиях истины, быть может, столь же древних, как и само человечество, мы откроем истинное богатство, которого нет в современной жизни»¹¹³.

Религия для И.П.Минаева – не определенная конфессиональная принадлежность, не догматика, не обрядность, не церковная иерархия. Это цельность миросозерцания и наличие высших духовных целей, ощущение своей включенности в мировую культуру. Это – тот идеал гармонии, о вечном стремлении к которому говорил Иван Минаев на страницах своего юношеского дневника.

¹¹² Там же, с. 73.

¹¹³ Там же, с. 72.

Переписка В.Р.Розена и И.П.Минаева (1886-1890)

Во II выпуске «Неизвестных страниц отечественного востоковедения» была опубликована переписка В.Р.Розена и С.Ф.Ольденбурга. В этих письмах часто встречается имя И.П.Минаева – основателя отечественной школы научной индологии, у которого С.Ф.Ольденбург учился в СПб университете. Занимался он также и у арабиста В.Р.Розена, которого в воспоминаниях назвал своим «первым настоящим руководителем»¹. «Переписка В.Р.Розена и И.П.Минаева» является продолжением упомянутой публикации. В ней нет нужды повторять те общие сведения о выдающемся арабисте В.Р.Розене (1849-1908), которые содержались в Предисловии к его переписке с С.Ф.Ольденбургом. Но об И.П.Минаеве (1840-1890) необходимо сказать несколько слов.

Он родился в Тамбове, в небогатой дворянской семье. После окончания классической гимназии в 1858 г. поступил на Факультет восточных языков Петербургского университета по китайско-маньчжурскому разряду. Со второго курса приступил к изучению санскрита у К.А.Коссовича. Возможно, В.П.Васильев рекомендовал своему студенту ознакомиться с языком родины буддизма. Эта религия и палийская литература стала впоследствии основным объектом исследований И.П.Минаева.

По окончании университета он был направлен в длительную заграничную командировку для подготовки к профессорскому званию (что соответствует нынешней аспирантуре). Факультет предполагал использовать И.П.Минаева для преподавания «истории арийских народов» (такая дисциплина была предусмотрена Уставом 1863 года). Поэтому и основной круг занятий молодого ученого был ориентирован на изучение индийских языков. И.П.Минаев слушал лекции корифеев санскритологии в Берлине, занимался в рукописных собраниях Парижа и Лондона (1863-1868). Он разобрал, в частности, коллекцию палийских манускриптов национальной

¹ Ольденбург С.Ф. Мысли о научном творчестве // Альманах «Год шестнадцатый». М., 1932, с. 425.

библиотеки в Париже и составил их каталог. В 1869 г. И.П.Минаев защитил магистерскую диссертацию «Пратимокша-сутра. Буддийский служебник» - издание палийского текста с фрагментами средневекового комментария и русским переводом.

Между тем, ситуация на Факультете восточных языков сложилась для него неблагоприятно – кафедру истории арийских народов отдали молодому иранисту Г.В.Мельгунову. В 1871 г. И.П.Минаев был принят на историко-филологический факультет в должности приват-доцента санскритской словесности. Он читал лекции по общему языкознанию, санскриту и санскритской литературе (соответствующие курсы в той или иной форме опубликованы). В конце 1872 г. прошла защита докторской диссертации на тему «Очерк фонетики и морфологии языка пали». Она стала одним из первых описаний языка буддийского канона и уже в 1874-75 гг. была переведена на французский и английский языки.

В 1874 г. историко-филологический факультет направил И.П.Минаева в двухлетнюю командировку на Цейлон и в Индию с целью собирания рукописей и изучения страны. Впоследствии его коллекция рукописей составила основу индийского собрания Императорской Публичной библиотеки, а предметы быта и народных ремесел обогатили Музей антропологии и этнографии (Кунсткамеру). Написанные после путешествия «Очерки Цейлона и Индии. Из путевых заметок русского» (СПб., 1878, ч. 1-2) были единственным в русской литературе XIX в. серьезным трудом о Цейлоне и современной Индии. Один из первых в мировой науке сборников индийского фольклора также был подготовлен И.П.Минаевым – «Индийские сказки и легенды, собранные в Камаоне в 1875 г.» (СПб, 1876).

На рубеже 70-х – 80-х гг. ученый пристально следил за политической ситуацией в Индии в связи с англо-русскими противоречиями в Центральной Азии. В соответствии с задачами русской политики на Востоке им тогда же была подготовлена книга по исторической географии «Сведения о странах по верховьям Аму-Дарьи» (СПб., 1879). По заданию Военного министерства и

МИД он посещал Индию в 1880 и в 1885-86 гг., дав глубокий анализ политической ситуации в официальных отчетах², статьях в прессе³, а также в дневниках⁴.

В 1879 г. кандидатура И.П.Минаева предлагалась на выборах в Академию наук. Но Историко-филологическое отделение, состоявшее преимущественно из немецких ученых, предпочло ему молодого санскритолога Леопольда фон Шредера, племянника академика Л.Шренка. Такое решение вызвало негодование русской научной общественности (В.И.Ламанский, А.М.Бутлеров и др.) и кандидатура Л.Шредера не была утверждена на Общем собрании Академии. Это был один из наиболее ярких эпизодов борьбы с «немецкой партией» в Академии наук. Другим эпизодом был демонстративный выход из Академии наук недавно избранного в нее В.Р.Розена в 1882 г. Виктор Романович вернулся в Академию лишь в 1890 г., когда при новом президенте АН, великом князе Константине Константиновиче, происходила ее русификация и вынужден был уйти в отставку непримиримый секретарь К.С.Веселовский, активно поддерживавший «немецкую партию».

С 1883 г. И.П.Минаев вел занятия санскритом как на историко-филологическом факультете, так и на факультете восточных языков. У него учились выдающиеся индологи С.Ф.Ольденбург и Ф.И.Щербатской, занимался у И.П.Минаева также известный санскритолог и индоевропеист Д.Н.Кудрявский. В восьмидесятые годы он активно публиковал буддийские тексты как в России («Записки Восточного отделения Русского археологического общества»), так и за рубежом (Journal of the Pali Text Society). Имя русского ученого широко известно в мировой буддологии. Основным результатом его исследований стала большая монография «Буддизм. Исследования и материалы», т. I, вып. 1-2. СПб, 1887, через

² См. Русско-индийские отношения в XIX в. Сборник архивных документов и материалов. М., 1997.

³ См. Библиография опубликованных трудов И.П.Минаева // Иван Павлович Минаев. М., 1967.

⁴ Минаев И.П. Дневники путешествий в Индию и Бирму. 1880 и 1885-1886. М., 1955; ср. также А.А.Вигасин, Поездка И.П.Минаева в Индию и Бирму в 1885-86 гг. // Вигасин А.А. Изучение Индии в России, М., 2008.

несколько лет (1894) переведенная на французский язык и явившаяся важной вехой в истории изучения буддизма в Европе.

В последние годы жизни Иван Павлович страдал от чахотки и умер он в год своего пятидесятилетия. Незадолго до смерти он успел закончить свой последний труд – перевод со старофранцузского «Книги Марко Поло». Книга была издана уже после его смерти (1902).

Сохранившаяся в архивах переписка И.П.Минаева с В.Р.Розеном, главным образом, связана с изданием «Записок Восточного отделения Русского археологического общества». Ученые относились друг к другу с глубоким уважением и симпатией. В.Р.Розен был заинтересован в сотрудничестве выдающегося индолога, а И.П.Минаев по мере сил старался поддержать это замечательное начинание – первый в России журнал по Востоку, который стоял на уровне мировой науки. Письма ярко характеризуют деятельность В.Р.Розена в качестве основателя и редактора ЗВОРАО, его стиль общения с коллегой и другом – шутливый и серьезный.

Конец восьмидесятых годов – драматическое время в истории русского общества и русской науки. В письмах востоковедов находят отражение и политические события, и эпизоды академической жизни. Их оценки людей и ситуаций, по всей видимости, были близкими – во всяком случае, во всем, что касалось революционных кружков (А.И.Ульянова и др.) и деятелей охранительного направления (М.Н.Катков, В.П.Мещерский). Особую тревогу и боль вызывало то, что студенты вместо занятий наукой обращаются к террористическим актам, ставя тем самым под удар родной университет. Результатом первомартовского покушения 1887 г. была реакция, «поход против университета», ликвидация академических свобод. Был назначен новый ректор М.И.Владиславлев – специалист по этике, который не пользовался уважением порядочных людей.

Оба корреспондента отличались не только немислимо трудным почерком, но и характером отнюдь не простым. Но в письмах того и другого проявляются самые привлекательные черты людей незаурядных: душевное

благородство, независимость суждений, чувство собственного достоинства. Они прилагали все силы для процветания России и русской науки. Но пессимистически звучат оценки настоящего и будущего: академические новости – «свинские», творятся «мерзости» террора и реакции, «пусто и всякое хамье очень задирает голову», «на Руси неладно», и главное, то, что «люди мельчают».

Павловск 20/6 1886.

Зверинская, д[ача] Георгиевского.

Немцы – нация не просвещенная, но аккуратная и изобретательная, обыкновенно очень не снисходительная к людям неаккуратным, а потому я пишу Вам, любезный барон.

1. Дополнительные сведения:

a) В книге Solf (in 8) стр. XXVI + 34ⁱ.

b) В книге Бендаля (in 8) стр. VIII + 100ⁱⁱ.

c) В I томе Творений Иннокентия (in 8) стр. VI+ 307ⁱⁱⁱ.

d) В сборнике (in 8) стр. VII + 216.

2. Изволили назначить место и час свидания, но не сообразовали подождать $\frac{1}{4}$ часа. Я был в университете в 2 ч. 14 м.

3. Статьи не могу дать, хотя она и готова. Типография И[мператорской] Академии Наук имеет для санскритских текстов одного наборщика. Он весьма ленив и по-немецки бестолков. Если ему дать две работы, он ни одной не станет делать, что отзовется весьма невыгодно на моей книге^{iv}, которая до сих пор не окончена печатанием.

4. Я имею две небольшие библиографические заметки. Они к Вашим услугам.

Прим. к 3. С моей статьи нельзя начинать выпуска. Вы не можете себе представить, до какой праздности [нрзб] дожили немцы в [нрзб]!

Общее приложение.

Автор дополнительных сведений весьма желает, чтобы Вы благосклонно отозвались где-либо о нем как о Вашем [нрзб].

Усердный почитатель Вашей аккуратности

И.Минаев.

СПб. филиал архива РАН, ф.777, оп.2, ед.хр.281, л. 1-2.

Меррекюль¹, 74.

23 июня 1886.

Аккуратноуважаемый Иван Павлович,

Ужасно жалею, что 20-го числа не имел достаточно храбрости или, лучше, веры в Вашу аккуратность, и поэтому ушел, не дождавшись Вас. В субботу я опять заходил в университет, надеясь найти у сторожа Вашу статью, но - увы! Ее там не было, и Ваше ядовитое письмо, которое я получил вчера утром, к еще большему моему огорчению показало мне, что Вы не можете ее дать. Тем не менее, я убедительнейшее прошу «отпустить» мне сию самую статью. Ваши опасения едва ли очень основательны. Я в типографию сдал 2 статьи для 3-го выпуска и сказал, что Ваша статья² будет Вами доставлена и должна быть помещена в начале выпуска. Если в этой знаменитой отныне статье только несколько страниц санскритского текста, то, право, не велика беда, если большая Ваша книга опоздает на 2 недели. В 2 недели даже академические наборщики наберут 3-4 страницы. (NB. Я должен сказать, что я не знаю, в каком положении Ваша книга. Если есть надежда, что она кончится в скором времени (5-6 недель), то статья все-таки пойдет в 3-й выпуск. Порядок статей, в сущности, безразличен). В примечании к пункту 3 Вы говорите: «С моей статьи нельзя начинать выпуск». Я весьма желал бы знать, могу ли я рассчитывать вообще на Вашу статью для 3-го выпуска. Если пустить вперед статьи Позднеева, Веселовского и мою, то у Вас будет, по крайней мере, 5 недель, в течение которых Вы, может быть, и покончите со своей книгой. Напишите, пожалуйста, Ваши соображения на

этот счет, чтобы я мог принять своевременно меры для пополнения пробела. За библиографические заметки я буду очень благодарен. Они, впрочем, не пойдут в набор раньше начала августа. «Дополнительные сведения» Ваши я помещу в корректуре, как только ее получу обратно.

– Что же касается последнего желания автора этих дополнительных сведений, то я с великим удовольствием поставил бы крупными буквами во главе 3-го выпуска, что мой «ученый друг – имя рек - обещал мне для 3-го выпуска статью, но затем не соблаговолил доставить ее мне по разным причинам, в обсуждение которых мы не входим из опасения возбудить дипломатические пререкания с соседней державой». Засим прощайте и напишите, по возможности скоро,

преданному Вам аккуратнейшему из немцев.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.1-3

Павловск, 25/VI 1886

Меррекюль – 74! Lord! How odd³⁸⁵! Что такое 74? – Знаю, что такое 666; об этом говорится в Апокалипсисе. Но 74? – И тут немцы не могут обойтись без штук! – В местах цивилизованных обозначаются улицы, дома, квартиры..., а у немцев вместо всего этого таинственные числа! И ведь этими-то штуками они заполнили простоватую Русь. Не обозначает ли 74 – ту акрибию, которой понадобились дополнительные сведения? Угадал?

Если у немца наборщика не простынет тот пыл, который он обнаружил на этих днях, то статья непременно будет украшать 3-ий выпуск.

А засим примите уверения в преданности Вам и в ненависти ко всем немцам.

И.Минаев.

P.S. Мне остается напечатать не более листа санскритского текста.

ПФА РАН, ф.777, оп.2, ед. хр.281, 3-4 об.

³⁸⁵ Господи, что за чудеса!

Меррекюль, 74

23 июля 1886

Многоуважаемый Иван Павлович,

в Меррекюле улиц нет. Не додумались до них; вот почему адрес ограничивается одной цифрой.

Посылаю Вам корректуру 2 Ваших рецензий. Потрудитесь взглянуть и сделать исправления, коли таковые окажутся нужными. Затем прошу Вас возвратить мне этот листочек сюда. В типографии задержка по случаю статьи Позднеева, так что Ваша статья все-таки пойдет к 3-му выпуску.

Был я в казначействе университета, но почти никого там не видал. Должно быть, очень разбогатели профессора!

Преданный Вам В.Розен.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.4

Меррекюль, 74

3 августа 1886

Многоуважаемый Иван Павлович,

весь второй выпуск теперь подписан, так что я надеюсь, что в типографии приступят к набору 3-его. Если бы Вы могли им теперь же доставить знаменитую статью, то это было бы превосходно. (Я предполагаю при этом, что Ваша толстая книжица окончена вполне). Я писал в типографию, чтобы они начали 3-й выпуск с Вашей статьи, если она будет доставлена на этих днях. Если нет, то она займет 3-е место, а вперед будут пущены статьи Веселовского, Позднеева. В Вашей записочке я не мог разобрать, у какого профессора нет даже почтовой бумаги, у большого или у больного. Если у больного, то примите выражения всего моего участия.

Если у большого, то дело гораздо труднее, хотя, строго говоря, величие не препятствует приобретению почтовой бумаги для

корреспонденции с маленьким профессором. Такова, по крайней мере, немецкая точка зрения!

У бедного Васильевского¹ второй сын лежит в тифе. Вот Вам и удовольствие иметь детей! В двадцатых числах я буду опять в городе. Я надеюсь, что Вы тоже не останетесь долее в Павловске.

Весь Ваш В.Розен.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.5-6

Буду у Вас в пятницу около 12 час. Тон Вашего послания дает мне надежду, что увижу Вас в пятницу в полном здравии; было бы хорошо, если бы Вы к пятнице формулировали заметку для протокола. Он, впрочем, появится только в четвертом выпуске Записок.

Весь Ваш В.Розен.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л. 25.

Залеман¹ мне сказал, что рукопись Бендаллю² уже давно отправлена. Но она пошла сперва в Департамент Внутренних Сношений, оттуда пойдет в русское посольство в Лондоне и таким образом пропутешествует, по крайней мере, 2 месяца.

Весь Ваш В.Розен.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л. 22.

17/II 1887

Nice, Rue de France 46

Любезный барон Виктор Романович.

Пишу Вам несколько строк. Сначала о деле: корректуры подождите мне высылать сюда; я чувствую себя опять плохо, хотя и живу в Ницце, где будто бы больные *unter dem Schutze seines milden Klima's die rauhe Jahreszeit in angenehmer Weise verbringen*¹. Я этого не испытал еще. В Павловске и в Боровичах несравненно лучше: там нет стольких англичан, немчуры и

интернациональных девок, как здесь; нет, кроме того, щелей в дверях, каменных полов и дымящих каминов. С тех пор, как я здесь, не перестаю задыхаться, кашлять и злиться на присутствующих и отсутствующих. Настроение духа преинтересное. У меня есть, впрочем, надежда, что здесь со временем будет потеплее и тогда я примусь за корректуры, а потому спустя недели две пришлите мне то, что мне следует. Если Вы видите Ольденбурга², сообщите ему, пожалуйста, мой адрес. Я собираюсь ему писать завтра, но у меня исполнение благих намерений зависит от [нрзб], которая опять стала меня посещать очень часто.

– Жить здесь и дорого, и скверно, в отелях цены выше парижских, и так как отели, по большей части, в руках немцев, то, как и следует ожидать, за большие деньги получаешь все мизерное. Но об этом не стану распространяться. Вы, пожалуй, станете возражать.

До свидания (Но когда? И где?).

Верьте в искреннюю преданность

И.Минаева.

ПФА РАН, ф. 777, оп. 2, ед. хр. 281, л. 5-6.

Надеждинская, 34

21 февраля 1887

Многоуважаемый Иван Павлович,

Ваше письмо я получил, после долгого ожидания, в прошлую среду, на масленице. Получив его, я сам слег, если не в постель, то на диван. Я простудился сильнейшим образом и вот уже вторую неделю сижу безвыходно дома под арестом. Между тем у Вас случилось землетрясение, и я никаких известий не имею о том, как Вы его выдержали, уехали ли Вы из негостеприимной Ниццы и где Вы теперь находитесь. На беду тут еще была масленица, и я никого не видал. Знаю только, что у Ламанского¹ сын (Володя) лежит в тифе. На днях надеюсь узнать что-нибудь о Вас от Майкова² через Смирнова³. Раньше 3, 4 дней я сам едва ли выйду. Пишу Вам

наудачу в Ниццу. Если только Вы эту кашу с землетрясением перенесли благополучно, то, пожалуй, теперь в Ницце будет лучше. Англичан и немчуры, вероятно, теперь значительно меньше останется. Погода, вероятно, скоро станет весенняя.

У нас по-прежнему ничего, кроме пакостей и глупостей, не делается. Дубровин⁴ прошел благополучно в отделении: Куник⁵ и Васильев⁶ положили белые шары! А чтобы обеспечить выборы в общем собрании сиятельный президент⁷ заявил, что он никого больше в Академию не пустит, если Дубровин провалится. Была надежда пристроить Ольденбурга консерватором Азиатского музея по случаю ожидавшегося выхода Лемма⁸ (он должен был получить место в нумизматическом кабинете Эрмитажа), но, к сожалению, Лемм, кажется, останется с носом и вследствие этого Ольденбург тоже. Очень это жаль, ибо Ольденбург был бы отличным консерватором, и для него это место было бы настоящим кладом (там теперь полагается казенная квартира и 1050 руб. жалованья). – Но Аллаху, очевидно, это негодно.

– С нетерпением жду каких-либо известий от Вас или о Вас и от всей души желаю Вам улучшения здоровья и возвращения в наши Палестины. Без Вас очень пусто и всякое хамье очень задирает голову.

С искреннейшим расположением и уважением.

Весь Ваш В.Розен.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед. хр. 371, л. 8-9

Надеждинская, 34

16 марта 1887

Многоуважаемый Иван Павлович,

письмо Ваше от 20/8 марта я получил третьего дня. От Ламанского я узнал уже раньше, что Вы перебрались в Нуёges, но из письма Вашего я вижу, что и там не лучше, чем в Ницце. Я живо себе представляю, какое впечатление должны были произвести на Вас все эти землетрясения, переезды, неудобства и проч. и вполне понимаю, что Вы находитесь в

мрачном настроении. Но смею Вас уверить, что мы здесь, несмотря на привычный комфорт и здоровье (у кого оно есть; я совсем поправился, но у меня недели через две ожидается еще маленький человечек, – у Ламанского теперь младшая дочь в скарлатине), несмотря, говорю я, на все эти блага, находимся в не менее мрачном настроении. Работаешь скорее по привычке, мысли заняты совсем другим. На этот раз даже Ваш покорный слуга заразился пессимистическим взглядом на наше будущее, по крайней мере, на ближайшее будущее.

17 марта

Не успел я вчера утром кончить письмо, а вечером я был оторван тем обстоятельством, что человечек, которого я ожидал только через 2 недели, появился вдруг вчера вечером в $\frac{1}{2}$ 11. На этот раз, к большой моей радости, это – девочка, которую мы назовем Валентиной. Человек уж так создан, что он радуется, когда рождается дитя, хотя, в сущности, особого повода к этой радости нет. Мать и дитя пока, по обстоятельствам, хорошо себя чувствуют.

– Но я забываю, что это, собственно, для Вас неинтересно. Возвращаюсь к нашему общему делу. Вы читаете иностранные газеты – не читаете русских. Мы читаем русские и нам не дают иностранных. Вы, конечно, уже знаете, в чем дело: 1-го марта было взято трое студентов с разрывными снарядами¹. Затем было произведено еще много арестов по этому делу, но напечатали в Правительственном Вестнике только про студентов. Отсюда пошел общий поход против университета нашего, единственного, который не вполне ввел в действие новый устав²! На другой день после опубликования о факте арестования 3 студентов ректор³ собрал студентов в большой зале и сказал, в присутствии попечителя, его помощника и совета, речь по этому случаю. Он говорил смело и решительно, и впечатление было очень хорошее. Были попытки по шиканью и протестам, но они немедленно заглушались громадным большинством. Студентов собралось очень много (до 2000 чел.). Затем мы подписали адрес Государю. Самый адрес и ответ на него Государя появились во вчерашнем номере

Правит. Вестн. и при сем прилагаются⁴. Что дальше будет, одному Аллаху известно. На молодежь действуют с разных сторон. Прокламации подбрасываются. Мещерский⁵ в «Гражданине» напечатал одну такую прокламацию (дребедень, разумеется, страшная) со своим опровержением и при этом не постыдился страшнейшим образом разругать ректора и профессоров (это для поддержания-то порядка!). Номер был, правда конфискован, но весть о нем все-таки разошлась.

– Засим рассказы иностранных газет о покушениях на попечителя, который будто бы едва спасся от вооруженных револьверами студентов - разумеется, вздор. Но что ужасно скверно и очень сильно на меня подействовало, так это то, что анархисты захватили в свои лапы одного молодого человека, который пользовался наилучшей репутацией и был оставлен при Духовной Академии⁶ (он ее же воспитанник) для приготовления к профессорскому званию по кафедре догматического богословия (!). Тут, значит, и занятие, и серьезное занятие, наукой не спасло! Этот барин сильно скомпрометирован: у него нашли динамит, а попал он в лапы нигилистов, как говорят, благодаря бабью. Подсунули ему красавицу ярко-красную, и та его и соблазнила.

– Но что еще хуже то, что арестован некто Книпович⁷, оставленный при университете, лаборант Вагнера⁸, ассистент Введенского⁹ на женских курсах¹⁰ и нанимавший квартиру у П.П.Фан дер Флита¹¹! Не знаю, насколько он замешан, на самом деле, но Вы можете себе легко представить, какое впечатление это произвело и как это эксплуатируется недругами университета.

– Одним словом, скверно и архискверно!

Два слова об Академии. Васильевский¹² в нее попадет без сомнения. Сегодня Куник должен был внести представление о нем. Это хоть маленькое утешение. Восточное отделение¹³ идет по-прежнему. Январское заседание было очень удачно. Были отличные доклады Жуковского¹⁴ и Голенищева¹⁵. В

феврале не было заседания по случаю моей болезни. В марте было трагически скучно благодаря Цагарели¹⁶.

– 4-ый выпуск подписан весь и выйдет, как только переплетчик изготовит необходимое число экземпляров.

– Типография тянет немилосердно. Если я к концу года опять опоздаю со своими выпусками, то вина исключительно типографии. Она невозможно медленно работает, а между тем негде печатать, как только в ней.

Ну вот, теперь я благополучно все проболтал с Вами и исписал восемь страниц, которые Вы будете разбирать две недели и потом, пожалуй, еще спросите, как нужно читать то или другое слово. От души желаю Вам улучшения здоровья и скорого возвращения, да и вообще всего хорошего.

Искренне преданный Вам В.Р.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.10-14

20-го марта 1887

Nuyères, Poste restante.

Ваше письмо, дорогой Виктор Романович, дошло до меня только вчера. Случилось это вот почему:

После труса в Ницце я съехал в Монпелье, там был такой холод, что я по целым дням топил камин, и все-таки зябнул и задыхался от дыму. Из Монпелье я перебрался в Иер, где действительно есть бульвар пальм, а потому городок называется Nuyères les Palmiers, но, кроме того, сюда весьма часто забирается мистраль, а затем стужа (sic!), сырость, дождь и всякая мерзость. На этих днях у нас был мистраль¹, а теперь властвует всякая прочая мерзость. Я сижу дома, кашляю и не топлю, потому что и без этого у меня в комнате довольно дыму, он врывается ко мне из соседних №№ всеми щелями. - Погода, как изволите видеть, не располагает к веселости. И я мрачен, даже не зол. – И ко всему этому мерзейшие вести из России, передаваемые не без подлых прикрас в подлой газете, именуемой Times'ом.

– Благодарю за письмо и усердно прошу писать мне почаще и побольше. Здоровье мое все в том же положении, одышка не проходит, и в дни сырые и холодные усиливается. Работать пока не принимался. Гуляю только в светлые и теплые дни, и то немного, потому что очень скоро утомляюсь. Вообще, думаю, что моя поездка в теплые края за здоровьем не может почитаться удачной.

Жалею очень, что судьба Ольденбурга до сих пор еще не устроилась. А как бы хорошо было поместить его в Музей. Он книжник по призванию и займется библиотечным делом с любовью. Вести об Академии, по обыкновению, свинские. Да что же и ждать от старцев... Я почти был уверен, что В.П. [Васильев] подаст голос за Д[убровина]. Накануне моего отъезда он высказывал мне свои соображения и домыслы, они не были ясны, но было понятно, что В.П. не хочет разрывать с заправилами. Попадет ли в Академию Васильевский? Интересует меня очень, что у вас делается теперь в университете?

Так как, кроме Times'a и французских газет я ничего не читаю, то, понятно, не знаю, что творится в ученом мире; изредка вижу только объявления о новых книгах, французских и английских.

В Россию я располагаю вернуться при первой возможности, как только услышу, что снег сошел. Меня одолевает здесь хандра, хандра от хворости и праздности. И уехать отсюда некуда. Всюду холодно и еще хуже, нежели в этой трущобе.

- Что делается у вас, в Археологическом Обществе? Надеюсь, Вы теперь поправились и зажили опять своею деятельною жизнью к великой моей зависти. Желаю Вам всего лучшего и прошу, не забываете

искренне преданного Вам И.Минаева.

Ваше письмо было в Ницце, Монпелье, Тулоне, всюду, где я искал тепла и откуда бежал; всюду оно приходило после меня, поэтому так запоздал.

ПФА РАН, ф.777, оп.2, ед. хр. 281, л. 7-8 об.

14/IV 1887

Нүères, poste restante.

На днях получил, дорогой Виктор Романович, Ваше интересное письмо клинописью¹. Я его разобрал, впрочем, очень скоро и очень Вам благодарен за это послание. Спешу принести Вам мои искренние поздравления. Вы свили себе гнездо на зависть всем холостякам, осужденным влачить жалкое существование по заграничным трактирам и кабакам. Разумею самого себя. Очень мне здесь тошно, хотя у нас здесь погода улучшается, и дни бывают теплые, вперемешку с мистралем и дождем. Рвусь душою отсюда, но всюду так холодно и мерзко, что поневоле, сидя у моря, ждешь погоды.

– Всего более меня интересуют теперь русские дела; о России я много читаю почти ежедневно во всех газетах, попадающихся под руку; но читаю, и даже вполовину не верю тому, что пишут бойкие галлы и ехидные британцы. Первые просто врут, вторые ловко извращают факты; за всем тем сердце, однако же, чует, что на Руси неладно. Это видно и из Вашего письма, и переписки В.И.Л[аман]ского. Не вижу конца мерзостям; ближайшее будущее мне кажется просто-напросто отчаянным. Не знаю такого гиганта, что совладал бы теперь с русскими трудностями: они растут, а люди мельчают. Последние дни Катков² занимал собою всю иностранную печать. Пошляк Figaro описал его на своих столбцах; о переездах М[ихаила] Никифоровича сообщались вести по телеграфу. Who is M. Katkof? – допытывали меня англичане. – Ну, скажите-ка Вы: Who is he? Ужели один умный человек на всю широкую Русь? – А ведь, пожалуй, так за ним Иван Петрович Н.?

– Мое здоровье, кажется, все в том же положении. Одышка по временам, в холодные дни бывает несносно. Нынешняя зима была из рук вон, какая холодная. А стужа по весне гораздо хуже и мучительнее, нежели зимняя, на Галерной. Я рассчитываю окончательно поправиться теперь, когда начались теплые дни; и, по всей вероятности, пробуду в Иере до конца европейского апреля, то есть еще недели три. Не знаю, куда двинусь затем.

Хотелось бы в Париж. Но пока там так холодно, что я и не думаю об этой поездке.

До свидания, не забывайте и пишите больше Вашему
преданному И.Минаеву.

ПФА РАН, ф. 777, оп. 2, ед. хр. 281, л. 9-10.

Наеждинская, 34

20 апреля 1887

Сегодня только несколько слов, многоуважаемый Иван Павлович, в ответ на Ваше письмо.

– Я очень спешу и напишу Вам подробнее через несколько дней.

1) При сем высылаю почтовой бандеролью 4 выпуск «Записок» (заказною посылкой).

2) Напишите, пожалуйста, немедленно по получении сего письма, можно ли Вам будет прислать корректуру Вашей статьи об Авалокитешваре³⁸⁶ (она вся набрана), и куда ее адресовать.

3) Лемм все еще не получил места в Эрмитаже. Дело совершенно затянулось. Командировка Ольденбурга¹ вышла. В начале мая он, вероятно, выедет; ему сильно не хочется теперь (вероятно, по семейным обстоятельствам).

4) Васильевский в Академию на этот раз не попадет. Толстой и Веселовский² надули самым безобразным образом. Главная вина падает на нерешительность, чтобы не сказать более, Куника и Васильева.

5) В.Ф.Гиргас³ скончался 26 февраля, и мне досталось в наследство составление указателя к изданному им (но еще не выпущенному) арабскому историку⁴, чем я и занимаюсь теперь.

³⁸⁶ Буддийские молитвы // ЗВОРАО, т. II, 1887, вып. 1, с. 125-136.

б) Дочка моя, о рождении которой я Вам писал последний раз, уже более не обитает в нашем гнездышке. В вербное воскресенье я должен был ее похоронить! Так быстро совершается переход от радости к горю. Ужасно жалко, хотя, разумеется, ребенку лучше на кладбище, чем на земле.

– И мы несколько успокоились: принимаются «меры» и назначена комиссия!

- Гирс⁵, говорят, окончательно ответ. Правда ли?

До свидания. Поправляйтесь и напишите преданному Вам

В.Розену

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.15-16

Надеждинская, 34

27 апреля 1887

Многоуважаемый Иван Павлович,

Обещал я Вам более длинное письмо, но отлагаю его, так как Вы сами уже скоро приедете.

– Пишу Вам, однако, сегодня, чтобы Вам сказать, что препятствий к помещению Вашей статьи (уже набранной) – и мелкой заметки, которую Вы обещаете, в 1-ый выпуск 2-го тома, никаких нет. Типография тянет немилосердно. Я чрезвычайно рад, что Вы опять подумываете о работах, и надеюсь, что Павловск Ваш и этот год принесет Вам столько же пользы, как и в прошлом году.

Тут слухов целая бездна, но, вероятно, все больше пустые.

- На меня взвалили еще «приятную» обязанность быть официальным оппонентом на диспуте Смирнова¹, который, наконец-то, выпустил громадную диссертацию в 725 страниц (из которых, м. б., половина лишних). Диспут он хочет устроить непременно еще в мае, что весьма для нас затруднительно.

[В.П.] Васильев в обществе содействия русской промышленности и торговли сделал доклад об ассигнациях!!!

В надежде на скорое свидание.

Весь Ваш В.Розен.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.17-18

Нуères, poste restante.

29/IV. 1887

Приношу Вам, дорогой Виктор Романович, усердную благодарность за 4-ый выпуск Записок. Он дошел до меня только сегодня. - Сочувствую искренне и глубоко Вашему семейному горю. Вы не один и, конечно, найдете утешение в своем [нрзб]. Простите мне это соображение закоренелого эгоиста и пессимиста.

Теперь о деле: Я выезжаю отсюда через неделю сперва в Париж, а затем и в Питер, поэтому полагаю, удобнее будет не присылать мне сюда корректуры. Я желаю: 1) непременно попасть в следующий выпуск¹, 2) поместить там еще одну небольшую заметку и 3) прочесть корректуры в России, куда явлюсь в половине мая. - Выполнимо ли это? – Если да, то я буду в восхищении, если нет, то не стану плакать. – Особо не имею сказать ничего нового: от кашля и одышки я не отделался еще. Мне пришлось пережить нынче отвратительную зиму и скверную весну. Ну как тут поправиться? – Вся надежда на Павловск. Нас здесь занимает теперь l'incident de Ragny². Не думайте, чтобы французы были в воинственном расположении; войны они боятся пуще огня; одни эльзасцы несколько хорохорятся, да и то, потому что с ними никто не собирается воевать, и немцы их давят как котят, а они [нрзб] пищат.

– Уезжаю отсюда через неделю, мерзкая весна всюду одинакова, и я не вижу резона, почему мне жить в трущобе. Хочу посмотреть на свет Божий и спешу в Павловск.

Искренне преданный Вам И.Минаев.

В Париже не знаю, где остановлюсь, а потому [нрзб] адр. poste restante. Я пробуду там до 17-го мая н. ст.

ПФА РАН, ф. 777, оп. 2, ед. хр. 28, л. 11 и об.

Только что вернулся и стремлюсь видеть Вас. Не соберетесь ли Вы ко мне сюда, в Павловск, Зверинская, д[ача] Георгиевских? В Спбурге я пробыл 1 ½ дня и не успел побывать у Вас. Прошу извинить меня в этом. Будьте великодушны и приезжайте сюда

к искренне преданному Вам И.Минаеву.

30/V1887.

ПФА РАН, ф. 777, оп. 2, ед. хр. 281, л. 12.

Суббота.

Многоуважаемый Иван Павлович,

На всякий случай я Вас извещаю, что именины Ламанского не 15 июня, а 15 июля.

Весь Ваш В.Розен.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.31

Усть-Нарова (Эстляндская губерния).

Д[ача] Баклановского, 145

6 августа 1887

Многоуважаемый Иван Павлович,

что Вы делаете? That's the question! Толстой дал мне последние сведения о Вас в начале июля.

– Были ли Вы у Ламанского?

Типография дразнит меня, да и только! Теперь уже более 2 недель нет никаких корректур. Текст посольства Спафари¹ все еще не окончен, и поэтому и Ваша статья все еще не сверстана. Всякая надежда выпустить номер в августе пропала окончательно. Очень

мудрено при таких условиях издавать периодическое издание. Бьешься, бьешься и никакого толку. А номер ведь недурненький и очень разнообразный. – Завтра затмение солнечное, хотя оно и в Питере не полагается в полном виде, но в нашем министерстве оно, кажется, стало уже полным задолго до официального начала. Что будет дальше? Желательно было бы, чтобы завтра весь свет провалился вместе с солнцем, с кобургским принцем и всем министерством и типографиями. Но, увы, шансов мало. Г.Глазенап² говорит, что нет научных оснований ждать урагана, бури, землетрясения и других спасительных катаклизмов. Ну, значит, ничего и не будет, и все останется по-старому *dans le meilleur des mondes*³.

– Жизнь я веду довольно праздную, ищу грибов в лесу, ем ягоды и толстею как Н.И.Веселовский⁴. Пора, значит, в город. Переберусь, вероятно, через две недели. Если Вы еще будете на даче и погода будет хорошая, заеду к Вам. Надеюсь, что Павловск оказал свое обычное хорошее влияние на Ваше здоровье.

Остаюсь преданный Вам В.Розен.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л. 20-21.

Усть-Нарова

Дача Леппа № 160

10 июля 1888

Многоуважаемый Иван Павлович,

Все на свете движется вперед. Даже типография Имп. Академии Наук двигается сама и двигает Записки Восточного Отделения, хотя и очень медленно. Но она все-таки теперь доехала до библиографического отдела, и поэтому я позволяю себе напомнить Вам об обещанной Вами рецензии на Иннокентия. Было бы хорошо, если бы Вы могли мне прислать ее сюда до 18-го числа. Около 20-го я буду,

вероятно, в городе, но не знаю, удастся ли мне побывать у Вас в Павловске. Дел очень много.

Вы, должно быть, порядочно-таки мерзли в своем «chateau» на Зверинской. Но уж это одно из преимуществ нашего благословенного севера. В ожидании исполнения моей просьбы остаюсь

преданный Вам В.Розен.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.23-24

Наеждинская, 24

Понедельник

Многоуважаемый Иван Павлович,

Не ждите меня завтра. Типография завалила меня спешными корректурами, и я никоим образом не могу быть завтра.

Весь Ваш В.Розен.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.27

Воскресенье

Многоуважаемый Иван Павлович,

Заседание Восточного Отделения отлагается до будущей недели вследствие того, что 4 ноября назначено заседание Этнографического Отделения Географического Общества.

Весь Ваш В.Розен.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.28.

Вторник вечером.

Om mani padme hum!¹

Тизенгаузену² написал; сам буду, если Аллаху угодно.

В.Р.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.26.

Надеждинская, 34

Многоуважаемый Иван Павлович,

Типография вдруг так усердно занялась «Записками», что мне нужно, во что бы то ни стало, приготовить ей что-нибудь, чтобы зажать ей рот. Поэтому не ждите меня раньше воскресенья. К этому дню Вы, вероятно, успеете и прочесть корректуру, которую я тогда и увезу.

Если бы Вы мне прислали заглавие сочинения (или издания) Peterson'a¹, которое указано Ольденбургом, то я мог бы его взять в Музее² и в воскресенье Вам представить.

– Особых изменений в тексте – если только я верно понял Ольденбурга – Вам из-за Peterson'a не придется делать. Так что все нужное Вы в воскресенье и сделаете. Очень желательно было бы сверстать Вашу статью на будущей неделе. Из университетских я сегодня никого не видал, и новостей поэтому – нема. Итак, до свидания в воскресенье.

Весь Ваш В.Розен.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.29-30

Суббота.

Надеждинская, 34

Многоуважаемый Иван Павлович,

В типографии мне вчера сказали, что они не знают, весь ли Ваш манускрипт теперь у них в руках или нет. В последнем случае они просят доставить им продолжение (или окончание), так как набор имеющегося материала на днях будет окончен.

На последнем листе рукописи благоволите написать фамилию Вашу. Это послужит типографии указанием, что статья кончена.

Готовый к услугам В.Розен.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.32

Надеждинская, 34, кв. 12.

Многоуважаемый Иван Павлович,

Ф.Ф.Веселаго¹ устраивает у себя завтра, в понедельник, в 8 час. вечера маленькое совещание по случаю предстоящего отъезда в Мерв и т.д. А.С.Зеленого² и других членов комиссии. Будет именно речь о том, каким образом могло бы Географическое Общество воспользоваться этим случаем для научных целей.

– Будут П.П.Семенов³, А.С.Зеленой, Лесар⁴, Л.Н.Майков и еще кто-то из членов экспедиции. Фед. Фед. поручил мне передать Вам его покорнейшую просьбу почтить сие собрание Вашим присутствием. От себя прибавлю еще, что Ваше присутствие мне кажется в высшей степени желательным в интересах дела, и я надеюсь, что Вы не откажетесь исполнить нашу общую просьбу.

Весь Ваш В.Розен.

P.S. Ф.Ф. Веселаго живет на углу Эртелева переулка и Малой Итальянской д.12, кв. 12.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.33-34

Надеждинская, 34

Воскресенье

Многоуважаемый Иван Павлович,

Не знаю, получили ли Вы из типографии корректуру рецензии¹.
Посылаю Вам ее на всякий случай с покорнейшей просьбой

1) Выписать все заглавие соч. Legge со всеми тонкостями. Это педантство уже необходимо.

2) Решить вопрос, как называть Вашего милого Fa-hien'a Фа-Сянь (-я, -ю, -ем) или Фа-Сян (...-а, ...-у, ...-ом). Я в корректуре предварительной везде переправил в Фа-Сянь и проч. Мне это, разумеется, все равно, но

нужно однообразии. Лист прошу прислать обратно мне,
чем скорее, тем лучше.

Весь Ваш В.Розен

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.35

Надеждинская, 34

Пятница.

Subhāshitāvali¹ я добыл. Книга Патканова² у меня есть, но я не знаю, отыщу ли я ее так скоро. У меня в квартире работают маляры. Я перекочевываю из комнаты в комнату, и все заставлено и перепутано. Залеман пишет рецензию на книгу Патканова и говорит, что там есть удивительные промахи. Рецензия появится в Записках наших.

Я Вам принесу еще одну книгу в виде сюрприза, для прочтения предисловия.

Если ничего особенного не случится и Аллаху будет угодно, то я приеду в воскресенье с 2-часовым поездом.

Владиславлев³ уже был здесь и вступил в должность. Помяловский⁴ будет деканом Вашим.

Весь Ваш В.Розен

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.36-37

Надеждинская, 34

Суббота.

Многоуважаемый Иван Павлович,

Торопить-то я торопил типографию уже давно; результаты Вам известны. Впрочем, теперь Вы, вероятно, уже получили корректуру. При данных условиях надо и за это их благодарить. Я боялся, что они, пожалуй, и не приступят раньше выхода в свет 1-го выпуска 4-го тома, который они благополучно дотянули до

конца августа. При сем прилагаю присланный почему-то на мое имя счет из Лейпцига, который я нашел в первый приезд в своем ящике для писем.

Желаю Вам приятного окончания летнего сезона.

Остаюсь готовый к услугам В.Розен.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.38

Воскресенье, утро.

Правильно ли «возделевшим»? Отвечайте немедленно. Завтра утром я отнесу корректуру в типографию подписанной.

Весь Ваш В.Розен.

Вожделевшим?

Надеждинская, 34.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.39

Надеждинская, 34

Суббота.

Многоуважаемый Иван Павлович,

Просмотрите, пожалуйста, еще раз прилагаемую при сем корректуру и, если в ней все в порядке, то пришлите ее мне назад, елико возможно, завтра, чтобы я ее мог получить в понедельник утром.

Весь Ваш В.Розен.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.40

Пятница.

Многоуважаемый Иван Павлович,

После того, как Ваш «homme élevé»³⁸⁷ ушел, мне пришло в голову, что Вы, пожалуй, будете беспокоиться насчет исполнения

³⁸⁷ Воспитанник (фр.).

им данного ему поручения. Поэтому я спешу Вас уведомить, что не только Миша благополучно добрался до меня, но что и ящик с серебром благополучно был мною принят. Теперь он стоит под одним столом в моем кабинете и будет там стоять, если Аллаху так угодно, до Вашего возвращения.

Всегда Ваш В.Розен.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.41-42

Стрельна, 1 августа.

Многоуважаемый Иван Павлович,

Препровождаю при сем письме вчера мною полученное от Голстунского¹, все о моей несчастной ординатуре. Читайте и любуйтесь!

Мне сдается, что кашу заварил наш драгоценный ректор. Он так много их запутывал нарочно, что они, кажется, в конце концов, раскусили его хитросплетения. Письмо прошу возвратить мне при случае.

Весь Ваш В.Розен.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л.43

Среда вечером.

Я добыл Вам Archaeological Survey. У Дорна¹ оказался экземпляр (ему лично принадлежащий). Думал, что Вы будете в Географическом Обществе и взял его с собой. Но не было даже и заседания. Завтра и послезавтра я не буду на [Васильевском] остр[ове]. В субботу могу его взять с собой в университет. В.Розен.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л. 7.

Адрес В.П.Васильева. Казанская губерния, город Свияжск, село Каинки. Я приеду в воскресенье, если Аллаху угодно будет.

Весь Ваш В.Розен.

РГАЛИ, ф. 1696, оп. 1. ед.хр. 371, л. 19.

Надеждинская 34/40

15/27 января 1890

Многоуважаемый Иван Павлович,

Вы, вероятно, уже знаете из писем, к каким мерам должны были прибегнуть, чтобы узнать о Ваших приключениях. Так как Вы теперь устроились, по-видимому, в «Пе», то я рискую доверить почте прилагаемый при сем документ, содержащий в себе доказательства: 1/ того, что Вы уплатили старый долг, и 2/ того, что я Ваши деньги употребил так, как нужно было, и не прикарманил их. (Последнее было бы вполне в современном вкусе: зри сказку про картонный фундамент церкви на Екатерингофском канале). Осталось же в Вашу пользу 3 р. 50 коп., (приблизительно) которые я передам казначею нашему при первом свидании.

– За сим уже пойдут сплетни: Все слухи об ожидаемых к январю переменах и назначениях оказались неверными. Все осталось, как было, и все остались. Большую пользу принесет, конечно, нашему министерству новый член Совета известный Вам И.П. Хрущов³⁸⁸. Ваших приятелей Васильевского и Веселовского³⁸⁹ обрадовали звездами, равно как и Вашего декана (2-ая звезда), а Смирнова и Залемана «обидели» (первого Анной на шее вместо генеральства, а второго Стасиком в петлице вместо шеи). – Недавно мы отпраздновали юбилей Березина³⁹⁰. Г. юбиляр был очень нелеп: 1/ потому что расхвалил самого себя довольно бесцеремонно и 2/ потому что произнес тост в честь М.И. Владиславлева как «обновителя университетской жизни».

³⁸⁸ Хрущов И.П. (1838 или 1841 – 1904) – историк русской литературы, член Совета Мин. Нар. Просвещения.

³⁸⁹ Веселовский Ал-др. Н. (1838-1906) – выдающийся исследователь мировой литературы и фольклора, академик с 1880 г.

³⁹⁰ Березин И.Н. (1818-1896) – востоковед, профессор ФВЯ Петербургского университета.

Василий Григорьевич³⁹¹ в Академии (1 Отделении) прошел при баллотировке единогласно. В общем собрании (3-го февраля), вероятно, будет несколько черняков?

– Не знаю, сообщили Вам Ваши приятели о речи Грота³⁹² на академическом обеде и о стихах, им сочиненных в честь президента³⁹³? Стихи весьма чувствительные. Оказывается, что в Академии вводится «святой устав любви»*. *Cela promet*³⁹⁴!

- Ивана Ивановича Толстого³⁹⁵, говорят, совсем замучили в комиссии по разбору Перовских подвигов. Во всяком случае, его теперь уже не видят более. Кондаков³⁹⁶ сильно прихварывает и буквально похож на “живые мощи”.

- Жена Ольденбурга все хворает. Весной он хочет ее отвезти в Тироль, а сам собирается в Париж, Лондон и Кембридж. По пути он, конечно, заглянет в “Пу”. Так он, по крайней мере, говорит. Вы, впрочем, летом, вероятно, сами будете не в «Пе», а где-нибудь посевнее.

Кобеко Вам кланяется. Это, действительно, замечательный «чиновник»! Можете себе представить, что он для собственного употребления сочинил генеалогическую таблицу одного из главных родов Касимовских царей (то есть именно сделал то, что Вельяминов³⁹⁷ обещал сделать в «приложениях» к своей истории Касимовских царей и царевичей, но уже теперь не сделает, конечно). Засим Дмитрий Фомич заявил, что он и генеалогию других родов таким же образом составит! Благодаря этому обстоятельству есть надежда, что в конце концов удастся все-таки выпустить и второй и последний выпуск 4-го тома исследования Вельяминова в приличном виде (указатель справляется и, вероятно, окончится к маю).

³⁹¹ Васильевский.

³⁹² Грот Я.К. (1812-1893) – лингвист и литературовед, вице-президент АН с 26 мая 1889 г. по 24 мая 1893 г.

³⁹³ Президентом АН с 3 мая 1889 г. по 2 июня 1915 г. был великий князь Константин Константинович.

³⁹⁴ Это обещает (фр.).

³⁹⁵ Толстой И.И. (1858-1916) – археолог и нумизмат, с 1885 по 1890 гг. секретарь Императорского русского археологического общества.

³⁹⁶ Кондаков Н.П. (1844-1925) – историк византийского и древнерусского искусства.

³⁹⁷ Вельяминов-Зернов В.В. (183-1904) – историк-востоковед, автор «Исследований о касимовских царях и царевичах» ч. 1- 4,1(1863-1887).

Ну, я, кажется, довольно посплетничал. Пора и честь знать. Поправляйтесь успешно и присылайте от времени до времени весточки.

Преданный В. Розен.

*при участии «младой царственной музыки».

Отдел рукописей ИРЛИ. Ф. 340, оп. 2, ед. хр. 50, л. 1-2.

Ран, Hôtel Beau Séjour.

30/1 1890.

Дорогой барон Виктор Романович.

Я только что оправился от серьезной болезни. Начинал, было, подумывать о том, как Вы в одном из январских заседаний Общества почтите мою память общим вставанием, и при этом горлан Гильом¹ станет плевать на соседей, конечно, поминая меня лихом. Пока эти почести нужно отложить на некоторое время. Я еще дышу, и очень громко, что, хотя и неприятно, но свидетельствует, что у меня еще осталось кое-что из легких. Вопреки моим ожиданиям, я очень доволен По. Климат здесь превосходный: тепло, тихо и т.д. Местоположение чарующее. Из окон моей комнаты открывается вид на Пиренеи дивный... Кругом меня все превосходно; все скверное во мне, начиная с одышки и кончая злостью на многих русских и на всех немцев... Извините мою откровенность. В качестве больного я лечусь, ничего не делаю, читаю пакостные французские романы. Гуляю мало, потому что скоро устаю. А гулять здесь есть где. Пожалуйста, пишите мне побольше и почаще. Побуждайте Ольденбурга покончить скорее с диссертацией. Я ему об этом писал. Он собирается в Лондон. Это хорошо, но с диссертацией нужно покончить в этом году². Прощайте. Не пишу до свидания, потому что – будет ли оно?

Ваш преданный И. Минаев.

Архив востоковедов. СПб Институт восточных рукописей.

Ф. 39. оп.2. ед. хр. 142. л. 1-2.

Надеждинская 34/40

Многоуважаемый Иван Павлович,

я очень рад был узнать, что мое письмо благополучно дошло и что Вы находитесь в до некоторой степени благодушном состоянии духа. Злоба, к-рую Вы чувствуете «против многих русских и всех немцев», служит некоторым ручательством в удачном исходе лечения. Будем надеяться, что Гильому не придется плевать и что нам не придется почтить Вас вставанием с мест в этом столетии. Вопрос о диссертации Ольденбурга занимает и беспокоит меня столько же, сколько Вас. Я его также пилю постоянно, но толку пока еще мало. У меня есть один аргумент, на который я несколько рассчитываю: это тот, что он должен бы был немножко подумать и о нас и постараться избавить нас от каждый год повторяемых заявлений министерству о назначении ему оклада. Но беда в том, что для этого нужны две диссертации – магистерская и докторская. Теперь его еще сильно отвлекает его курс на филолог. факультете, хотя он, с другой стороны, благодаря этому курсу пускает еще больше корней в университет.

Ученые наши общества теперь охвачены какой-то лихорадкой созидания новых журналов. Ваша «Живая Старина» недавно обсуждалась в Совете Геогр. Общ. по поводу известного Вам заявления Ламанского. Совет, разумеется, одобрил. Но я лично думаю, что при условии гонорарной платы она едва ли окупится, другими словами, что денег не хватит. Генералы советские за сим задумали издание «Географического ежегодника» (объемом до 20 листов) для оповещения публики об успехах географии и мечтают о том, что такое издание продается в количестве до 2000 экз. и будет для Геогр. Общ. оброчной статьей. Я, грешный, тут тоже смотрю несколько пессимистически на эти мечты. Поживем увидим. Но Вы, по крайней мере, видите, что ученая деятельность процветает! Восточн. отдел.

наше соберется в будущую среду, 31-го с. м. Жуковский³⁹⁸ доложит о двух персидских версиях «Шемякина суда», а аз, многогрешный, сообщу великую новость об открытии арабского Варлаама³⁹⁹, т. е. того самого, с которого переведена персидская версия, разобранный Ольденбургом⁴⁰⁰.

- Когда Вы уезжали, мне ужасно хотелось сесть в вагон и доехать с Вами до Берлина, отправиться в Корол[евскую] библиотеку, потребовать рукопись № такой-то, посмотреть листы такие-то и затем опять удрать, убедившись, что ар[абский] Варлаам там действительно есть. Так как подобная эскапада однако ж в наш чинный век была немислима, то я должен был все мои соображения насчет вероятия существования в Берлине ар. Варлаама сообщить Хоммелю (Fritz Hommel⁴⁰¹) в Мюнхене, который мне кстати написал, что он собирается в Лондон из-за персидского Варлаама. И вот сегодня же за 3 часа до получения Вашего письма, я получил от него карту с извещением, что он рук[опись] вытребовал в Мюнхен, получил ее и на одном из указанных мною мест благополучно нашел ар[абского] Варлаама! Он прибавляет, что он уже принялся за списывание и по возможности скорее издаст его, и что он весьма интересен. Эта облава на Варлаама, значит, удачней сверх ожидания. С одной стороны, мне, конечно, немножко жалко, что я должен был уступить Хоммелю издание ар. Варлаама, но, с другой стороны, неловко было тут путаться, так как Хоммель уже работал над Варлаамом раньше, и, с третьей стороны, я и так завален делами, что невозможно было и думать еще об издании Варлаама.

– Аллах велик! Я убил массу времени, почти весь январь, на длиннейшую рецензию перевода арабской Калилы и Димны,

³⁹⁸ Жуковский В.А. (1858-1918) – исследователь персидской литературы и фольклора, профессор ФВЯ Петербургского университета. См. его статью «Персидская версия Шемякина суда» в ЗВОРАО, 1891, т. V.

³⁹⁹ См. «Повесть о Варлааме и Иоасафе царевиче индийском». Перевод с арабского В.Р.Розена. М-Л., 1947.

⁴⁰⁰ Персидский извод повести о Варлааме и Иоасафе // ЗВОРАО т. IV, 1890, с. 229-265.

⁴⁰¹ Hommel F. (1854-1936) – арабист и ассириолог.

сочиненного лазаревцами⁴⁰² в Москве. Завтра я ее отнесу в типографию.

– Владиславлев очень плох! Он ездил в Москву к Захарьину⁴⁰³, который нашел у него кучу серьезных болезней (поражение печени, почек, нервной системы и пр.) и предписал ему безусловный отдых. Неизвестно, что он сделает.

- Ну, я совершенно заболтался. Пора и честь знать. И пора опять приняться за рецензию.

- Прощайте и поправляйтесь в своем «Пе». Но, должно быть, там у Вас действительно хорошо, если Вы так восторгаетесь.

Весь Ваш В.Розен

Отдел рукописей ИРЛИ, ф. 340, оп. 2, ед. хр. 50, лл. 7-10.

Pau, Hôtel Beau Séjour.

3/II 1890

Сейчас получил Ваше письмо, дорогой барон Виктор Романович, и тотчас строчу ответ; из этого Вы можете заключить, как мне приятно получать письма из России и как дорого я ценю память о себе. Ради Бога, пишите мне чаще и побольше. Мои послания, конечно, скучны. Я имею сообщать или мои восторги о По, т. е. о климате, местоположении, или, что еще томительнее, пересылать приятелям вести о своем здравии. Последняя простуда сильно меня попортила, ходить не могу, так задыхаюсь! Но мало-помалу начинаю все-таки входить в обычную колею, заглядываю в книги и в санскритские рукописи, которых у меня здесь больше, нежели нужно.

– Я очень рад буду повидаться с Ольденбургом. Меня сильно беспокоит его диссертация. Ему необходимо легализовать свое положение в университете. Если со мною что случится, две кафедры санскритского

⁴⁰² Русский перевод был выполнен преподавателями Лазаревского института восточных языков М.О.Аттая и М.Рябининым (М., 1889).

⁴⁰³ Захарьин Г.А. (1829/30-1897) – знаменитый терапевт, основатель московской клинической школы.

языка¹ останутся вакантными и Министерство ему может посадить на шею кого-нибудь со стороны. Ольденбургу, как идеалисту, конечно, нечего приводить эти резоны, он не захочет их принимать в расчет. У него есть почти готовая работа об одном сборнике сказок. Как магистерская диссертация она была бы принята самыми строгими судьями. Пожалуйста, поговорите ему об этом; но от себя. В конце письма опять о себе – Вы не можете себе представить, как меня фаршируют здесь. Я принимаю четыре лекарства в день и, что удивительно, до сих пор жив и даже поправляюсь помаленьку. Что Вы делаете в Обществе²? Что читаете в заседаниях? Так как я не вижу здесь русских газет, то решительно ничего не знаю о деятельности наших ученых обществ. Они, конечно, никогда не были очень деятельны, но что-нибудь ведь происходило там за это время?

До свидания (?).

Не забывайте Вашего преданного И.Минаева.

Архив востоковедов. СПб Институт восточных рукописей.

Ф.39. оп.2. ед. хр.142. л. 3-4.

Надеждинская 40/34

1 марта 90

Многоуважаемый Иван Павлович,

что Вы делаете? Никто про Вас ничего не слыхал. Были только слухи, что у Вас была инфлуэнца. Надеюсь, что она Вас теперь оставила и что наступившая, вероятно, уже у вас весна даст Вам новые силы. Нас здесь она порядочно допекает. Грязь безвылазная, ветер, дождь, снег, все, что хотите. Отвратительно.

- Пасха приближается, и пасхальные слухи уже свирепствуют. Напр., Алексей Павлович Игнатъев⁴⁰⁴ будет министром внутренних дел, берлинский Шувалов финляндским генерал-губернатором, Лобанов⁴⁰⁵ из Вены переселится в Берлин, Нелидов в Вену, а в Константинополь –

⁴⁰⁴ Игнатъев А.П. (1842-1906) – киевский генерал-губернатор.

⁴⁰⁵ Лобанов-Ростовский А.Б. (1824-1896) – с 1882 г. посол в Вене, с 1895 г. в Берлине.

Зиновьев⁴⁰⁶. Кто будет директором Аз. Департ., об этом молва молчит. Делянова⁴⁰⁷ тоже (в 20-й раз) переселяют в 4-е отделение. Аллах ведаёт, что будет.

Владиславлев совсем умирает. У него формальный рак. Должность ректора исправляет Васильев! Как декана его заменяет Березин. В Академии Василий Григорьевич уже утвержден и послезавтра первый раз будет заседать. В этот же день разом выберут 4 чел. (Бунге⁴⁰⁸ в истор-фил. отд.; Тихонравова⁴⁰⁹, Бестужева⁴¹⁰ и Лавровского⁴¹¹ в русское отд.). Злые языки говорят, что всех их выбирают, чтобы не платить жалованья (Бунге за обилием других окладов, Тихонравову и Лавровскому за их отсутствием: они будут «in partibus infidelium»⁴¹², одному Бестужеву придется платить, но он теперь в Крыму, кажется). Ближе, чем эти сплетни, касается нас предполагаемый по очень достоверным слухам отказ Афанаса от управления Археол. Общ. Вместо Толстого мы желаем взять секретарем Дружинина⁴¹³. А кого мы возьмем на место Афанаса? Я лично желал бы видеть вице-председателем Кобеко, но боюсь, что он не пройдет, хотя из членов, которых я зондировал на этот счет, все ничего не имеют против этой кандидатуры. Поживем – увидим. Других новостей ученых и неученых кажется нет.

Ольденбург опять переменяет тему для диссертации. Теперь он хочет взять какую-то буддийскую рукопись и обещает на этот раз уже более не отвлекаться в сторону. Вышел том Н.И.Веселовского: Документы из

⁴⁰⁶ Зиновьев И.А. (1835-1917) – заведующий Азиатским департаментом МИД (1883-1891), посол в Константинополе (1897-1909).

⁴⁰⁷ Делянов И.Д. (1817-1897) – министр народного просвещения с 1882 г., в 1877 г. был и.о. главноуправляющего IV Отделением С.Е.И.В. канцелярии.

⁴⁰⁸ Бунге Н.Х. (1823-1895) – экономист, с 1882 г. по 1887 г. министр финансов, затем председатель Комитета министров и член Гос. совета.

⁴⁰⁹ Тихонрапов Н.С. (1832-1893) – профессор кафедры истории русской литературы (1859-1889) и ректор Московского университета (1877-1883).

⁴¹⁰ Бестужев-Рюмин К.Н. (1829-1897) – профессор кафедры русской истории СПб университета (1865-1884).

⁴¹¹ Лавровский Н.А. (1825-1899) – филолог-славист, ректор Варшавского университета (1883-1890).

⁴¹² В чужих краях, лишь номинально (букв. «в стране неверных») – где титул епископа давал лишь почет, но не доход.

⁴¹³ Дружинин В.Г. (1859-1936) – магистр русской истории (1889), археограф и палеограф, исследователь старообрядчества. Член Императорской Археологической комиссии (1889-1896).

Московск. Архива⁴¹⁴, в кот. интересные вещи, но, конечно, их мог издавать и не ориенталист. В ожидании весточки и с пожеланием здоровья.

Весь Ваш В. Розен.

Отдел рукописей ИРЛИ. Ф. 340, оп. 2, ед. хр. 50, лл. 5-6.

⁴¹⁴ Памятники дипломатических и торговых сношений Московской Руси с Персией. Т. 1. Царствование Федора Иоанновича. СПб., 1890.

Из переписки И.П.Минаева с А.Н.Веселовским

Замечательный литературовед и фольклорист Александр Николаевич Веселовский (1838-1906) был двумя годами старше И.П.Минаева, оба окончили Санкт-Петербургский университет. А.Н.Веселовский находился в заграничной командировке в 1862-63 гг., а И.П.Минаев отправился в Европу чуть позже - в 1863 г. Почти одновременно началась их преподавательская деятельность: И.П.Минаев читал первую лекцию осенью 1869 г., а А.Н.Веселовский – в 1870 г. С января 1871 г. Иван Павлович переходит на Историко-филологический факультет, где уже работал Александр Николаевич. Они приятельствовали до самой кончины Минаева в 1890 г.

И.П.Минаев в семидесятые годы активно занимался рассказами о перерождениях Будды - палийскими джатаками. Они интересовали его не только как источник по буддийской общине, но и как литературные памятники, содержащие целый ряд так называемых бродячих сюжетов. После появления знаменитой книги Теодора Бенфея о «Панчатантре»⁴¹⁵ вопрос о генезисе и миграциях сюжетов в мировой литературе и фольклоре приобрел особую актуальность. Немецкий исследователь (у которого И.П.Минаев учился в Геттингене) доказывал, что истоки басенного творчества самых разных народов следует искать в Индии - главным образом, в буддийских верованиях. За вопросом о литературных и фольклорных сюжетах вставала огромная общая проблема, которая И.П.Минаева занимала всю жизнь – отношения Востока и Запада. Эти же темы находились тогда в центре внимания А.Н.Веселовского.

С апреля по октябрь 1871 г. И.П.Минаев был в научной командировке в Лондоне – и к этому времени относится первое из публикуемых писем. Регулярная переписка между учеными поддерживалась во время длительной поездки Ивана Павловича по Цейлону и Индии (с марта 1874 по январь 1876

⁴¹⁵ Benfey Th.Pantchatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Lpz., 1859, Th. 1-2.

г.)⁴¹⁶. Именно А.Н.Веселовский, как самый близкий И.П.Минаеву товарищ, помогал журнальной публикации (главным образом, в «Вестнике Европы») тех путевых заметок, которые составили потом «Очерки Цейлона и Индии» (ч. I-II, 1878). Одним из важнейших результатов поездки была публикация книги «Индийские сказки и легенды, собранные в Камаоне в 1875 году И.П.Минаевым» (СПб.,1877). Открывалась она словами: «Дорогому товарищу Александру Николаевичу Веселовскому посвящает собиратель». Вполне естественно, что она привлекла особое внимание Веселовского, откликнувшегося пространной рецензией⁴¹⁷. Он начал ее так: «Профессор Минаев – первый русский путешественник, отправившийся в Индию с научной целью и научно для того приготовленный». Ознакомив читателя с камаонским фольклором и этнографией (областью малоизвестной не только в России, но и в мировой науке), А.Н.Веселовский выражает надежду на успех книги. И тут же дает пессимистическую оценку⁴¹⁸: «В равнодушии нашей публики к серьезным трудам своих ученых англичане справедливо могли бы усмотреть лучшую гарантию против наших видов на Индию, в которых они так любят нас подозревать».

Для исследований в области исторической поэтики А.Н.Веселовский нуждался в компетентных консультациях по текстам на восточных языках – и когда речь шла об Индии, он мог рассчитывать на помощь Ивана Павловича. В работе «Слово о двенадцати снах Шахаиши по рукописи XV века» был использован перевод одной из джатак («Махасупина-джатака»), подготовленный для него Минаевым (он и включен был почти целиком в статью – на стр. 28-34). А после смерти И.П.Минаева его ближайший ученик С. Ф. Ольденбург не только продолжил общее направление научных изысканий А.Н.Веселовского о странствовании сказки, но и разработку

⁴¹⁶ Обзор этих писем был дан в книге: Куликова А.М. Российское востоковедение XIX века в лицах. СПб., 2001.

⁴¹⁷ Веселовский А.Н. Индийские сказки // Вестник Европы, 1877, № 2, с. 222-295 (перепечатано с исправлениями по рукописи в: Собрание сочинений Александра Николаевича Веселовского. Т. XVI. М.-Л., 1938).

⁴¹⁸ Собрание сочинений...с. 148.

Письмо А.Н.Веселовского И.П.Минаеву

Перово, 21 июля 1871

Дорогой Иван Павлович. Пишу Вам наугад, потому что, быть может, мое письмо не застанет Вас в Лондоне и ему придется догонять Вас, если только Вы оставили на квартире Ваш дальнейший адрес. Если не догонит, беда не велика, - мое письмо едва ли принесет Вам много интересного. Я сижу здесь, словно в осаде, об остальном свете знаю лишь по газетам да письмам и в Москву показываюсь редко, боюсь холеры. Она там разыгралась пуще петербургской, точно назло мне; что всего страшнее и больше действует на фантазию – она начинает забирать если не знакомых, то близких к ним людей. Так, на днях умер брат Тихонравова⁴²⁰, и я принужден отложить мою первую поездку в Зенино⁴²¹, пока не пройдут первые дни траура. Для москвичей, впрочем, все эти страхи почти не существуют: они катаются по дачам, напиваются чайной водою, вероятно, в целях предохранения, едят ботвинью и спиртуются. Впрочем, знакомых москвичей я видел мало: были у меня Викторов⁴²², Барсов⁴²³, Ключевский⁴²⁴, кое-кто из петербуржцев, которых Вы видели у нас по средам, между прочим, Ваш друг и приятель Гаусман. Вдовица с ним, кажется, покончила или он с ней покончил: ее видели в Павловске, впрочем, довольно бедно одетой. Это или одно из средств привлечения или, может быть, она, в самом деле, прияла зрак раба. Но Вам с Вашими палийскими рукописями, с хождением по областям ада и рая, может быть, и нет особой охоты помнить о земных увлечениях.

⁴¹⁹ Ольденбург С.Ф. К вопросу об источниках «Слова о двенадцати снах Шахаиши» // ЖМНП, ССLXXXIV, 1892.

⁴²⁰ Тихонравов Н.С. (1832-1893) – историк русской литературы, профессор Московского университета, ректор с 1877 по 1883 г.

⁴²¹ Старинная усадьба возле Троицкого-Кайнарджи в окрестностях Москвы.

⁴²² Викторов А.Е. (1827-1883) – археограф и библиограф, хранитель Отдела рукописей Румянцевского музея.

⁴²³ Барсов Е.В. (1836-1917) – филолог и этнограф, библиотекарь Русского и Славянского отделений Румянцевского музея.

⁴²⁴ Ключевский В.О. (1841-1911) – знаменитый историк России, профессор Московского университета с 1882 г.

Итак, поговорим о рае. Я этой мысли не только не оставил, но еще сильнее почувствовал необходимость исследования, к которому привели меня стороною предварительные работы по диссертации. Мне все снится нерешенный вопрос: с Востока ли на Запад пошло легендарное движение или в некоторых случаях с Запада на Восток. Специальное исследование, которое бы сосредоточилось на одном каком-нибудь круге повестей, пролило бы много света на эту темную сторону бенфеевской теории. Вот что привлекает меня к предложенной Вами задаче.

Получили ли Вы мое первое письмо, адресованное Вам из Перово? Если не получили, то вот, на всякий случай, мой настоящий адрес: в Москву, на станцию Московско-рязанской железной дороги, Перово, для передачи А.Н.Веселовскому. В этом первом письме я объяснил Вам все, что мог сделать для Вашей статьи и какое участие хотел в ней принять Шифнер⁴²⁵. Если я так долго не отвечал на Ваше второе письмо, пересланное мне из Петербурга Стороженком⁴²⁶, то причиною тому опять же Ваша статья: я счел за нужное переписаться с Майковым⁴²⁷, но ответа еще не получил. Может быть, его нет в Петербурге, так как он собирался взять какую-то командировку от Географического общества, может быть, также причина молчания в переполохе, который теперь в редакции: из СП Ведомостей узнал на днях, что Георгиевский⁴²⁸ оставляет редакцию и куда-то и чем-то повышен – чуть ли не членом министерского совета. Обязанности редактора в таком случае легли на Майкова, я и употребил все усилия, чтобы заставить его теперь же воспользоваться своим исключительным положением, когда выборы стали зависеть от него одного.

⁴²⁵ Шифнер А.А. (1817-1879) – востоковед-полиглот, тибетолог, занимавшийся сюжетами буддийской литературы. С 1852 г. академик и директор II Отделения библиотеки АН.

⁴²⁶ Стороженко Н.И. (1836-1906) – историк европейской литературы, профессор Московского университета, приятель И.П.Минаева. Магистерская диссертация его «Предшественники Шекспира» (1872).

⁴²⁷ Майков Л.Н. (1839-1900) – исследователь русской литературы, помощник редактора ЖМНП (1868-1882), редактор ЖМНП (1882-1890), председатель этнографического отделения ИРГО (1872-1886), близкий друг И.П.Минаева.

⁴²⁸ Георгиевский А.И. (1830-1911) – антиковед, видный деятель народного образования, редактор ЖМНП (1866-1881), член совета министра народного просвещения.

Из Петербургских Ведомостей я узнал о том, что О.Миллер⁴²⁹ утвержден ординарным; а он писал мне еще недавно, что на это не надеялся, потому что его статьи в Голосе⁴³⁰ в пользу реального образования произвели дурное впечатление, где следует, и Ливен призывал его к себе и сделал выговоры по поручению министра. Печально, и очень печально, скажу я вместе с Подинским.

Кстати, новость о Коссовиче⁴³¹: недавно он прислал мне на петербургскую квартиру свою новую книжку: *Saratustricae gatae posteriores tres*⁴³² с надписью: такому-то приношение от автора! А я его вовсе не знаю, и никогда не был ему представлен. Откуда это ферлакурство⁴³³? А Николай Ильич возьми и пришли мне ее в Перово, где я не знаю, что с нею делать. Н.И. сидит в Питере, кончает диссертацию и увлекается нечаевским делом, которое здесь такой же *question du jour*⁴³⁴, как у Вас франко-прусский вопрос, обративший *Zotenberg*'а⁴³⁵ из немца в жида. Вообще Вы попали за границу во время, может быть, не совсем удобное для занятий, но удобное для житейских и политических наблюдений. Вам нельзя не позавидовать. Пишите, не забудьте моих поручений. Жена Вам кланяется, я также.

Ваш Александр Веселовский.

Архив востоковедов ИВР, ф. 39, оп. 2, ед.хр. 5, л. 1

Письма И. П. Минаева А.Н.Веселовскому из Индии

22-го июля 74, пароход *Mirzarur*

Мы приближаемся к Гибралтару, где должны простоять около пяти часов.

Спешу написать Вам несколько строк с тем, чтобы побудить Вас писать мне, по

⁴²⁹ Миллер О.Ф. (1833-1889) – специалист по русской литературе, с 1871 г. ординарный профессор Санкт-Петербургского университета.

⁴³⁰ Голос – влиятельная петербургская газета, получавшая субсидии от министерства народного просвещения.

⁴³¹ Коссович К.А. (1814-1883) – санскритолог и иранист, профессор Факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета, у которого занимался санскритом И.П.Минаев.

⁴³² Издание трех отрывков из Гат Заратустры («Авеста»).

⁴³³ Ферлакурство - от фр. *faire la soug* («ухаживать»).

⁴³⁴ Вопрос дня (фр.).

⁴³⁵ *Zotenberg* Н. (1836-1894) – французский арабист немецкого происхождения, исследователь «Повести о Варлааме и Иоасафе».

следующему адресу: Ceylon, Colombo, poste restante⁴³⁶. Пишите мне больше, обо всем. Отчасти Вы причиною того, что я попаду так поздно в Индию⁴³⁷ и должен буду просить отсрочки. Все это, впрочем, впереди. Теперь прошу об одном. Пишите больше.

- В Лондоне я пробыл около двух недель. Был также в Кембридже. Достал несколько рекомендательных писем (числом около тридцати); не все одинаковой важности, но некоторые, нужно надеяться, будут весьма полезны.

О Бактрии⁴³⁸ я не перестаю подумывать; если Вы успели что-либо выхлопотать, отпишите обо всем. Но проехать в Бактрию не так легко, как это представляется в СПбурге. 1. Эмир к нам не расположен. Так говорят и пишут англичане. 2. За Пешавер⁴³⁹ англичане не пускают своих подданных из опасения убийства и затем дипломатических затруднений. С русским английские власти поступят, конечно, иначе. Пустить-то, конечно, пустят, окажут даже, может быть, нравственную поддержку, но, конечно, не гарантируют свободного проезда в Балх. Проезд этот стоить будет изрядных денег.

Я еду теперь в Цейлон и оттуда думаю пробраться в Рангун и Мандалай. В Бирме мне обещали люди компетентные большую поживу⁴⁴⁰. До сих пор там не путешествовал никто из занимающихся буддизмом и палийскою литературою. Мне предстоит представиться Его бирманскому величеству.

До сих пор наше плавание великолепно. В Бискайском заливе нас не качало, и мы двигаемся очень быстро. Хотя и в Москве и Лондоне я чувствовал себя очень дурно, но теперь совершенно здоров. Ем очень много. Совершенно забыл петербургский пост. Я встаю в шесть и пью чай без завтрака, затем в 8 ½ завтракаю с чаем, потом завтракаю без чаю в 12, в 5 мы обедаем, в 8 пьем чай и едим. Не могу себе представить даже, как это я не обедывал по три дня. Теперь я постоянно голоден.

⁴³⁶ До востребования (фр.).

⁴³⁷ А.Н.Веселовский вел переговоры с генерал-губернатором Туркестанского края К.П.Кауфманом о путешествии И.П.Минаева через Среднюю Азию, из-за которых, видимо, поездка несколько задержалась.

⁴³⁸ Первоначально поездка И.П.Минаева планировалась через территорию Туркестанского края и Афганистан (древняя Бактрия).

⁴³⁹ Пешавар.

⁴⁴⁰ Одной из основных целей путешествия было приобретение палийских рукописей.

- Путешествие на пароходе однако же довольно скучно, пассажиров очень немного. Это самое скверное время для Красного моря. В июле там жара доходит до 90° и 100°⁴⁴¹. Я забрал с собою несколько книг и читаю по целым дням. Но с ужасом вижу, что запаса не хватит и на полпути. Невольно подумаешь, а если бы я ехал теперь чрез Бактрию. Быть может, несколько надписей было бы уже списано.

В Лондоне я прожил недаром; побывать там непременно нужно было. Я еду в Индию теперь не как в лес и надеюсь, что меня не будут принимать за шпиона. В Лондоне я виделся с Н. И. Стор[оженко]. Он, вероятно, в настоящее время в России.

Прощайте. Пожалуйста, пишите поскорее и больше.

Ваш преданный И.Минаев.

Мое почтение Елене Александровне. Ради Бога, Пишите скорее и больше. Не меньше двух почтовых листов. Если Вы увидите В.И.Ламанского⁴⁴², передайте ему мой адрес и скажите, что ему я буду писать тотчас по приезде на Цейлон.

РО ИРЛИ, ф. 45, оп.3, ед. хр. 533, лл. 17-18.

Colombo 23-го октября 74

Любезный и нерадивый друг, вместе с этим письмом посылаю Вам несколько листков описания моих странствий. Напечатайте их, если найдете возможным; печатайте, где хотите, но, главное, не забывайте, что деньги мне нужны. В декабре я уеду отсюда в Мадрас и желал бы до того времени иметь Ваш ответ, а в январе и деньги, около 100 фунтов. До сих пор не имею понятия о судьбе статьи, сданной в редакцию Ж[урнала] М[инистерства] Н[ародного] Пр[освещения]⁴⁴³. Я посылаю Вам только первые листки моего дневника⁴⁴⁴. У

⁴⁴¹ По Фаренгейту, конечно.

⁴⁴² Ламанский В.И. (1833-1914) – славист-историк и этнограф.

⁴⁴³ Речь идет, очевидно, о статье «Индийские сказки», опубликованной в ЖМНП, ч. CLXXVI, 1874, N 3, с. 68-104.

⁴⁴⁴ Видимо, имеется в виду статья «Львиный остров. Письма с острова Цейлона» // Вестник Европы, 1875, N 2, с. 568-590.

меня готово продолжение, но боюсь, что, кроме Вас, никто не станет читать моих мараний.

Я успел поехать по острову и вернулся дня на два в Colombo с тем, чтобы разменять circular notes⁴⁴⁵ и ехать затем опять в глушь. Я провел около двух месяцев в покинутых, заброшенных и развалившихся столицах Цейлона. Анурадхапура необыкновенное место. Климат ужасный. Три года там не было дождя, за воду плати рублицы, но зато какие развалины. Здесь точно жил другой народ, а не предки теперешних сингалезцев. Столько изящества в этих произведениях искусства, какая резьба по граниту, какая тонкая скульптура! И все это разбросано по лесу и попадаете вам на каждом шагу; вы ходите среди вымершего города. Теперь в Анурадхапуре всего 700 человек жителей (малабарцев⁴⁴⁶ преимущественно), а прежде, до Р. X., вероятно, было сотни тысяч. По моим соображениям, главная улица тянулась на протяжении трех миль, сохранились кое-где фундаменты частных домов и легко себе вообразить, среди какой обстановки и каких удобств жили люди в этой теперь сухой местности. В городе было множество искусственных озер, обложенных гранитными плитами, купален с такими изящными лестницами, высеченными из гранита. Наибольшее количество развалин – религиозного характера, т. е. ступы, храмы, капеллы, монастыри. Но есть и развалины дворцов. Отсюда я поехал в Mihintale, Topara, Dambulla, Matali. В каждой из этих местностей много примечательного. Мне удалось списать несколько весьма древних надписей. Правда, надписи не длинные, но очень древние и представляют несколько любопытных фактов для грамматики языка пали.

Я жду с большим нетерпением писем от Вас; живя здесь и изредка видя газеты, я решительно не имею никакого понятия о том, что делается в России. Кланяйтесь всем, кто меня помнит, и помните, что в декабре я уезжаю отсюда. Я буду писать еще раз с острова.

⁴⁴⁵ Дорожные чеки.

⁴⁴⁶ Тамилы.

- Вы, живя среди милых сердцу и пользуясь всеми удобствами цивилизованной жизни, не можете себе представить, в какое отчаяние я прихожу, не слыша от Вас слова. Кругом меня все интересное, я занят целый день, но нет ничего симпатичного, и тропический климат северянину не по плечу. Я не болен, но так не по себе. Постоянная жара утомляет страшно. У нас теперь дождливый сезон и сравнительно с предыдущими месяцами прохладнее, но за всем тем не было дня, часа, когда бы я не чувствовал своего тела без испарины. От сильной испарины рождается жажда. Во время путешествия по лесам жажду приходится удовлетворять мутной водою с коньяком и каждый глоток этого отвратительного напитка напоминает прелесть чистой петербургской воды.

Не думайте, чтобы я тяготился путешествием, хлопчите об отсрочке до января 76 года и добывайте деньги. На это письмо пишите по старому адр.

Весь Ваш И.Минаев.

РО ИРЛИ, ф. 45, оп.3, ед. хр. 533, лл. 19-20.

Kandy, 6-го ноября 74

Вчера, дорогой друг, я получил Ваше первое письмо. Числа Вы не выставили, и я подозреваю, что письмо отправлено в день без числа. Мартобря⁴⁴⁷. Простите глупую остроту, я приступаю к делу. А дело у меня одно – устраивайте отсрочку и хлопчите о деньгах. В январе я желал бы иметь деньги, хотя бы только сто фунтов; это дало бы мне возможность перебраться из Калькутты в Бирму. Деньги Вы вышлите или *poste restante* или же, если случится затруднение при таковой пересылке, пишите *Calcutta, Care of King Hamilton and Co.* Всего же лучше *poste restante*, при этом напишите два письма: одно без денег, другое с деньгами. Понятно, чем больше Вы мне вышлите, тем лучше, что даст мне возможность перебираться из одного места в другой. Я выслал Вам листки

⁴⁴⁷ Из гоголевских «Записок сумасшедшего».

из моего дневника. Обратите их в деньги, если сумеете. У меня готово продолжение⁴⁴⁸, но я жду Вашего приговора первой статье.

Я уезжаю отсюда в начале декабря. В Kandy я проживу дней десять. Я схватил легкую лихорадку, отчаянно устал, словом, чувствую потребность в отдыхе и потому перебрался из нездорового, но интересного, Kurunegala сюда. Мои знакомые англичане в Kurunegala почти что выгнали меня оттуда. Здесь живется легче, прохладно и спокойно. Я остановился в отеле и живу европейцем, ем не одну только курицу и пью чистую, а не бурюю воду. Но Kandy представляет мало интересного, почти нет старины, которую видишь в Kurunegala, Anuradhapura, Dambula и т. д. Живешь по-европейски и видишь множество европейцев. А в Polonnaruwa я жил совершенным дикарем, в лесу. Спал в банди⁴⁴⁹ и по ночам прислушивался к звукам ночной жизни в лесу. Я слышал слона на воле, видел на заре целые стада шакалов и раз бежал, испуганный, от обезьян. Но зверей мало здесь, ибо слишком много охотников.

В Анурадхапуре я бродил на горы, по совершенно жутким местам, отыскивая надписи, и лазил в пещеры и, кроме обезьян и шакалов, ничего не видал. Раз только пришлось повидать громадного змея Cobra. Я был не один. В то время в Анурадхапуре жил один энтузиаст-фотограф Capt. Hogg. Однажды мы пустились с ним отыскивать новые, никому не известные развалины. Развалин, как и следовало ожидать, мы не нашли, а на змея наткнулись. Шипя и шумя как бы толстым шелковым платьем, прополз он мимо нас шагах в двух. Не смейтесь моему сравнению. Анурадхапура не выходит у меня из головы. Но, конечно, это не самое интересное место на Цейлоне.

Из Анурадхапуры я ездил в Mihintale, Polonnaruwa, Dambula и Aluvihara. В Дамбуле меня застало начало дождливого сезона и по всей вероятности там я схватил лихорадку. Я отправился смотреть монастырь пещерный в пещеры Золотой горы. Взобравшись на гору и списав очень древнюю надпись, я заболтался с монахами; в это время ливанул (а не пошел) первый дождь, а у

⁴⁴⁸ Видимо, «Курунегала и серебряный монастырь (Из путешествия по Цейлону)» // Пчела, 1876, N 45-50, 21 ноября-26 декабря.

⁴⁴⁹ Крытая коляска, запряженная волами.

меня не было даже зонтика. Я вздумал было его переждать, но тучи все набирались, становилось темно и следовало пуститься в обратный путь. До Rest-house'a было две мили, и я пришел буквально весь мокрый; на мне не было сухой нитки. Через несколько дней, то есть дня через три, появилась лихорадка и какое-то желчное расположение, которое я уже чувствовал однажды, переплывая океан. Отсутствие аппетита, головная боль, раздражительность и мизантропия. Но теперь я опять здоров телом и бодр духом. Отсюда я еду в Badulla, Vi[n]tenna, Ratnapura, оттуда в Галле, где сяду на пароход и переплыву в Калькутту. Там стану ждать Ваших денег. Мне необходимо съездить в Бирму и видеть северную Индию. Моим путешествием здесь я не совсем доволен. Я видел много новых рукописей, но приобрел мало. Все надежды на Бирму.

Сингалезцы очень добродушный народ, но лживый до последней крайности. При переездах, при каких-то делах эта недобропорядочность очень надоедает. С делами у меня была история в каждом городе, приходилось обращаться к властям и просить их вмешательства. Английские власти в этом отношении беспримерны, обязательнее быть нельзя.

Надеюсь, что Ваше следующее письмо будет богаче подробностями об университете. Но и за то, что Вы мне прислали, от души благодарен. Прощайте. Мой поклон Елене Александровне, Надежде Александровне и всем тем, кто меня не забыл.

Васильевскому⁴⁵⁰ мой дружеский поклон. Думаете, что Ламанский мне ответит? У вас теперь холодно, а я здесь не могу выходить после девяти часов утра – такая стоит жара даже здесь, в Kandy, где, говорят, прохладно.

Не забывайте Вашего преданного И.Минаева.

РО ИРЛИ, ф. 45, оп.3, ед. хр. 533, лл. 21-23.

Calcutta 12 января 75

Дорогой друг, Вы, конечно, вправе ожидать самое красноречивое и искреннее выражение благодарности. Вы не дождетесь, однако же, этого, ибо от

⁴⁵⁰ Васильевский В.Г. (1838-1899) – византист, профессор СПб университета.

полноты чувств я стал совершенно косноязычен. Прошу верить (и никак не сомневаться!), что я глубоко ценю Вашу дружбу, никогда не забуду Вашего одолжения и буду счастлив, если когда-либо представится возможность отплатить Вам тем же. Я не получил еще денег, хотя из Colombo мне переслали сюда несколько писем.

Маршрута своего я не изменял, ибо Калькутта на пути в Бирму; ни Галле, ни Коломбо не имеет прямого сообщения с Рангуном. Попал же сюда ранее, нежели предполагал, по следующей уважительной причине. Вернувшись из Анурадхапуры в Коломбо, я стал просматривать газеты и, к удивлению моему, нашел, что Jung Bahadur⁴⁵¹, т. е. непальский регент, в Калькутте и собирается ехать в Европу. Прочитав это, я задумал попытать счастья. Закончив странствия по Цейлону, я явился сюда хлопотать о пропуске в Непал. В несколько дней, проведенных здесь, я испытал много и утешительного, и горького. Пропуск в Катманду мне положительно обещают, но при этом, говорят, храмов и монастырей, и книг Вам не видать; ничего Вам не покажут и никуда не пустят; рассчитывайте на это. Тем не менее в марте я пускаюсь в путь и думаю, что во всяком случае стоит пробраться в Катманду.

12 января. Прошло больше недели со времени получения Вашего милого письма от 27 ноября. Денег до сих пор нет. Из Цейлона мне переслали письма, а денег все-таки не выслали. По всей вероятности, высылка денег задержана в Петербурге. А потому, если Вы еще не выслали их сюда, то по получении этого письма телеграфируйте мне, т. е. переводите деньги по телеграфу. Если же деньги уже высланы, то я должен буду их получить ранее, нежели Вы получите это письмо. Обратите внимание на число, рассчитывайте, что деньги в Индию идут месяц. Вы можете лучше рассчитать, пропали ли деньги, или же нет. До получения Вашего ответа я не могу начать розыски. Следующее письмо я могу ожидать 25 января н. ст., т. обр. деньги должны были быть высланы 13 декабря ст. ст. Я несколько бестолково выражаюсь. Дело в следующем. Если деньги еще

⁴⁵¹ Джанг Бахадур – первый министр Непальского королевства, в руках которого была сосредоточена реальная власть (см. И.П.Минаев. Очерки Цейлона и Индии. Из путевых заметок русского. Ч. 1. СПб, 1878, с. 255-256).

не высланы, перешлите их по телеграфу. Если они были высланы ранее 13 декабря, за неделю, известите меня тотчас же по телеграфу Calcutta 39, Chowringhee. Если же деньги были высланы около 13 декабря, немного ранее или немного позднее, я должен буду получить их в конце января н. ст., и в таком случае известите меня письмом. Но отвечайте немедленно. Пишите *poste restante*.

Я пишу Вам в сильном не в духе. Непала, кажется, мне не видать. Деньги у меня пока есть, но их хватит не более как на месяц; все это способствует развитию мрачных мыслей. Вторую половину денег вышлите сюда же. Конечно, в таком только случае, если они у Вас в руках. Я пробуду в Индии несколько месяцев и должен буду вернуться в Калькутту по пути в Бирму. Я не пишу Вам ничего о Калькутте. Хотя я здесь больше десяти дней, но видел очень мало. Калькутта как город величествен. Широкие улицы, громадные дома, на улицах сильное движение и очень пестрая толпа. В настоящее время здесь слон.

Погода очень приятная. По утрам и вечерам даже холодно. Я живу в Boarding-house'е. Хлопочу о пропуске в Непал и ищу здесь непальца – слугу или учителя. Но все это не клеится и к тому же Ваши деньги где-то застряли. С следующим пароходом я вышлю Вам продолжение моих путевых заметок. Печатайте их, где хотите, но непременно обратите в деньги.

Прощайте. В следующем письме Вы получите мою глубокую благодарность. Мой поклон Елене Александровне.

Весь Ваш И. Минаев.

РО ИРЛИ, ф. 45, оп.3, ед. хр. 533, лл. 24-26.

Calcutta февраль 25/75

Дорогой друг, послезавтра еду в Непал, и потому можете представить, в каких я хлопотах. Посылаю Вам несколько листков моего марания. Печатайте их, где хотите и где можете. Деньги сберегите у себя. Мое жалование и все, что у Вас набралось для меня, вышлите сюда: Calcutta 7 Hare street, Care of Mr. King Hamilton and Co. Я бы желал получить деньги до июля. Постарайтесь выслать их хоть до отъезда Вашего из СПбурга. Чем раньше, тем лучше.

Не пишу Вам о том, что я здесь видел и что приобрел. Я получил деньги. Я Вас не благодарю, потому что (верьте моему слову!) не умею выразить моей благодарности. Я глубоко чувствую то, что сделали для меня мои друзья. Здесь начинаются жары, и я как будто хвораю, но надежда увидеть Непал придает мне такую удивительную бодрость. Я постараюсь написать Вам из Гаи, где я буду через два дня.

Весь Ваш И.Минаев.

P.S. Знаете ли Вы, что такое Гая⁴⁵²? Буддийский Иерусалим! Мое почтение Елене Александровне.

РО ИРЛИ, ф. 45, оп.3, ед. хр. 533, лл. 27.

Дорогой друг Александр Николаевич, посылаю Вам несколько листков из моего дневника⁴⁵³. Напечатайте их поскорее, то есть до сентября нынешнего года, и деньги сберегите у себя. Вы молчите; из этого я заключаю, что, кажется, не желаете знать что-либо обо мне. Денег из университета до сих пор не получал и очень недоволен этим. У вас много новостей в СПб. Не ленитесь писать. Пожалуйста, напечатайте прилагаемое здесь. Известите меня, получили ли Вы мое письмо и несколько листков из дневника?⁴⁵⁴ То и другое я послал в феврале из Калькутты. Отсюда я еду к западным границам Непала.

Мое почтение Елене Александровне.

Весь Ваш И.Минаев.

Бенарес 13 мая 75

РО ИРЛИ, ф. 45, оп.3, ед. хр. 533, л. 28.

Almora 3 июня 75

Сегодня получил Ваше письмо от 18-го мая. Очевидно, Вы писали его, дорогой друг, в сильных торопях. Даже числа и года не выставили, совершенно по-женски! Я узнал число отправления на конверте.

⁴⁵² Гая – один из важнейших центров паломничества в индуизме. Неподалеку от Гаи находится Бодх-Гая – место, где под деревом бодхи обрел просветление Будда Шакьямуни.

⁴⁵³ В Непале. Из путевых заметок // Вестник Европы, 1875, № 9, с. 297-318.

⁴⁵⁴ Вероятно, «Львиный остров. Письма с острова Цейлона» // Вестник Европы, 1875, № 2, с. 568-590.

Спешу Вам отписать, так как настоящее письмо в некоторой связи с письмом, отправленным несколько дней тому назад. Надеюсь, что оба письма дойдут до Вас вовремя и Вы сделаете надлежащие распоряжения. Очень рад, что Вы имеете для меня уже около пятисот рублей. Из Вашего письма я вижу, что Вы еще не получили моей статьи, высланной из Бенареса и трактующей о моих приключениях в Непале. Ради Бога, напечатайте все это поскорее и наберите мне сто или около ста фунтов. Я вышлю Вам еще одну статью через несколько дней. Если Вы все это напечатаете, то будет ровно столько, сколько мне нужно, чтобы вернуться в Европу. Жâтаки⁴⁵⁵ окончатся летом. Если мою последнюю статью примет Стасюлевич⁴⁵⁶, то, может быть, деньги выдадутся вперед? Делайте, как знаете, но добудьте мне сто фунтов и вышлите их в начале сентября нового стиля, то есть в конце вашего августа.

Ваша правда, я вернусь гол как сокол, но запастись деньгами пока я не в состоянии. Мои счета с М-ством и университетом покончились. Я получил больше, нежели надеялся. Но ведь съездить в Индию стоит чего-нибудь. Каждый год я имел около 400 £, а ежемесячные расходы доходят до £ 90. Не имея много времени, я принужден делать переезды большие. Из Калькутты через Бихар в Катманду и обратно через Бенарес в Алмору стоит чего-нибудь. Имей я годы перед собою, конечно, я не стал бы так прыгать! Здесь я проживу до тех пор, пока наберусь сил спуститься в жару в равнины. Откуда Вы взяли, что я вернусь к конгрессу ориенталистов⁴⁵⁷?

Не помню, писал ли я Вам, что я делаю здесь. Простите, если я повторяюсь, но в настоящую минуту я так занят своим делом. Я записываю и перевожу местные сказки здесь. Живу совершенно уединенно. Англичан здешних не знаю, но знаком с черною кожею. У меня есть придворный певец, не более - не менее как придворный бард некого Аспатского царя. Бард поет мне ежедневно за пять рупи и подарочек в месяц. В моем штате есть «шут», он же певец нежных арий и

⁴⁵⁵ Джатаки - имеется в виду серия статей «Индийские сказки» в «Журнале министерства народного просвещения», 1876 (№№ 2, 4, 5).

⁴⁵⁶ М.М.Стасюлевич (1826-1911) – редактор-издатель журнала «Вестник Европы».

⁴⁵⁷ III Международный конгресс востоковедов проходил в Санкт-Петербурге в августе 1876 г.

Организационный комитет состоял из профессоров В.В.Григорьева, К.П.Патканова и Д.А.Хвольсона.

знаток всякого рода сказок. «Шут» жалования не получает, он работает поштучно. Современная народная литература необыкновенно богата. Песни, сказки очень поэтичны, некоторые сказки юмористичны. Во всем этом нет того условного, манерного, что иногда неприятно поражает в некоторых древних образцах индийской литературы. И мой певец, и мой «шут» оба безграмотны, книг в глаза не видали, и потому все, что ими рассказывается, имеет особенный интерес.

Повторяю еще раз для ясности мою просьбу: все, что у Вас набралось (т. е., я надеюсь, 100 или около того фунтов) вышлите мне в конце августа на следующий адрес: Calcutta, Care of King Hamilton and Co.

Хоть я и вернусь к вам голяком, но на обед Вы смело можете рассчитывать. Вы вряд ли знаете, что отпуск мой кончается лишь в декабре. Индия от нас так далеко, и у меня, вероятно, не будут ни сил, ни возможности побывать здесь во второй раз, а потому я и не думаю спешить к конгрессу ориенталистов. Патканов⁴⁵⁸ и Григорьев⁴⁵⁹ во главе комитета? Один, хотя и умный, но малосведущий ориенталист: я разумею Гр. Другой и глуп, и несведущ, т. е. Патканов. Боюсь, что пресловутая слава о русских ориенталистах после конгресса сильно поколеблется. Правда ли, что Гр. был одно время начальником цензурного комитета⁴⁶⁰? Что говорит об этом его либеральный друг Градовский⁴⁶¹? Вы увидите из моих вопросов, что недаром я переписываюсь с Ш.⁴⁶², академиком-генералом. Почет, оказанный Захарову⁴⁶³, вполне заслужен им. Маленький, но грозный Лерх⁴⁶⁴, конечно, против этого, так же, как и мой друг Ш.?

Прощайте, дорогой, но ленивый друг! Мой поклон низкий Елене Александровне. Пишите побольше, хоть поллистка.

⁴⁵⁸ Патканов К.П. (1833-1889) – арменист, профессор факультета восточных языков СПб университета.

⁴⁵⁹ Григорьев В.В. (1816-1881) – профессор истории Востока и декан факультета восточных языков СПб университета (1873-1878), специалист по истории мусульманских стран.

⁴⁶⁰ Григорьев был начальником главного управления по делам печати в 1874-1880 гг.

⁴⁶¹ А.Д.Градовский (1841-1889) – историк права и либеральный публицист.

⁴⁶² Речь может идти об академике тибетологе А.А.Шифнере (1817-1879).

⁴⁶³ И.И.Захаров (1814-1885) – маньчжуровед и китаевед, преподаватель ФВЯ СПб университета. Вероятно, речь идет о публикации в 1875 г. «Полного маньчжурско-русского словаря», за что Петербургский университет присвоил Захарову звание доктора маньчжурской словесности.

⁴⁶⁴ П.И.Лерх (1828-1884) – иранист, исследователь курдов.

Весь Ваш И.Минаев.

РО ИРЛИ, ф. 45, оп.3, ед. хр. 533, лл. 29-30.

Алмора 11-го августа 75

Дорогой Александр Николаевич, посылаю Вам несколько листков для напечатания⁴⁶⁵. Ради Бога, по получении этого письма тотчас же вышлите мне деньги. Все, что у Вас набралось и все, что сумеете получить за эту статью, а также за предыдущую, высланную в мае из Бенареса. Не сетуйте на меня, обещаю Вам отплатить тем же, если только Вы будете когда-либо в таких же тисках, как я перед выездом из «той Индии богатой»⁴⁶⁶. В моей теперешней статье есть несколько небольших переводов; боюсь, что они покажутся Вам дикими, но они в известной степени любопытны и я стою на их обнаружении, даже в этой безобразной форме.

Я не имею паспорта⁴⁶⁷, сообщите, пожалуйста, об этом в университете кому следует. Паспорт, конечно, мне нужен будет в Европе, а потому высылкою его можно и повременить до получения моего окончательного маршрута по Европе. Вероятно, я вернусь через Италию и Австрию, но, не имея Ваших денег до сих пор, не сделал никаких распоряжений о моем отъезде. Деньги вышлите в: Calcutta, Care of King Hamilton and Co.

- Алмору я оставлю на днях и думаю ехать в Лагор⁴⁶⁸. У нас здесь дожди, но я чувствую себя хорошо физически. Сказок и песен я набрал довольно, приобрел несколько рукописей, но не важных.

- Из России давно не имею вестей, из Ваших коротеньких писем ничего не узнал, а другие друзья не пишут. Иногда я вижу здесь кое-какие английские газеты, но об России мало что узнаю. Пожалуйста, дорогой друг, ответьте мне поскорее; Ваш скорый ответ спасет меня от банкротства, и я на Вас рассчитываю.

Прощайте. Мое почтение Елене Александровне.

⁴⁶⁵ Алморские певцы. Из путевых заметок // Вестник Европы, 1876, N 7, с. 7-29.

⁴⁶⁶ Цитата из русских былин.

⁴⁶⁷ Речь идет, очевидно, о командировочном удостоверении от университета.

⁴⁶⁸ Лахор.

Ваш преданный И. Минаев.

РО ИРЛИ, ф. 45, оп.3, ед. хр. 533, лл. 31-32.

... и не принужденного спешить здесь в Раджпутане⁴⁶⁹ большая пожива. Жайны⁴⁷⁰ утверждают, что религия запрещает им показывать св[ященные]книги европейцам. Но все это вздор, против злата редкий монах устоит – вопрос в цифре: один сдается на пять рупи, другой спасует перед пятьюстами или больше. Из моего путешествия по Индии я вынес одно убеждение, что в Индии все можно купить и за деньги можно и брахманом сделаться, не скупись только на тысячи. Заканчиваю письмо жалобой. Вы, дорогой друг, конечно, делали во все это время много для меня. Но в то же время Вы так редко писали, и во время моего путешествия мне казалось, что все мои друзья забыли меня.

До скорого свидания. Поторопите выслать паспорт: Rhau, poste restante.

Мое почтение Елене Александровне.

Весь Ваш И.Минаев.

РО ИРЛИ, ф. 45, оп.3, ед. хр. 533, лл. 33.

Две записки А.Н.Веселовского И.П.Минаеву

29/IX 1885

Посылаю Вам, Минаша, требуемую выписку. Как видите, я аккуратнее, чем Вы думали. Заметка Yule'я находится в Academy, 1883, № 581, Sept. 1. E.Cosquin, La Vie de SS. Barlaam et Iosaphat et la legende de Bouddha в Le Français, 1883, 1 Dec.

Ваш А.Веселовский.

Архив востоковедов ИВР, ф. 39, оп. 2, ед. хр. 5, л. 4.

Дорогой Будда. Напишите на этой же записке, когда Вы едете? Хотелось зайти к Вам сегодня, утром не удалось, а вечером у нас Sitzkunde для гостей, которых не бывает сплошь да рядом. Напишите, т.е. ответьте непременно (день и час). Ваш А.Веселовский.

Архив востоковедов ИВР, ф. 39, оп. 2, ед. хр. 5, л. 5.

⁴⁶⁹Раджастхан.

⁴⁷⁰Джайны.

Из переписки И.П.Минаева с А.Н.Веселовским

Замечательный литературовед и фольклорист Александр Николаевич Веселовский (1838-1906) был двумя годами старше И.П.Минаева, оба окончили Санкт-Петербургский университет. А.Н.Веселовский находился в заграничной командировке в 1862-63 гг., а И.П.Минаев отправился в Европу чуть позже - в 1863 г. Почти одновременно началась их преподавательская деятельность: И.П.Минаев читал первую лекцию осенью 1869 г., а А.Н.Веселовский – в 1870 г. С января 1871 г. Иван Павлович переходит на Историко-филологический факультет, где уже работал Александр Николаевич. Они приятельствовали до самой кончины Минаева в 1890 г.

И.П.Минаев в семидесятые годы активно занимался рассказами о перерождениях Будды - палийскими джатаками. Они интересовали его не только как источник по буддийской общине, но и как литературные памятники, содержащие целый ряд так называемых бродячих сюжетов. После появления знаменитой книги Теодора Бенфея о «Панчатантре»⁴⁷¹ вопрос о генезисе и миграциях сюжетов в мировой литературе и фольклоре приобрел особую актуальность. Немецкий исследователь (у которого И.П.Минаев учился в Геттингене) доказывал, что истоки басенного творчества самых разных народов следует искать в Индии - главным образом, в буддийских верованиях. За вопросом о литературных и фольклорных сюжетах вставала огромная общая проблема, которая И.П.Минаева занимала всю жизнь – отношения Востока и Запада. Эти же темы находились тогда в центре внимания А.Н.Веселовского.

С апреля по октябрь 1871 г. И.П.Минаев был в научной командировке в Лондоне – и к этому времени относится первое из публикуемых писем. Регулярная переписка между учеными поддерживалась во время длительной поездки Ивана Павловича по Цейлону и Индии (с марта 1874 по январь 1876

⁴⁷¹ Benfey Th.Pantchatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Lpz., 1859, Th. 1-2.

г.)⁴⁷². Именно А.Н.Веселовский, как самый близкий И.П.Минаеву товарищ, помогал журнальной публикации (главным образом, в «Вестнике Европы») тех путевых заметок, которые составили потом «Очерки Цейлона и Индии» (ч. I-II, 1878). Одним из важнейших результатов поездки была публикация книги «Индийские сказки и легенды, собранные в Камаоне в 1875 году И.П.Минаевым» (СПб.,1877). Открывалась она словами: «Дорогому товарищу Александру Николаевичу Веселовскому посвящает собиратель». Вполне естественно, что она привлекла особое внимание Веселовского, откликнувшегося пространной рецензией⁴⁷³. Он начал ее так: «Профессор Минаев – первый русский путешественник, отправившийся в Индию с научной целью и научно для того приготовленный». Ознакомив читателя с камаонским фольклором и этнографией (областью малоизвестной не только в России, но и в мировой науке), А.Н.Веселовский выражает надежду на успех книги. И тут же дает пессимистическую оценку⁴⁷⁴: «В равнодушии нашей публики к серьезным трудам своих ученых англичане справедливо могли бы усмотреть лучшую гарантию против наших видов на Индию, в которых они так любят нас подозревать».

Для исследований в области исторической поэтики А.Н.Веселовский нуждался в компетентных консультациях по текстам на восточных языках – и когда речь шла об Индии, он мог рассчитывать на помощь Ивана Павловича. В работе «Слово о двенадцати снах Шахаиши по рукописи XV века» был использован перевод одной из джатак («Махасупина-джатака»), подготовленный для него Минаевым (он и включен был почти целиком в статью – на стр. 28-34). А после смерти И.П.Минаева его ближайший ученик С. Ф. Ольденбург не только продолжил общее направление научных изысканий А.Н.Веселовского о странствовании сказки, но и разработку

⁴⁷² Обзор этих писем был дан в книге: Куликова А.М. Российское востоковедение XIX века в лицах. СПб., 2001.

⁴⁷³ Веселовский А.Н. Индийские сказки // Вестник Европы, 1877, № 2, с. 222-295 (перепечатано с исправлениями по рукописи в: Собрание сочинений Александра Николаевича Веселовского. Т. XVI. М.-Л., 1938).

⁴⁷⁴ Собрание сочинений...с. 148.

Письмо А.Н.Веселовского И.П.Минаеву

Перово, 21 июля 1871

Дорогой Иван Павлович. Пишу Вам наугад, потому что, быть может, мое письмо не застанет Вас в Лондоне и ему придется догонять Вас, если только Вы оставили на квартире Ваш дальнейший адрес. Если не догонит, беда не велика, - мое письмо едва ли принесет Вам много интересного. Я сижу здесь, словно в осаде, об остальном свете знаю лишь по газетам да письмам и в Москву показываюсь редко, боюсь холеры. Она там разыгралась пуще петербургской, точно назло мне; что всего страшнее и больше действует на фантазию – она начинает забирать если не знакомых, то близких к ним людей. Так, на днях умер брат Тихонравова⁴⁷⁶, и я принужден отложить мою первую поездку в Зенино⁴⁷⁷, пока не пройдут первые дни траура. Для москвичей, впрочем, все эти страхи почти не существуют: они катаются по дачам, напиваются чайной водою, вероятно, в целях предохранения, едят ботвинью и спиртуются. Впрочем, знакомых москвичей я видел мало: были у меня Викторов⁴⁷⁸, Барсов⁴⁷⁹, Ключевский⁴⁸⁰, кое-кто из петербуржцев, которых Вы видели у нас по средам, между прочим, Ваш друг и приятель Гаусман. Вдовица с ним, кажется, покончила или он с ней покончил: ее видели в Павловске, впрочем, довольно бедно одетой. Это или одно из средств привлечения или, может быть, она, в самом деле, прияла знак раба. Но Вам с Вашими палийскими рукописями, с хождением по областям ада и рая, может быть, и нет особой охоты помнить о земных увлечениях.

⁴⁷⁵ Ольденбург С.Ф. К вопросу об источниках «Слова о двенадцати снах Шахаиши» // ЖМНП, ССLXXXIV, 1892.

⁴⁷⁶ Тихонравов Н.С. (1832-1893) – историк русской литературы, профессор Московского университета, ректор с 1877 по 1883 г.

⁴⁷⁷ Старинная усадьба возле Троицкого-Кайнарджи в окрестностях Москвы.

⁴⁷⁸ Викторов А.Е. (1827-1883) – археограф и библиограф, хранитель Отдела рукописей Румянцевского музея.

⁴⁷⁹ Барсов Е.В. (1836-1917) – филолог и этнограф, библиотекарь Русского и Славянского отделений Румянцевского музея.

⁴⁸⁰ Ключевский В.О. (1841-1911) – знаменитый историк России, профессор Московского университета с 1882 г.

Итак, поговорим о рае. Я этой мысли не только не оставил, но еще сильнее почувствовал необходимость исследования, к которому привели меня стороною предварительные работы по диссертации. Мне все снится нерешенный вопрос: с Востока ли на Запад пошло легендарное движение или в некоторых случаях с Запада на Восток. Специальное исследование, которое бы сосредоточилось на одном каком-нибудь круге повестей, пролило бы много света на эту темную сторону бенфеевской теории. Вот что привлекает меня к предложенной Вами задаче.

Получили ли Вы мое первое письмо, адресованное Вам из Перово? Если не получили, то вот, на всякий случай, мой настоящий адрес: в Москву, на станцию Московско-рязанской железной дороги, Перово, для передачи А.Н.Веселовскому. В этом первом письме я объяснил Вам все, что мог сделать для Вашей статьи и какое участие хотел в ней принять Шифнер⁴⁸¹. Если я так долго не отвечал на Ваше второе письмо, пересланное мне из Петербурга Стороженком⁴⁸², то причиною тому опять же Ваша статья: я счел за нужное переписаться с Майковым⁴⁸³, но ответа еще не получил. Может быть, его нет в Петербурге, так как он собирался взять какую-то командировку от Географического общества, может быть, также причина молчания в переполохе, который теперь в редакции: из СП Ведомостей узнал на днях, что Георгиевский⁴⁸⁴ оставляет редакцию и куда-то и чем-то повышен – чуть ли не членом министерского совета. Обязанности редактора в таком случае легли на Майкова, я и употребил все усилия, чтобы заставить его теперь же воспользоваться своим исключительным положением, когда выборы стали зависеть от него одного.

⁴⁸¹ Шифнер А.А. (1817-1879) – востоковед-полиглот, тибетолог, занимавшийся сюжетами буддийской литературы. С 1852 г. академик и директор II Отделения библиотеки АН.

⁴⁸² Стороженко Н.И. (1836-1906) – историк европейской литературы, профессор Московского университета, приятель И.П.Минаева. Магистерская диссертация его «Предшественники Шекспира» (1872).

⁴⁸³ Майков Л.Н. (1839-1900) – исследователь русской литературы, помощник редактора ЖМНП (1868-1882), редактор ЖМНП (1882-1890), председатель этнографического отделения ИРГО (1872-1886), близкий друг И.П.Минаева.

⁴⁸⁴ Георгиевский А.И. (1830-1911) – антиковед, видный деятель народного образования, редактор ЖМНП (1866-1881), член совета министра народного просвещения.

Из Петербургских Ведомостей я узнал о том, что О.Миллер⁴⁸⁵ утвержден ординарным; а он писал мне еще недавно, что на это не надеялся, потому что его статьи в Голосе⁴⁸⁶ в пользу реального образования произвели дурное впечатление, где следует, и Ливен призывал его к себе и сделал выговоры по поручению министра. Печально, и очень печально, скажу я вместе с Подинским.

Кстати, новость о Коссовиче⁴⁸⁷: недавно он прислал мне на петербургскую квартиру свою новую книжку: *Saratustricae gatae posteriores tres*⁴⁸⁸ с надписью: такому-то приношение от автора! А я его вовсе не знаю, и никогда не был ему представлен. Откуда это ферлакурство⁴⁸⁹? А Николай Ильич возьми и пришли мне ее в Перово, где я не знаю, что с нею делать. Н.И. сидит в Питере, кончает диссертацию и увлекается нечаевским делом, которое здесь такой же *question du jour*⁴⁹⁰, как у Вас франко-прусский вопрос, обративший *Zotenberg*'а⁴⁹¹ из немца в жида. Вообще Вы попали за границу во время, может быть, не совсем удобное для занятий, но удобное для житейских и политических наблюдений. Вам нельзя не позавидовать. Пишите, не забудьте моих поручений. Жена Вам кланяется, я также.

Ваш Александр Веселовский.

Архив востоковедов ИВР, ф. 39, оп. 2, ед.хр. 5, л. 1

Письма И. П. Минаева А.Н.Веселовскому из Индии

22-го июля 74, пароход *Mirzarur*

Мы приближаемся к Гибралтару, где должны простоять около пяти часов.

Спешу написать Вам несколько строк с тем, чтобы побудить Вас писать мне, по

⁴⁸⁵ Миллер О.Ф. (1833-1889) – специалист по русской литературе, с 1871 г. ординарный профессор Санкт-Петербургского университета.

⁴⁸⁶ Голос – влиятельная петербургская газета, получавшая субсидии от министерства народного просвещения.

⁴⁸⁷ Коссович К.А. (1814-1883) – санскритолог и иранист, профессор Факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета, у которого занимался санскритом И.П.Минаев.

⁴⁸⁸ Издание трех отрывков из Гат Заратустры («Авеста»).

⁴⁸⁹ Ферлакурство - от фр. *faire la soug* («ухаживать»).

⁴⁹⁰ Вопрос дня (фр.).

⁴⁹¹ *Zotenberg* Н. (1836-1894) – французский арабист немецкого происхождения, исследователь «Повести о Варлааме и Иоасафе».

следующему адресу: Ceylon, Colombo, poste restante⁴⁹². Пишите мне больше, обо всем. Отчасти Вы причиною того, что я попаду так поздно в Индию⁴⁹³ и должен буду просить отсрочки. Все это, впрочем, впереди. Теперь прошу об одном. Пишите больше.

- В Лондоне я пробыл около двух недель. Был также в Кембридже. Достал несколько рекомендательных писем (числом около тридцати); не все одинаковой важности, но некоторые, нужно надеяться, будут весьма полезны.

О Бактрии⁴⁹⁴ я не перестаю подумывать; если Вы успели что-либо выхлопотать, отпишите обо всем. Но проехать в Бактрию не так легко, как это представляется в СПбурге. 1. Эмир к нам не расположен. Так говорят и пишут англичане. 2. За Пешавер⁴⁹⁵ англичане не пускают своих подданных из опасения убийства и затем дипломатических затруднений. С русским английские власти поступят, конечно, иначе. Пустить-то, конечно, пустят, окажут даже, может быть, нравственную поддержку, но, конечно, не гарантируют свободного проезда в Балх. Проезд этот стоить будет изрядных денег.

Я еду теперь в Цейлон и оттуда думаю пробраться в Рангун и Мандалай. В Бирме мне обещали люди компетентные большую поживу⁴⁹⁶. До сих пор там не путешествовал никто из занимающихся буддизмом и палийскою литературою. Мне предстоит представиться Его бирманскому величеству.

До сих пор наше плавание великолепно. В Бискайском заливе нас не качало, и мы двигаемся очень быстро. Хотя и в Москве и Лондоне я чувствовал себя очень дурно, но теперь совершенно здоров. Ем очень много. Совершенно забыл петербургский пост. Я встаю в шесть и пью чай без завтрака, затем в 8 ½ завтракаю с чаем, потом завтракаю без чаю в 12, в 5 мы обедаем, в 8 пьем чай и едим. Не могу себе представить даже, как это я не обедывал по три дня. Теперь я постоянно голоден.

⁴⁹² До востребования (фр.).

⁴⁹³ А.Н.Веселовский вел переговоры с генерал-губернатором Туркестанского края К.П.Кауфманом о путешествии И.П.Минаева через Среднюю Азию, из-за которых, видимо, поездка несколько задержалась.

⁴⁹⁴ Первоначально поездка И.П.Минаева планировалась через территорию Туркестанского края и Афганистан (древняя Бактрия).

⁴⁹⁵ Пешавар.

⁴⁹⁶ Одной из основных целей путешествия было приобретение палийских рукописей.

- Путешествие на пароходе однако же довольно скучно, пассажиров очень немного. Это самое скверное время для Красного моря. В июле там жара доходит до 90° и 100°⁴⁹⁷. Я забрал с собою несколько книг и читаю по целым дням. Но с ужасом вижу, что запаса не хватит и на полпути. Невольно подумаешь, а если бы я ехал теперь чрез Бактрию. Быть может, несколько надписей было бы уже списано.

В Лондоне я прожил недаром; побывать там непременно нужно было. Я еду в Индию теперь не как в лес и надеюсь, что меня не будут принимать за шпиона. В Лондоне я виделся с Н. И. Стор[оженко]. Он, вероятно, в настоящее время в России.

Прощайте. Пожалуйста, пишите поскорее и больше.

Ваш преданный И.Минаев.

Мое почтение Елене Александровне. Ради Бога, Пишите скорее и больше. Не меньше двух почтовых листов. Если Вы увидите В.И.Ламанского⁴⁹⁸, передайте ему мой адрес и скажите, что ему я буду писать тотчас по приезде на Цейлон.

РО ИРЛИ, ф. 45, оп.3, ед. хр. 533, лл. 17-18.

Colombo 23-го октября 74

Любезный и нерадивый друг, вместе с этим письмом посылаю Вам несколько листков описания моих странствий. Напечатайте их, если найдете возможным; печатайте, где хотите, но, главное, не забывайте, что деньги мне нужны. В декабре я уеду отсюда в Мадрас и желал бы до того времени иметь Ваш ответ, а в январе и деньги, около 100 фунтов. До сих пор не имею понятия о судьбе статьи, сданной в редакцию Ж[урнала] М[инистерства] Н[ародного] Пр[освещения]⁴⁹⁹. Я посылаю Вам только первые листки моего дневника⁵⁰⁰. У

⁴⁹⁷ По Фаренгейту, конечно.

⁴⁹⁸ Ламанский В.И. (1833-1914) – славист-историк и этнограф.

⁴⁹⁹ Речь идет, очевидно, о статье «Индийские сказки», опубликованной в ЖМНП, ч. CLXXVI, 1874, N 3, с. 68-104.

⁵⁰⁰ Видимо, имеется в виду статья «Львиный остров. Письма с острова Цейлона» // Вестник Европы, 1875, N 2, с. 568-590.

меня готово продолжение, но боюсь, что, кроме Вас, никто не станет читать моих мараний.

Я успел поехать по острову и вернулся дня на два в Colombo с тем, чтобы разменять circular notes⁵⁰¹ и ехать затем опять в глушь. Я провел около двух месяцев в покинутых, заброшенных и развалившихся столицах Цейлона. Анурадхапура необыкновенное место. Климат ужасный. Три года там не было дождя, за воду плати рублицы, но зато какие развалины. Здесь точно жил другой народ, а не предки теперешних сингалезцев. Столько изящества в этих произведениях искусства, какая резьба по граниту, какая тонкая скульптура! И все это разбросано по лесу и попадаете вам на каждом шагу; вы ходите среди вымершего города. Теперь в Анурадхапуре всего 700 человек жителей (малабарцев⁵⁰² преимущественно), а прежде, до Р. Х., вероятно, было сотни тысяч. По моим соображениям, главная улица тянулась на протяжении трех миль, сохранились кое-где фундаменты частных домов и легко себе вообразить, среди какой обстановки и каких удобств жили люди в этой теперь сухой местности. В городе было множество искусственных озер, обложенных гранитными плитами, купален с такими изящными лестницами, высеченными из гранита. Наибольшее количество развалин – религиозного характера, т. е. ступы, храмы, капеллы, монастыри. Но есть и развалины дворцов. Отсюда я поехал в Mihintale, Topara, Dambulla, Matali. В каждой из этих местностей много примечательного. Мне удалось списать несколько весьма древних надписей. Правда, надписи не длинные, но очень древние и представляют несколько любопытных фактов для грамматики языка пали.

Я жду с большим нетерпением писем от Вас; живя здесь и изредка видя газеты, я решительно не имею никакого понятия о том, что делается в России. Кланяйтесь всем, кто меня помнит, и помните, что в декабре я уезжаю отсюда. Я буду писать еще раз с острова.

⁵⁰¹ Дорожные чеки.

⁵⁰² Тамилы.

- Вы, живя среди милых сердцу и пользуясь всеми удобствами цивилизованной жизни, не можете себе представить, в какое отчаяние я прихожу, не слыша от Вас слова. Кругом меня все интересное, я занят целый день, но нет ничего симпатичного, и тропический климат северянину не по плечу. Я не болен, но так не по себе. Постоянная жара утомляет страшно. У нас теперь дождливый сезон и сравнительно с предыдущими месяцами прохладнее, но за всем тем не было дня, часа, когда бы я не чувствовал своего тела без испарины. От сильной испарины рождается жажда. Во время путешествия по лесам жажду приходится удовлетворять мутной водою с коньяком и каждый глоток этого отвратительного напитка напоминает прелесть чистой петербургской воды.

Не думайте, чтобы я тяготился путешествием, хлопчите об отсрочке до января 76 года и добывайте деньги. На это письмо пишите по старому адр.

Весь Ваш И.Минаев.

РО ИРЛИ, ф. 45, оп.3, ед. хр. 533, лл. 19-20.

Kandy, 6-го ноября 74

Вчера, дорогой друг, я получил Ваше первое письмо. Числа Вы не выставили, и я подозреваю, что письмо отправлено в день без числа. Мартобря⁵⁰³. Простите глупую остроту, я приступаю к делу. А дело у меня одно – устраивайте отсрочку и хлопчите о деньгах. В январе я желал бы иметь деньги, хотя бы только сто фунтов; это дало бы мне возможность перебраться из Калькутты в Бирму. Деньги Вы вышлите или *poste restante* или же, если случится затруднение при таковой пересылке, пишите *Calcutta, Care of King Hamilton and Co.* Всего же лучше *poste restante*, при этом напишите два письма: одно без денег, другое с деньгами. Понятно, чем больше Вы мне вышлите, тем лучше, что даст мне возможность перебираться из одного места в другой. Я выслал Вам листки

⁵⁰³ Из гоголевских «Записок сумасшедшего».

из моего дневника. Обратите их в деньги, если сумеете. У меня готово продолжение⁵⁰⁴, но я жду Вашего приговора первой статье.

Я уезжаю отсюда в начале декабря. В Kandy я проживу дней десять. Я схватил легкую лихорадку, отчаянно устал, словом, чувствую потребность в отдыхе и потому перебрался из нездорового, но интересного, Kurunegala сюда. Мои знакомые англичане в Kurunegala почти что выгнали меня отсюда. Здесь живется легче, прохладно и спокойно. Я остановился в отеле и живу европейцем, ем не одну только курицу и пью чистую, а не бурюю воду. Но Kandy представляет мало интересного, почти нет старины, которую видишь в Kurunegala, Anuradhapura, Dambula и т. д. Живешь по-европейски и видишь множество европейцев. А в Polonnaruwa я жил совершенным дикарем, в лесу. Спал в банди⁵⁰⁵ и по ночам прислушивался к звукам ночной жизни в лесу. Я слышал слона на воле, видел на заре целые стада шакалов и раз бежал, испуганный, от обезьян. Но зверей мало здесь, ибо слишком много охотников.

В Анурадхапуре я бродил на горы, по совершенно жутким местам, отыскивая надписи, и лазил в пещеры и, кроме обезьян и шакалов, ничего не видал. Раз только пришлось повидать громадного змея Cobra. Я был не один. В то время в Анурадхапуре жил один энтузиаст-фотограф Capt. Hogg. Однажды мы пустились с ним отыскивать новые, никому не известные развалины. Развалин, как и следовало ожидать, мы не нашли, а на змея наткнулись. Шипя и шумя как бы толстым шелковым платьем, прополз он мимо нас шагах в двух. Не смейтесь моему сравнению. Анурадхапура не выходит у меня из головы. Но, конечно, это не самое интересное место на Цейлоне.

Из Анурадхапуры я ездил в Mihintale, Polonnaruwa, Dambula и Aluvihara. В Дамбуле меня застало начало дождливого сезона и по всей вероятности там я схватил лихорадку. Я отправился смотреть монастырь пещерный в пещеры Золотой горы. Взобравшись на гору и списав очень древнюю надпись, я заболтался с монахами; в это время ливанул (а не пошел) первый дождь, а у

⁵⁰⁴ Видимо, «Курунегала и серебряный монастырь (Из путешествия по Цейлону)» // Пчела, 1876, N 45-50, 21 ноября-26 декабря.

⁵⁰⁵ Крытая коляска, запряженная волами.

меня не было даже зонтика. Я вздумал было его переждать, но тучи все набирались, становилось темно и следовало пуститься в обратный путь. До Rest-house'a было две мили, и я пришел буквально весь мокрый; на мне не было сухой нитки. Через несколько дней, то есть дня через три, появилась лихорадка и какое-то желчное расположение, которое я уже чувствовал однажды, переплывая океан. Отсутствие аппетита, головная боль, раздражительность и мизантропия. Но теперь я опять здоров телом и бодр духом. Отсюда я еду в Badulla, Vi[n]tenna, Ratnapura, оттуда в Галле, где сяду на пароход и переплыву в Калькутту. Там стану ждать Ваших денег. Мне необходимо съездить в Бирму и видеть северную Индию. Моим путешествием здесь я не совсем доволен. Я видел много новых рукописей, но приобрел мало. Все надежды на Бирму.

Сингалезцы очень добродушный народ, но лживый до последней крайности. При переездах, при каких-то делах эта недобропорядочность очень надоедает. С делами у меня была история в каждом городе, приходилось обращаться к властям и просить их вмешательства. Английские власти в этом отношении беспримерны, обязательнее быть нельзя.

Надеюсь, что Ваше следующее письмо будет богаче подробностями об университете. Но и за то, что Вы мне прислали, от души благодарен. Прощайте. Мой поклон Елене Александровне, Надежде Александровне и всем тем, кто меня не забыл.

Васильевскому⁵⁰⁶ мой дружеский поклон. Думаете, что Ламанский мне ответит? У вас теперь холодно, а я здесь не могу выходить после девяти часов утра – такая стоит жара даже здесь, в Kandy, где, говорят, прохладно.

Не забывайте Вашего преданного И.Минаева.

РО ИРЛИ, ф. 45, оп.3, ед. хр. 533, лл. 21-23.

Calcutta 12 января 75

Дорогой друг, Вы, конечно, вправе ожидать самое красноречивое и искреннее выражение благодарности. Вы не дождетесь, однако же, этого, ибо от

⁵⁰⁶ Васильевский В.Г. (1838-1899) – византист, профессор СПб университета.

полноты чувств я стал совершенно косноязычен. Прошу верить (и никак не сомневаться!), что я глубоко ценю Вашу дружбу, никогда не забуду Вашего одолжения и буду счастлив, если когда-либо представится возможность отплатить Вам тем же. Я не получил еще денег, хотя из Colombo мне переслали сюда несколько писем.

Маршрута своего я не изменял, ибо Калькутта на пути в Бирму; ни Галле, ни Коломбо не имеет прямого сообщения с Рангуном. Попал же сюда ранее, нежели предполагал, по следующей уважительной причине. Вернувшись из Анурадхапуры в Коломбо, я стал просматривать газеты и, к удивлению моему, нашел, что Jung Bahadur⁵⁰⁷, т. е. непальский регент, в Калькутте и собирается ехать в Европу. Прочитав это, я задумал попытать счастья. Закончив странствия по Цейлону, я явился сюда хлопотать о пропуске в Непал. В несколько дней, проведенных здесь, я испытал много и утешительного, и горького. Пропуск в Катманду мне положительно обещают, но при этом, говорят, храмов и монастырей, и книг Вам не видать; ничего Вам не покажут и никуда не пустят; рассчитывайте на это. Тем не менее в марте я пускаюсь в путь и думаю, что во всяком случае стоит пробраться в Катманду.

12 января. Прошло больше недели со времени получения Вашего милого письма от 27 ноября. Денег до сих пор нет. Из Цейлона мне переслали письма, а денег все-таки не выслали. По всей вероятности, высылка денег задержана в Петербурге. А потому, если Вы еще не выслали их сюда, то по получении этого письма телеграфируйте мне, т. е. переводите деньги по телеграфу. Если же деньги уже высланы, то я должен буду их получить ранее, нежели Вы получите это письмо. Обратите внимание на число, рассчитывайте, что деньги в Индию идут месяц. Вы можете лучше рассчитать, пропали ли деньги, или же нет. До получения Вашего ответа я не могу начать розыски. Следующее письмо я могу ожидать 25 января н. ст., т. обр. деньги должны были быть высланы 13 декабря ст. ст. Я несколько бестолково выражаюсь. Дело в следующем. Если деньги еще

⁵⁰⁷ Джанг Бахадур – первый министр Непальского королевства, в руках которого была сосредоточена реальная власть (см. И.П.Минаев. Очерки Цейлона и Индии. Из путевых заметок русского. Ч. 1. СПб, 1878, с. 255-256).

не высланы, перешлите их по телеграфу. Если они были высланы ранее 13 декабря, за неделю, известите меня тотчас же по телеграфу Calcutta 39, Chowringhee. Если же деньги были высланы около 13 декабря, немного ранее или немного позднее, я должен буду получить их в конце января н. ст., и в таком случае известите меня письмом. Но отвечайте немедленно. Пишите *poste restante*.

Я пишу Вам в сильном не в духе. Непала, кажется, мне не видать. Деньги у меня пока есть, но их хватит не более как на месяц; все это способствует развитию мрачных мыслей. Вторую половину денег вышлите сюда же. Конечно, в таком только случае, если они у Вас в руках. Я пробуду в Индии несколько месяцев и должен буду вернуться в Калькутту по пути в Бирму. Я не пишу Вам ничего о Калькутте. Хотя я здесь больше десяти дней, но видел очень мало. Калькутта как город величествен. Широкие улицы, громадные дома, на улицах сильное движение и очень пестрая толпа. В настоящее время здесь слон.

Погода очень приятная. По утрам и вечерам даже холодно. Я живу в Boarding-house'е. Хлопочу о пропуске в Непал и ищу здесь непальца – слугу или учителя. Но все это не клеится и к тому же Ваши деньги где-то застряли. С следующим пароходом я вышлю Вам продолжение моих путевых заметок. Печатайте их, где хотите, но непременно обратите в деньги.

Прощайте. В следующем письме Вы получите мою глубокую благодарность. Мой поклон Елене Александровне.

Весь Ваш И. Минаев.

РО ИРЛИ, ф. 45, оп.3, ед. хр. 533, лл. 24-26.

Calcutta февраль 25/75

Дорогой друг, послезавтра еду в Непал, и потому можете представить, в каких я хлопотах. Посылаю Вам несколько листков моего марания. Печатайте их, где хотите и где можете. Деньги сберегите у себя. Мое жалование и все, что у Вас набралось для меня, вышлите сюда: Calcutta 7 Nare street, Care of Mr. King Hamilton and Co. Я бы желал получить деньги до июля. Постарайтесь выслать их хоть до отъезда Вашего из СПбурга. Чем раньше, тем лучше.

Не пишу Вам о том, что я здесь видел и что приобрел. Я получил деньги. Я Вас не благодарю, потому что (верьте моему слову!) не умею выразить моей благодарности. Я глубоко чувствую то, что сделали для меня мои друзья. Здесь начинаются жары, и я как будто хвораю, но надежда увидеть Непал придает мне такую удивительную бодрость. Я постараюсь написать Вам из Гаи, где я буду через два дня.

Весь Ваш И.Минаев.

P.S. Знаете ли Вы, что такое Гая⁵⁰⁸? Буддийский Иерусалим! Мое почтение Елене Александровне.

РО ИРЛИ, ф. 45, оп.3, ед. хр. 533, лл. 27.

Дорогой друг Александр Николаевич, посылаю Вам несколько листков из моего дневника⁵⁰⁹. Напечатайте их поскорее, то есть до сентября нынешнего года, и деньги сберегите у себя. Вы молчите; из этого я заключаю, что, кажется, не желаете знать что-либо обо мне. Денег из университета до сих пор не получал и очень недоволен этим. У вас много новостей в СПб. Не ленитесь писать. Пожалуйста, напечатайте прилагаемое здесь. Известите меня, получили ли Вы мое письмо и несколько листков из дневника?⁵¹⁰ То и другое я послал в феврале из Калькутты. Отсюда я еду к западным границам Непала.

Мое почтение Елене Александровне.

Весь Ваш И.Минаев.

Бенарес 13 мая 75

РО ИРЛИ, ф. 45, оп.3, ед. хр. 533, л. 28.

Almora 3 июня 75

Сегодня получил Ваше письмо от 18-го мая. Очевидно, Вы писали его, дорогой друг, в сильных торопях. Даже числа и года не выставили, совершенно по-женски! Я узнал число отправления на конверте.

⁵⁰⁸ Гая – один из важнейших центров паломничества в индуизме. Неподалеку от Гаи находится Бодх-Гая – место, где под деревом бодхи обрел просветление Будда Шакьямуни.

⁵⁰⁹ В Непале. Из путевых заметок // Вестник Европы, 1875, № 9, с. 297-318.

⁵¹⁰ Вероятно, «Львиный остров. Письма с острова Цейлона» // Вестник Европы, 1875, № 2, с. 568-590.

Спешу Вам отписать, так как настоящее письмо в некоторой связи с письмом, отправленным несколько дней тому назад. Надеюсь, что оба письма дойдут до Вас вовремя и Вы сделаете надлежащие распоряжения. Очень рад, что Вы имеете для меня уже около пятисот рублей. Из Вашего письма я вижу, что Вы еще не получили моей статьи, высланной из Бенареса и трактующей о моих приключениях в Непале. Ради Бога, напечатайте все это поскорее и наберите мне сто или около ста фунтов. Я вышлю Вам еще одну статью через несколько дней. Если Вы все это напечатаете, то будет ровно столько, сколько мне нужно, чтобы вернуться в Европу. Жâтаки⁵¹¹ окончатся летом. Если мою последнюю статью примет Стасюлевич⁵¹², то, может быть, деньги выдадутся вперед? Делайте, как знаете, но добудьте мне сто фунтов и вышлите их в начале сентября нового стиля, то есть в конце вашего августа.

Ваша правда, я вернусь гол как сокол, но запастись деньгами пока я не в состоянии. Мои счета с М-ством и университетом покончились. Я получил больше, нежели надеялся. Но ведь съездить в Индию стоит чего-нибудь. Каждый год я имел около 400 £, а ежемесячные расходы доходят до £ 90. Не имея много времени, я принужден делать переезды большие. Из Калькутты через Бихар в Катманду и обратно через Бенарес в Алмору стоит чего-нибудь. Имей я годы перед собою, конечно, я не стал бы так прыгать! Здесь я проживу до тех пор, пока наберусь сил спуститься в жару в равнины. Откуда Вы взяли, что я вернусь к конгрессу ориенталистов⁵¹³?

Не помню, писал ли я Вам, что я делаю здесь. Простите, если я повторяюсь, но в настоящую минуту я так занят своим делом. Я записываю и перевожу местные сказки здесь. Живу совершенно уединенно. Англичан здешних не знаю, но знаком с черною кожею. У меня есть придворный певец, не более - не менее как придворный бард некого Аспатского царя. Бард поет мне ежедневно за пять рупи и подарочек в месяц. В моем штате есть «шут», он же певец нежных арий и

⁵¹¹ Джатаки - имеется в виду серия статей «Индийские сказки» в «Журнале министерства народного просвещения», 1876 (№№ 2, 4, 5).

⁵¹² М.М.Стасюлевич (1826-1911) – редактор-издатель журнала «Вестник Европы».

⁵¹³ III Международный конгресс востоковедов проходил в Санкт-Петербурге в августе 1876 г.

Организационный комитет состоял из профессоров В.В.Григорьева, К.П.Патканова и Д.А.Хвольсона.

знаток всякого рода сказок. «Шут» жалования не получает, он работает поштучно. Современная народная литература необыкновенно богата. Песни, сказки очень поэтичны, некоторые сказки юмористичны. Во всем этом нет того условного, манерного, что иногда неприятно поражает в некоторых древних образцах индийской литературы. И мой певец, и мой «шут» оба безграмотны, книг в глаза не видали, и потому все, что ими рассказывается, имеет особенный интерес.

Повторяю еще раз для ясности мою просьбу: все, что у Вас набралось (т. е., я надеюсь, 100 или около того фунтов) вышлите мне в конце августа на следующий адрес: Calcutta, Care of King Hamilton and Co.

Хоть я и вернусь к вам голяком, но на обед Вы смело можете рассчитывать. Вы вряд ли знаете, что отпуск мой кончается лишь в декабре. Индия от нас так далеко, и у меня, вероятно, не будут ни сил, ни возможности побывать здесь во второй раз, а потому я и не думаю спешить к конгрессу ориенталистов. Патканов⁵¹⁴ и Григорьев⁵¹⁵ во главе комитета? Один, хотя и умный, но малосведущий ориенталист: я разумею Гр. Другой и глуп, и несведущ, т. е. Патканов. Боюсь, что пресловутая слава о русских ориенталистах после конгресса сильно поколеблется. Правда ли, что Гр. был одно время начальником цензурного комитета⁵¹⁶? Что говорит об этом его либеральный друг Градовский⁵¹⁷? Вы увидите из моих вопросов, что недаром я переписываюсь с Ш.⁵¹⁸, академиком-генералом. Почет, оказанный Захарову⁵¹⁹, вполне заслужен им. Маленький, но грозный Лерх⁵²⁰, конечно, против этого, так же, как и мой друг Ш.?

Прощайте, дорогой, но ленивый друг! Мой поклон низкий Елене Александровне. Пишите побольше, хоть поллистка.

⁵¹⁴ Патканов К.П. (1833-1889) – арменист, профессор факультета восточных языков СПб университета.

⁵¹⁵ Григорьев В.В. (1816-1881) – профессор истории Востока и декан факультета восточных языков СПб университета (1873-1878), специалист по истории мусульманских стран.

⁵¹⁶ Григорьев был начальником главного управления по делам печати в 1874-1880 гг.

⁵¹⁷ А.Д.Градовский (1841-1889) – историк права и либеральный публицист.

⁵¹⁸ Речь может идти об академике тибетологе А.А.Шифнере (1817-1879).

⁵¹⁹ И.И.Захаров (1814-1885) – маньчжуровед и китаевед, преподаватель ФВЯ СПб университета. Вероятно, речь идет о публикации в 1875 г. «Полного маньчжурско-русского словаря», за что Петербургский университет присвоил Захарову звание доктора маньчжурской словесности.

⁵²⁰ П.И.Лерх (1828-1884) – иранист, исследователь курдов.

Весь Ваш И.Минаев.

РО ИРЛИ, ф. 45, оп.3, ед. хр. 533, лл. 29-30.

Алмора 11-го августа 75

Дорогой Александр Николаевич, посылаю Вам несколько листков для напечатания⁵²¹. Ради Бога, по получении этого письма тотчас же вышлите мне деньги. Все, что у Вас набралось и все, что сумеете получить за эту статью, а также за предыдущую, высланную в мае из Бенареса. Не сетуйте на меня, обещаю Вам отплатить тем же, если только Вы будете когда-либо в таких же тисках, как я перед выездом из «той Индии богатой»⁵²². В моей теперешней статье есть несколько небольших переводов; боюсь, что они покажутся Вам дикими, но они в известной степени любопытны и я стою на их обнаружении, даже в этой безобразной форме.

Я не имею паспорта⁵²³, сообщите, пожалуйста, об этом в университете кому следует. Паспорт, конечно, мне нужен будет в Европе, а потому высылкою его можно и повременить до получения моего окончательного маршрута по Европе. Вероятно, я вернусь через Италию и Австрию, но, не имея Ваших денег до сих пор, не сделал никаких распоряжений о моем отъезде. Деньги вышлите в: Calcutta, Care of King Hamilton and Co.

- Алмору я оставлю на днях и думаю ехать в Лагор⁵²⁴. У нас здесь дожди, но я чувствую себя хорошо физически. Сказок и песен я набрал довольно, приобрел несколько рукописей, но не важных.

- Из России давно не имею вестей, из Ваших коротеньких писем ничего не узнал, а другие друзья не пишут. Иногда я вижу здесь кое-какие английские газеты, но об России мало что узнаю. Пожалуйста, дорогой друг, ответьте мне поскорее; Ваш скорый ответ спасет меня от банкротства, и я на Вас рассчитываю.

Прощайте. Мое почтение Елене Александровне.

⁵²¹ Алморские певцы. Из путевых заметок // Вестник Европы, 1876, N 7, с. 7-29.

⁵²² Цитата из русских былин.

⁵²³ Речь идет, очевидно, о командировочном удостоверении от университета.

⁵²⁴ Лахор.

Ваш преданный И. Минаев.

РО ИРЛИ, ф. 45, оп.3, ед. хр. 533, лл. 31-32.

... и не принужденного спешить здесь в Раджпутане⁵²⁵ большая пожива. Жайны⁵²⁶ утверждают, что религия запрещает им показывать св[ященные]книги европейцам. Но все это вздор, против злата редкий монах устоит – вопрос в цифре: один сдается на пять рупи, другой спасует перед пятьюстами или больше. Из моего путешествия по Индии я вынес одно убеждение, что в Индии все можно купить и за деньги можно и брахманом сделаться, не скупись только на тысячи. Заканчиваю письмо жалобой. Вы, дорогой друг, конечно, делали во все это время много для меня. Но в то же время Вы так редко писали, и во время моего путешествия мне казалось, что все мои друзья забыли меня.

До скорого свидания. Поторопите выслать паспорт: Rhau, poste restante.

Мое почтение Елене Александровне.

Весь Ваш И.Минаев.

РО ИРЛИ, ф. 45, оп.3, ед. хр. 533, лл. 33.

Две записки А.Н.Веселовского И.П.Минаеву

29/IX 1885

Посылаю Вам, Минаша, требуемую выписку. Как видите, я аккуратнее, чем Вы думали. Заметка Yule'я находится в Academy, 1883, № 581, Sept. 1. E.Cosquin, La Vie de SS. Barlaam et Iosaphat et la legende de Bouddha в Le Français, 1883, 1 Dec.

Ваш А.Веселовский.

Архив востоковедов ИВР, ф. 39, оп. 2, ед. хр. 5, л. 4.

Дорогой Будда. Напишите на этой же записке, когда Вы едете? Хотелось зайти к Вам сегодня, утром не удалось, а вечером у нас Sitzkunde для гостей, которых не бывает сплошь да рядом. Напишите, т.е. ответьте непременно (день и час). Ваш А.Веселовский.

Архив востоковедов ИВР, ф. 39, оп. 2, ед. хр. 5, л. 5.

⁵²⁵Раджастхан.

⁵²⁶Джайны.

Ф.И.Щербатской. Из переписки с С.Ф.Ольденбургом⁵²⁷

В академическом архиве в Санкт-Петербурге хранится объемистая пачка писем Ф.И.Щербатского, адресованных С.Ф.Ольденбургу (ф. 208, оп. 3, д. 685). Большинство их было написано в начале двадцатых годов, когда Федор Ипполитович жил в Западной Европе. Письма эти позволяют представить обстоятельства его научной деятельности и черты личности выдающегося индолога.

Его коллега и старший современник С.Ф.Ольденбург с юных лет был активным общественником либерального направления. Ф.И.Щербатской был человеком совершенно иного склада. Он никогда не увлекался социальными утопиями, не участвовал ни в партийно-политической, ни в научно-административной деятельности. Близко знавший его В.И.Вернадский писал в дневнике⁵²⁸: «Новгородский помещик, Щ[ербатской] года три был земским начальником⁵²⁹, семья очень консервативная». Младшая сестра Федора Ипполитовича, Мария (1869- после 1939) была замужем за С.Е.Крыжановским (1862-1935) – другом юности С.Ф.Ольденбурга и В.И.Вернадского. В отличие от них С.Е.Крыжановский в зрелом возрасте принадлежал к политическим деятелям правого направления, он сделал успешную карьеру (сенатор, член Государственного совета, последний статс-секретарь Его Императорского Величества). «Перерождение» и монархизм «Сережки» В.И.Вернадский объяснял «влиянием Щербатских».⁵³⁰

Письма, датируемые летом 1917 г., показывают весьма скептический и трезвый взгляд на ситуацию в России. Между тем после Октябрьского

⁵²⁷ В Индию духа... Сборник статей, посвященный 70-летию Р.Б.Рыбакова. М., 2008.

⁵²⁸ Вернадский В.И. Из «Хронологии 1942 г.», архив РАН, ф. 518, папка 1, л. 5. Автор статьи благодарит В.П.Волкова за предоставленную возможность ознакомиться с данным документом, подготовленным к печати.

⁵²⁹ В 1893 г. он «был избран земским гласным, утвержден в должности земского начальника, затем был избран депутатом от дворянства и наконец новгородским уездным предводителем дворянства» (Автобиография. ПФ РАН, ф. 725, оп. 2, д. 5, л. 1).

⁵³⁰ Вернадский, Из «Хронологии», л. 7.

переворота ученый демонстрирует полную лояльность новой власти. Уже в 1918 г. он мечтает об экспедиции в Тибет с целью поиска рукописей буддийских философских сочинений. Ф.И.Щербатской «в совершенном восторге»⁵³¹ от того, что советские руководители обещают ему поддержку в этом начинании. Он прекрасно понимает, что большевики заинтересованы не в изучении буддийской философии, а в коммунистической пропаганде в странах Азии, однако это обстоятельство его несколько не смущает. По заданию Наркоминдела он во время Гражданской войны выполняет переводы документов, добытых тайными информаторами в Тибете. Ему хотелось бы только за эту работу получить из-за границы необходимые публикации.⁵³² Он принадлежал к той части интеллигенции, которая планировала работать для России и надеялась на сотрудничество с новой властью.

В обстановке чудовищной разрухи, голода и страшной войны коммунистические вожди строили планы зажечь революционный пожар в самом сердце Азии. В этой связи они проявляли интерес к Тибету (почти с таким же мистическим настроением, какой был при дворе последнего царя – и с такой же степенью невежества). Поразительно, что в ту пору, когда практически была парализована издательская деятельность, по Тибету вышло едва ли не больше работ, чем за все последующие годы советской власти. В 1919 г. был опубликован труд Г.Ц.Цыбикова «Буддист паломник у святынь Тибета» – огромный, роскошный том с фотографиями. В 1920 г. П.К.Козлов напечатал срочно написанную книгу «Тибет и Далай-лама». 24 августа 1919 г. в Петрограде открылась «Первая буддийская выставка», на которой выступали с лекциями С.Ф.Ольденбург, Б.Я.Владимирцов, Ф.И.Щербатской и его ученик, японист Отто Розенберг. Выставка была организована в эпоху самую экзотическую. Войска генерала Юденича наступали на Петроград. Вскоре, 4 сентября, С.Ф.Ольденбург был арестован Чрезвычайной комиссией и почти месяц находился в заключении, ожидая расстрела. Отто Розенберг тогда же

⁵³¹ ПФ РАН, ф. 208, оп. 3, д. 685, л. 170.

⁵³² Там же, л. 24.

бежал с белогвардейцами и вскоре умер (по всей видимости, от свирепствовавшей тогда «испанки»).

Лекция Ф.И.Щербатского называлась «Философское учение буддизма». Она заканчивалась словами⁵³³: «Отрицание национальной ограниченности, всеобщее братство всех людей, лишенных права частной собственности... вера в то, что мы... должны двигаться к совершенствованию, независимо от Бога, души и свободы воли – вот основные черты как буддийского, так и нашего современного, новейшего миросозерцания». Выступление было замечено властью. Позднее (9 марта 1921 г.) в ответ на официальный запрос В.И.Ленина нарком просвещения А.В.Луначарский писал⁵³⁴: «Академик Щербацкий - превосходный ученый, за время революции написал замечательную брошюру о буддизме, где подходит к буддизму с социалистической точки зрения (отказ от личного эгоизма и личного имущества, обретение душевного покоя и радости в общественной гармонии)».

Уже осенью 1919 года Ф.И.Щербатской настойчиво добивается для себя командировки за границу, чтобы продолжить работу над памятником буддийской философии «Абхидхармакоша». С этой целью он отправляется в Москву к А.В.Луначарскому с письмом неперменного секретаря Академии наук С.Ф.Ольденбурга. В письме, датированном 25 ноября 1919 г. говорилось⁵³⁵: «Академия решила возбудить вопрос о командировке Ф.И.Щербацкого за границу месяцев на пять...». Далее С.Ф.Ольденбург подчеркивает практическое значение изучения буддизма «в настоящее время, когда Восток, особенно Дальний Восток, начинает играть все большую роль в мировой жизни». Нарком просвещения отнесся к этой просьбе «сочувственно»⁵³⁶ и 28 ноября написал соответствующее письмо наркому иностранных дел Г.В.Чичерину.

«После долгого и внимательного обсуждения вопроса о научной командировке академика Щербацкого за границу Народные комиссариаты

⁵³³ Ф.И.Щербатской, Философское учение буддизма. Петербург, 1919, с. 48.

⁵³⁴ В.И.Ленин и А.В.Луначарский. Переписка, доклады и документы (Литературное наследство, т. 80), М., 1971, с. 258.

⁵³⁵ Там же, с. 169-170.

⁵³⁶ Там же, с. 170.

иностранных дел и просвещения пришли к выводу, что как с точки зрения интересов научных, так и с точки зрения политической поездка т. Щербацкого за границу является желательной»⁵³⁷. Однако командированный ученый должен быть вполне «лояльным» и дать слово «в случае обращения... иностранцев с вопросами правдиво передавать то, что нами, несмотря на все встречаемые стихийные препятствия, делается для сохранения развития культурной жизни в стране»⁵³⁸. Этому условию академик Ф.И.Щербатской полностью соответствовал. Предполагаемая командировка встретила решительное сопротивление в наркомате внешней торговли, который ссылаясь на полное отсутствие иностранной валюты. Вопрос разбирался на уровне Председателя Совнаркома. Командированному за границу предлагалось «существовать заработком зарубежным»⁵³⁹, хотя и Наркомпрос ассигновал деньги «частью на жизнь проф. Щербацкого за границей, частью на закупку книг по его специальности» 600 тысяч рублей (около четверти годового бюджета Наркомпроса на командировки).

Как только появилась возможность, Ф.И.Щербатской возобновил переписку с зарубежными коллегами, надеясь на приглашение. Он, действительно, получил приглашение прочитать в Гарварде курс лекций по теории познания буддистов. 10 сентября 1920 г. гарвардский профессор философии Джеймс Вудс (1864-1935) писал Александру Щербатскому⁵⁴⁰, находившемуся в эмиграции⁵⁴¹: «Любезный сэръ! Когда я был в Париже, мистер Виктор Голубев⁵⁴² сообщил мне, что Вы можете помочь мне связаться с Вашим братом, проф. Щербатским. У меня не было возможности общения с ним после начала войны. Может быть, нам удастся организовать ему приглашение для краткого визита в Америку. В любом случае, я был бы рад узнать, что он не

⁵³⁷ Там же, с. 168.

⁵³⁸ Там же, с. 169.

⁵³⁹ Там же.

⁵⁴⁰ А.И.Щербатской – выпускник Факультета восточных языков, получивший в 1891 г. золотую медаль за выдающуюся, по отзыву Розена, текстологическую работу о «Калиле и Димне» (см. И.Ю.Крачковский, Избранные сочинения, т. V, М-Л., с. 103), до революции работал в Министерстве иностранных дел.

⁵⁴¹ ПФ РАН, ф. 725, оп. 3, д. 69.

⁵⁴² В.В.Голубев (1878-1945) – выпускник историко-филологического факультета СПб университета, в эмиграции занимался археологией и искусством Юго-Восточной Азии.

пострадал в нынешней ситуации. Искренне Ваш Джеймс Вудс». Сильвен Леви, связанный с Ф.И.Щербатским по работе над «Абхидхармакошей», также старался организовать для него приглашение в Париж для чтения лекций в Коллеж де Франс⁵⁴³.

В сентябре 1920 г. Ф.И.Щербатской вновь приезжает в Москву, добиваясь приема у заместителя наркома иностранных дел Л.М.Карахана. Он пишет С.Ф.Ольденбургу о результатах этого визита⁵⁴⁴: «Что касается Тибета, то, по-видимому, они больше всего желали бы устроить в Лхасе радиостанцию» (для ведения пропаганды на Востоке). «Я... не отклонял радиостанции прямо, а стоял на том, что предварительно я поехал бы в Лондон...». Одной из наиболее актуальных проблем для Академии наук в то время был полный развал издательского дела. Поэтому далее Ф. И. сообщает: «Между прочим, Карахан обещает свое содействие по печатанию как здесь, так и в Эстонии или Стокгольме. За это очень нужно было бы ухватиться...».

В связи с фантастическим тибетским проектом советские власти были заинтересованы в публикации грамматики тибетского языка. Ф.И.Щербатской обещал такую грамматику издать, предложив вначале напечатать учебник санскрита, будто бы абсолютно необходимого для Тибета. Речь шла об известной книге Г.Бюлера. Ф.И.Щербатской, когда-то учившийся у Г.Бюлера, по этому учебнику вел занятия в университете. Перевод был выполнен П.В.Ернштедтом (в будущем известным коптологом, 1890-1966) в студенческие годы «совместно с приват-доцентом бароном А.А.Сталь-Гольштейном»⁵⁴⁵. Скорее всего они переводили учебник в 1910 г., когда Сталь-Гольштейн заменял уехавшего в Индию Щербатского. Для 1923 г. должны были уже архаично звучать переводы санскритских слов, такие как: bhavatī – «милостивая государыня» (с. 127), bhavān – «Ваше благородие» (с. 45). В связи с отъездом в 1916 г. А.А.Сталь-Гольштейна в Китай рукопись этого чернового перевода

⁵⁴³ См. письма, опубликованные в книге: G.M.Bongard-Levin, R.Lardinois, A.Vigasin, *Correspondences orientalistes entre Paris et Saint-Petersbourg (1887-1935)*. P., 2002, с.176-186.

⁵⁴⁴ ПФ РАН, ф. 208, оп. 3. д. 685, л. 162-163.

⁵⁴⁵ Г.Бюлер, *Руководство к элементарному курсу санскритского языка*. Перевод под редакцией профессора Ф.И.Щербатского. Стокгольм, 1923, с. IV.

оказалась у Щербатского – ее он и взял с собою в заграничное путешествие. Что касается тибетской грамматики, ее Ф.И. Щербатской, видимо, так и не составил. Только абсолютным хаосом первых послереволюционных лет можно объяснить тот факт, что в 1920-21 гг. часть крайне скудного золотого запаса страны была выделена на издание в Швеции учебника по древнеиндийскому языку!

В конце 1920 г. Ф.И.Щербатской получил, наконец, возможность выехать в Швецию. 5 февраля 1921 г. он сообщал С.Ф.Ольденбургу⁵⁴⁶: «Вот уже три месяца, что я Вас покинул. Пишу Вам часто, никакого ответа не получаю. Не знаю, получаете ли Вы мои письма... Я здесь живу в прекрасных условиях, занимаюсь абидармой (абхидхармой, т.е. буддийской метафизикой – А.В.). Не тороплюсь ехать дальше, потому что все надеюсь на то, что разрешится вопрос о печатании санскритской грамматики... Я здесь также выжидаю ответа из Америки от Lanman'a⁵⁴⁷ и Woods'a. Если не получу через неделю, поеду дальше; все разрешения у меня уже имеются». С.Ф.Ольденбург ответил 18 марта из Риги (где он находился «экспертом по вопросу о культурных ценностях при заключении мира с Польшей»⁵⁴⁸): «Рад, что Вы работаете. Когда же в Англию и Францию?» Он выражает надежду, что Щербатской «уже получил 12 тысяч – кредит на издание учебников» (по санскриту и тибетскому). «С чего начнете?»

В просторном ответном письме от 25 марта Ф.И.Щербатской с негодованием пишет о русских эмигрантах⁵⁴⁹: «Они, по-видимому, серьезно собираются всех нас перевешать по возвращении в Россию». Та же тема в письме от 21 апреля⁵⁵⁰: «Они прямо говорят, что было бы лучше, если бы от Академии и Эрмитажа остался один пепел». М.И.Ростовцев распространяет слухи, что «наш институт, конечно, есть школа пропагандистов для уничтожения культуры на Востоке»⁵⁵¹. Речь идет об Институте Живых

⁵⁴⁶ ПФ РАН, ф. 208, оп. 3, д. 685, л. 50.

⁵⁴⁷ Ч. Р. Ланман (1850-1941) – профессор санскрита в Гарвардском университете, иностранный член РАН.

⁵⁴⁸ ПФ РАН, ф. 725, оп. 3, д. 161, л.3 и об.

⁵⁴⁹ ПФ РАН, ф. 208, оп. 3, д. 685, л. 55.

⁵⁵⁰ Там же, л. 60 об.

⁵⁵¹ Там же, л. 55-56.

Восточных Языков, открытом, согласно официальной характеристике, для подготовки «к практической деятельности на Востоке». В условиях 1920 г. эта деятельность, естественно, была по преимуществу пропагандистской! Недаром арабист И.Ю.Крачковский записывал в дневнике: «... меня изводят все эти вновь появившиеся институты... Думаю от практического отказаться, если только будет возможно...»⁵⁵². Но Ф.И.Щербатского такая направленность работы института, видимо, не смущала.

Возмущение эмигрантами (среди которых были и его брат, сестра с мужем, сын С.Ф.Ольденбурга и сын В.И.Вернадского) было искренним. Позднее он писал С.Ф.Ольденбургу⁵⁵³: «не советую Вам ехать в Париж, там Вас обсядут соотечественники». Однако следует иметь в виду и другое обстоятельство: оба корреспондента не могли не учитывать, что непосредственный адресат не являлся единственным читателем этих писем, в переписке требовалась сугубая осторожность. Ф.И. Щербатской не мог знать, что тогда же из Управления делами Совнаркома было направлено секретное отношение в Наркомпрос с требованием предоставить информацию о его поведении. А.В.Луначарский дал отзыв вполне благоприятный (9 марта 1921 г.):⁵⁵⁴ «Как человек передовой и симпатично относящийся к Советской власти, был отпущен нами за границу... За границей вел себя исключительно лояльно... Собирается вернуться на днях в Россию со всеми научными новостями».

Формулировка «на днях» была сильным преувеличением. В том же письме, в котором речь шла о русской эмиграции, Ф.И.Щербатской писал⁵⁵⁵: «Что касается меня лично, то здесь так хорошо и мирно живется, такие чудные условия высокой культуры и необыкновенного внимания, что никуда не хочется уезжать, и я все откладываю свой отъезд, по крайней мере, в Германию, к тому же вопрос о печатании задерживает». Ответ от Дж.Вудса был получен слишком поздно, поэтому поездка в Америку откладывается до сентября. «Затем

⁵⁵² Цит. по А.А.Долинина, Невольник долга, СПб. 1994, с. 212.

⁵⁵³ ПФ РАН, ф. 208, оп. 3, д. 685, л. 79 (письмо от 3 октября 1922 г.).

⁵⁵⁴ Ленин и Луначарский, с. 258-259.

⁵⁵⁵ ПФ РАН, ф. 208, оп. 3, д. 685, л. 55.

всплывает вопрос о возвращении в Россию. Я командирован на 6 месяцев, значит, в июле⁵⁵⁶ должен был вернуться, но если ничего экстренного не будет, что бы заставило меня ускорить возвращения, я бы хотел, чтобы мне продолжили отпуск до осени или до 1-го января»⁵⁵⁷.

Годы после мировой войны – время какого-то безумия и в науке, и в политике, и в личном поведении. Альберт Грюнведель, увлеченный магией, под видом древних текстов печатал сочиненные им самим тибетские документы. Супруги Рис Дэвидс общаются с духом покойного сына. В Европе процветает мистицизм. Рациональный анализ подменяется шаманским камланием. Академик Н.Я.Мартин вербует сторонников «яфетической теории». Особенности творчества этого ученого можно объяснять с точки зрения психологии и даже психиатрии... Но Академия наук организует для него целый институт, а политическое руководство страны вскоре объявляет единственно верным его «новое учение о языке».

Цивилизованные страны заражены национальной ненавистью. Союзники по Антанте не могут простить Германию и всерьез собираются организовать международное сотрудничество без участия немцев. При этом французы не хотят работать с англичанами, и добрейший С.Леви клянется, что никогда более не будет даже разговаривать ни с одним англичанином. Ф.И.Щербатской пишет⁵⁵⁸: «Нужно быть свободным от подозрения сочувствия к бошам. Первое письмо, которое я получил от Леви, было ужасно мило и сердечно. Но когда я случайно упомянул в письме, что проеду через Кельн, то он заподозрил меня в том, что я хочу заехать в Бонн..., написав буквально следующее: «мы, без сомнения, долго еще будем чувствительны к вопросам общения с бошами...». Я отвечал, что отвернуться от Якоби теперь, когда война кончена, он старик и хворает, я не могу. Что он ответит, не знаю. Англичане не отстают «Таймс» на днях писал: «Жаль, что нельзя уничтожить немцев как комаров, прыская

⁵⁵⁶ Судя по тому, что 5 февраля (см. выше) исполнилось три месяца командировки, вернуться от должен был бы не в июле, а уже в мае.

⁵⁵⁷ ПФ РАН, ф. 208, оп. 3, д. 685, л. 56.

⁵⁵⁸ ПФ РАН, ф.208, оп.3, д. 685, л. 55-56.

парафином». По-видимому, нам приходится выбирать: или работать в контакте с немцами, или в контакте с англо-французами».

Сам он решительно склоняется к сотрудничеству с немецкими коллегами: «По-видимому, французы совсем неспособны, так же как и наши эмигранты, видеть науку вне политики, а их антинемецкая и полонофильская политика доходит до таких геркулесовых столбов, что нам с ними совсем не по пути»⁵⁵⁹. И позднее⁵⁶⁰: «Удивительное чувство испытываешь, начиная опять погружаться в немецкую среду... Во Франции кипит жадность, недовольство, разочарование, злоба против всех и страх за будущее. В Германии больше спокойствия, несмотря на то, что валюта скачет вроде нашей, но как-то люди справляются, рабочие даже хорошо живут, и нескончаемые угрозы французов вторжения в Германию (они уже после мира два раза вторгались и пять раз грозили) перестают производить впечатление». «Немцы работают колоссально. Подумать только, 22 кафедры санскрита, и везде приват-доценты! Кто может с этим хотя бы отдаленно сравниться!»⁵⁶¹. «Теперь яснее, чем когда-либо, что немцы суть брахманы Европы и их систематический труд есть фундамент науки человечества»⁵⁶². Для французов, напротив, он не жалел резких слов⁵⁶³: «Какая грязная, жадная и глупая нация! К счастью для человечества она исчезает, но может еще много зла наделать, наводняя Европу чернокожими!». Наш замечательный востоковед не был вовсе чужд расизма...

Между тем в Париже его принимали «замечательно сердечно, мило, трогательно»⁵⁶⁴. «В Париже получил приглашение читать в *College de France*, темой выбрал: *Bouddhisme, système de métaphysique...* Lévi просит повторить эти лекции в Страсбурге, а Poussin в Gand. Немного смущает меня роль *conférencier*»⁵⁶⁵. Он читал курс лекций в *School of Oriental Studies* в Лондонском университете и сотрудничал с директором этой школы Денисоном Россом. В

⁵⁵⁹ Там же, л. 61-62.

⁵⁶⁰ Там же, л. 86.

⁵⁶¹ Там же, л. 183.

⁵⁶² Там же, л. 102 об.

⁵⁶³ Там же, л. 188.

⁵⁶⁴ Там же, л. 73.

⁵⁶⁵ Там же, л. 60.

Париже постоянно общался с Полем Пеллио, в Берлине – с А.Грюнведелем и А.Лекоком. Но особенно плодотворна была работа в семинаре у Г.Якоби в Бонне («читал несколько лекций о буддизме как шастре»⁵⁶⁶) и общение с его многочисленными учениками (Г. фон Глазенапп, Б.Брелер, В.Кирфель). Встречался он также с Рабиндранатом Тагором, надеясь воспользоваться его приглашением прочитать лекции в Шантиникетане. Он отмечал⁵⁶⁷, что «Якоби...ужасно заинтересован нашими успехами в области познания буддизма».

Таким образом, шла напряженная и плодотворная работа. Уезжая из Европы, Ф.И.Щербатской с гордостью писал⁵⁶⁸: «Свою лондонскую книгу, заглавие *Central Conception of Buddhism*, отослал на прошлой неделе в Лондон указатели, и надеюсь увидеть ее перед отъездом. Якоби уже видел в корректуре и будет писать о ней рецензию в *ZDMG*⁵⁶⁹. Мой *Дармакирти*⁵⁷⁰ печатается в Мюнхене, и к нему я прибавлю главу. Французский перевод⁵⁷¹ будет печататься в мае, т.е. должен бы начаться теперь. Таким образом, я буду сразу печататься в 5 городах на 4-х языках!». Вряд ли можно согласиться с мнением Я.В.Василькова⁵⁷², что, отправляясь за границу, ученый жертвовал собственными научными интересами и планами.

Во время зарубежной командировки Ф.И.Щербатской пытался организовать книгообмен с Академией наук. Он прилагал настойчивые усилия к тому, чтобы соответствующие советские инстанции выделили драгоценную валюту для покупки литературы (прежде всего, по интересующей его и С.Ф.Ольденбурга тематике). В советских учреждениях за рубежом, по его сообщениям, царил страшный хаос и прямое воровство. Бюрократическая

⁵⁶⁶ Там же, л. 64.

⁵⁶⁷ Там же.

⁵⁶⁸ Там же, л. 187.

⁵⁶⁹ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* – основной журнал немецких востоковедов.

⁵⁷⁰ Речь идет о книге *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten*. Aus dem Russischen übersetzt von O. Strauss, München, 1924.

⁵⁷¹ *La théorie de la connaissance et la logique chez les Bouddhistes Tardifs*. Tr. Par Mme I. de Manziarly et Paul Masson-Oursel, P., 1926.

⁵⁷² Я.В.Васильков, *Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И.Щербатского* // *Восток – Запад*. Исследования, переводы, публикации. Вы. 4. М., 1989, с. 195; он же, *Из истории буддологии*:

Ф.И.Щербатской и Рахула Санкритьяна // *Тезисы Всесоюзной буддологической конференции*, М., 1987, с. 227.

машина была столь централизована, что решение даже мельчайшего вопроса зависело от высшего руководства в Москве. Несмотря на доброжелательное отношение отдельных представителей советской дипломатии, сделать что-либо в этих условиях было очень не просто. Но, по существу, неразбериха первых послереволюционных лет отчасти еще помогала ученым старой школы. Когда советская власть окрепла, ей, естественно, уже не было никакого дела до классического востоковедения. Ф.И.Щербатской постоянно жаловался на книжный голод, рассматривая его как одну из форм удушения науки. Он писал С.Ф.Ольденбургу⁵⁷³: «Хотя Вы настроены очень оптимистично, однако я не вижу, как можно продуктивно работать без книг и сношений». И позднее, в связи с празднованием двухсотлетнего юбилея Академии⁵⁷⁴: «Неужели мы будем так продолжать! Праздновать юбилеи и не покупать ни одной книги!».

После европейских условий для жизни и для работы возвращаться в голодный Петроград было не просто. Уже в марте-апреле 1921 г. звучит просьба продлить командировку до осени, в июле речь идет уже о продлении до 1 января⁵⁷⁵. В январе ученый надеется⁵⁷⁶, что «пока Академия не настаивает на скором возвращении». С.Ф.Ольденбург ждал его весной – это видно из письма⁵⁷⁷ В.И.Вернадского Ф.И.Щербатскому от 8 августа 1922 г. По всей видимости, власти предупредили Сергея Федоровича, что до возвращения коллеги не может быть речи о его собственной командировке. В.Вернадский писал: «Он Вас ждал – но это было тогда, и с большевиками логика отсутствует. Будет или не будет его отъезд в зависимости от Вашего приезда – никто не может знать. Ведь самое ужасное – отсутствие возможности логических расчетов. Все меняется в зависимости от личности и настроений. Я имею неприятные известия из Петрограда, что он чувствует себя неважно и очень озабочен»⁵⁷⁸. Несколько месяцев Ф.И.Щербатской не писал С.Ф.Ольденбургу,

⁵⁷³ ПФ РАН, ф. 208, оп. 3. ф. 685, л. 94.

⁵⁷⁴ Там же, л. 127-128.

⁵⁷⁵ Там же, л. 64 об.

⁵⁷⁶ Там же, л. 74 об.

⁵⁷⁷ В.А.Росов, В.И.Вернадский и русские востоковеды. СПб., 1993, с. 55.

⁵⁷⁸ Озабоченность могла быть вызвана очередным витком репрессий. 20 июля 1922 г. по обвинению в шпионаже был арестован замечательный арабист академик И.Ю.Крачковский (в заключении до 12 января

но до зимы он, видимо, планировал вернуться, так как выслал в Петроград свои зимние вещи (которые тут же были украдены на почте⁵⁷⁹). Зимовал он, впрочем, в Германии – и в декабре написал⁵⁸⁰: «Вы даете сроку до весны..., вернусь с первым пароходом». Весною, впрочем, опять просит⁵⁸¹ продлить ему отпуск до 15 мая (а в ответ, видимо, получает упреки в том, что предпочитает работать в более комфортных условиях, нежели коллеги на Родине⁵⁸²). Матери Федора Ипполитовича перестают выплачивать ту часть его академического жалования, которую она прежде получала⁵⁸³.

В июле 1923 г., когда С.Ф.Ольденбург вместе с В.М.Алексеевым прибыли в Лондон, они еще застали там Федора Ипполитовича. В письмах жене⁵⁸⁴ Ольденбург говорит о том, что ему трудно с коллегой, «который давно здесь и привык к здешней сытой жизни». У него с ним «глубокое расхождение», ибо он принадлежит к «соотечественникам, которые так любят бранить все наше и восторгаться чужим», «которым все кажется, что (на Западе – А.В.) всем живется хорошо». «Он вообще ко мне не относился никогда особенно хорошо, а теперь я его раздражаю тем, что он считает просто сентиментальностью и предвзятостью.

Судя по датам писем, отправленных С.Ф.Ольденбургу, ученый пробыл около полугода в Стокгольме (до апреля 1921 г.), более года жил в Лондоне (с лета 1921 по осень 1922 г.), остальное время проведя в Германии (Берлин и Бонн). Итак, пять месяцев командировки для академика Ф.И.Щербатского растянулись на долгие три года. В письмах он обычно объяснял это необходимостью смотреть корректуры учебника санскрита. Но каждый, кто занимался по этому учебнику, знает, что текст вовсе не был ни отредактирован, ни вычитан – опечатки встречаются во множестве на каждой странице. Учебник был только предлогом. Из писем о трудностях с продовольствием в Петрограде,

1923 г.). См. Люди и судьбы. Биобиблиографический словарь востоковедов - жертв политического террора в советский период. Издание подготовили Я.В.Васильков и М.Ю.Сорокина, СПб., 2003.

⁵⁷⁹ ПФ РАН, ф. 208, оп. 3, д. 685, л. 158.

⁵⁸⁰ Там же, л. 150.

⁵⁸¹ Там же, л. 97.

⁵⁸² Там же, л. 153.

⁵⁸³ Там же, л. 105.

⁵⁸⁴ Цит. по Б.С.Каганович. Сергей Федорович Ольденбург. Опыт биографии. Петербург, 2006, с. 109.

о пайках, посылках, об очередях и жилищном кризисе⁵⁸⁵ очень ясно видны условия существования в Петрограде начала двадцатых годов. Не менее важно было и отсутствие научной литературы для плодотворной исследовательской работы, «а без книг, по-моему, работать нельзя и смысла не имеет»⁵⁸⁶. Осенью (3 октября) 1922 г. он писал⁵⁸⁷: «Можно ли вообще надеяться у нас печатать *Bibliotheca Buddhica* продолжение? Или все кончено? Что скажете Вы с Вашим tout ергеуве оптимизмом? От этого все зависит!... Если судить по тому, что *Дармакирти*⁵⁸⁸ не вышел до сих пор – два года - а оставалось только напечатать ½ листа введения, готового к печати, и когда я уезжал, ожидалось, что это будет сделано через недели – если судить по этому, то печатать, очевидно, ничего нельзя». Вероятно, вставал перед ним и вопрос о целесообразности возвращения в Советскую Россию, хотя, естественно, в подцензурной корреспонденции нет никаких следов подобных сомнений.

В советской историографии было принято писать, что «талант и творческая деятельность Ф.И.Щербатского развернулись особенно полно в советский период»⁵⁸⁹. Наиболее фундаментальные труды его, действительно, были созданы после Октябрьской революции. Однако следует добавить, что эти книги были написаны по-английски и предназначались отнюдь не для советского читателя. Монография о дхарме, центральном понятии буддизма, была создана и опубликована во время заграничной поездки ученого. Книга о нирване (*sister volume*) закончена уже после возвращения в Петроград, но в предисловии автор сообщает, что к ее написанию его побудил директор школы востоковедения в Лондоне сэр Денисон Росс. Наконец, для работы о буддийской логике, завершавшей знаменитую трилогию, в Европе был собран необходимый материал, отсутствовавший в СССР.

⁵⁸⁵ Незадолго до возвращения ученого в его академическую квартиру вселили «незнакомых и неприятных людей» (ПФ РАН, ф. 208, оп. 3, д. 685, л. 105).

⁵⁸⁶ ПФ РАН, ф. 208, оп. 3, д. 685, л. 153.

⁵⁸⁷ Там же, л. 79-83.

⁵⁸⁸ Речь идет о книге: Дармакирти. Обоснование чужой одушевленности. Перевел с тибетского Ф.И.Щербатской. Петербург, 1922.

⁵⁸⁹ В.И.Кальянов, Академик Ф.И.Щербатской. Его жизнь и деятельность // Индийская культура и буддизм. М., 1972, с. 20.

В Петрограде его ждала «молодежь» - ученики второго призыва: прежде всего М.И.Тубьянский, а также А.И.Востриков, Е.Е.Обермиллер и Б. В. Семичов. Он мечтал вместе с ними организовать самое широкое исследование философии буддизма. Ситуация, как известно, складывалась по-другому. Во второй половине двадцатых годов советская власть какое-то время еще играла в кошки-мышки с академической общественностью: в 1928 г. создали Институт буддийской культуры, а позднее преобразовали его в Индо-Тибетский кабинет Института востоковедения (отобрав при этом помещение). Для того, чтобы не потерять лицо перед мировой наукой, даже позволили напечатать на английском языке последние выпуски знаменитой серии *Bibliotheca Buddhica* (которые потом долго пылились на складах Академии, так как в тридцатые годы международные научные связи и книгообмен были заморожены). Конечно, буддийская логика не была нужна стране побеждающего социализма. В тридцатые годы не только не закончилось «удушение индологии», на что наивно надеялся ученый, но началось ее прямое истребление. Б.В.Семичову повезло – его арестовали уже в 1933 г. Тех, кого взяли позднее (М.И.Тубьянский и А.И.Востриков), расстреляли. Е.Е.Обермиллер умер от тяжелой болезни. У академика Ф.И.Щербатского в тридцатые годы появился лишь один толковый аспирант (М.С.Троицкий). В 1936 г. он защитил диссертацию, в 1937 г. уничтожили и его. На месте погубленных учеников оказался советский выдвиженец В.И.Кальянов.

В начале двадцатых годов Ф.И.Щербатской призывал С.Ф.Ольденбурга «заклеймить»⁵⁹⁰ М.И.Ростовцева за то, что тот осуждал руководство Академии, согласившееся сотрудничать с советской властью. (М.И.Ростовцев писал⁵⁹¹, что «большевики лишь терпят Академию и университеты», пока не могут заменить их «красной профессурой» - «верными слугами режима»). В тридцатые годы он должен был убедиться в прозорливости своего оппонента. Свобода «науки» от

⁵⁹⁰ ПФ РАН, ф. 208, оп. 3. д. 685, л. 60 об.

⁵⁹¹ М.И.Ростовцев. Избранные публицистические статьи. 1906-1923. М., 2002, с. 90.

«политики» оказалась иллюзией – и эта иллюзия была развеяна самым безжалостным образом.

18 марта 1942 г., сразу же после смерти Ф.И.Щербатского, его коллега по Академии В.И.Вернадский записал в дневнике⁵⁹²: «Нас было трое, которые пробыли при Советской власти за границей – Крылов⁵⁹³, Щербатской и я – несколько лет и вернулись назад. Щербатской вернулся, так как его мать – которую он любил – не захотела уехать за границу. ... Вскоре после его возвращения мать его умерла». Здесь не все вполне точно: Екатерина Аполлинариевна скончалась не «вскоре», а через пять с половиною лет (15 января 1929 г. в возрасте 86 лет⁵⁹⁴). Если бы Федор Ипполитович в 1923 году стал «невозвращенцем», вряд ли у нее оставалась возможность решать – не уехать ли ей тоже за границу. Она могла бы покинуть Россию лишь значительно раньше – когда эмигрировали дочери и младший сын Александр. Но запись В.И.Вернадского, по всей видимости, является лишь отголоском слов самого Ф.И.Щербатского – так ему перед смертью виделось завершение длительной командировки в Европу в начале двадцатых годов.

⁵⁹² Архив РАН, ф. 518. Из «Хронологии» 1942 г., папка 1, с.5.

⁵⁹³ А.Н.Крылов (1863-1945) – известный математик и механик.

⁵⁹⁴ Запись Е.Г.Ольденбург (ПФ РАН, ф. 208, оп. 2, д. 46, л. 78 об.).

ПАМЯТИ Г. Ф. ИЛЬИНА
(1914—1985)⁵⁹⁵

15 октября прошлого года умер Григорий Федорович Ильин — человек, положивший у нас начало систематическому изучению древней истории Индии.

Его первые публикации появились в конце 40-х — начале 50-х годов: в 1948 г. «О некоторых особенностях рабства в Индии в эпоху Маурьев» (автореферат кандидатской диссертации), в 1950 г. - «Шудры и рабы в древнеиндийских сборниках законов», в 1951 г. - «Особенности рабства в древней Индии.

Работы Г. Ф. Ильина убедительно опровергали упрощенные представления о характере рабства в древней Индии, о соотношении рабства с сословно-кастовой структурой. Богатые фактами и ясные по изложению, они до сих пор сохраняют свое значение, а в те годы явились важным событием в советском востоковедении. Благодаря переводу на немецкий язык они приобрели известность в зарубежной науке и явились свидетельством зрелости марксистской индологии.

Успех начинающего ученого в значительной степени определялся тем, что его исследование было основано на самостоятельной работе с санскритскими источниками. Итогом этой работы явилась публикация перевода «Законов Ману». Со свойственной ему скромностью Г. Ф. Ильин назвал его «проверенным и исправленным» переводом С. Д. Эльмановича, но фактически весь перевод был выполнен заново. Современный читатель книги порою сетует на переводчика за буквализм. Но причина появления буквализмов заключалась отнюдь не в поспешности или небрежности работы, совершенно не свойственных Григорию Федоровичу, а в чувстве глубокой ответственности, бережном отношении к тексту, боязни исказить его подлинный смысл даже чисто литературной правкой. В последние годы

⁵⁹⁵ Вестник древней истории. 1986, № 2.

Г. Ф. Ильин мечтал о переиздании памятника в новом переводе с обширными комментариями.

Древнеиндийские сочинения интересовали его не сами по себе, а в качестве источников, позволяющих решать важные теоретические вопросы, прежде всего, центральную проблему социально-экономической формации. Благодаря опыту преподавательской работы в Высшей дипломатической школе в конце 40-х - начале 50-х годов он имел широкий кругозор в различных областях истории, географии и экономики стран Востока. Начитанность и стремление к обобщающим построениям ярко проявились в его работе в 50-е годы как автора и члена редколлегии первых томов «Всемирной истории» и много позже - в «Истории древнего Востока» и «Истории древнего мира». Начиная с рецензии на книгу А. М. Осипова и до работ, написанных незадолго до смерти, Г. Ф. Ильин выступал горячим защитником концепции, согласно которой в странах древнего Востока господствовал рабовладельческий строй.

Решение проблем социально-экономической истории казалось ему первоочередной задачей, но его восприятие древности было живым и далеким от схематизма. Не случайно именно Г. Ф. Ильину принадлежали популярные книги, рассказывавшие о «Махабхарате», о религиях древней Индии, о раскопках древнеиндийского города Таксилы. Наконец, в книге «Культура древней Индии» (1975 г.) раздел о повседневной жизни был написан также им. Эти работы впервые в нашей литературе давали читателям, интересующимся историей, конкретное представление о древней Индии и ряде аспектов ее культуры, некоторые из них интересны и поныне.

Но центральное место в научном творчестве Г. Ф. Ильина в течение десятилетий занимали проблемы рабства и социального строя древней Индии. Этому были посвящены основные его работы - диссертация «Основные проблемы социальной истории древней Индии» (1970 г.), главы в монографии «Древняя Индия. Исторический очерк» (1969 г.), написанной совместно с Г. М. Бонгард-Левиным. Последняя книга является основным

обобщающим трудом в советской индологии. Ее второе, значительно переработанное, издание под названием «Индия в древности» появилось уже после смерти Григория Федоровича.

Г. Ф. Ильин всегда старался найти свой путь в науке. Об этом говорит сам выбор специализации в конце 30-х годов, во время учебы на истфаке МГУ, когда он сознательно решил заняться историей древнего Востока, несмотря на живой интерес к проблемам современности, который отличал его до последних дней жизни. Он начинал работать как единственный специалист по древней истории Индии, его учителя и старшие коллеги (И. М. Рейснер, А. М. Осипов) занимались преимущественно средневековьем и новым временем. В последние десятилетия появились новые поколения индологов, которые не всегда соглашались с его выводами и нередко вели с ним острые дискуссии. Иногда он соглашался с точкой зрения оппонента, но чаще старался найти новые аргументы для доказательства своих идей.

Жизнь Григорий Федорович прожил нелегкую. В гражданскую войну остался сиротой, воспитывался в детском доме. В молодости страдал туберкулезом. Во время Великой Отечественной войны, работая на военном заводе, во время аварии лишился ноги. В последние годы почти ослеп. Мужественный характер помог выстоять ему во всех этих испытаниях.

Г. Ф. Ильин привык быть требовательным к себе до мелочей — никогда не опаздывал, любые работы сдавал в срок. Будучи выше всякой мелочной суетливости, он в любой ситуации вел себя как человек долга, безусловной порядочности и принципиальности. При этом его отличало уважение к чужому труду, трогательное внимание к людям, особенно молодым. Черты незаурядной личности давали ему право на всеобщее уважение. Коллегам и ученикам, всем, кто знал Григория Федоровича, будет недоставать его и как ученого, и как человека, вокруг которого складывалась удивительная атмосфера доброжелательности и безукоризненной честности и в науке, и в жизни.

Памяти Андрея Самозванцева⁵⁹⁶

26 декабря 2009 года, едва дожив до шестидесяти лет (родился 20 ноября 1949 года), скоропостижно скончался Андрей Михайлович Самозванцев. Внешняя канва его жизни была несложной. Учился он на кафедре истории древнего мира Исторического факультета МГУ (1967-1972) и здесь приобрел привычку к скрупулезной работе с источниками. Руководителем дипломного сочинения по «Артхашастре» был Е.М.Медведев, привлечший его внимание к проблеме собственности на землю – одной из основных для определения социального строя Древней Индии. Андрея связывали самые тесные дружеские отношения с Евгением Михайловичем до самой смерти последнего в 1985 году.

Кандидатскую диссертацию А.М.Самозванцев защитил в 1975 году в МГУ на тему «Теория земельной собственности в Древней Индии». Она была опубликована в 1978 г. в качестве монографии под названием «Теория собственности в Древней Индии». К этому времени он стал уже научным сотрудником Института Востоковедения АН. Изменение названия работы связано было с тем, что Андрея интересовали не социально-экономические проблемы собственности на землю, а скорее терминология источников и соотношение понятий собственности и владения в индийском праве. Он дал в своей книге тщательный разбор фрагментов дхармашастр и «Артхашастры» по вопросу доказательства прав собственности. Демонстрировал, в частности, то, что, несмотря на употребление иной терминологии, в «Артхашастре» отражается тот же самый круг идей, что и в литературе о дхарме.

В аспирантские годы А.М.Самозванцев продолжал заниматься «Артхашастрой» с автором этих строк - и в конце семидесятых годов была сдана в печать наша книга «Артхашастра: проблемы социальной структуры и права». Ее основу составлял комментированный перевод третьей книги

⁵⁹⁶ Восток. 2010, № 4.

памятника, посвященной юридической тематике. Помимо участия в переводе и комментировании текста источника Андрею Михайловичу принадлежала исследовательская глава «Проблемы древнеиндийского права». Здесь получили развитие те идеи, которые были высказаны в его первой монографии. Он говорил об организации суда и процесса, основных понятиях древнеиндийского права и проблемах его эволюции. Подчеркивалась высокая степень развития юриспруденции в Древней Индии, ее четкая, разработанная понятийная система. Книга была опубликована в 1984 г., а на следующий год вышла в английском переводе в индийском издательстве Sterling Publishers. Англоязычный вариант (Society, State and Law in Ancient India) содержал лишь исследовательские главы, но не перевод санскритского памятника.

Мы планировали продолжить совместную работу по комментированному переводу и исследованию основных памятников древнеиндийского права. Во исполнение этого замысла был подготовлен перевод дхармашастры Нарады («Нарада-смрити», или «Нарадия-Манусамхита») с использованием всех известных ее редакций. Перевод этот сопровождался обширным комментарием текстологического и юридического характера (с приведением многочисленных цитат – параллельных мест из других дхармашастр). Книга была завершена в начале 1985 года, но увидела свет лишь в 1998 году.

Между тем А.М.Самозванцев продолжал неустанно работать над переводом и комментарием к дхармашастрам. В 1991 г. он защитил докторскую диссертацию на тему «Правовой текст дхармашастры», опубликованную в виде монографии в том же году. Основную часть работы составили фрагменты наиболее ранних памятников древнеиндийского права – дхармасутр. Каждый фрагмент был снабжен обстоятельными разъяснениями на основе средневековых комментариев. Выбирались для перевода те разделы дхармасутр, в которых Андрей Михайлович усматривал истоки юридических разделов позднейшей литературы дхармашастр – так

называемых «Законов Ману», «Яджнавалкья-смрити» и «Нарада-смрити». Центральная идея книги заключалась в том, что дхармашастры не отражают какого-либо развития индуистского права: его основные понятия сложились до формирования наиболее ранних из сохранившихся памятников.

После завершения работы над «Нарада-смрити» наступил черед «Яджнавалкья-смрити». Отдельные части перевода этого памятника А.М.Самозванцев публиковал в журнале «Народы Азии и Африки» в конце восьмидесятых годов, а в 1994 году «Книга мудреца Яджнавалкьи» появилась в полном виде. Перевод сопровождался обширным «Исследовательским комментарием», содержащим многочисленные отсылки к параллельным текстам дхармашастр и пересказы средневековых комментариев. Автор пытался также проследить логику построения текста, его композицию и принципы деления на тематические разделы (пракараны).

В конце девяностых годов А.М.Самозванцев впервые стал преподавать (в Институте культуры, в Институте практического востоковедения) и со свойственной ему основательностью осваивал новую для себя тематику и научную литературу. Результатом явилось написание книги «Мифология Востока» (2000 г.). Используя этот опыт, он вновь вернулся к переводам санскритских памятников. В 2003 г. появилась книга «Индия: религии, верования, обряды (древность и средневековье)». В первой части ее автор дал общий обзор «ведизма, брахманизма и раннего индуизма». Вторая же часть содержит перевод фрагментов средневековых санскритских памятников, описывающих обряды почитания планет («Брихатпарашара-смрити» и «Брахмокта-яджнавалкья-самхита»).

Но не оставлял он и занятий древними шастрами, все более склоняясь к изучению не содержания, а формы памятников. В этой связи появился ряд статей, посвященных структуре отдельных дхармашастр и «Артхашастры», эволюции соответствующих литературных жанров. Незадолго до смерти он опубликовал книгу «Артхашастра Каутильи. Книги I – II», содержащую комментированный перевод первых двух книг знаменитого трактата. В

большой исследовательской главе («Артхашастра Каутильи: мир текста и мир в тексте») автора интересовала преимущественно не проблема использования текста в качестве исторического источника, а характеристика его формы («регулятивная функция текста-классификатора», «субъекты и объекты регуляции текстом» и т.д.).

Человек порядочный и очень добрый, Андрей Самозванцев оставил о себе светлую память. Его поступки и высказывания порою оставляли впечатление чужаковости. Он был довольно замкнут и очень одинок, слабо представлял ту аудиторию, для которой писал (да часто и не хотел с нею считаться). Всегда правдивый, иногда Андрей вел себя наивно до крайности. Помню забавный и характерный эпизод. К нам подошел Г.М.Бонгард-Левин и сказал: «Вы видели, вышла моя новая книга? Она вон там продается». Самозванцев отреагировал буквально так: «А стоит ли покупать? Есть ли там что-нибудь новое?» Григория Максимовича трудно было привести в замешательство, но Андрею это удалось. И сказано это было не из смелости или наглости, а - без особого размышления, по простоте душевной только.

Как бы ни относиться к выводам и переводческой практике покойного индолога, невозможно не ценить его многолетний добросовестный неутомимый труд. Во многом благодаря Андрею Михайловичу важнейшие для историка памятники санскритской литературы шастр стали доступны в русском переводе. Оставленные им публикации станут основой для дальнейших исследований.

Столетие Тамары Михайловны Шепуновой⁵⁹⁷

Старое здание Истфака, Герцена 5. За актовым залом – комната с кариатидами, вся заставлена книжными стеллажами. Кабинет истории древнего мира. И хозяйка кабинета – Тамара Михайловна. Ее знали все, каждый первокурсник бывал здесь.

Нас, тогда восемнадцатилетних ребят, в университете, как ранее в школе, называли по фамилии или по имени; только Тамара Михайловна – по имени-отчеству. Это было совершенно необычно. Какая-то старомодность обращения – и за нею отношение, нам непривычное.

Студентов она приглашала приходить на заседания кафедры, на обсуждение научных докладов. Преподавателям извещения посылала по почте. На заседании перед каждым лежал чистый лист бумаги – для записей. Тамара Михайловна со слуховым аппаратом, напряженно, заметно волнуясь, вслушивается в слова докладчиков, пытаясь уловить суть вопросов и ответов. Каждое заседание кафедры было для нее неким священнодействием.

Еженедельно можно было видеть, как эта маленькая сухонькая старушка пересекает улицу, торопясь развесить карты в Большой Исторической аудитории – к лекции профессора. Ее отношение к профессуре меня иногда удивляло – Тамара Михайловна, с ее образованием и острым критическим умом, не могла не знать истинную цену каждому. И конечно, она понимала, что профессор, может быть, бурбон и невежда. Но знала и то, что без уважения к профессуре не может быть университета. Это было почтением не к конкретному человеку и уж тем более не к должности – к самой науке. Тамара Михайловна переживала, видя, что профессор-романист делает

⁵⁹⁷ Древний Восток и античный мир. Труды кафедры истории древнего мира. IV.М.,2001.

грубые ошибки в латыни. И хотя она недолго любила его, но ошибки старалась потихоньку поправить, чтобы вместе с профессором не позорился сам университет.

Ее любимым детищем, ее гордостью был кабинет. Книги она добывала правдами и неправдами отовсюду. Что-то удавалось купить, что-то выпросить, что-то просто спасти от списания в макулатуру или гибели в сырых подвалах крупных книгохранилищ. Во время войны немало книг она привезла на салазках из развалин одного из разрушенных зданий Академии Наук. К тому же времени, видимо, относится эпопея с гипсовыми копиями египетских статуэток. Тамара Михайловна не раз с гордостью рассказывала нам, как сам В.Д.Бонч-Бруевич прислал ей грозное письмо с требованием вернуть их в Музей религии и атеизма, а она – не подчинилась! И поныне стоят они в кабинете древней истории.

Потеря любой книги приводила ее в неистовство, о таком событии она помнила годы. Я спросил ее как-то, нет ли у нас перевода Овидиевых «Метаморфоз». Она с волнением рассказала, что книгу украли во время войны, когда она ненадолго спустилась в бомбоубежище. Кажется, с тех пор она решила в бомбоубежище вовсе не ходить ни при какой воздушной тревоге.

Остро переживала Тамара Михайловна невозможность комплектовать библиотеку кабинета по-настоящему – не только советской, но и зарубежной литературой. Во время войны известный московский античник при ней саркастически произнес: «Да, в Иенском университете библиотека, конечно, получше...». Трудно было тяжелее обидеть Тамару Михайловну. Она сразу вспыхнула и, взглянув на его ноги, ядовито парировала: «А что, Владимир Николаевич, в Иенском университете профессора тоже в валенках ходят?»

Кабинет был для нее родным домом, уют которого не мог не почувствовать любой первокурсник. Студент просил выдать ему книгу, а Тамара Михайловна расспрашивала о теме его доклада, сообщала, какая еще есть литература, давала советы и консультации. Это распространялось на всю

молодежь - аспирантов, сотрудников и приезжих. Зная шесть языков, она нередко предлагала и свою помощь в переводе статей. Могу признаться, что ее библиографические советы – единственное, что могла мне дать кафедра, когда я стал заниматься индологией.

Тамара Михайловна испытывала подлинную радость от того, что может помочь. Чужие интересы, чужая жизнь становились ее собственными. Уже будучи молодым преподавателем, я как-то имел неосторожность упомянуть в разговоре, что меня занимает тема римской клиентелы. И долго еще с тех пор в моей квартире раздавался звонок (иногда в самое неподходящее время)... В голосе Тамары Михайловны звучало нескрываемое торжество: «Алексей Алексеевич, я нашла для Вас статью в немецком журнале по интересующему Вас вопросу – о римской клиентеле».

Она присматривалась к молодежи – кто чего стоит, кто как работает. Тех, кто ей нравился, окружала трогательной заботой, иногда проявлявшейся в забавных формах. «Алексей Алексеевич, Вы сегодня выглядите грустным». Убегает и через некоторое время возвращается: «Я купила для Вас бутерброд с колбасой. Съешьте. Колбаса – это лучшее лекарство от пессимизма». Отказаться было нельзя.

Из своего нищенского жалованья Тамара Михайловна покупала сладости, чтобы угощать тех, кто приходил работать в кабинете. Когда же кому-то удавалось помочь ей – скажем, перенести объемистые фолианты – шоколадная конфета ожидала его непременно.

Что было полностью чуждо характеру Тамары Михайловны – равнодушие. Как-то, в конце 40-х годов, ей случайно попался листок верстки, и она заметила опечатку: жирным шрифтом в оглавлении стояло «Ошибки Ленина» вместо «Ошибки Легина». Корректора она разыскала на дому, уже ночью. Время было такое, что типографская ошибка могла быть квалифицирована как вредительство.

Поставленных целей она добивалась с упорством, воистину не знавшим преград. Но это никогда не распространялось на получение каких-либо благ

лично для себя. Давно были сданы кандидатские минимумы, а на защиту диссертации так и не хватило времени. У нее был весьма практичный склад ума. Не только мальчишки и девчонки, но и весьма солидные люди – как Михаил Николаевич Тихомиров – приходили к ней за житейскими деловыми советами. И при том – абсолютная непрактичность в собственной жизни.

Тех, кого Тамара Михайловна любила, она окружала бесконечным, иногда даже чрезмерным, хотя и трогательным вниманием. Мой первый доклад на кафедре – как она волновалась! Первая моя публикация в «Вестнике древней истории». В тот день она встретила меня ликованием: «Алексей Алексеевич! Победа!» Я даже не понял сразу – о чем это. Она переживала и радовалась за нас больше, чем мы – за себя.

Страстность натуры, несдержанность приводили к тому, что отношения с коллегами складывались порою нелегко, даже драматически. Она очень переживала, когда разрыв происходил с людьми, которых глубоко уважала. Как-то раз Тамара Михайловна попросила меня сопровождать ее в поездке к К.К.Зельину в день его рождения. Я не был с ним лично знаком, но согласился помочь ей. С огромным букетом цветов мы подошли и к подъезду старого дома. И вдруг Тамара Михайловна вручает мне этот букет и просит подняться на второй этаж и отдать его Константину Константиновичу – сама она останется в подъезде. Я был весьма обескуражен неожиданным поворотом дела. Принимая от меня цветы и слушая невнятную речь, К.К. спросил: «А где же сама Тамара Михайловна?» Когда Тамара Михайловна услышала, что К.К. зовет ее, мне показалось, она была просто счастлива. Видимо, так закончилась какая-то долголетняя ссора.

Наступила драма переезда факультета в новое здание (зима 1969-70г.). Было принято решение кабинеты ликвидировать, а все книги сдать в библиотеку университета. Последняя не скрывала своего намерения эти книги за ненадобностью списать в макулатуру. Раз решение принято, не нужно заботиться и о перевозке книг – ни машин, ни коробок, ни веревок. После долгих хлопот и настойчивых напоминаний факультет позаботился о

веревках. Нам доставили из хозяйственной части что-то вроде корабельного каната и сообщили, что его можно расплести на 32 веревочки. Пришлось самим за веревками ехать на рынок.

Потянулись сборы. Для перевоза особо ценных книг Тамара Михайловна брала такси. Целыми днями я снимал книги с полок, а она формировала из них пачки. Студенты-помощники пачки завязывали. Вечером факультет пустел, но свет в кабинете горел до полуночи. Тамара Михайловна развязывала каждую пачку, пересчитывала книги и завязывала снова. Бессмысленность этой двойной работы раздражала меня, но Тамара Михайловна была, как всегда, непреклонна. Иначе она не могла.

Характерный эпизод той поры. Утром Тамара Михайловна мне жалуется: «Всеволоду Игоревичу прислали из Англии сборник докладов по микенологии. Сегодня ему нужно отдать. Вчера пришла домой в 10 часов вечера и всю ночь читала, так и не удалось лечь спать». Где теперь эта книга – и читал ли ее еще кто-нибудь после Тамары Михайловны?

В новом здании. Тамара Михайловна счастлива, что книги в целости перевезены. Но стеллажей нет, и неизвестно, будут ли. Ведь есть решение, что кабинеты не нужны. Стало быть, юридически их уже нет – зачем же стеллажи? Так и лежит в углу годами гора связок – десятки тысяч книг. Иногда студент или аспирант робко спрашивает: «Тамара Михайловна, а нет ли у нас такой-то книги?» Она всегда реагирует гневно, машет рукой, показывая на эту гору: «Есть, конечно. Но Вы сами видите... Как я могу ее найти?» А потом и час, и два перекладывает, перебирает пачки. Сама разыскивает просителя и с торжеством говорит: «Я нашла для Вас ту книгу, что Вы просили». И тут же – грозит пальцем, строгое предупреждение о том, что ее своевременно надо вернуть. Ей просто невыносима была мысль, что она могла бы помочь – и не в состоянии.

Потом к глухоте, бывшей с детства, прибавилась слепота. Вынужденный уход на пенсию. Информация – только от тех, кто ее посещает. Посетителю – традиционное угощение: яичница с колбасой. Ей так приятно кормить гостя.

А поскольку все делается на ощупь – и яйца с кусками скорлупы, и колбаса с целлофаном. Бесконечные вопросы обо всем на свете, самые неожиданные. И искреннее возмущение: «Ну как же Вы об этом не знаете? Разве Вы не читаете газеты?» Этот неумный интерес – до самого конца. Уже в последние недели жизни, когда Тамара Михайловна прикована к постели, она встречает меня вопросом: «Скажите, каковы результаты выборов в шведский парламент».

Даже крик почти не слышит. Удачная идея: ответы пишу фломастером большими буквами. Она напряженно вглядывается в лист бумаги и по-детски радуется, когда угадывает смысл. И такая же наивная, совсем детская требовательность: «Когда Вы придете в следующий раз? На будущей неделе, в среду? А почему так поздно? Что Вы делаете в понедельник и во вторник?»

Пенсия жалкая, накоплений нет, экономить Тамара Михайловна никогда не умела. А главное – предстоит переезд в дом престарелых. Раньше она не могла решиться расстаться ни с одной из своих книг. Теперь торопит – все скорее продать. Но сначала – каждому из друзей подарить свои самые любимые книги. И каждую из оставшихся осматривает, нет – ощупывает, передавая мне. Прощается. С грустью: «Вы знаете, Алексей Алексеевич, ведь это я распродаю по кусочкам самое себя».

Наконец, дом в Химках, который она называла: «Промежуточная остановка по дороге в Никольское» (кладбище). Никаких бытовых жалоб – потребности минимальные. Но сама жизнь уже совсем теряет всякий смысл. Долго не отпускает гостей. В одну из последних встреч опять бесконечные вопросы – и вдруг, со слезами на глазах, совсем невпопад: «Впрочем, к чему все это? В сущности, Алексей Алексеевич, я глубоко несчастна». Машет рукой, поворачивается и уходит.

В фойе I гуманитарного корпуса – извещение о смерти Т.М.Шепуновой. Студент, мне вовсе незнакомый и помнивший ее, видимо, лишь по I курсу, растерянно говорит: «Тамара Михайловна? Как же это?» Что-то очень важное потерял Истфак с ее уходом и смертью.

**Книжное собрание Екатерины II в фондах
Библиотеки Московского университета⁵⁹⁸**

В конце 1993 г. в фондах Библиотеки Московского университета был найден анонимный рукописный каталог крупного частного книжного собрания второй половины XVIII в. (около 2590 названий, более 4200 томов). Палеографические данные и результаты глоссо-хронологического и систематического обзора позволили сделать вывод, что в найденном каталоге описывается одна из библиотек Екатерины II.

К началу 1996 г. найдены были и сами книги, более трети собрания хранятся в фондах университетской библиотеки. Подаренная Александром I книжная коллекция явилась одним из первых значительных вкладов, послуживших основой воссоздаваемым после гибели в пожаре 1812 г. фондам Библиотеки Московского университета.

Эта статья – краткая история атрибуции и поисков описанного в каталоге собрания.

Атрибуция библиотеки, описанной в анонимном каталоге.

А. Описание рукописного каталога⁵⁹⁹.

Найденный каталог не входил в основной фонд Библиотеки Московского университета: на рукописи нет ни шифра, ни библиотечной печати. Единственным следом пребывания ее в некоем книжном собрании можно было считать вложенную рукописную карточку размером 11x17 см с шифром в левом верхнем углу 37,115 (не соответствующим принятой в Библиотеке Московского университета с 1820-х годов системе Ф.Ф.Рейсса) и записями, сделанными разными чернилами (вероятно, в разное время). Основная библиографическая запись гласит: «Каталог книг рукописный. In 4. въ полук[оже]». И далее другими чернилами приписано в скобках: «Bibliothecae cujusdam privatae», а в правом нижнем углу – «inutilis». Вполне

⁵⁹⁸ Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 1997. № 2.

⁵⁹⁹ В описании рукописи мы придерживались схемы, предложенной Д.С.Лихачевым, несколько изменив порядок элементов описания (См.: Лихачев Д.С. Текстология. М-Л., 1962, с. 109-111).

очевидно было, что карточка попала в Каталог не случайно, а описывает именно эту рукопись, действительно являющуюся каталогом некоего книжного собрания; этот каталог рукописный, как и означено на карточке; его формат – *in quarto*, что подтверждается параллельным строкам направлением понтюзо, наличием целого водяного знака на корешковом сгибе одного из двух парных листов тетради⁶⁰⁰ и размером 29x24 см; рукопись одета, как и указано в карточке, в полукожаный переплет, точнее, картонные сторонки выклеены светло-серо-коричневой бумагой, обычной в переплетах конца XVIII в., корешок и наугольники из светло-коричневой кожи, корешок с бинтами и золотыми линейками, между первым и вторым бинтом наклейка красной кожи с тисненым золотым орнаментом и надписью *Catologue (sic!)*⁶⁰¹. На верхней крышке переплета заметен след красного сургуча. Блок с трех сторон обрезан, обрез тонирован красным напылением. Переплет потертый, корешок по краям надорван.

Карточка выполнена из бумаги с водяным знаком типа *Pro Patria*, выпускавшейся с 1814 по 1820 г.⁶⁰², и можно с достаточной уверенностью предположить, что уже в первой четверти XIX в. каталог находился в каком-то книжном собрании. Скорее всего, это была публичная библиотека, о чем свидетельствует не столько шифр и описание на карточке, сколько сделанная другими чернилами приписка. Ко времени приписки Каталогом в библиотеке не пользовались (*inutilis*) и не было известно, кому принадлежала описанная в нем коллекция (*cujusdam*). Никаких прямых указаний на ее владельца или составителя Каталога в самой рукописи обнаружить не удалось.

⁶⁰⁰ Правила составления библиографического описания старопечатных изданий. Сост. И.М.Полонская, Н.П.Черкашина. М., 1989, с. 250.

⁶⁰¹ В таком «французском» написании (правильно - *catalogue*) содержится скрытый намек на русского переплетчика. Особенно показательна замена буквы *a* в первом предударном слоге на *o*, указывающая, что в этой позиции они произносились одинаково. Эта черта была характерна для русского произношения и во второй половине XVIII в. (См.: Панов М.В. История русского литературного произношения XVIII-XX вв. М., 1990, с. 311).

⁶⁰² См.: Клепиков С.А., Кукушкина М.В. Филигрань «*Pro Patria*» на бумаге русского и иностранного происхождения // Сборник статей и материалов БАН СССР по книговедению. Л., 1965, № 20.

Блок кодекса выполнен из бумаги голландского производства конца XVIII в. с водяным знаком типа Strasburg bend JKool⁶⁰³, единственный настоящий форзац (верхний) из бумаги Великосельской мануфактуры с водяным знаком, символизирующим герб Ростовского уезда Ярославской губернии⁶⁰⁴ и белой датой 1796. Эта дата позволяет с большой точностью указать время переплетания рукописи и заключить, что переплетался каталог в России. Необычно расположение водяного знака в центре форзацного листа, в квартантах приходящегося на корешковый сгиб, следовательно, вполне вероятно намеренное форматирование листа для фиксации даты – 1796 года.

Блок состоит из 143 листов: 35 тетрадей по 4 листа голландской бумаги – в каждой тетради по 2 парных листа, последний лист 35-й тетради приклеен к задней сторонке как форзац – плюс 4 листа той же голландской бумаги (2 склеенных между собой и после переплетания подшитых парных листа). Поскольку для завершения описания библиотеки в Каталог поверх заднего форзаца были подшиты дополнительно листы той же самой голландской бумаги, становится ясно, что описание библиотеки велось в уже переплетенном томе, а это позволяет датировать рукопись тем же периодом, что и переплет, т.е. последним пятилетием XVIII в.

Каталог постранично пронумерован, всего в нем 279 пронумерованных страниц с записями (поэтому мы вопреки сложившейся традиции будем ссылаться на цифру пагинации, а не фолиации) и 7 нумерованных страниц без записей. Каждая пронумерованная страница представлена в виде таблицы под шапкой из семи французских заглавий, раскрывающих содержание элементов библиографического описания: Noms des Auteurs – Titres – Lieu – Année – Vol[ume] – Form[at] – Lang[ue], т.е. имя автора, название, место издания, год издания, количество томов, формат, язык.

⁶⁰³ См.: Клепиков С.А. Филигранные и штемпельные знаки на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX вв. М., 1959. ТБ 1152, 1153, 1793–1800.

⁶⁰⁴ См.: Участкина З.В. Развитие бумажного производства в России. М., 1872. С. 60, 236.

Записи сделаны одним почерком на языке описываемого издания и сгруппированы в алфавитные разделы. Наиболее вероятно, что именно записи были распределены по алфавитным группам после описания собрания, книги же стояли в библиотеке в ином порядке, о чем свидетельствует расположение так называемых *varia*. В описываемой коллекции таких изданий 353, они объединены в группы по 2-8 сочинений, и каждой группе присвоен номер от 1 до 104. *Varia* не являются конволютами: настоящие конволюты описаны в определенном алфавитном разделе Каталога по первому аллигату, а все остальные аллигаты даны внутри основной записи, тогда как каждый номер *varia* распределен в соответствии с составляющими его печатными произведениями по разным алфавитным разделам, например, *varia* № 4, состоящие из четырех сочинений:

J.Bourdillon [Voltaire] *Varia* № 4. *Essais historiques et critiques sur les dissensions des Eglises de Pologne*. Basle. 1767. 8. gal⁶⁰⁵.

Varia № 4. *Examen de deux ouvrages intitulés; Emile et le Contrat social qu'on attribue a Mr J.J.Rousseau*. Geneve. 1762. 8. gal.

Varia № 4. *Lettre d'un ami de Leyde a un ami d'Amsterdam ou remarques sur les relations russiens [!] de la Bataille de Zorndorf*. Leyde. 1768. 8. gal.

Varia № 4. *Pensées sur l'interprétation de la Nature*. [s.l.] 1754. 8. gal.

расписаны по четырем алфавитным разделам – В, Е, L, Р. Причем в графе Vol[ume] в этих случаях отсутствует обозначение количества томов, т.е. составитель Каталога не считал такие сочинения *volюмами*. Возможную разгадку находим у И.Г.Георги, оставившего описание библиотек Зимнего дворца в конце XVIII в. Говоря о разных типах переплетов, Георги упоминает, что некоторые сочинения стоят связанные⁶⁰⁶. Связывать могли либо очень ветхие, распадающиеся переплеты, либо еще не переплетенные книги. В библиотеке анонима скорее всего именно книги без переплета были

⁶⁰⁵ Все библиографические описания приводятся в той форме, в какой они представлены в Каталоге, но в русских названиях буква *h* последовательно заменена на *e*.

⁶⁰⁶ См.: Георги И.Г. Описание российско-императорского столичного города Санкт-Петербурга и достопамятностей в окрестностях оного, с планом. СПб., 1996, с. 315.

обозначены как «*varia*» и стояли небольшими группами либо в футлярах, либо просто связанные.

По некоторым особенностям графики и орфографии можно заключить, что родным языком составителя Каталога был немецкий: немецкие записи сделаны более беглым и мелким почерком при строгом соблюдении графического разделения немецкого и латинского рукописного почерков, характерного для немецкой печатной и письменной культуры, - готический куррент, аналогом которому в XVIII в. была в изданиях на немецком языке фрактур, латинский куррент – для остальных языков с латинской графикой, где в качестве типографического шрифта использовалась антиква⁶⁰⁷; названия языков в графе Lang[ue] пишутся почти всегда по-латыни: lat., graec., gall., goss. и т.д., за исключением немецкого, обозначенного Deutsch. Дважды встречается характерное для немца фонетическое написание, «ошибка внутреннего диктанта»⁶⁰⁸: составитель каталога пишет Полтинь вместо Болтинь. Русские книги располагаются в общем латинском ряду в соответствии с немецкой транслитерацией русских букв, например, Хилков стоит на латинскую C (немецкая транслитерация ch, французская - kh), Шаден – на латинскую S (немецкая - sch, французская - ch).

Алфавитный порядок расположения библиотеки соблюдается лишь в первой букве каждого имени автора или заглавия, однако сам выбор такого сугубо формального принципа классификации необычен для российских книжных описей конца XVIII – начала XIX в.⁶⁰⁹ Внутри алфавитных разделов не встречается ни пустых страниц, ни приписок, сделанных тем же почерком. По всей видимости, приращения количества изданий в описываемой библиотеке не предвиделось. Такой каталог представлял собой, скорее всего, опись имущества владельца. Возможно, именно инвентарной является

⁶⁰⁷ См.: Функе Ф. Книговедение. Исторический обзор книжного дела. Пер. с немецкого. М., 1982. с. 191.

⁶⁰⁸ Термин Д.С.Лихачева (См.: Лихачев Д.С. Ук. соч. с. 69).

⁶⁰⁹ Ильинский Л.К. Библиотека Ив. Мих. Хвостова // *Sertum bibliologicum* в честь А.И.Малеина. М., 1926. с. 355-370.

стоимость книг в рублях и копейках, проставленная почти против каждого названия на внешнем поле каталога другим почерком. Оценка в русских денежных единицах предполагает российское местонахождение библиотеки. Сама же стоимость библиотеки в ценах той поры более 10 тысяч рублей (подсчитано нами по проставленным на полях Каталога и скорее всего заниженным ценам), цифра весьма внушительна и вполне сравнима с приводимыми Ж.К.Павловой суммами, уплаченными при покупке Екатериной II крупнейших частных собраний Щербатова (50 тысяч рублей за 8600 книг) и Корфа (50 тысяч рублей за 36 тысяч книг), включавших, в отличие от описываемой коллекции, большое число рукописей и гравюр.⁶¹⁰

Библиографическое описание изданий составлено в Каталоге добротное и полно, описывался, по всей вероятности, *de visu*, титульный лист, основной источник сведений об издании. Описание, выполненное иногда с небольшими сокращениями, почти всегда сохраняет набор обязательных элементов, и в настоящее время считающийся достаточным для идентификации на уровне издания⁶¹¹. Приведем для иллюстрации случайно выбранную страницу Каталога:

Noms des Auteurs	Titres	Lieu	Année	Vol	Form	Langue
	Das Neue Testament unseres Herrn u[nd] Heilands Jesu Christi... von J.Fr.Ostenwald. Aus dem französischen übersetzt. Neue durchaus verbesserte Auflage.	Zürich	1782	1	Gr 8	Deutsch
	Neue Sammlung von Reisebeschreibungen. In 10 Bänden	Hamburg	1780 seqq	10	-	-
	Neues Theater der Deutschen. In zwey Bänden	Königs. u[nd] Leipzig	1783 seqq	2	-	-
J.A.Nösselts	Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion. Vierte verbesserte Aufl.	Halle	1774	1	-	-
	La noblesse ramenée a ses vrais principes, ou	Amsterdam	1759	1	8	gallice

⁶¹⁰ См.: Павлова Ж.К. Императорская библиотека Эрмитажа. 1762-1917. Тенаfly, 1988. с. 16.

⁶¹¹ Правила составления библиотечного описания старопечатных изданий. С. 54-55.

	examen du development de la Noblesse commerçante					
A.Nielmann Varia № 45	Ueber die Industrie, ihre Hindernisse u[nd] Beförderungsmittel	Altona	1784		-	Deutsch
P.I.Neyron	Principes du droit des gens européen conventioned et coutumier	Bromswig	1783	1	-	gallice
G.H.Nieuport	Succincta explication rituum qui olim apud Romanos obtinuerunt	Viennae	1766	1	-	latine
	Nachricht von der wahren Beschaffenheit des institutes der Jesuiten	Berlin u[nd] Stettin	1785	1	Gr 8	Deutsch
I.L.Niecampii	Historia missionis Euangelicae in India orientali, e copiis illius actis contracta cum vero...In linguam latinam traducta...ex iisd. Fontibus passim aucta a I.H.Grischovio...	Halle	1747	1	Kl 4	latine
	Начертание естественной исторiи	Petropoli	1786	1	-	rossice

Из примеров видно, что помимо основных элементов (см. заглавия рубрик) приводятся номер и особенности издания, обозначаются переводы, даются имена редакторов. Приводятся также иные дополнительные сведения, в частности о наличии и характере иллюстраций, не обозначен только объем того или иного издания в страницах, что, впрочем, не всегда фиксировалось и позднее даже в публичных библиотеках. В систематическом каталоге Библиотеки Академии наук, который велся в 70-80-е годы XVIII в. описание менее разработано и менее подробно⁶¹². В целом библиографическое описание находится на уровне, более характерном для 20-40-х годов XIX в.⁶¹³, чем для конца XVIII столетия.

Все записи сделаны аккуратным немецким канцелярским почерком, практически без исправлений. По-видимому, выполненная сначала под диктовку черновая опись была затем перебелена в алфавитном порядке. В этом случае вполне объяснимо и фонетическое написание Полтинъ вместо Болтинъ.

⁶¹² История Библиотеки Академии наук СССР 1714-1964. М.-Л., 1964. с. 152-153. Рис. 16.

⁶¹³ См. библиографическое описание, разработанное Ф.Ф.Рейссом для Библиотеки Московского университета (Рейсс Ф.Ф. Расположение библиотеки Императорского Московского университета, сделанное библиотекарем Фердинандом Фридериком Рейссом. М., 1826. С. VII-IX).

Внутри алфавитных разделов Каталога, в поле автора другим почерком карандашом проставлены порядковые номера, а на левом поле каждой страницы почти против каждой записи – крест, означающий, вероятно, что при какой-то проверке издание было в наличии. Некоторые записи крестом не отмечены, против отдельных стоит помета *deest* (лат. – отсутствует). Встречаются исправления количества томов, приписки отдельных названий и отсылки к другим записям Каталога. На с. 238 дается набросок тематической рубрики, включающей историю, медицину, критику, филологию, генеалогию, педагогику, статистику, математику. Все карандашные пометы сделаны одним почерком обычно на немецком, реже на русском, иногда применяются обиходные латинские библиотечные термины (например, *deest*). В отличие от цен и пагинации, проставленных чернилами весьма аккуратно, все карандашные пометы носят исключительно черновой, рабочий характер. Эти пометы в совокупности с данными библиотечной карточки позволяют сделать вывод, что книжное собрание, описанное в Каталоге, было передано вероятнее всего в какую-то библиотеку, каждое издание сверено с Каталогом, сделаны были отметки о наличии того или иного экземпляра, причем 110 названий (в том числе многих книг по юридической тематике, произведений Екатерины II и о ней, почти всех произведений Канта и комментариев к его трудам, а также некоторых беллетристических сочинений) не хватало уже в момент передачи; намечены были также важнейшие систематические разделы библиотеки.

Б.Глоссо-хронологический и систематический обзор описанного в каталоге книжного собрания.

Всего в каталоге сделано 2578 записей, что соответствует приблизительно 2590 названиям и более чем 4200 экземплярам (одно название часто представляет собой многотомник, а один конвюлют состоит из учитываемых отдельно названий аллигатов) печатных изданий на 16 языках, относящихся преимущественно ко второй половине XVIII в.

Для той эпохи это весьма крупная коллекция. В те годы в библиотеках образованных людей насчитывалось, как правило, по несколько сот книг⁶¹⁴. Знаменитые библиотеки Вольтера и Дидро по поступлении их в Эрмитаж состояли соответственно из 6760 и 2904 «частей» (экземпляров), а коллекции Зимнего дворца, взятые совокупно, - приблизительно из 44 тысяч «частей»⁶¹⁵. Публичных библиотек было немного, в фонды крупнейшей из них, Библиотеки Академии наук, входило приблизительно 36 тысяч экз.⁶¹⁶, а Библиотека Московского университета, открытая в то время для всех любителей чтения, включала более 9 тысяч экз.⁶¹⁷ Скучные данные о прочих публичных библиотеках свидетельствуют, что фонды их были невелики⁶¹⁸.

В этом контексте библиотека, описанная в Каталоге, количественно сравнима с достаточно крупными собраниями и скорее всего была частной, как указана в библиотечной карточке (*privata*). Дополнительным аргументом является, вероятно, отсутствие дублетных экземпляров. Иногда встречающиеся разные издания одной и той же книги (причем только российские) показывают скорее особый интерес владельца библиотеки к определенной теме или автору. Любопытен пример с «Начальными основаниями вексельного права» Дильтея. В библиотеке есть его первоначальный вариант, «сочиненный в Комиссии о коммерции» в 1768 г. с текстом на русском и немецком языках, а также второе (1772) и пятое (1794) издания. Как станет видно из систематического обзора, литература по камералистике, включавшей и торговое право, являлась одним из существенных разделов библиотеки.

Читал владелец библиотеки преимущественно по-немецки (61 % всех названий) и по-французски (15%), из древних языков владел латинским и,

⁶¹⁴ Ср.: Лихачев Н.П. Генеалогическая история одной помещичьей библиотеки // Русский библиофил. 1913. № 5. с. 33; Ильинский Л.Н. Ук. соч. с. 353-354; Залкинд Г. Г.П. Каменев (1772-1803). Опыт имущественной характеристики первого русского романтика. Казань, 1926. с. 68-89.

⁶¹⁵ См.: Георги И.Г. Ук. соч. с. 31-319.

⁶¹⁶ История Библиотеки Академии наук СССР. 1714-1964. с. 145-146.

⁶¹⁷ См.: Сорокин В.В. История Библиотеки Московского университета (1800-1917 гг.). М., 1980. с. 12.

⁶¹⁸ См.: Мартынов И.Ф. Библиотека Дружеского ученого общества и ее место среди русских книгохранилищ общественного пользования конца XVIII века // Из коллекций редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского университета. М., 1981. с. 90-101.

возможно, греческим. Книги на древне-еврейском и арамейском – оригиналы Ветхого завета и грамматики – скорее знак высокого социального статуса владельца и вряд ли входили в круг чтения. Немногочисленны книги на итальянском и английском, хотя подобраны они в соответствии с основными читательскими интересами владельца. Английские и итальянские авторы представлены в библиотеке в основном в переводах на немецкий. Книги на остальных живых языках – татарском, армянском, грузинском, леттском (латышском), литовском, венгерском, - учебно-образовательные по тематике, представляют собой литературу для первого знакомства с языком и обычаями народов, населявших Россию, и их ближайших соседей.

Подбор литературы на русском языке (около 6%) особенно показателен как в систематическом, так и в хронологическом аспектах. Русские книги появляются в библиотеке с начала 60-х годов (см. ниже хронологическую таблицу, столбец IV), именно тогда (см. столбец II) начинается наиболее активный период формирования библиотеки, и, вероятно, с этого времени она создавалась как особое собрание вполне конкретного владельца. В таблице корпус названий разложен по годам издания; в столбцах II-IV приводятся данные по анонимному Каталогу, в столбце I – для сравнения по каталогу библиотеки кн. Г.Г.Орлова⁶¹⁹.

Весь корпус названий хронологически раскладывается следующим образом:

	I	II	III (Varia)	IV
Инкунабулы	0 названий	0	0	0
Изд. XVI века	37	8	1	0
Изд. XVII в.	325 (!)	83	0	0
1701-1710	113	24	0	0
1711-1720	111	30	0	0

⁶¹⁹ Подсчеты проводились по опубликованному Е.Б.Бешенковским каталогу библиотеки Мраморного дворца, принадлежавшей кн. Г.Г.Орлову (См.: Кулябко Е.С., Бешенковский Е.Б. Судьба библиотеки и архива М.В.Ломоносова. Л., 1975. с. 148-215).

1721-1730	108	32	0	0
1731-1740	135	82	0	1
1741-1750	145	113	0	0
1751-1760	180	225	0	1
1761-1770	124	395	4	36 (с 1763 г.)
1771-1780	31 (!)	648	30	51
1781-1790	14	651	35	38
1791-1796	4 (до 1800)	287	33	21

Размытая хронологическая структура библиотеки Орлова (столбец I) косвенно свидетельствует о ее особом библиофильском характере: известно, что в коллекцию Мраморного дворца входили уже сформированные в разное время ядра частных собраний М.В.Ломоносова (книги 30-60-х годов)⁶²⁰ и гр. А.А.Матвеева (книги конца XVII – начала XVIII в.)⁶²¹. Приращения современных изданий по десятилетиям не наблюдается, напротив, последние годы деятельной жизни Орлова отмечены резким падением числа книг.

Совершенно иная динамика развития библиотеки анонима: число книг возрастает с каждым десятилетием, особенно активно пополнялась библиотека в 60-е – начале 90-х годов, еще одно подтверждение этому – распределение номерных групп *Varia*. Датой формирования группы мы считали позднейший год издания составляющих ее брошюр (столбец II хронологической таблицы). Последним годом активного комплектования библиотеки становится 1796-й. Взяв эту дату за точку ретроспективного отсчета, можно предположить, что книги до 60-х годов либо привезены на новое место из какой-то старой библиотеки, либо приобретены позднее года издания. И именно 1796 г. является, вероятно, годом смерти владельца или продажи собрания незадолго до смерти. Таким образом, существование библиотеки как единого частного книжного собрания, учитывая всю

⁶²⁰ См.: Кулябко Е.С., Бешенковский Е.Б. Ук. соч.

⁶²¹ См.: Полонская И.М. реконструкция библиотеки А.А.Матвеева (1666-1728) // Федоровские чтения, 1980. М., 1984. с. 131.

хронологию и появление книг на русском языке в 60-е годы, можно отнести к периоду с 60-х годов XVIII в. по 1796 г.

Выходят за эти хронологические рамки лишь три издания 1797 г. Два из них – периодические – могли быть выписаны заранее, их наличие лишь уточняет дату завершения собирания библиотеки: конец 1796 – начало 1797 г. Символично появление третьего – известного политического памфлета, в том же году в России запрещенного, *L'Ombre de Catharine II aux Champs Elysées. Au Kamtschatka*⁶²².

Различаются библиотеки Г.Г.Орлова и анонима и в систематическом аспекте. Сравнительные данные по основным разделам могут оказаться весьма красноречивыми, несмотря на то, что систематизированные подходы не были тождественны. Книжное собрание Г.Г.Орлова было описано библиотекарем Николаем Шмитом в 1826 г.⁶²³, возможно, по принятой в императорских библиотеках схеме. Мы же для достижения наиболее адекватной шифровки и сведения к минимуму влияния «метаязыка исследователя» воспользовались наиболее доступной нам из ранних систем – введенной в Библиотеке Московского университета с середины 20-х годов XIX в. систематизацией, разработанной ее библиотекарем, профессором Ф.Ф.Рейссом⁶²⁴.

В библиотеке Орлова около 20% названий входит в раздел «история», 16 – «литература», т.е. беллетристика, по 11 – «юриспруденция» и «теология», около 6 – «математика» и 5% - «философия».

В библиотеке анонима на первом месте стоит философия – 22% названий, на втором – история (19%), третьи занимают полилогии, к которым Ф.Ф.Рейсс относит энциклопедии, собрания сочинений, труды ученых обществ, произведения античных авторов, а также беллетристику (доля

⁶²² Бильбасов В.А. История Екатерины Второй. Берлин, [1890]. Т. 12. ч. 2. с. 23-25, 34-25; Сомов В.А. Французская «россика» эпохи Просвещения и русский читатель // Французская книга в России в XVIII в. Л., 1986. с. 198-200.

⁶²³ См.: Кулябко Е.С., Бешенковский Е.Б. Ук. соч. с. 46.

⁶²⁴ См.: Рейс Ф.Ф. Расположение Библиотеки Императорского Московского университета, сделанное библиотекарем Фердинандом Фридериком Рейссом. М., 1826. с. 1-133.

последней в библиотеке всего около 2%); четвертое – «политические книги» (около 7%), пятое и шестое – «педагогические книги» и «юридические книги» (по 6%).

Среди книг на русском языке распределение несколько иное: первое место принадлежит историческим книгам (34 названия), затем следуют русские грамматики и словари (21 название), юридические (18 названий), полилогии (14 названий), по медицине (10 названий, в основном книги по гигиене, лечебники и травники), по философии (9 названий).

Почти полное отсутствие беллетристики в библиотеке анонима свидетельствует, вероятно, о том, что перед нами лишь одна из библиотек владельца, скорее всего рабочая, кабинетная, что находит подтверждение и в ее четкой тематической структурированности.

Главная тема – философия Просвещения, одно лишь перечисление имен позволяет понять, насколько полно и разносторонне представлены в библиотеке различные идейные течения XVIII в. в их развитии. Предтечи Просвещения представлены если не своими трудами, то их подробным изложением, среди них имена Коперника, Галилея, Ньютона, Бэкона, Декарта, Спинозы, Локка (вся литература на немецком или латыни).

В библиотеке представлены французские просветители: Вольтер (очень немного произведений, однако в их числе русские переводы и брошюра о польских диссидентах), Руссо (также немного работ, но среди них переводы на русский), энциклопедисты: Гольбах, Ламеттри, Дидро, Д'Аламбер; сенсационно известная «История двух Америк» Рейналя (третье издание с обширной главой о России), один из основных источников радищевского «Путешествия из Петербурга в Москву», читанный и комментированный Екатериной II.

Особое место занимает в библиотеке литература немецкого Просвещения, не получившая в России такого распространения, как французская. В библиотеке анонима она представлена полным спектром имен: Христиан Томазиус, Лейбниц, Христиан фон Вольф; представители

течения «народной философии»: Мозес Мендельсон, Гарве, Энгель, Аббт, Зульце, Кампе, Николаи; Фридрих Великий, провозгласивший принципом своей политики «Tolerance et Humanité»; Базедов, Землер, Эрнести, Михаелис, Оберлин, Лафатер, Лессинг, Гердер, Кант, Геллерт, Клопшток, Виланд, Ф.Г.Якоби, Фихте, Гегель.

Среди «исторических книг» весьма интересен раздел истории России, особенно полно представлены разделы древней истории северных и азиатских народов, живших рядом со славянами, самих славян и россов. Вот некоторые примеры:

[А.И.Манкиев] А.Хилков. Ядро российской истории... изданное Г.Ф.Миллером. Moscuæ.1770. IV. gr 8. Rossice.

В.Н.Татищев. История российская с самых древнейших времен. 4V.4. Rossice.

C.G.Anton. Erste Linien eines Versuchs über der alten Slaven Ursprung, Sitten, Gebräuche, Meinungen und Kenntnisse in 2 Theilen. Leipzig. 1783. IV. kl 8. Deutsch.

Bedenken über zwo Vermählungen, womit das Geschlecht der alten Großfürsten von Russland vermehrt werden wollen. [s.l.] 1754. 4. Deutsch

G.A. von Breitenbauch. Varia 54. Aelteste Geschichte und Erdbeschreibung jetzigen Tauriens und Caucasiens, bisher Crim und Cuban genannt. In zwo Abtheilungen und nebst einer Chartre. Berlin. 1785. 8. Deutsch.

[Catharina II] Aufsätze betreffend die Russische Geschichte aus dem Russischen übersetzt. Ein Anhang zum StPetersburgischen Journal 1784. StPetersburg. 1785. IV. 8. Deutsch.

A.Chilkow. Kern Russischer Geschichte... nebst einer Vorrede von dem Verfasser dieses Buchs und der Familie der Fürsten Chilkow. Zweyte, verbesserte erläuterte und vermehrte Ausgabe. Von G.F.Mueller. Aus dem Russischen übersetzt von A.Exter. Moscau. 1781. IV. Gr 8. Deutsch

J.Ericus. Observationum ad Antiquitates septentrionales pertinentum Specimen. Hafniae. 1769. IV. 8. lat.

J.E.Fischer. *Questiones petropolitanae...* Edit A.L.Schloezer. Goettingen & Gotha. 1770. IV.8. lat.

J.E.Fischer. *Sibirische Geschichte von der Entdeckung Sibiriens bis auf die Eroberung dieses Landes...* In zwey Theilen. StPetersburg. 1768. 2V. Gr 8. Deutsch.

A.I.Schlözer. *Allgemeine Nordische Geschichte.* Halle. 1771. IV. 4. Deutsch.

M.Schtscherbatow. *Russische Geschichte von den ältesten Zeiten.* Aus dem Russischen übersetzt von C.H.Hase. Zween Theile. 1779. 2V. Gr 8. Deutsch.

J.G.Stritter. *Memoria populorum, olim ad Danubium, Pontum Euxinum, Paludem Meotidem, Caucasum, Mare Caspium & inde magis ad Septentrionem incolentium, e scriptoribus Historiae Byzantinae erutae & digestae.* Petropoli. 1771 seqq. 6V. gr 4. Lat.

[F.H.Strube de Pymont] *Dissertations sur les anciens Russes* par F.H.S.D.P. StPetersbourg. 1785. 4. gal.

J.Thumann. *Untersuchungen über die alte Geschichte einiger Nordischen Völker.* Mit einer Vorrede herausgegeben von A.F.Büsching. Berlin. 1772. IV. 8. Deutsch.

J.Thumann. *Untersuchungen über die Geschichte der östlichen Europäischen Völker.* Leipzig. 1774. IV. 8. Deutsch.

[G.S.Treuer] *Einleitung zur Moscowitischen Historie von der Zeit an da Moscow aus vielen kleinen Staaten zu einem grossen Reiche gediehen bis auf den Stolbowischen Frieden mit Schweden 1617.* Leipzig und Wolfenbüttel. 1720. 8. Deutsch.

Примечателен полный набор печатной полемики по вопросам русской истории, разгоревшейся между критически комментировавшим «Историю древней и новой России» Леклерка И.Н.Болтиным и автором обширной «Истории российской от древнейших времен», корреспондентом Леклерка кн. М.М.Щербатовым⁶²⁵:

⁶²⁵ Ключевский В.О. И.Н.Болтин // Очерки и речи В.Ключевского. М., 1913. с. 173-186.

И. Полтин [Болтин]. Примечания на историю древней и нынешней России Г.Леклерка. Petropoli. 1788. 2V. gr 8. Rossice

[М.М.Щербатов] *Varia* № 69. Письмо князя Щербатова в оправдание на некоторые сокрытые и явные охуления, учиненные его Истории в Москве. kl 8. Rossice.

И.Полтин [Болтин]. Ответ на Письмо Князя Щербатова. Petropoli.1789. IV. gr 8. Rossice.

[М.М.Щербатов]. Примечания на ответ гос. генерал майора Болтина на Письмо князя Щербатова. Москва. 1792. IV. 4. Rossice.

Непосредственно заинтересованным лицом в этом споре была Екатерина II, написавшая в завершение полемики знаменитый «Antidote».

Многочисленны книги по воспитанию и образованию (по Рейссу - педагогические), в том числе книги «об основании и цели педагогического искусства, о известных методах педагогики, об отдельных частях педагогики, о разных способах и видах учения, о разных видах училищ, самые разнообразные учебники».

Книги по юриспруденции показывают, с одной стороны, явный интерес к вполне определенным разделам юриспруденции, с другой – к российскому законодательству. По-видимому, не случайно в библиотеке оказались три варианта екатерининского Наказа Уложенной комиссии и списка депутатов:

Наказ Ея Императорского Величества Коммиссии о сочинении нового уложения. *Cum teutonica Versione*. Moscuæ. 1767. IV. 4. Ros & teut.

Наказ Ея Императорского Величества Екатерины вторыя... данный Коммиссии проекта нового уложения. На четырех языках. В С.Петербурге. 1770. IV. 4. Ross., lat., germ. et gall.

Обряд о выборе депутатов. Обряд управления комиссии и Наказ Коммиссии о составлении проекта новаго уложения, с дополнением к большому Наказу и проч. Petropoli. 1768. IV. gr 8. Ross.

Имянной Список Господам Депутатам, выбранным в коммисию о сочинении проекта новаго уложения. Moscuæ. 1768. IV. 4. Ross.

Благочестивейшая самодержавнейшая Великия Государыни Императрицы Екатерины вторыя Учреждения для исправления Губерний всероссийския Империи. В Москве. 1775. IV. 4. Ross.

Васил. Татищев [Подготовлено к печати Г.Р.Миллером по собственноручному списку В. Татищева]. Судебник Государя Царя и Великаго Князя Иоанна Васильевича и некоторые сего Государя и ближних его преемников указы, собранные и примечаниями изъясненные. В Москве. IV.4. Ross.

Уложение... Государя Царя и великаго Князя Алексея Михайловича... Edit. IV. Petropoli. 1776. IV. 4. Ross.

Алекс. Артемьев. Краткое начертание римских и российских Прав. Moscuae. 1777. IV. gr 8. Ross.

И. Сонненфельс [Зонненфельс]. Начальные основания Полиции или Благочиния. Перевод с немецкаго. 1787. IV. gr 8. Ross.

Ф. Лангансом Словарь Юридический или свод российских Узаконений по Алфавитному порядку... сочиненный. 1788. IV. 4. Ross.

С юридическим разделом библиотеки прямо связан и специфический камеральный раздел (около 7% названий). Камеральные науки «обозначали совокупность знаний, необходимых для надлежащего управления так называемую камерою или камеральными (почти то же, что государственными) имуществами». Литература по государственному управлению, в которое входила «наука полиции, имевшая своим предметом изучение мер, направленных к поднятию общего благосостояния, и камералистика в собственном смысле слова, т.е. все то, что в настоящее время составляет предмет финансовой науки»⁶²⁶ или, по терминологии Ф.Ф.Рейсса, политической экономии, представлена в Каталоге чрезвычайно разнообразно и распределяется практически по всем подразделениям этого порядка в классификации Рейсса: «о издании законов, об управлении государственным имением (в том числе об управлении государственною

⁶²⁶ Новый энциклопедический словарь. СПб., [Б.г.] т. 20. Стб. 628-629.

казною), об отправлении государственных договоров с другими государствами, о надзирании за государственною безопасностью и благосостоянием (в частности, книги о государственных пособиях против естественных несчастий, о сохранении жизни и многолюдства граждан, о умножении граждан, о сохранении имения граждан, об умножении имения граждан)»⁶²⁷ и пр. В библиотеке представлены также книги по практическим областям камералистики (сельское хозяйство, лесоводство, торговля, горное дело).

Весьма любопытен раздел медицинской литературы: с одной стороны, книги о том, какие меры необходимо принимать против социально опасных болезней – чумы, оспы, венерических заболеваний, с другой – книги по гинекологии, по уходу за беременными и роженицами, по диетологии.

Резюмируя основные характеристики библиотеки, можно заключить, что ее владелец – человек очень богатый, немец по происхождению, интересовавшийся философией своего времени русской историей, теорией воспитания и образования, законодательством и государственным управлением, по-видимому, российский государственный деятель (или деятельница, судя по медицинским интересам), умерший, вероятно, в 1796 г. Только одна личность в истории России могла бы соответствовать этому портрету - императрица Екатерина II.

Происходит библиотека предположительно из Царского Села. Каталог, несомненно, отражает завершенное и полное книжное собрание, имеющее главным образом рабочий характер. Библиотека в Зимнем дворце должна быть более обширной (в одном из писем к Гримму императрица упоминает о 40 тысячах книг), она формировалась на протяжении длительного периода и, очевидно, в меньшей степени могла отражать личные вкусы и интересы владелицы. Кроме того, для описания библиотеки Зимнего сразу после смерти Екатерины II не было никаких оснований. Библиотеки Зимнего

⁶²⁷ Рейс Ф.Ф. Ук. соч. с. 227-233.

дворца и после смерти императрицы оставались открытыми собраниями⁶²⁸. Царское же было покинуто при Павле и начало переустраиваться только в александровское время. В Царском Селе императрица регулярно проводила несколько летних месяцев начиная с 1763 г. И.Г.Георги упоминает библиотеку Царского на втором месте после эрмитажной⁶²⁹. Характерно отсутствие в библиотеке, описанной в Каталоге, Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера, которая, очевидно, оставалась в Зимнем, а также крайне незначительное число беллетристики.

Поиски библиотеки

Судя по датировке библиотечной карточки и пометам в Каталоге, описанное собрание было в первой четверти XIX в. передано, вероятно, в одну из публичных библиотек. В ходе разысканий нам удалось идентифицировать тип шифра и почерк, а также обнаружить в архиве библиотеки Московского университета листовый каталог университетской библиотеки на бумаге, идентичной той, на которой была написана карточка; в результате выстроились три цепочки находок, доказывающих, что Каталог, а с ним скорее всего и описанная в нем коллекция, были переданы именно в Библиотеку Московского университета.

Тип шифра на карточке, вложенной в Каталог (37.115), не совпадал ни с шифрами Библиотеки Академии наук, ни с шифрами Публичной библиотеки, употреблявшимися в них в начале XIX века. Что же касается Библиотеки Московского университета, то считалось, что фонды были впервые зашифрованы ее библиотекарем профессором Ф.Ф.Рейссом в 1823-1826 гг.⁶³⁰ по его собственной системе, до сих пор применяемой в фундаментальной библиотеке; четырехчленные шифры Рейса выглядят совершенно иначе, например 1Pb 23, 9 At 2. Однако есть основания сомневаться в том, что Библиотека университета пребывала в полном

⁶²⁸ См.: Павлова Ж.К. Ук. соч. с. 45.

⁶²⁹ См.: Георги И.Г. Ук. соч. с. 315.

⁶³⁰ См.: Сорокин В.В. Ук. соч. с. 35-58.

«неустройстве» в течение десяти послепожарных лет (с 1813 по 1822 г.)⁶³¹. Самый ранний слой карточек генерального алфавитного каталога (последней датой выхода книг на которых значился 1821 г., год смерти библиотекаря проф. И.А.Гейма) был явно перешифрован: шифры на этих карточках вписаны другими чернилами и другим почерком, в отличие от основного библиографического описания. На обороте же всех этих карточек проставлен был уже знакомый нам по карточке, найденной в Каталоге, двучленный цифровой шифр, например 1, 420 или 37, 120. Удалось отыскать и такие карточки, на которых похожий шифр проставлен на лицевой стороне в левом верхнем углу и сопровождается служебной пометой «нет рейсса». И наконец, при проверке книг *de visu*, на многих из них на внутренней стороне нижних крышек обнаружались сохранившиеся шифры Гейма, полностью совпадающие с шифрами на оборотах библиографических описаний.

Об устройстве библиотеки при Ивана Андреевиче Гейме необходимо говорить особо; для этого исследования важен был сам факт описания найденного Каталога в Библиотеке Московского университета в первое послевоенное десятилетие. Не противоречит такой датировке и год составления библиотечной карточки, на что нам было любезно указано Б.А.Градовой.

Более того, среди материалов из архива библиотеки была найдена часть листового каталога Библиотеки Московского университета (как алфавитного, так и систематического), составленного при И.А.Гейме, о котором не упоминает ни один из историков библиотеки. Каталог, составленный, вероятно, по проекту профессора И.Т.Буле⁶³², велся, судя по водяным знакам бумажных листов, с 1813 по 1816 г. и явился первым прототипом карточного каталога в России. Бумага этого каталога, датирующаяся по филиграням 1816 г., идентична по качеству и водяному знаку той, на которой написана библиографическая карточка, вложенная в опись частной коллекции.

⁶³¹ Там же. С. 34-36. Григорьев Ю.В. Ф.Ф.Рейсс. Очерк жизни и деятельности. М., 1963. с. 40.

⁶³² Проект профессора Буле об организации Библиотеки Московского университета // Пенчко Н.а. Библиотека Московского университета с основания до 1812 года. М., 1969. с. 145-148.

Третья цепочка привела к человеку, эту карточку написавшему, его чрезвычайно характерным густым размашистым почерком составлены многие из ранних библиографических описаний генерального алфавитного каталога Библиотеки Московского университета и некоторая часть описаний из листового каталога Гейма. Найденный главным библиотекарем Научной библиотеки МГУ Н.Г.Горячевой автограф позволил заключить, что почерк этот принадлежит Титу Алексеевичу Каменецкому⁶³³, адъюнкту географии и статистики в университете, исполнявшему в библиотеке обязанности письмоводителя. Удалось также установить, что те рабочие пометы на полях Каталога, о которых говорилось выше, принадлежат самому И.А.Гейму. Почерк совершенно идентичен почерку личных писем последнего, хранящихся в фонде Каменецких (РО РГБ). Так замкнулся круг поисков, давший уверенность в том, что «екатерининский» Каталог был описан в Библиотеке Московского университета. Очевидно, рукописный каталог не мог быть передан из Петербурга в Москву отдельно от книг, и есть возможность установить, при каких обстоятельствах это произошло.

Как сообщают «Московские ведомости», 15 августа 1817 г. состоялось посещение Александром I Благородного пансиона при Московском университете⁶³⁴. Университетские здания к тому времени еще лежали в руинах, и университет вынужден был нанимать не приспособленные для ученых занятий помещения в нескольких домах, в одном из которых располагалась библиотека. Вскоре после посещения Государя по представлению министра выделана была сумма на «возобновление университетских зданий»⁶³⁵. На торжестве открытия возобновленного университета, состоявшемся в августе 1819 г., профессором И.А.Двигубским читана была «Краткая история университета» за 1817-1819 гг. и между

⁶³³ Автограф представляет собой дарственную надпись Тита Каменецкого на книге J.A. Albersh. *Commentatio de tracheitide infantum* (Lipsiae, 1816). Книга хранится в резервном фонде Библиотеки Московского университета (Шифр: R-5176).

⁶³⁴ Московские ведомости. 1817. № 55.

⁶³⁵ Попов Н. Московский университет после 1812 года // Русский архив. 1881. Кн. 1.

прочим упомянуто, что из Кабинета Его Императорского Величества получен крупный книжный дар⁶³⁶.

Сверка книг в генеральном алфавитном каталоге и в фондах de visu показала, что более трети названий хранится на сегодняшний день в университетской библиотеке, еще больше изданий, описанных в Каталоге, числится в доведенном, к сожалению, лишь до половины печатном систематическом каталоге Ф.Ф.Рейсса, три тома которого вышли в 1818-1832 гг. Отдельные издания являются уникальными, что позволяет с уверенностью идентифицировать экземпляры из собрания Библиотеки Московского университета с упомянутыми в рукописном каталоге. Укажем для примера на полную подборку журнала «*Berlinische Monatsschrift*», числящуюся в Каталоге на с. 106 под № 80. указанный журнал имеется в библиотеке за 1783-1793 гг. Он был получен в первые послепожарные годы и в дальнейшем университетом не выписывался. Поэтому можно быть уверенным, что в данном случае мы имеем дело с одним и тем же комплектом журналов.

Поступления первого десятилетия после пожара, в том числе книги Янковича де Мириево, Лодера, Франке, Моля, Библиотеки Академии наук, Полоцкой коллегии иезуитов, маркированы (в отличие от подаренных императором) владельческими записями, экслибрисами и суперэкслибрисами, библиотечными штампами. Размещенные вначале в соответствии с принятой при И.А.Гейме систематической расстановкой, они вскоре были перешифрованы по системе Рейса и оказались первыми номерами систематических рядов на полках книгохранения. Екатерининское собрание, описанное в рукописном каталоге, очевидно, составляло часть дара «из Кабинета Его Императорского Величества», оно находится ныне среди меньшей части не маркированных дополнительно изданий: известно, что на книгах императрицы не было экслибриса⁶³⁷. Но это не значит, что библиотека выделяется внешне лишь по отрицательным признакам.

⁶³⁶ Московские ведомости. 1819. № 56.

⁶³⁷ См.: Павлова Ж.К. Среди экслибрисов и книжных собраний Государственного Эрмитажа // Книга. Исследования и материалы. Сб. XXXI. М. 1975. с. 156.

Многие описанные в Каталоге издания, переплетенные, судя по филиграням форзацев, в России в конце 70-х-90-е годы XVIII в., имеют характерные, легко вычлняемые особенности переплета, по совокупности которых можно определить два основных типа с несколькими незначительными отличиями в деталях. Цельнокожаные переплеты выполнены из желтого марокена и стилистически являются прекрасными образчиками классицизма⁶³⁸: крышки не декорированы, скупо украшен лишь корешок, расчлененный не бинтами, а тонким кружевным золототисненным орнаментом, сюжетные басмы изображают наборы музыкальных инструментов. Обрез желтый. В такие совершенно одинаковые переплеты одеты, как правило, повременные издания и многотомники. Именно с повременных изданий начата была сверка, и благодаря совпадению не только по годам издания, но и по количеству переплетов выделен первый тип.

Другой тип переплета – полукожаный, крышки выклеены светло-коричневой мраморной бумагой, корешок и наугольники из светло-коричневой кожи, корешок и наугольники из светло-коричневой кожи, корешок расчленен бинтами с золотыми линейками, обрез тонирован синим напылением. В обоих типах переплетов все штампы отличаются четкостью и чистотой линий. Названия, вытесненные на корешках, обыкновенно не совпадающие с характерными для XVIII в. длинными титульными заголовками, всегда являются их адекватной аннотацией, точно вписывающейся в узкое пространство корешка.

Книги, переплетенные ранее, не дают такой единой картины, впрочем, и в личной Эрмитажной библиотеке Екатерины II, по описанию И.Г.Георги, переплеты не были одинаковы: «Определенный в сем хранилищ есть красный сафьян с желтым обрезом, но многие подаренные творения переплетены в красном и зеленом сафьяне с золотом обрезом; переплеты же книг купленных книгохранилищ не переменены; и так, между книгами в

⁶³⁸ См.: Клепиков С.А. Из истории русского художественного переплета // Книга. Исследования и материалы. Сб. I. М., 1959. с. 155-156.

прекрасных французских и английских переплетах видны часто престарые книги в кожаном и в перагаментном переплетах, а многие и просто связанные»⁶³⁹.

Георги не утверждает, что все книги, лично собираемые Государыней, переплетались в красный сафьян. Книги в таких переплетах были в библиотеке, пожалуй, не исключением, но и не правилом, а скорее акцентом, выполняли репрезентативную функцию. Это могли быть различные государственные акты, сочинения самой императрицы, особые художественные издания. В записках А.В.Храповицкого есть упоминание о том, что книги, нужные для работы, могли и вовсе обходиться без твердого переплета и для экономии времени переплетались в бумагу⁶⁴⁰. По замечаниям того же Храповицкого, книги из Зимнего часто перевозились в Царское, из Царского – в Зимний⁶⁴¹. Возможно, в дальнейшем удастся найти книги из екатерининских библиотек с описанными нами типами переплетов в библиотеке Эрмитажа и в Публичной библиотеке (РНБ).

После проведенной сверки в фондах Библиотеки Московского университета большинство сохранившихся ранних поступлений может быть расписано по коллекциям, дарение или покупка которых засвидетельствованы документально и первоначальная принадлежность книг обозначена той или иной маркировкой. Собираемая по Каталогу библиотека хорошо вписывается в этот контекст.

Особого рассмотрения заслуживают карандашные пометы на книгах и реконструируемого екатерининского собрания: характерные подчеркивания, крестики, отчеркивания на полях. Способ отмечать страницы, перегибая их вдвое, типичен для XVIII в., и есть все основания полагать, что пометы в книгах Екатерины принадлежат самой императрице. Есть и краткие замечания на немецком и французском языках в статьях, главным образом касающихся городского населения и купечества в России, а также

⁶³⁹ Георги И.Г. Ук. соч. с. 315.

⁶⁴⁰ См.: Храповицкий А.В. Памятные записки. СПб., 1862. с. 148.

⁶⁴¹ Там же. С. 57, 59-60.

законодательства. Изучение этих помет позволит подойти к решению совершенно неизученного вопроса «Екатерина II как читатель». Можно предполагать, что изучение библиотеки будет небезынтересно и для темы «Екатерина II как писатель»: на нижнем форзаце книги Иеронима Фрейера «Краткая всеобщая история...» найдено неизвестное восьмистишие на русском языке, повторяющее тему прямого жизненного пути и ключевую триаду знаменитой екатерининской «Сказки о царевиче Хлоре» - любовь, рассудок, добродетель; а перед ним – записанный тем же почерком по-французски афоризм о значении истории. Конечно, окончательно судить об авторстве можно будет только после специальной почерковедческой экспертизы.

Завершен лишь первый этап исследования найденной библиотеки, этап ее атрибуции и поисков места хранения. Однако уже теперь собранная часть коллекции и рукописный Каталог могли бы послужить новым важным источником для изучающих екатерининскую эпоху. До сих пор суждения о составе екатерининской библиотеки основывались на крайне ограниченных данных (упоминания книг в письмах императрицы, записках Храповицкого и т.д.). В Эрмитажной библиотеке не удастся надежно идентифицировать даже малую часть собрания Екатерины II. По всей видимости, большая часть его попала в другие библиотеки еще до революции, после 1917 г. многое оказалось за рубежом.

Находка полного каталога одной из книжных коллекций Екатерины II и значительной части самих изданий представляется уникальной для изучения библиотек России XVIII в. есть и еще один аспект данной работы. Выясняется, что екатерининское собрание было одним из первых крупных поступлений в Библиотеку Московского университета после пожара 1812 г., что проливает новый свет на всю ее раннюю историю.

Вестник Московского университета. Серия 8. История. 1997. № 2

Программа курса «История древнего мира».

Объяснительная записка⁶⁴²

При построении программы необходимо учитывать положительный опыт существующей программы и учебника. В частности, кажется правильным то, что история древнего мира излагается по отдельным регионам и странам, а не по проблемам и не синхронно. Наглядность повествования целесообразно еще усилить, во-первых, введя тот же принцип в описание первобытности (то есть общие проблемы излагать на примере конкретных племен и народов – например, австралийцев, североамериканских индейцев и т.д.), во-вторых, подчеркивая своеобразие, неповторимость каждой из цивилизаций.

Органической частью учебника должны стать фрагменты из письменных источников и воспроизведения археологических памятников (хотя бы в пересказах, прорисовках и т.п.). Широкое использование источников (не только как иллюстраций, но и как предмета анализа) позволит развить ребячье творчество, их наблюдательность, фантазию, способность делать логические выводы. Соответственно и само изложение в учебнике неизбежно примет менее догматическую форму. Программа строится так, что темы некоторых уроков могут быть раскрыты непосредственно на первоисточниках. Желательно существенно увеличить количество практических заданий, которые обеспечивали бы «вживание в образ» - сочинения, рисунки, может быть, даже с элементами игры или технического творчества.

Основным недостатком ныне действующей программы является чрезмерная социологизация. По существу, налицо стремление на примере древнего мира закрепить в сознании пятиклассников основные понятия

⁶⁴² Проекты программ предметов исторического цикла для средней школы. (Содержание школьного образования: новые подходы). М., 1989, с. 27-31.

марксистской социологии: классы, эксплуатация, государство как аппарат принуждения, классовая борьба и т.д. Школьная программа формируется ныне как максимально упрощенный вариант вузовской. При этом дети абсолютно не готовы к постановке вопросов в подобной форме, а древний мир – как свидетельствуют научные дискуссии и последних десятилетий – мало пригоден для того, чтобы быть иллюстрацией соответствующих понятий. В настоящее время детям предлагается до предела примитивная, а зачастую и просто ложная схема.

Очевидно также, что последовательный и полный курс истории древнего мира в школе невозможен ни по объему часов, ни по составу аудитории. Его, конечно, нет и в ныне действующей программе, между тем во многих главах отчетливо чувствуется стремление к полноте (хотя бы только хронологической) охвата истории страны.

На наш взгляд, история древнего мира в школьном курсе должна быть особенно живой и красочной, содержать как можно меньше реконструкций и теоретизирования. Социальные антагонизмы вполне допустимо выражать не в абстрактных понятиях типа «эксплуататоры» и «эксплуатируемые классы», а в наглядных картинках: богач - бедняк, хозяин – раб, властелин - подданный и т.д. Почти все необходимые понятия детям известны на эмпирическом уровне.

Речь идет отнюдь не о том, чтобы лишить школьный курс истории важнейших функций идеологического и морального воспитания. Усвоение учения о социально-экономических формациях не является ни единственной, ни главной целью преподавания истории. Воспитывать необходимо интерес и уважительное отношение к культуре разных народов, патриотизм и свободолюбие, сочувствие к поработленным, гуманизм, неприятие суеверий и т.д. Кроме того воспитание бывает успешным лишь в том случае, если оно не навязчиво. В школе особенно важным кажется эмоциональное воздействие на детей.

Каждая тема, включающая один или несколько уроков, должна содержать целостный образ страны. Нельзя, например (как это принято сейчас) в пределах одного урока говорить о Финикии, Ассирии и еще о Персидской державе. Не стоит также из стремления к максимальной полноте втискивать несколько тысячелетий политической истории в один урок. Гораздо интереснее и полезнее сказать о самом характерном, о том, что отличает данную страну от других. Изучая Древний мир, мы как бы путешествуем по странам и тысячелетиям. Лишь составив более или менее яркое представление о каждой цивилизации, можно осторожно ставить вопросы, касающиеся причинно-следственных связей в истории.

Отказываясь от систематического и претендующего на полноту курса, мы можем большее внимание уделить культуре. Любая из древних цивилизаций должна вызывать в памяти устойчивые ассоциации. Совершенно очевидно, что Китай, например, не будет ассоциироваться в уме культурного человека ни с «рельефом, изображающим соляные копи», ни с восстанием братьев Чжан, ни даже с «Историческими записками» Сыма Цяня – между тем обо всем этом говорится в учебнике, а имя Конфуция и «китайские церемонии» не упоминаются вовсе.

На наш взгляд, сам тип школьного учебника должен быть несколько иным, чем теперь. Учебник не стоит превращать в собрание формул для запоминания. Его стоило бы расширить по объему – но не за счет новых тем, а за счет включения красочных деталей. Каждая из таких деталей отнюдь не обязательна для заучивания, но именно они запоминаются сами и, в конечном счете, создают необходимый образ. Программа рассчитана, главным образом, на учителя и, естественно, далеко не все термины должны употребляться в учебнике. Слово «инициация», например, вовсе не нужно, но рассказ о ритуальной порке мальчиков запомнится наверняка, а заодно поможет осознанию и самой системы так называемых возрастных классов.

Учебник в разумной степени надлежит приблизить к книге для чтения. Именно в расчете на такой стиль изложения в программе уделяется большое

внимание быту, повседневной жизни – это делает возможным «вживание» в образ изучаемой страны. Не случайны и формулировки, связанные, например, с вооружением, внешним обликом людей или техникой ремесел. Вопрос «Как?» не менее важен, чем «Почему?» - более того, причинно-следственные связи не могут быть правильно поняты без конкретных представлений об исторической эпохе. Подобные вопросы будят фантазию и творческую мысль, вносят элемент игры, связывают историческую науку с «житейскими» интересами ребят.

Учителям должна быть предоставлена известная свобода в отборе материала, его расширении или сокращении – вплоть до пропуска отдельных тем. Чрезвычайно важно варьировать курс в зависимости от местных условий, вводя элементы краеведения – учитель не просто может, а обязан подробнее сказать о восточных сатрапиях Персии, если он работает в Средней Азии, об Урарту – если в Закавказье, о греческих городах – в Крыму.

Хотя изучение теоретических проблем отнюдь не является основной задачей курса истории в VI классе, основные проблемы в доступной детям форме затрагиваются в предлагаемом варианте программы: антропогенез, присваивающее и производящее хозяйство, родоплеменной строй и переход от первобытности к цивилизации, особенности первобытного мышления, роль географического фактора, социальная и политическая структура, типология древних обществ, образование мировых держав, происхождение и развитие письменности, религия в истории культуры, политеизм и монотеизм и т.д.

Повторение пройденного может проводиться за счет сокращения отдельных тем. Но повторение предусматривается и в иных формах – темы нередко предполагают возвращение к пройденному в новом аспекте: например, роль фараона в политической структуре Египта и культ фараона в религии Египта, пирамиды как религиозные сооружения и памятники архитектуры и т.д. По особо важным проблемам такое возвращение к

изученному материалу прямо предусмотрено в тексте программы: например, в первом же уроке по Египту предполагается противопоставление египетской цивилизации изученным ранее первобытным народам, изучение библейской религии связано с обращением к рассмотренным прежде материалам о религиях египетской и вавилонской и т.д. Изложение нового материала должно быть максимально связано с уже известным – и не только из предшествующих уроков. С этой точки зрения – в интересах дальнейшего обучения – представляется необходимым включение ряда новых тем в настоящую программу, (например, о древнееврейской религии и литературе).

Оглавление

- Цари и боги Древней Индии**
- Царь, предающийся печали**
- Идеал царя в эдиктах Ашоки**
- «Великие» и «малые» в надписях Ашоки**
- О государственности в Древней Индии**
- Письменность в Древней Индии**
- Письменность и писцы Древней Индии**
- Общество и государство Древней Индии (по материалам «Артхашастры»)**
- Из рецензии на книгу: Г.М.Бонгард-Левин, Г.Ф.Ильин. Индия в древности**
- К проблеме древнеиндийской общины**
- Наем в Древней Индии**
- Монеты и цены в «Артхашастре Каутильи»**
- Композиция дхармашастры Ману**
- Первое критическое издание памятника древнеиндийского права**
- Женщина в Древней Индии**
- Возвращаясь к Плинию**
- Притча о страхе смертном**
- Иван Павлович Минаев в его дневниках и письмах**
- Переписка В.Р.Розена и И.П.Минаева (1886-1890)**
- Из переписки И.П.Минаева с А.Н.Веселовским**
- Ф.Щербатской. Из переписки с С.Ф.Ольденбургом**
- Памяти Г.Ф.Ильина (1914-1985)**
- Памяти Андрея Самозванцева**
- Столетие Тамары Михайловны Шепуновой**
- Книжное собрание Екатерины II в фондах Библиотеки Московского университета**

Программа курса «История древнего мира». Объяснительная записка.

- ⁱ См. И.П.Минаев, [Рецензия на кн.:] Dr. W.Solf, Die Kaçmîr-Recension der Pañcaçikā, Kiel, 1886, XXVI+34 S. // ЗВОРАО. т. I, вып. 2, 1886, с. 151-152.
- ⁱⁱ См. И.П.Минаев, [Рецензия на кн.:] Bendall C., A journey of Literary and Archaeological Research in Nepal and Northern India during the winter of 1884-1885, Cambridge, VIII+100 pp., // ЗВОРАО, т.I, вып. 2, с. 152.
- ⁱⁱⁱ См. И.П.Минаев, [Рецензия на кн.:] «Творения Иннокентия Митрополита Московского», кн. I, М., 1886, VI+307 стр. // ЗВОРАО, т. I, вып. 2, стр. 141.
- ^{iv} И.П.Минаев, Буддизм. Исследования и материалы, т. I, вып. 1 и 2. // Записки историко-филологического факультета имп. С.-Петербур. ун-та, ч. XVI, СПб, 1887.
- ¹ Усть-Нарва, курортное местечко в Эстлянской губернии.
- ² Видимо, «Буддийский символ веры» // ЗВОРАО, т. I, вып. 3, стр. 203-207.
- ¹ Васильевский В.Г. (1838-1899) – византист, профессор всеобщей истории в СПб. университете.
- ¹ Залеман К.Г. (1849-1916) – иранист, директор Азиатского музея. Речь идет, видимо, о возвращении рукописи, предоставленной из Кембриджа И.П.Минаеву для научной работы.
- ² Бендалл С. (1856-1906) – профессор санскрита в Кембридже, хранитель индийских рукописей в университетской библиотеке.
- ¹ Видимо, цитата из путеводителя: «приятным образом проводят суровое время года под защитой здешнего мягкого климата».
- ² Ольденбург С.Ф. (1863-1934) – индолог и буддолог, выпускник Восточного факультета СПб. университета, ученик И.П.Минаева.
- ¹ Ламанский В.И. (1833-1914) – славист, профессор кафедры славянской филологии СПб. университета (до 1888 г.).
- ² Майков Л.Н. (1839-1900) – историк литературы, в 1883-90 гг. редактор «Журнала Министерства Народного Просвещения». Был дружен с И.П.Минаевым.
- ³ В.Д.Смирнов В.Д. (1846-1922) – тюрколог, с 1884 г. профессор факультета восточных языков СПб. университета. Вместе с Л.Н.Майковым в 80-е годы работал в Публичной библиотеке.
- ⁴ Дубровин Н.Ф. (1837-1904) – военный историк, адъюнкт Академии наук по Историко-филологическому отделению с 7 марта 1887 г., в 1893-1904 г. непреременный секретарь Академии наук.
- ⁵ Куник А.А. (1814-1899) – специалист по русской истории, экстраординарный академик с 1850 г.
- ⁶ Васильев В.П. (1818-1900) – китаист и буддолог, профессор и декан факультета восточных языков, академик (по историко-филологическому отделению) с 1886 г.
- ⁷ Толстой Д.А. (1823-1889) – президент Академии наук с 25 апреля 1882 по 25 апреля 1889 г., в 1866-1880 гг. – министр народного просвещения.
- ⁸ Лемм О.Э. (1856-1918) – коптолог и египтолог, хранитель Азиатского музея с 1883 г.
- ¹ По делу о покушении на цареубийство были арестованы студенты университета А.Ульянов, П.Шевырев, В.Осипанов и др. участники «Террористической фракции Народной Воли».
- ² Устав 23 августа 1884 г. отменял университетскую автономию, ограничивал высшее женское образование и усиливал власть попечителей учебных округов.
- ³ Андреевский И.Е. (1831-1891) – юрист, ректор СПб. университета в 1883-1887 гг.
- ⁴ В особом прибавлении к «Правительственному Вестнику» от 16-го марта написано: «Государь Император по всеподданнейшему докладу министра народного просвещения всеподданнейшего адреса Императорского Санкт-Петербургского университета Высочайше соизволил удостоить оный следующей резолюции: «Благодарю Санкт-Петербургский университет и надеюсь, что на деле, а не на бумаге только, он докажет свою преданность и постарается загладить тяжелое впечатление, произведенное на всех участием студентов в преступном замысле. Да благословит его Господь на все доброе».
- ⁵ Мещерский В.П. (1839-1914) – публицист охранительного направления, в 1872-77 гг. издатель, в 1883-1914 гг. издатель и редактор журнала «Гражданин».
- ⁶ Новорусский М.В. (1861-1925). Был приговорен к смертной казни через повешения, но Александр III заменил ее на вечную каторгу. Освобожден из Шлиссельбургской крепости в 1905 г.
- ⁷ Книпович Н.М. (1862-1939) – зоолог и гидробиолог, член-корреспондент Академии наук с 1927 г.
- ⁸ Вагнер Н.П. (1829-1907) – зоолог, член-корреспондент Академии наук с 1898 г.
- ⁹ Введенский Н.Е. (1852-1922) – физиолог, член-корреспондент Академии наук с 1908 г.
- ¹⁰ Высшие женские (Бестужевские) курсы.
- ¹¹ Фан-дер-Флит П.П. – физик, преподаватель физико-математического факультета СПб. университета.
- ¹² В.Г.Васильевский стал ординарным академиком лишь 3 февраля 1890 г.

- ¹³ Восточное отделение Русского Археологического общества.
- ¹⁴ Жуковский В.А. (1858-1918) – иранист, профессор и декан (в 1902-1911 гг.) факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета.
- ¹⁵ Голенищев В.С. (1856-1947) – выдающийся египтолог, занимавшийся в студенческие годы у В.Р.Розена арабским языком.
- ¹⁶ Цагарели А.А. (1844-1929) – экстраординарный профессор грузинского языка в Санкт-Петербургском университете (с 1886 г.).
- ¹ Сильный холодный северо-западный ветер в Южной Франции.
- ¹ У В.Р.Розена был чрезвычайно неразборчивый почерк.
- ² Катков М.Н. (1818-1887) – литературный критик и влиятельный публицист охранительного направления, редактор «Московских ведомостей» (1851-55, 1863-1887).
- ¹ С.Ф.Ольденбург после окончания университета был направлен в двухгодичную командировку в Европу.
- ² Веселовский К.С. (1819-1901) – статистик, экономист, непреременный секретарь Академии наук в 1857-1890 гг. Протестуя против политики К.С.Веселовского в Академии, В.Р.Розен в 1882 г. отказался от звания ординарного академика (вновь стал членом Академии в 1890 г.).
- ³ Гиргас В.Ф. (1835-1887) – арабист, профессор СПб. университета, учитель В.Р.Розена.
- ⁴ См. Abu Hanifa ad-Dinaweri. *Kitab ahbar at-tiwal*. Publ. par V. Guirgass. Leide, 1888.
- ⁵ Гирс Н.К. (1820-1895) – русский дипломат, министр иностранных дел в 1882-1895 гг.
- ¹ Диссертация В.Д.Смирнова «Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты до начала XVIII в.» была защищена в октябре 1887 г.
- ¹ См. И.П.Минаев, Буддийские молитвы // ЗВОРАО, т. II, вып. 1, с. 125-136.
- ² 21 апреля 1887 г. французский таможенный чиновник Шнебеле был задержан германскими пограничными властями. Дело едва не дошло до разрыва дипломатических отношений между двумя странами.
- ¹ Спафарий Н.Г. (1636-1708) – молдавский дипломат и писатель. В 1675-78 гг. возглавлял русское посольство в Пекине.
- ² Глазенап С.П. (1848-1937) – астроном и геодезист, с 1876 г. приват-доцент, затем профессор СПб. университета, в 1887 г. наблюдал в Петровске солнечное затмение.
- ³ В лучшем из миров (фр., цитата из романа Вольтера «Кандид»: «Все к лучшему в этом лучшем из миров»).
- ⁴ Веселовский Н.И. (1848-1918) – специалист по истории и археологии Средней Азии, с 1878 г. профессор по кафедре истории Востока в СПб. университете.
- ¹ Буддийская формула, букв.: «Хвала драгоценности в лотосе».
- ² Тизенгаузен В.Г. (1825-1902) – арабист, археолог и нумизмат, член-корреспондент Академии наук по разряду восточной словесности с 1893 г.
- ¹ Вероятно, «Субхашитавали» (см. ниже).
- ² В библиотеке Азиатского музея.
- ¹ Веселаго Ф.Ф. (1817-1895) – историк военного флота, почетный член Академии наук с 1884 г.
- ² Зеленой С.И. (1812-1892) – астроном и специалист по морскому делу, почетный член Академии наук с 1873 г.
- ³ Семенов-Тянь-шанский (до 1906 г. – Семенов) П.П. (1827-1914) – географ и путешественник, вице-пред. И главы Русского географического общества (с 1873 г.), почетный член Академии наук с 1873 г.
- ⁴ Лессар П.М. – советник русского посольства в Лондоне, член Географического общества с 1879 г., печатал статьи о Средней Азии в «Известиях» ИРГО.
- ¹ См. И.П.Минаев, [Рецензия на кн.:] J.A.Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms... by Fa-hien...* // ЗВОРАО т. II, вып. 3, 1888, с. 310-317.
- ¹ «Субхашитавали» - составленная в XV в. Валлабхадевой антология санскритских стихов. Издана P.Peterson и Durgāprasāda в 1886 г.
- ² Патканов К. П. (1833-1889) – арменист и иранист, ординарный профессор факультета восточных языков СПб. университета с 1872 г., член-корреспондент Академии наук с 1885 г. Речь идет о книге «Цыганы. Несколько слов о наречиях закавказских цыган: Боша и Карачи», СПб., 1887. Рецензия на нее была опубликована К.Г.Залеманом в ЗВОРАО, т. II, 1888.
- ³ Владиславлев М.И. (1840-1890) – психолог и философ, назначен ректором СПб. университета 5 июня 1887 г.
- ⁴ Помяловский И.В. (1845-1916) – филолог-классик и археолог, декан историко-филологического факультета с 7 октября 1887 г.
- ¹ Голстунский К.Ф. (1831-1899) – профессор монгольского и калмыцкого языков в СПб. университете.
- ¹ Дорн Б.А. (1805-1881) – иранист и семитолог, академик с 1852 г.
- ¹ По всей видимости, тюрколог Вильгельм (Василий) Радлов (1837-1918).
- ² Магистерскую диссертацию на тему «Буддийские легенды. Ч. I. Bhadrakalpāvadāna. Jātakamālā» С.Ф.Ольденбург защитил лишь в 1894 г.

¹ На факультете восточных языков и на историко-филологическом факультете.

² Имеется в виду Восточное отделение Русского Археологического общества.