

ПРОБЛЕМЫ ДРЕВНЕИНДИЙСКОГО ПРАВА

Специфика древнеиндийского права в немалой степени определялась теми же факторами, которые препятствовали складыванию индийской государственности централизованного типа. К их числу принадлежали:

1. Этнокультурная, в том числе языковая разобщенность отдельных регионов Индийского субконтинента. В частности, довольно рано в источниках зафиксировано противопоставление севера и не вполне арианизированного юга с приведением в своем роде типичных обычаев южан и северян. В качестве обычаев южан (*dakṣiṇatas*) упоминаются потребление пищи в обществе непрошедшего посвящение (инициацию) или собственной жены, а также несвежей пищи, и вступление в брак с дочерью собственных дяди по матери и тетки по отцу; в качестве обычаев северян (*uttaratah*) – использование шерсти, питье рома, продажа животных с зубами в верхней и нижней челюстях, ношение оружия и плавание по морю (Баудх. I.1.2.2–4). В том же источнике зафиксирована полемика между авторитетами (Баудхаяной и Гаутамай) по поводу того, надо или нет придерживаться подобных обычаев. Баудхаяна полагал, что следовать им было бы греховным в местности иной, нежели та, где они распространены; в каждой местности, где такие обычаи распространены, они имеют силу (*tata tatra deśarṅgamānuameva syāt*). Гаутама считал, что это мнение ложно и не следует придерживаться ни тех, ни других обычаев, так как они противоречат преданию обученных Веде и принятым в их среде правилам поведения (Баудх. I. 1. 2. 5–9).

По-видимому, с позиции ортодоксального брахманизма и те, и другие обычаи следовало рассматривать как определенное отступление от норм поведения благочестивого индустга, зафиксированных в дхармической литературе. Соблюдение подобных и главным образом обрядовых норм рассматривалось в качестве критерия и в том случае, когда страны (историко-культурные области Индии) перечислялись в порядке уменьшения их «святости» (Баудх. I. 1. 2. 10–16).

2. Политическая нестабильность и постоянное движение внутри «круга царств» (КА VI. 2. 39–40) и одновременно характерная для этих государств децентрализованная, рыхлая и множественная по типу существующих связей с сувереном структура государственной власти.

3. Мощная племенная периферия, постоянно размывающая индийские государственные образования и особенно заметная в текстах типа КА, где описание страны строится на противопоставлении локализованных в центре столичного города царского дворца и святынь (храмов главных богов), а в центре страны – столицы, и расположенных по окраинам страны «лесных племен» (КА II. 1. 5, 2. 6, 3. 3, 4. 7. 17). Известно, впрочем, что в пространственном отношении племена располагались отнюдь не обязательно по периферии того или иного индийского государства. Племенная организация находилась также в сложном органическом единстве с социальными организациями иных типов, что сказывалось хотя бы в том, что она трансформировалась в организацию кастовую. Из текста КА видно, что племена играли важную роль в политической организации общества.

4. Преимущественно «сельский», а не «городской» характер индийской культуры: крупные города в древней Индии немногочисленны и по описанию в КА II. 1 страна выглядит как сельская местность с редкими вкраплениями городов. Для обозначения «поселения», «населенного места» в КА IX. 1. 19 используется слово *грама* – «деревня». Это наблюдение оказывается верным и для текста дхармашастр, в которых города упоминаются реже, чем в КА (*нура* – Баудх. II. 3. 6. 33, Апаст. I. 22. 7, *нагара* – Апаст. I. 32. 21, II. 26. 4. 6). Типичной для дхармашастр является картина, изображающая деревню граничащей с лесом (Апаст. I. 11. 9). Согласно Апаст. II. 25. 15, страна состоит из деревень и лесов (*grāme'ṅaṇu vā*). В тех же источниках из текста

в текст кочует клишированный пассаж, рисующий в деталях «идеальную» граму (Апаст. I. 15. 22, Баудх. II. 3. 6. 31, Гаут. I. 9. 65). Характеристика «идеальной» нагары/пурь, напротив, не встречается. Справедливости ради надо заметить, что для благочестивого индуиста естественна поддерживаемая циклом совершаемых им обрядов жизнь именно в деревне; городов, людских собраний и толпы ему по понятным причинам рекомендуется избегать (Апаст. I. 32. 19, 21). Однако в древней Индии были и города, в том числе большие. В качестве примера, подтверждающего факт их существования, приведем малоизвестное уподобление вселенской души – Атмана – городу с множеством улиц (*vaibhājanam puram*), которое встречается в тексте Апаст. I. 22. 7 (см. толкование Харадатты).

5. Отсутствие налаженного товарообмена между городом и деревней и хозяйственная независимость последней, обусловленная внутриобщинным разделением труда, складывающимся параллельно с оформлением профессиональных каст. В подтверждение этого обычно ссылаются на упоминание в «Аштадхьяи» грамматика Панини (V в. до н.э.) *грамананипта* – «деревенского цирюльника» (V. 6. 22) и *грамашильпиннов* – «деревенских ремесленников» (VI. 2. 69). Комментатор «Аштадхьяи» Патанджали (II в. до н.э.) перечисляет того же цирюльника среди *панчакару* – «пяти ремесленников» (I. 1. 48). Сюда же следует добавить указания Гаут. II. 8. 6, Ману IV. 253 и Яджн. I. 166, в соответствии с которыми пища цирюльника, очевидно, принадлежащего к одной из шудрянских каст, в случае ее употребления ритуально не оскверняет.

6. Наконец, это автономия каст и общин разных типов и уровней организации и в определенной степени – конфессиональная разобщенность, усиливающаяся прежде всего с распространением религиозных доктрин буддизма и джайнизма.

Все сказанное выше объясняет и предопределяет множество типов социальной организации индийского общества, для передачи которых в свою очередь служит множество терминов: *деша*, *джананапада*, *грама*, *кула*, *найгама/нигама*, *самуха*, *джати*, *шрени*, *гана*, *сангха*, *пуга*, *варга*, *врата* и т.д. Каждый из этих терминов, хотя некоторые из них могут быть взаимозаменяемы, несет определенную смысловую нагрузку и тем указывает на специфичность того или иного типа социальной организации, лишним раз подчеркивая ее множественный характер.

Этот принцип «общинности» как важнейший фактор общественного устройства, само упорядоченное выстраивание текстом источников разнотипных общин нуждались в каком-то знаменателе, фундаменте и одновременно механизме, на который опирались общинные коллективы и который приводил их в движение. Такой механизм был, и имя его – *самая*.

Особенностью индийской цивилизации было не только осознание важности обычая и традиции как механизмов социальной регуляции в обществе – так или иначе их значение признавалось многими культурами и народами, но и выработка представления, что все поведение человека должно было иметь в качестве своей первоосновы предписание Дхармы, что это предписание естественным образом выросло из обычая и что эти обычаи имели значение лишь постольку, поскольку они укоренились в *самая* – «соглашении» (Апаст. I. 1. 1). Соответствующее представление сложилось внутри ритуалистической культуры, было зафиксировано и развито прежде всего текстами сакральной (дхармической) традиции и имело в виду нормы обрядового поведения (*садачара* – «обычай добродетельных»). При этом считалось авторитетным, значимым «соглашение» знатоков дхармы, т.е. дхармического поведения (Апаст. I. 1. 2). Такими «знатоками дхармы» выступали ученые брахманы. Примечательно, что при условии примата над поведением священного текста, закрепленная в поведении традиция довольно рано стала считаться адекватной традиции текста. Так, согласно Апаст. I. 12. 10: «Предписания были /первоначально/ объявлены в брахманах, /но/ их тексты утрачены. /Однако об их существовании/ можно заключить на основании практики (обычая)» (*brāhmaṇokte vidhayasteṣāmnatsannāḥ pathāḥ prayogaḍanumīyante*).

Однако значение общины и разнотипных общинных структур было в условиях Индии настолько велико, что сказывалось на любом отображавшем их тексте, в том числе, естественно, и на тексте КА, дающем описание политической организации общества, «соглашение» же наполнялось в этом случае более емким содержанием.

Следует оговориться, что число механизмов социальной регуляции, социально значимых мотиваций поведения человека в общине (обществе) было в Индии, как и в любой другой стране и культуре, бóльшим, нежели количество общин, для которых эти нормы регуляции были значимыми. Некоторые из подобных механизмов социальной регуляции были обрядовыми, например, в сфере религиозного права и *ашрамного* (стадиально-временного) поведения индуиста. Они тоже формировали поведенческую структуру человека, значимую в Индии в любой социальной и культурной среде. (Заметим в скобках, что и религиозному праву, и ашрамному поведению индуиста посвящены огромные разделы текста дхармашастр. В связи с потребностями адаптации действующего обычая к сакральной традиции вед и прежде всего в сфере религиозного права спорные вопросы дхармы в Индии рассматривал и решал *паришад* – собрание ученых брахманов. Он же в случае нарушения правил дхармического поведения назначал во искупление греха очистительную церемонию, покаяние, о чем впервые сообщает в традиции дхармашастры Баудх. I. 1. 1. 16, см. также I. 1. 1. 7, где упоминается паришад.)

В ряде случаев «соглашение-обычай» может обозначаться как *самая*, будь то обычай, регулирующий ашрамный образ жизни (Апаст. I. 22. 14), отношения внутри конкретной общины (Ману VIII. 220–221, Яджн. II. 186) или в разнотипных общинах: *пашанда* (небрахманистов), в *найгаме* (общине брахманистов), *шрени*, *пуге*, *врата*, *гане* (Нар. X. 2; XVIII. 2) или в *деше*, *джати*, *куле* и *сангхе* (КА III. 10. 45). В других случаях подобное же «соглашение-обычай», оформленное как соглашение, договор между общиной и одним из ее членов, может обозначаться как *самвид* (Ману VIII. 219, Яджн. II. 187, Виш. V. 168). При этом сравнение текстов Ману VIII. 219 – 220–221 и Яджн. II. 186–187 показывает взаимозаменяемость терминов *самая* и *самвид*, что подтверждает и толкование: «самвид – /это/ самая» Виджнянешвары в комментарии к Яджн. II. 187.

Однако наиболее употребимым термином и одновременно понятием со значениями «обычай», «норма жизни или совокупность таких норм» является *дхарма*. В множестве случаев сообщается о дхарме или дхармах варн и смешанных каст (Ману I. 2), варн и ашрам (Гаут. II. 2. 9–10, Яджн. I. 1, Виш. III. 3), региональных общин, называемых деша, и семей – кул (Апаст. II. 15. 1). Установлениями и обычаями, которые суть дхармы, руководствуются в своей жизнедеятельности любые деша, джати и кула (Гаут. II. 2. 20, Вас. I. 17, XIX. 7), деша, джати, кула, община пашанда и гана (Ману I. 118), джати, джанапада, шрени и кула (Ману VIII. 41), либо кула, джати, шрени, гана и джанапады (Яджн. I. 361) – и так далее и тому подобное.

Хотя в традиции КА употребим термин дхарма в тех же значениях (как-то: согласно КА III. 7. 40, деша, джати, сангха и грама имеют свою дхарму, т.е. правила наследования), но здесь термины, обозначающие разного рода обычаи и традиционные установления, все же определенным образом версифицируются в зависимости от контекста. Это явление скорее надо объяснять особенностью самой письменной традиции КА, нежели реальями, находящимися за пределами текста и оказывающими на него известное влияние.

В КА II. 7. 2 сообщается, что в царском учетном ведомстве находятся записи, фиксирующие дхармы, занятия (*вьявахара*), порядки (*чаритра*) и установления (*самстхана*) местностей, деревень, каст, семей и общин-объединений, и в такой же последовательности они перечисляются в другом месте – надо полагать, применительно к налогоплательщикам, т.е. членам тех же самых общин (КА II. 7. 29). Однако выясняется, что чаритра и самстхана – регуляторы поведения, более локальные и частные, чем, скажем, дхарма (дхармы). Чаритрой (КА II. 8. 3), самстханой (КА II.

6. 14) или вместе чаритрой и самстханой (КА II. 7. 3, 10) руководствуются царские службы и учреждения; слово «чаритра» используется для обозначения порядков в торговых гаванях (КА II. 16. 24; 28. 7, 12), а также норм жизни, принятых в семье (КА II. 35. 5), *чаритрата* подразумевает порядок торговли (КА II. 16. 25; 22. 15); какие-то частные порядки (*чаритра*) могут причинить вред казне и войску (КА XIII. 5. 15), и видимо, такие же применяемые (или не применяемые) царем порядки могут соответствовать или не соответствовать дхарме, характер которой в тексте не уточняется; во всяком случае, не соответствующий дхарме чаритра-порядок применяться не должен (КА XIII. 5. 24). И во всех этих случаях дхарма как обычай, как регулятор поведения не упоминается. По-видимому, он является таковым только на определенном уровне и применительно к весьма значительному объекту регуляции.

Правда, в КА *чаритра* может значить и просто «обычай» – в том числе в оппозиции к указу царя, наряду с которым обычай выступает в качестве опоры правосудия (КА III. 1. 39–40), но ценность того факта, что в КА для передачи понятия обычая используется множественная терминология, состоит в другом. Дробная, размытая терминология говорит о том же важном явлении, с которым мы сталкивались на примере общинной организации Индии (см. выше): правовая и в более широком плане поведенческая структура индийского общества была чрезвычайно рыхлой и наоборот – представленная множеством типов и форм социальная организация общества прямо порождала как аморфность, рыхлость правовой структуры, так и диверсификацию, размытость обслуживающей ее терминологии.

В свете всего сказанного становится возможным оценить пафос предписания в Вас. VI. 1, хотя бы даже помещенного в ритуальный контекст: «Обычай – высшая дхарма всех /людей/!» (*ācārah paṃato dharmāḥ sarveṣām*) – впрочем, с существенным уточнением: имел силу только тот обычай, который не противоречил предписанию Вед, закрепленному в поведении, практике жизни обученных Веде брахманов. Но, во-первых, предписания текста вед ввиду его специфичности могло для данного случая не быть; что дело обстояло именно так, недвусмысленно указывает Вас. I. 17. Во-вторых, значение обычая было так велико, что он сам становился коррелятом, которым проверялась с точки зрения ее соответствия дхарме практика жизни трех варн дваждырожденных. В частности, такая практика только в том случае устанавливалась в качестве закона в специфически индийском его понимании, когда она не противоречила обычаям местностей, семей и каст (Гаут. II. 2. 20, Ману VIII. 46, Яджн. II. 186). Соответственно утверждается, что дхармы местностей, семей и каст, не противоречащие священным текстам, авторитетны для этих местностей, семей и каст (Гаут. II. 2. 20); что по причине отсутствия предписания Вед можно следовать дхармам местностей, каст и семей (Вас. I. 17); и если имеется что-либо в практике жизни добродетельных и справедливых дваждырожденных, то не противоречащее обычаям местностей, семей и каст следует установить в качестве закона (Ману VIII. 46).

Индийское право не знало понятия закона в том виде, в каком оно сформировалось в системе европейского права, вырастающего в свою очередь из права древнего Рима и Византии, и в зависимости от среды в Индии работали разные механизмы социальной регуляции, служившие разрешению конфликтов. Однако знакомство с материалом источников позволяет уяснить, как сами индийцы представляли себе свое право, и в этом отношении оказываются полезными встречающиеся в текстах классификации. В частности, согласно КА III. 1. 39, 43, решение всякого судебного дела имеет четыре опоры: дхарму, судебное разбирательство, обычай и царский указ; из них последующая имеет большую силу, нежели предыдущая. В свою очередь дхарма основана на истине и ее установление содержится в дхармашастре (КА III. 1. 40; 44), судебное разбирательство – на свидетельских показаниях, и соответствующие положения здесь представлены в «судной книге», т.е. артхашастре (КА III. 1. 40; 44), обычай основан на «общем мнении» или «установлении людей», а царский указ – это распоряжение царя (КА III. 1. 40, 43, 45).

Тут же выясняется внутренняя противоречивость этой классификации: с одной стороны, дхарма – она же дхармашастра – имеет меньшую силу, чем судебное разбирательство (артхашастра) и обычай (общее мнение людей), с другой, если две последние опоры судопроизводства придут в каком-то деле в противоречие с дхармашастрой, решать его полагается в соответствии с этой последней. Она, однако, утрачивает силу, если вступит в противоречие с царским указом (КА III. 1. 44–45). Дело в том, что подобная классификация могла составляться посредством контаминации из разных источников и иерархизации неких объектов в одной плоскости, на уровне которой происходил перебор всех возможных вариантов. Соответственно эти теоретические построения имели мало общего с практическим положением дел.

Здесь следует коротко упомянуть о традиционно сложившемся представлении о царе. Царь обитает в центре столицы, где в лучшем месте городской застройки располагается его дворец, в то время как по периферии, сегменты которой ориентированы по сторонам света (основным и промежуточным), обустраиваются остальные городские обитатели (КА II. 4. 6–7 сл.). Царь тем самым замещает собой Солнце и Веду, которые помещаются в центр вселенной в представленных в несокольских поздних дхармашастрах *мандалах* – космических идеограммах, по образцу которых строится и план столичного города в КА. Помимо этого, во многих индийских письменных традициях царь выступает, по сути, единственным субъектом действия. Не вдаваясь в выяснение корней этого представления, заметим, что в его рамки вполне укладывается идея верховенства царя как *дхармараджи* – олицетворения Дхармы (Ману VII. 1 сл.), перед волей которого отступает обычай (Яджн. II. 30, Нар. Вв. I. 7, XVIII. 24).

Однако это идеальное представление о царе, во-первых, вступает в противоречие с тем, что даже в завоеванной стране, не говоря уже о его собственной, мотивация его поступков не выходит за пределы, установленные обычаям (КА XIII. 5). Во-вторых, неоднократно подчеркивается, что «законодательная» деятельность царя строится таким образом, что она и не должна затрагивать сферу самая – обычная (Яджн. II. 186; Нар. XVIII. 24). В-третьих, царь в функции главного судьи решает судебные дела, исходя из обычаев страны (местностей, каст и семей – см. Куллука в комментарии к Ману VIII. 3) и, что в данном случае менее существенно, руководствуясь указаниями дхармашастры (Ману VIII. 3). В то же время стандартная формула, дающая определение повода судебного разбирательства, никогда не упоминает противодействие воле царя, неисполнение царского указа и пр., хотя сами по себе подобные случаи безусловно имели место. Судебное разбирательство начинается там и тогда, где и когда налицо нарушение установления шастры и обычая (Яджн. II. 5). Наконец, стоит отметить, что сам царский указ, который в иерархии опор правосудия ставится выше всего и имеет примат в том числе и над нормами обычного права, отнюдь не является механизмом социальной регуляции, хотя бы отдаленно напоминающим обычай. Назначение его утилитарно узко и ограничивается распорядительной сферой: указы, касающиеся обнародования чего-либо, распоряжения, дарения, указы, освобождающие от уплаты податей, наделяющие полномочиями и т.д. (КА II. 10. 38). Более того: в пределах самой распорядительной сферой, в службах и учреждениях, подчиненных непосредственно царю, их деятельность направляется отнюдь не царскими указами и распоряжениями (хотя опять-таки таковые могут иметь место), а *самстханой* (КА II. 6. 14, 7. 2–3, 10) и *чаритрой* (КА II. 8. 3), т.е. традиционно сложившимися установлениями и порядками.

Впрочем, из сказанного выше не следует делать вывод, что царское волеизъявление никак не дифференцировано от обычая и не воспринималось как сфера применения отличной от него практики. Именно свидетельства противоположного свойства можно было бы трактовать как указывающие на постепенное формирование права в той его части, которая регулируется государством, – вопреки безбрежному морю установлений, объединенных рамками обычного права. Частично свидетельства такого рода уже приводились, но особую ценность здесь имеют указания Яджн.

П. 186: подлежат «охране» как *самайика* («соглашение-обычай»), так и дхарма, установленная царем, и Нар. XVIII. 24, где прямо выделяется сфера применения обычая (*чаритравишья*), выше которого, в соответствии со знакомой тенденцией к иерархизации авторитетов, ставится царский указ (*раджашасана*). Оба предписания, хотя и содержат классификации, тем не менее точнее отражают деление на основные сферы социальной регуляции, нежели приводившаяся выше классификация КА.

Классическая Индия не знала кодексов законов наподобие шумерских "Законов Ур-Намму" (XXII–XXI вв. до н.э.), известнейших вавилонских «Законов Хаммурапи» (XVIII в. до н.э.), параграфы которых воспроизводились в Двуречье на протяжении веков, либо – в европейской традиции – «Законов Двенадцати таблиц» в древнем Риме (V в. до н.э.) или варварских «Правд». Все эти сборники законов основывались на нормах обычного права и в большой мере были их записью¹.

В индийской традиции правовые предписания содержат некоторые дхармашастры (причем незначительная их часть; в поздних дхармашастрах правовой материал, касающийся деятельности царского суда, по большей части отсутствует), однако их предметом является этика и прежде всего обрядовое поведение индуиста. Право попадает в эти тексты лишь постольку, поскольку служит иллюстрации деятельности царя-*иаситара* («карателя»), поддерживающего миропорядок путем наказания преступников (Ману VII. 14 сл.)². Предписания дхармашастры имели оптимистичный характер. Она, в принципе, могла рассматриваться как текст, на который в своем решении ориентировался суд, причем, вероятно, царский суд (Ману VIII. 3. Яджн. II. 1, 21), но скорее она только освящала своим авторитетом решение, принимавшееся на основе традиционных норм и установлений (Ману VIII. 3 и комментарий Куллуки. VIII. 41, 46).

Что касается артхашастры, то она, излагая традиционную доктрину и оперируя ее теоретическими построениями, не предназначалась для отправления судопроизводства, а кроме того не считалась авторитетным текстом³. Если текст артхашастры и фигурирует в средневековых комментариях к дхармашастрам, то обычно когда разбирается вопрос о столкновении мнений дхармашастр и артхашастр в *экавишья*, т.е. применительно к какому-то конкретному вопросу, который рассматривается в тексте этих двух письменных традиций. Предпочтение, разумеется, отдается тексту дхармашастры⁴, но спор этот зачастую носит схоластический характер и, во всяком случае, к разбирательству в суде отношения не имеет. Реже комментаторы используют текст артхашастры в позитивном ключе, для пояснения смысла текста дхармашастры, как то делает, например, Бхаручи, когда он для истолкования текста Ману цитирует, пусть неточно и с лакунами, текст КА I. 16. 9–11, 20, 34(1) – в комментарии к Ману VII. 68; II. 3. 7–8 – в комментарии к Ману VII. 70; I. 20. 15–17 – в комментарии к Ману VII. 153; в других многочисленных случаях Бхаручи ссылается на текст КА⁵.

К слову сказать, в КА может встречаться указание на существование руководства (возможно, оно было не одно) по применению пыток – *кхарипатта* (IV. 8. 24), о практическом назначении которого судить опять-таки трудно, но среди записей в архиве учетного ведомства не встречаются упоминания каких-либо судебных книг или хотя бы подобий судебныхников. По-видимому, их заменяют записи обычаев (КА II. 7. 2), т.е. обобщенный опыт обычного права, на который в своем решении опирается суд.

¹ Салическая правда / Пер. Н.П. Грацианского. А.Т. Муравьева. Введ. Н.П. Грацианского. Казань, 1913. С. XXXIV–XXXV; *Машики Н.А.* История древнего Рима. М., 1949. С. 128.

² *Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. М., 1991. С. 95–97.

³ *Вигасин А.А., Самозванцев А.М.* «Артхашастра»: проблемы социальной структуры и права. М., 1984. С. 25.

⁴ *Самозванцев А.М.* Книга мудреца Яджнавалкьи. М., 1994. С. 242–243.

⁵ См. соответствующие места перевода «Ману-смрити» в издании: *Bhārucci's Commentary on the Manusmṛiti* (the *Manu-śāstra-vivarāṇa*, book 6–12). The Transl. and Notes / Ed. J.D.M. Derrett. Wiesbaden, 1973. 109

Задолго до рубежа нашей эры судопроизводство в Индии выделилось в самостоятельную сферу со своим аппаратом и развитой терминологией. Судопроизводство уже не осуществлялось светским правителем и жрецами при участии представителей общины, хотя имеется немало свидетельств того, что царь мог выполнять функции судьи (Ману VIII. 1–2, 9, 23; Яджн. II. 1, 3; КА I. 19, 21, 31) и, возможно, был верховным судьей (Нар. Вв. I. 7). Как и в ахеменидском Иране⁶, существовал царский коллегиальный суд (Ману VIII. 1, 9–11; Яджн. II. 2–4, 30; Нар. Вв. I. 7; КА III. 1. 1, IV. 1. 1), но вместе с тем имелись и действовали местные правовые нормы. Единых для всей Индии норм судопроизводства, как и в Иране, очевидно, не было, хотя существовала общендийская принципиальная схема разрешения социальных конфликтов вообще и рассмотрения судебных дел в частности. Сущестующая практика выглядела по-разному в зависимости от среды, но обычно действовали общинные суды или, скажем шире, инстанции, которые в определенных случаях выполняли судебные функции. В роли судей при этом могли выступать старейшины – главы тех или иных общин. На это указывают Яджн. II. 30: судебное (спорное) дело разбирается царскими судьями, внутри объединений (*пуга*), корпораций (*шрени*), а также в семьях (*кула*) и Нар. Вв. I. 7, где такими же инстанциями являются семья, *шрени*, *гань*, главный судья и сам царь. В обоих текстах эти инстанции перечислены в порядке их значимости: высшей является царский судья (в Яджн.) или царь (в Нар.), низшей – семья. Иерархичность этого построения дает основание Виджнанешваре в комментарии к Яджн. II. 30 предложить следующее толкование: если кто-то проиграл дело по приговору, вынесенному царскими судьями, но не удовлетворен этим и считает, что допущена ошибка, то *пуга* и остальные общины не вправе вновь разбирать это судебное дело. Таким же образом дело, решенное *пугой*, не переходит в *шрени* и т.д., а что решила *шрени*, не должна рассматривать *кула*. Однако дело, решенное *кулой*, переходит в *шрени*, решенное *шрени* – в *пугу*, решенное *пугой* – переходит в ведение царского суда.

Хотя царь и мог выступать в качестве верховного судьи, существование подобной иерархически выстроенной системы судебных инстанций вызывает большие сомнения. В частности, трудно себе представить, как во внутрисемейные установления могут вмешиваться профессиональные корпорации, и почему гана (в истолковании Асахаи в комментарии к Нар. Вв. I. 7 – брахманская община) должна быть более высокой судебной инстанцией для *шрени* (согласно тому же комментарию – объединение торговцев).

Ценность указаний источников в данном случае состоит в другом. Они говорят о существовании локальных и независимых друг от друга судебных инстанций, чья компетенция традиционно ограничена кругом тех дел, которые и не должны выходить за пределы местных, локальных обычаев и установлений. Так, *куластхити* – «семейные установления» в Яджн. I. 343, очевидно, и должны быть предметом рассмотрения главным образом внутри семьи. Примечательно, что если среди предписаний КА из области брачно-семейного права встречаются предусматривающие наказание жены в виде денежного штрафа, которое может налагаться царским судом, то они касаются случаев прелюбодеяния или – шире – супружеской неверности (КА II.3.20–4.22). Прелюбодеяние принадлежит к числу древних социально опасных деликтов, и уже в ранних законодательствах оно может толковаться как выходящее за рамки собственно «семейных установлений» и рассматриваться общинным или царским судом.

Таким образом, если царский суд и взаимодействовал с другими общественными институтами и рассматривал спорные дела, входящие в его компетенцию (видимо, в условиях городской культуры), эти институты сохраняли свою правовую автономию и в целом ряде случаев решали опорные вопросы, опираясь на обычай, закрепленный в практике решения подобных дел, а зачастую и в уставах и статутах, когда речь идет о разного рода корпорациях, объединениях и пр. Следует иметь в виду и то, что мо-

⁶ Периханян А. Г. Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды. М., 1983. С. 264.

дель права, представленная в КА (и, в общем, это имеет отношение также к дхармашастрам), как бы проецирует систему суда высокого уровня на всю судебную систему, в данном случае (и это естественно) ориентируясь на узкий срез городской культуры. С учетом характера и тенденций, заданных текстом КА, кажется естественным и описание разбора некоторых дел как находящихся в ведении царских судей. Но и в этом случае, если в ведении царского суда оказывались такие нетрадиционные для него спорные дела (что само по себе вызывает определенные сомнения), он должен был руководствоваться в первую очередь практикой их рассмотрения вне царского суда.

Понятия «греха» и «преступления» в практике древнеиндийского права, строго говоря, не были дифференцированы, и Индия в этом отношении не оригинальна. Спектр семантических оттенков здесь во многом определялся социальной (культурной) средой, поскольку в чем большей степени было ритуализовано поведение человека, тем больше совершенный им деликт приобретал оттенок греховности. В поздневедийской литературе преступник, он же грешник (разница между этими двумя понятиями была неулловема), обозначались обычно терминами *папакрит* и *енасви*⁷. Однако в более поздней традиции между «грехом» («грешником») и «преступлением» («преступником») могли быть терминологические различия – не в светских текстах типа КА, где оттенок греховности, как правило, уходит на второй план и речь идет о собственно деликтах, а в дхармашастрах с их разделами светского (*раджадхарма*) и религиозного права (*праяшчитта*). «Преступление» («преступник») передаются в разделе раджадхармы с использованием множественной терминологии⁸. В праяшчитте классифицируются грехи: *махапатака* – «великий грех», *анупатака* – «грех, приравненный к великому», *упапатака* – «меньший грех» и т.д. и различаются категории грешников: *патакин* – «грешник», *махапатакин* – «великий грешник» и т.д. В разных дхармашастрах эти классификации имеют свою специфику и происходит определенная их эволюция. Разграничение соответствующей правовой терминологии по двум правовым сферам приводит к несмешению материала, когда одна терминологическая правовая традиция вторгается в пределы другой. Скажем, в Яджн. II.210 говорится, что при поношении кого-либо в том, что он совершил грех, влекущий лишение касты, виновный платит средний штраф *сахаса*, но при обвинении в совершении меньшего греха – первый штраф *сахаса*.

Семантика всех однокоренных слов – *патака*, *патакин* и пр., производных от глагола *pat* («падать»), указывает на выпадение из касты, ее лишение – и в этом едва ли не самое существенное отличие «греха» от «преступления»: первый связан с ритуальным осквернением, которое удаляется искупительной церемонией (*праяшчитта*, *нирвеша*, *врата* и т.д.). Поэтому материал праяшчитты излагается в терминах ритуального осквернения и очищения от скверны (Яджн. III.244–246, 248–250, 253 и т.д.). Впрочем, традиционным является представление об очищающей силе наказания от имени царя, как указано в конце XIX – начале XX глав Вас., первая из которых излагает *раджадхарму*, а вторая – *праяшчитту*: эта дхармасутра демонстрирует тот редкий пример, когда раздел о светском праве перерастает в раздел о праве религиозном и в конце XIX главы Вас. говорится о «грехах» (*напа*, *енас* – XIX. 45–46), уничтожаемых наказанием царя, а в начале XX – о «преступлении» (*анарадха* – XX.1), совершив которое, требуется исполнить искупление: соответствующее понятийно-терминологическое членение здесь условно, и в самом тексте термины должны употребляться с близкими, если не идентичными значениями.

С другой стороны, как понятие греха, так и понятие преступления являются регуляторами социального поведения человека. Однако грех старше преступления. Это понятие возникает на догосударственной стадии общественной организации в

⁷ Rau W. Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brähmaṇa-Texten dargestellt. Wiesbaden, 1973. S. 98.

⁸ Самоизаицев А.М. Правовой текст дхармашастры. М., 1991. С. 289.

сфере религиозного сознания и в дальнейшем продолжает ей принадлежать. Понятие преступления как продукта правосознания возникает с появлением государства и по мере развития общества во все большей степени лишается религиозной окраски; понятие греха развивается в понятие преступления, и интенсивность этого процесса прямо связана с той социальной средой, в которой он протекает. Следует также упомянуть, что для сферы религиозного сознания, в отличие от сферы правосознания, непосредственно связанной с динамичной общественной практикой, более характерно скорее воспроизводство его внутри этого типа культуры, чем развитие.

По пути развития правоотношений, когда религиозное сознание развивается в правосознание и вытесняется последним, а судопроизводство становится прерогативой светского (царского) суда, пошло общество древнего Ирана, начиная со времени Ахеменидов⁹. Однако в древней Индии светское и религиозное право сосуществовали, о чем свидетельствуют разделы раджадхармы и праяшчитты дхармашастр.

Исследование систем светского и религиозного права, которым соответствует материал раджадхармы и праяшчитты дхармашастр (в КА представлено только светское право), сталкивается с рядом трудностей. Они касаются, главным образом, праяшчитты и связаны, с одной стороны, со спецификой текстов дхармашастр и, с другой, со спецификой и фрагментарностью правового материала более ранних индийских источников первой половины I тыс. до н.э., которые могли бы прояснить истоки этих двух традиций и особенно религиозного права в Индии.

Институт царского суда в древней Индии, по всей видимости, складывался таким же образом, как в других историко-культурных регионах Востока и Европы – как атрибут власти племенного вождя и при участии представителей общины, путем его трансформации в развитую сферу судопроизводства в ходе формирования государственной организации. Однако феномен религиозного права и суда, как он выглядит в дхармашастрах, видимо, является специфически индийским явлением.

Еще ничто, за редким исключением, не указывает на существование религиозного права в поздневедийской Индии, общественные отношения в которой далеки от тех, на примере которых, собственно, и принято судить о существовавшей в древней Индии социальной организации. В частности, хотя Шат.-бр. 12.7.3.15; 9.3.5 и высказывается против смешения *варн*, в их сложившемся виде они в поздневедийской литературе еще не засвидетельствованы. Айт.-бр. 7.29 полагает возможным, если не желательным, чтобы потомки царя Вишвамтара Саушадмана стали брахманом, вайшьей и шудрой. Шат.-бр. 10.4.1.10 сообщает, что брахман Шьяпарна Саякаяна пытался с помощью специального жертвоприношения добиться того, чтобы его потомки стали царями, жрецами и вайшью – людьми из народа. В Дж.-бр. 3.190 убийца брахмана желает, чтобы среди его потомков родился брахман, и добивается исполнения этого желания. Айт.-бр. 8.23.10 допускает, что брахман может стать правителем, и там же (8.23.9) говорится о завоевателях неблагородного происхождения (*араджан*). Есть точка зрения, что на царей брахманского происхождения может указывать выражение *дэвараджан*¹⁰.

Шат.-бр. 4.1.5.7, Дж.-бр. 3.122–123 сообщают, что *риши* (мудрецы, провидцы) Чьявана и Райква женились на царских дочерях, что указывает на существование межварновых браков. Известно также, что среди брахманов встречались люди сомнительного происхождения: Сатьякама не мог назвать имени своего отца (Чх.-уп. IV. 4.1–5); о Васиштхе говорится, что его бранят как вайшью (Дж.-бр. 3.195), о Медхатитхи Канве сказано, что он *шудрапутра* – «сын шудры» (Панчавим.-бр. 14.6.6), о риши Каваше Айлуше – что он *дасьях нутра* – «сын рабыни» (Айт.-бр. 2.19.1). Следовательно, перегородки между несформировавшимися варнами были еще проницаемы и был возможен переход из одной варны в другую.

⁹ *Периханиян*. Ук. соч. С. 264.

¹⁰ *Mylius K.* Die gesellschaftliche Entwicklung in jungvedischer Zeit nach den Sanskritquellen. II. Die Produktionsverhältnisse // EAZ. 1972. 13. 3. S. 335.

Судя по текстам, сама принадлежность к жреческому сословию зависела в поздневедийской Индии только от знания Брахмана (Майтр.-самх. 4.8.1, Катх.-самх. 30.1). Знаток Брахмана признается и небрахман по происхождению – правитель Видехи Джанака (Шат.-бр. 11.6.2.10). Автор Майтр.-самх. 1.4.11 восклицает: «Мы воистину не знаем, брахманы мы или не брахманы!» (na vai tad vidma yadi brāhmaṇā vā sma'brāhmaṇā vā).

Упанаяна – важнейший из индуистских обрядов, впоследствии *санскара* инициации, возвышающая до положения дваждырожденного, – в поздневедийской литературе – еще церемония, связанная с обучением Веде, части ее, определенного учения. Ее проходят при поступлении в обучение к новому учителю, порой к отцу, и следовательно несколько раз, в том числе в зрелом возрасте (Чх.-уп. IV. 2.2, 4; 4.5; 9.2; VI.1.7 и др.). Естественно, о единожды- и дваждырожденных ничего не говорится.

Табуирование потребления пищи для этого периода индийской истории неизвестно. Запреты на потребление пищи имеют ограниченный характер. Они касаются только жрецов и имеют значение при совершении жертвоприношения¹¹.

Нет никаких сведений о кастах и неприкасаемости¹².

Жречество, хотя и обладало налоговым и судебным иммунитетом, занимало подчиненное положение по отношению к воинской знати (Шат.-бр. 14.4.2.23). Для царя было несчастьем, если его потомок становился жрецом (Айт.-бр. 7.29.2), брахманы же мечтали, чтобы их потомки возвысились до положения царя (Шат.-бр. 10.4.1.10; Дж.-бр. 2.2.19). В текстах подчеркивается, что знать «поглощала», т.е. угнетала жречество (Катх.-самх. 28.5; Майтр.-самх. 4.8.3).

Такой выглядит традиция и общественная практика Индии приблизительно первой трети I тыс. до н.э. Однако следует упомянуть, что уже в поздневедийских текстах встречаются списки грешников (Катх.-самх. 36.7; Кап.-самх. 47.7) и упоминаются искупительные церемонии, а именно – *кричхры*, связанные с ограничением потребления пищи (Сам.-бр. 1.3); гораздо полнее соответствующий материал представлен в пращчитге дхармашастр. Впрочем, упоминания эти в поздневедийской литературе достаточно фрагментарны, к тому же не всегда есть уверенность, что текст свободен от более поздних интерполяций. С другой стороны, известно, что заговоры-искупления представлены в собрании Атх. (VI.112–115, 117–118, 120 и др.); они могут восходить и к более ранней эпохе.

Однако к середине I тыс. до н.э. в индийском обществе вызревают явления, кардинальным образом изменившие характер существовавших в нем отношений.

Прежде всего, складывается система эндогамных варн с делением их на единожды- (шудры) и дваждырожденных (вайшьи, кшатрии и брахманы). Соответственно упанаяна превращается в санскару инициации с ее набором обрядовых действий (как в Ашв.-гр. I.19–21). Не прошедшие упанаяну становятся изгоями, с которыми запрещено всякое общение и прежде всего совместное потребление пищи, вступление в брак и совершение жертвенного ритуала (Ашв.-гр. I.19.8–9; Апаст. I.18.32–33). Апаст. I.18.17–18 подчеркивает, что второе рождение – наилучшее, родители же порождают только тело. Скорее всего, именно практикой совершения такого рода обязательных жертвоприношений и особенно упанаяны, выстраивающих жизнь индуиста и закрепляющих его социальный статус, следует объяснять непомерно возросшую роль жречества, брахманов, возглавивших иерархию варн.

Уже в конце поздневедийского периода – и это, видимо, не случайно – тексты фиксируют появление новых социальных групп: *чандалов*, *паулкасов*, *вришала* и пр.¹³ Это могут быть самые ранние указания, говорящие о появлении каст и формировании кастовой системы, для которой характерны гипертрофированная значимость ритуальной чистоты, осквернения, а также табуирование потребления пищи. Апаст., которая

¹¹ Ibid. S. 334; Rau. Op. cit. S. 64.

¹² Ibid. S. 335.

¹³ Mylius. Op. cit. S. 333–334.

датируется в основной части своей композиции (I.1–II.24) V–III вв. до н.э., указывает, что шудра и изгой подобны кладбищу: вблизи их нельзя читать Веду (I.9.9); не полагается читать Веду в тот день, когда в деревню вошли низкокастовые (I.9.18); общение с изгоями неизвестно (I.21.5). Неоднократно упоминаются *апанатра* – «те, чьей посудой нельзя пользоваться» (I.3.25, 16.30, 21.6, 17; II.17.20). Говорится, что не следует вкушать пищу царского слуги (I.18.28), что же касается *чандалы*, т.е. неприкасаемого, то грешно не только касаться его, но и говорить с ним и смотреть на него (II.2.8)! Видимо, статус *апанатра*, принадлежащих к соответствующим шудрянским кастам, был все же выше статуса чандалов.

В Апаст. I.24.12–17 (аналогично в Баудх. II.1.2.7–8) представлен архаичный класс грехов *ашучикара*, или навлекающих нечистоту. Он включает грехи, которые вызываются оскверняющей половой связью и потреблением ритуально оскверняющей пищи. Примечательно, что как половая связь, так и потребление пищи могут быть выражены с использованием глагола *bhuj* («пользоваться», «потреблять», «вкушать» и т.д.), что подчеркивает единство семантики включенных в этот класс деликтов религиозного права. По всей видимости, Апаст. фиксирует соответствующую практику поведения в уже сформировавшемся виде. Развитие этой традиции должно было происходить в более ранний период.

В тот же период складывается система религиозного права, в основе которой лежат те же понятия ритуальной чистоты и осквернения и архаичная обрядовая практика. В уже упоминавшемся источнике его тематике посвящен уже значительный раздел текста (Апаст. I.21–(22–23)–29).

Одновременно возникают сначала шраманские течения, а затем буддизм и джайнизм – возможно, в качестве реакции на брахманизм не как на культ, на ритуал, а как на определенную, уже сложившуюся практику социально значимого поведения человека в обществе, которое все более разграничивалось на закреплявшие это поведение *марьяда*, *сету* – пределы и перегородки в виде варн и каст, формировавших новую поведенческую структуру общества.

Возможно, не лишним будет обратить внимание и на тот факт, что приблизительно в это же время *шраутасутры* начинают осваивать текст вед внутри ритуала и интерпретировать его как целостное описание ритуала жертвоприношения; вся ведийская традиция, таким образом, пробрела литургическую направленность¹⁴.

Такие явления, как наделение социальных рангов – варн новым и доселе неизвестным качеством – деление на единожды- и дваждырожденных, происходящее внутри ритуала и в оппозиции человек – ритуал, как практика поведения, основанная на нормах ритуальной чистоты и осквернения и описанная в соответствующих терминах, приобретающая особое значение сфера религиозного права, – все они должны быть родственными друг другу и иметь какие-то общие истоки. Причина, вероятно, заключается в том, что именно к концу первой половины I тыс. до н.э. главным видом общественной практики в Индии становится консервирующий и воспроизводящий самое себя ритуал. Вопрос, однако, состоит в том, почему этот механизм, включившийся в ответ на действие какого-то внешнего катализатора-раздражителя, вообще заработал в Индии, и почему он заработал именно в это время, а не раньше?¹⁵

Возвращаясь к проблеме светского и религиозного суда, представленных соответственно в раджадхарме и праяшчитте дхармашастр, следует заметить, что раджадхарма и праяшчитта – это не все древнеиндийское право: текст дхармашастры, как, впрочем, и КА, игнорирует другие, для него, очевидно, менее значимые, но существовавшие сферы судебной, правовой практики, связанные с кастовой и племенной организацией. Далее, как раджадхарма, так и праяшчитта имеют в виду не вообще право, а главным образом (в раджадхарме) или исключительно (в праяшчитте) деликты, т.е. правонарушения, которые разбирают царский и религиозный суды с нало-

¹⁴ Романов. Ук. соч. С. 69–70.

¹⁵ Самозванцев. Правовой текст дхармашастры. С. 9.

жением соответственно наказания – искупления. При этом, что касается сферы религиозного права, не все грехи искупались грешником по назначению *паришада* (собрания) ученых брахманов: в ряде случаев, во искупление так называемого «тайного греха», грешник сам выбирал то или иное покаяние без вмешательства гуру (ученого брахмана) или паришада (Яджн. III. 300). Что искупления грехов назначались не только паришадом, но и отдельным ученым брахманом, в том числе *пурохитой* (домашним жрецом царя), сообщает в частности Апаст. II.10.13, 15–16.

Известно также, что царский суд занимался главным образом тяжбами. Религиозный суд не разбирал тяжб.

Вот как выглядит материал праяшчитты в Ману и Яджн., распределенный по традиционным рубрикам.

ГРЕХИ

- 1) «великие грехи»: убийство брахмана, пьянство, кража, прелюбодеяние с женой гуру и общение с совершившими эти грехи (Ману XI.55, Яджн. III.227);
- 2) «грехи, приравненные к великим» (Ману XI.56–59, Яджн. III.228–233);
- 3) «меньшие грехи» (Ману XI.60–67: около сорока случаев; Яджн. III.234–242: около пятидесяти случаев);
- 4) четыре второстепенных класса грехов: влекущие лишение касты, возрождение в смешанной касте и др. (Ману XI.68–71).

ИСКУПЛЕНИЯ

- 1) «великих грехов»: убийства брахмана и приравненных к нему грехов (Ману XI.73–90, Яджн. III.243–252); пьянства (Ману XI.91–98, Яджн. III.253–256); кражи (Ману XI.100–103, Яджн. III.257–258); прелюбодеяния с женой гуру и приравненных к нему грехов (Ману XI.104–107, Яджн. III.259–260);
- 2) «меньших грехов»: круга греха убийства брахмана (Ману XI.109–117, 127–146, Яджн. III.262–277); круга греха пьянства (Ману XI. 147–161); круга греха кражи (Ману XI.163–169); круга греха прелюбодеяния с женой гуру (Ману XI.171–179). По выражению Ману XI.180, были перечислены искупления «четырех злодейств»: связанных с нанесением телесного ущерба, вкушением запретного, кражей и со вступлением в запретную половую связь (см. Куллука в комментарии на эту шлоку). Искупления грехов представлены в виде блоков, каждый из которых своей семантикой соответствует одному из «четырех злодейств».

Пятый «великий грех» – общения с изгоем – своего круга грехов не формирует, поскольку не связан с доминантными сферами судебной практики (см. ниже), однако имеет свою искупительную церемонию.

Далее в Ману XI.181–191 излагаются правила общения с изгоем и описывается церемония возвращения его в общину (касту), а в XI.192–209 – искупления второстепенных грехов, в Яджн. же – наоборот: сначала искупления второстепенных грехов (III.277–292), а затем – правила общения с изгоем и церемония возвращения в общину (III.294–299). Затем в обеих дармашастрах приводятся описания типов искуплений, которые делятся на «явные» и «тайные», очищающие соответственно от «явных» и «тайных» грехов.

Здесь важно даже не само перечисление грехов – в данном случае функция текста определенно сводится к классификации, причем класс «меньших грехов» в значительной мере пополняется даже не деликтами, а случаями, противоречащими обычаю, действующему в одной социальной среде, но не принятому в другой. При этом состав грехов второстепенных классов, естественно, оказывается непостоянным, и искупления многих из этих грехов не приводятся, а те, что приводятся, имеют варианты.

Важнее другое: какие грехи имеют описания соответствующих искуплений? Нетрудно заметить, что в подавляющем большинстве случаев это деликты, связанные с нанесением телесного ущерба (на первом месте стоит убийство), кражей (хищением)

имущества, запретными половыми связями и употреблением в пищу веществ (в том числе еды), ритуально оскверняющих и потому запрещенных. Каждый из четырех «великих грехов» представляет собой деликт, возведенный обычаем в крайнюю степень. И каждый из четырех «великих грехов» иерархизируют второстепенные грехи; на примере описания искупительных церемоний видно, что эти грехи своей семантикой соответствуют «великим», а те в свою очередь четырем доминантным направлениям древнеиндийского права, проекцией которых являются «великие» и однотипные с ними грехи.

Впервые организация материала праяшчитты в виде кругов грехов (искуплений), которые формируются четырьмя «великими грехами», представлена в дхармасутрах. Подобно праяшчитте дхармашастр, в праяшчитте дхармасутр круги «великих грехов» включают грехи-деликты тех же четырех видов и их искупления (показательны тексты Апаст. I.24–28 и Гаут. III.4–5). Самыми ранними в дхармашастрах классификациями грехов, предшествующими классификации *панчамаханатака* – «пять великих грехов» (термин принадлежит Вас. I.19; см. также Ману XI.55, Яджн. III.227, Виш. XXXV.1–2), являются классификации грехов на *патанийя* – «грехи, влекущие лишение касты» и *ашучикара* – «грехи, вызывающие нечистоту» (соответственно Апаст. I.21.8 и I.21.12–17, Баудх. II.1.1.2 и II.1.2.7–9). Причем включенный в Апаст. древнейший в дхармашастрах список «патанийя» содержит восемь грехов; из них шесть подразумевают деликты: кражу, убийство, прелюбодеяние и питье водки.

В раджадхарме Баудх. из числа деликтов, помимо входящих в состав «великих грехов» (I.10.18.18), упомянуто только убийство, в раджадхарме Апаст. – главным образом прелюбодеяние, оскорбление словесное и физическое, убийство и кража (II.26.18–27.16). В Гаут. и Виш. (II.3.1–15, V.1–90) изложение судебных дел в раджадхарме начинается с уголовных. В поздневедийской литературе фигурируют по большей части те же уголовные деликты, которые составляют ядро деликтов раджадхармы дхармасутр: воровство, убийство и оскорбления обоих видов¹⁶, что, конечно, не означает, что к ним сводилась вся судебная и в более широком плане – вся юридическая практика (в частности, «неоплаченный долг» упоминается в Атх.VI.117, Тайт.-самх. 3.3.8.1, Тайт.-ар. 2.3.1 и других источниках). Просто упоминаемые выше деликты являются социально опасными и самыми «древними» из числа уголовных деликтов и деликтов вообще. Поэтому кажется неслучайным то обстоятельство, что в древнеиндийской традиции функция царя – хранителя дхармы выражена оппозицией царь – вор (преступник). Но, хотя уголовные деликты – это не вся судебная практика, их актуализация внутри нее приводит к складыванию в Индии I тыс. до н.э. упоминавшихся выше доминантных направлений: убийство и членовредительство (по отношению к людям и живым существам), сексуальные преступления, преступления, связанные с отчуждением имущества (воровство, грабеж и пр.). Они представлены в сфере светского (царского) суда, и они же наряду с деликтами, связанными с ритуальным осквернением благодаря употреблению чего-либо в пищу, представлены в сфере религиозного суда¹⁷.

Сравнение сводного списка грехов праяшчитты, составленного В. Гампертом¹⁸, с деликтами КА показывает, во-первых, что первый из них содержит приблизительно сто сорок грехов, из которых около пятидесяти имеют аналоги в деликтах КА, и, во-вторых, около тридцати случаев в списке грехов касаются предосудительных половых связей и столько же – человекоубийства и воровства. Тем самым подтверждается справедливость вывода, сделанного ранее в литературе, что ряд деликтов является общим для светского и религиозного права¹⁹. Но в тексте КА не представлены такие деликты-грехи, как несправедливое обвинение гуру, забвение изучения Вед, ложь в

¹⁶ Rau. Op. cit. S. 96–98.

¹⁷ Самозванцев. Правовой текст дхармашастр. С. 209.

¹⁸ Gampert W. Die Sühnezeremonien in der altindischen Rechtsliteratur. Prag, 1939. S. 34–35.

¹⁹ Ibid. S. 242–243.

отношении превосходства среди варн, пренебрежение домашним огнем, употребление пищи у людей, у которых оно запрещено, допущение старшим братом женитьбы младшего раньше его собственной, женитьба младшего брата раньше женитьбы старшего, принесение жертв для младшего брата и его жены, выход замуж младшей сестры раньше старшей и т.д. В подавляющем большинстве эти деликты-грехи имеют древнее происхождение и «снабжены» соответствующими искуплениями (например, грех-деликт, состоящий в женитьбе младшего брата раньше старшего, имеет искупление, которое встречается в Атх. VI.112).

Анализируя состав подобных грехов, В. Гамперт высказывал в свое время мнение, что сферу праяшчитты вообще составляют такие случаи, которые, не будучи по своему характеру асоциальными, не могут принадлежать к сфере светского уголовного права. Так, при включении в последнюю «великих грехов» пятый «великий грех» – общения с «великими грешниками», существо которого сводилось только к ритуальной нечистоте, оказался за ее пределами (Баудх. I.10.18.18, Ману IX.235, Виш. V.4–7)²⁰. В мысли В. Гамперта есть рациональное зерно; в подтверждение ее можно сослаться на Ману IX.235 (раджадхарма), где упомянуты четыре «великих греха», и на XI.55 (праяшчитта), где упомянуты пять. В КА тоже представлены четыре «великих греха», а не пять (IV.8.28). В той же КА деликты, имеющие отношение к ритуальному осквернению, встречаются достаточно редко – например, общение с изгоем (IV.7.27–28, 13.1–2). Однако если учесть, что праяшчитта включает и те деликты, которые представлены в раджадхарме, в том числе уголовного характера (убийство, прелюбодеяние и пр.), применительно к светскому праву раджадхармы дхармашастр и КА было бы правильнее говорить о праве, которое формируется в оппозиции человек – государство, а применительно к религиозному праву праяшчитты – об обычном праве, которое вдобавок формируется главным образом в специфической культурной среде – ученых брахманов, где доминирует ритуалистический тип поведения.

Резюмируя вкратце те отличия, которые характеризуют деликты праяшчитты и раджадхармы, можно сказать следующее.

Деликты-грехи навлекают на грешника ритуальное осквернение (Яджн. III.30); до того, как он исполнит искупление, подобный человек является ритуально нечистым для других людей. Грехи могут быть столь значительными, что обрекают грешника на лишение касты – изгнание из общины (Ману IX.58, 118, 144 и др.); всякое общение с ним при этом прекращается (Ману XI.185–186). Наиболее распространенный пример таких грешников в дхармашастрах – «великие грешники» и вступающие с ними в общение (Ману XI.180–182).

Деликты раджадхармы – в дхармашастрах, а также в КА, в том числе фигурирующие в праяшчитте как деликты-грехи, ритуальную нечистоту не навлекают. Исключение составляют разве что четыре «великих греха»: предписания праяшчитты, касающиеся общения с «великими грешниками», здесь остаются в силе (Ману IX.238–239, КА IV.8.28). Впрочем, надо принять во внимание, во-первых, что далеко не всегда в контекст раджадхармы дхармашастр и КА могут вводиться нормы религиозного права; «великие грехи» и полагающиеся для очищения от них наказания/искупления, в общем, исключительный случай (Ману IX.235–343). Во-вторых, как только в тексте КА говорится о деликтах с уточнением – как о совершенных лицами духовного знания, тут же упоминаются искупающие их покаяния (КА III.16.38, 40). Но текст КА, как и текст раджадхармы, не выделяет эту специфическую социальную среду, которой более адекватны предписания праяшчитты.

Еще одна особенность деликтов-грехов – они удаляются искуплениями (об их типах мы скажем ниже). Налагаемое на преступника наказание в раджадхарме тоже порой имеет очищающую силу (Вас. XX.45–46), но эта семантика наказания царя выражена в тексте далеко не всегда. Для КА она вообще не характерна. Наконец, искупления

²⁰ Ibid. S. 15.

назначают ученый брахман или паришад (Баудх. I.1.1.16; Яджн. III.300). Наказание исходит от царя (как в преамбуле к VII главе Ману или в конце I книги Яджн.).

Специфичность систем светского и религиозного права была очевидна уже составителям дхармашастр, пытавшимся их разграничить. Поскольку было ясно, что существующее между ними различие не было связано с характером грехов-деликтов (те же «великие грехи» представлены как в праяшчитте, так и раджадхарме дхармашастр, и в одном случае на виновного в них налагается искупление, а в другом – светское наказание, ср. Баудх. II.1.1 и 1.10.18.18; Ману XI.73 сл. и IX.237), границу между ними проводили, основываясь на том, совершен грех-деликт умышленно или неумышленно. Отсюда указание в Вас. XX.3: «Имеющих благие намерения наказывает гуру, /людей/ преступных наказывает царь». Однако поскольку в текстах дхармашастр говорилось, что искупаются покаяниями грехи, совершенные умышленно и неумышленно, и так оно и было в действительности (Баудх. II.1.1.17–18; Вас. XX.19, Ману XI.125, 146–147 и др.), оставалось признать, что искуплением удаляется грех неумышленный, а некоторые считают – и умышленный (Вас. XX.1–2; Ману XI.45). Из этой же области утверждение в Яджн. III.226: искуплениями удаляется грех, совершенный неумышленно, совершенный же умышленно находится в ведении суда. Его справедливость оспаривают комментаторы Виджнянешвара и Вишварупа, приводя примеры искуплений, налагаемых за грехи как неумышленные, так и умышленные.

Большого доверия заслуживает другое указание источников, что система искуплений распространялась на сравнительно узкий круг лиц определенного социального статуса – на брахманов (ср. Апаст. II.10.13, 117 – 11.1) и главным образом ученых брахманов (КА III.16.37), а также на отшельников небрахманского толка (КА III.16.39). Согласно КА III.16.38, 40–41, указанные лица исполняли искупления, а также принятые у них обеты (небрахманские отшельники), причем брахманские отшельники (возможно, это касалось и небрахманистов) – в течение стольких суток, сколько *пан* составляли штрафы за их проступки. Исключение делалось для уголовных деликтов, за которые полагались соответствующие светские наказания (КА III.16.40–41). Но, по-видимому, прав В. Гамперт, когда он предостерегает выводить из этого частного наблюдения какую-то общую закономерность²¹. Из дхармашастр известно, что брахман при совершении одного и того же деликта мог как исполнять искупление, так и подвергаться светскому наказанию (см. Апаст. II.27.8–13: в случае прелюбодеяния с брахманкой на брахмана налагается искупление, с шудрянкой – он подлежит изгнанию; см. также Баудх. II.1.1 – 1.10.18.18, Ману XI.73 сл. – VIII.380, IX.237: «великий грешник» брахман исполняет искупление или подлежит клеймению и изгнанию).

Согласно Ману IX.240, искупление полагалось совершать не одному только брахману, но и всем «первым варнам», т.е. дваждырожденным. Правда, в одной из рукописей Ману вместо чтения «первых варн» (*rūve varṇā*) стоит «всех варн» (*sarvavarṇāḥ*), т.е. включая шудр. Хотя первое из этих чтений и предпочтительнее второго и во многих случаях в дхармашастрах указывается, что искупление совершает дваждырожденный (Вас. XX.17–18, 21–22 и во многих местах XI главы Ману), тогда как шудра не может стать изгоем и претендовать на исполнение дхарм высших варн (Ману X.126) и, в частности, на очищение от греха искуплением (Яджн. III.262), в тех же источниках (Ману X.127, Яджн. III.262) говорится соответственно, что шудре не возбраняется исполнять дхармы высших варн (но без чтения священных мантр) и он очищается от греха убийства «лунным» покаянием. Порой в текстах приводятся искупительные церемонии, которыми шудра очищается от тех или иных грехов (в Апаст. I.26.4 – в виде поста, в Виш. VIII. 17 – в виде подношения корма коровам).

К слову сказать, упомянутый выше текст Ману IX.240 обычно привлекает внимание специалистов как единственный в традиции дхармашастры, устанавли-

²¹ Ibid. S. 251.

вающий какую-то связь между искуплением и светским наказанием: первое, по крайней мере при совершении «великих грехов», не освобождает от последнего, но «смягчает» его. Однако это противоречит указаниям Апаст. I.24.20, 25.11 и самой дхармашастры Ману XI.73 (см. особенно XI.80–83, 87) о самодостаточности очистительного искупления для очищения от «великого греха». Это доказывает только то, что практика религиозного права была слишком многообразна, чтобы ее можно было свести к определенной схеме. В какой-то степени это касается и светского права, причем тем больше, чем сильнее юридический казус может быть диверсифицирован под влиянием действующего обычая. Менее всего ему были подвержены, вероятно, долговое и депозитное право.

Будучи персонафицированным Наказанием, царь судил деликты всех своих подданных, в том числе лиц духовного звания – так устанавливает КА I.19.31 (ср. также Апаст. II.10.14–15). И что касается одного частного случая – обращения в царского раба странствующего аскета, отказавшегося от своего образа жизни, – здесь имеется подтверждение в дхармашастрах (Яджн. II.183, Нар. V.35; ср. КА III.16.42). Этот пример в очередной раз доказывает, что между сферами светского и религиозного права (суда) в действительности не было резкой грани. Однако собственно судебное решение по делам лиц духовного звания с разбором греха-деликта и наложением соответствующего искупления, согласно той же КА I.19.31, исходило от домашнего жреца и духовного учителя царя в присутствии последнего. Разграничение сфер светского и религиозного суда с наложением наказания царем и искупления – духовным учителем или домашним жрецом прослеживается в Апаст. II.10.16–17 – 11.1 и в не столь явной форме – в Вас. XIX.42–43; XX.3 и Гаут. II.3.31.

В Яджн. III.300 имеется указание, что совершивший «явный грех» очищается искуплением, установленным паришадом с учетом «места, времени, возраста, сил и греха» и так же – в тех случаях, когда шастра не предписывает искупления, очищающего от данного конкретного греха (Яджн. III.293; ср. Ману XI.210). Но состав и функции паришада остаются неясными.

Основными градациями искуплений, известными из дхармашастр, были искупления «явные» и «тайные», очищающие от «явных» и «тайных» грехов. «Тайные» искупления впервые упоминаются в Баудх. III.3–4, Вас. XXV и Гаут. III.6. Это главным образом ведийские мантры (ср. Ману XI.249–263). Ими же – обычно в комбинаторных искуплениях, состоящих из чтения мантр и жертвоприношений (как в Ману XI.120), – удалялись и «явные» грехи.

Все многообразие искуплений В. Гамперт сводит к семи типам, из которых первые три известны уже из ведийской литературы²²; мы иллюстрируем их со ссылками на текст дхармашастр.

1) Жертвоприношения и молитвы (*ашвамедха*, *агништут* и пр. – Баудх. II.1.1.4, Гаут. III.4.10 и др., ведийские мантры, как «Савитри» – Ману XI.192, 195, 226 и др.);

2) омовения (особенно во время ритуала ашвамедхи – Апаст. I.24.22, Баудх. II.1.1.5, Гаут. III.4.9 и др.);

3) воздержания (особенно многочисленные *криччхры* и главным образом воздержания от пищи);

4) принесение даров (имитация жертвоприношения брахманам как богам – Вас. XX.47, Гаут. III.4.22–27, Ману XI.128; см. также Вас. XXVIII–XXIX);

5) смертельные искупления (обычно во искупление «великих грехов» – Апаст. I.25.1–4, 6–7, 12–13, Баудх. II.1.1.12–17, Вас. XX.13–14, 22, 26–27, 41–42, Гаут. III.4.2–3 и др.);

6) добрые дела (предопределяющие последующее благоприятное перерождение);

7) священное ведийское знание (как препятствующее склонности к греху – Вас. XX.47, Ману XI.228 и др.).

²² Ibid. S. 254.

Здесь следует отметить несколько моментов: в Ману и Яджн. из числа искуплений представлены в основном криччхры и ведийские мантры (Ману XI.212 сл., 249 сл., Яджн. III.301–309, 314–326); распределение искуплений по семи рубрикам в определенной мере условно, так как в дхармашастрах довольно часто встречаются комбинаторные искупления, сочетающие молитву (чтение мантры) и воздержание от пищи (Ману XI.195, Яджн. III.260), молитву и омовение (Ману XI.255, Яджн. III.303), воздержание от пищи и принесение дара (Яджн. III. 264), воздержание от пищи, молитву и принесение дара (Яджн. III.301), воздержание от пищи, молитву и жертвоприношение (Ману XI.201, Яджн. III.303) и т.д. Значительно реже комбинаторный характер имеют криччхры (Ману XI.215: криччхра включает воздержание от пищи и омовение).

Описания конкретных искуплений, не считая смертельных, в разных источниках далеки от постоянства и могут различаться в деталях, порой существенных. Здесь сказываются влияющие действующего обычая и практика составления текстов путем их контаминации. Смертельные искупления были неприменимы к брахманам (Апаст. I.25.12, II.10.17, Гаут. II.3.43 и др.) – положение, значимое также и для светского права, впрочем, не бесспорное, так как в источниках упоминаются и смертная казнь брахмана, и его смерть при исполнении смертельного искупления (КА IV.11.12 – ср. КА IV.8.27; см. также Гаут. III.5.1).

С древнейших времен наиболее распространенной разновидностью ведения судебного дела в Индии был процесс сторон – тяжба, в поздневедийской литературе обозначавшаяся как *прашна* (Тайт.-самх. 2.5.11.9, Айт.-бр. 5.14.6 и др.), а в КА и дхармашастрах – как *вивада* (КА III.1.39, 8.1, 9.10, 15 и др., Апаст. II.29.5, Ману VIII.5–6, 8, 117 и др., Яджн. II.4, 8, 18 и др., Нар. I.93, 152 и др.) и реже как *виродха* (Вас. XVI.13–14, Яджн. II.239). Впрочем, и в литературе брахман техническим термином, обозначавшим ведение тяжбы, был глагол *vi-vad* (Шат.-бр. I.3.1.27).

Розыскной процесс, когда судья – по собственному решению или по жалобе истца – начинает и ведет судебное дело (обычно уголовное), известен из более поздней традиции (КА III.19.15; IV. 6 сл.; ср. Апаст. II.26.6–8).

Классическим примером тяжбы в поздневедийской литературе является спор по поводу скота и главным образом земли, которая находилась в частном владении (Майт.-самх. 2.2.11, Тайт.-самх. 2.2.1.2, 3.1 и др.). Другими поводами для тяжбы были физическое оскорбление (Тайт.-самх. 2.6.2.10) и кража (Чх.-уп. VI.16.1). Как полагает В. Рау, убийство в этот период еще не находилось в компетенции царского суда: община оглашала убийцу (обычно убийцу брахмана. женщины из готры Атри и человеческого зародыща – эти же случаи убийства разбираются в праяшчитте дхармашастры) «дурной славой», и «оглашенный» (*акхьята*) жил в полном одиночестве среди избежавших его людей, искупая свой грех очистительным жертвоприношением²³. Здесь, видимо, следует уточнить, что разбор убийства перечисленных выше лиц относился к ведению религиозного суда либо суда общины. Что касается случаев убийства других лиц, то сведений о них нет, но не следовало бы так категорически говорить об их исключении из юрисдикции царского суда.

В более поздней традиции, в раджадхарме Апаст., суд разбирает тяжбы в основном по поводу следующих деликтов: прелюбодеяния (II.26.18–27.13), оскорбления словесного и физического, убийства и хищения имущества (II.27.14–17; ср. II.28.11–13), а также по поводу проступков арендатора (земледельческого работника) перед землевладельцем и пастуха – перед хозяевами скота (II.28.1–10).

С незапамятных времен носителем высшей судебной власти считался в Индии царь, о котором в Тайт.-бр. 3.9.16.2 говорится, что «царь – сама Дхарма». Позднее царь выступает как персонификация Наказания, поддерживающего миропорядок (как в преамбуле к VII главе Ману), будучи в этом качестве сам *адандья* – вне сферы какого-либо наказания (Шат.-бр. 5.4.4.7; ср. Апаст. I.31.5: не следует порицать богов и

²³ Рау. Op. cit. S. 97.

царя, см. также Гаут. II.2.32: безупречные царь и учитель не подлежат порицанию; см. также Виш. IV.94).

Уже в поздневедийской литературе имеются косвенные свидетельства, что царь мог выполнять функции судьи (вероятно, как в Тайт.-самх. 2.5.11.9). В дхармаштрах и КА таких свидетельств значительно больше, причем известно, что царь разбирал судебные дела, прибегая к помощи советников (Вас. XVI.20, Гаут. II.2.25, Ману VIII.1–2, 9, КА I.19 и др.). Субъектом деятельности в исполнении этой функции является в дхармаштрах исключительно (как в конце I книги Яджн.) или почти исключительно (как во II книге Яджн.) сам царь. Поэтому упоминание о царе как о судьбе в начале разделов о судопроизводстве имеет в виду указать прежде всего на одну из его важнейших обязанностей (ср. Ману VII.2: царь охраняет мир; VIII.1: царь разбирает судебные дела), тогда как судебное дело мог вести царский служащий и не обязательно царский служащий. Примечательно, что в древней Апаст. II.11.1–3 царь скорее выглядит как каратель, наказывающий преступников, а в поздних текстах Гаут. II.2.23–26, Ману VIII.1, Яджн. II.1 – как главный судья, возглавляющий коллегия судей. Исполнение этой единой с разными оттенками функции ставится в заслугу царю, и он тем самым обретает благодать в земной жизни и на небесах (Апаст. II. 11.4, Гаут. II. 2.26; ср. Яджн. I. 355–356).

В поздневедийской литературе имеются не вполне ясные указания на то, что собрание окружавшей царя знати – *сабха* могло осуществлять судебные функции²⁴. В дхармаштрах царский суд выглядит как коллегия судей – *сабхасадов* – «заседателей» (Баудх. I. 10.19.10, Гаут. II. 4.11, Ману VIII. 18 и др.); иногда упоминается трое судей-заседателей – по всей видимости, ученых брахманов (Ману VIII. 11; ср. КА III. 1.1).

Во главе судейской коллегии стоял главный судья – *прадвивака* (Гаут. II. 4.26–27, 31; Ману VIII. 79, 181; в Паст. II. 29.7 он назван *мукхья* – «главный») – возможно, он же – *прашнавивака*, известный из поздневедийской традиции (Тайт.-бр. 3.4.6.1, Шук.-самх. 30.10). Им мог быть сам царь или ученый брахман (Гаут. II. 4.26), сведущий как в шастрах, так и в обычаях, поскольку решение по делу могло выноситься не следуя предписаниям дхармаштра, а на основе традиционных установлений (Ману VIII. 3).

Главный судья опрашивал свидетелей, вероятно, также и тяжбщиков (Апаст. II. 29.7, Гаут. II. 4.27, 31). От него должны были зависеть ход судебного дела и приговор, хотя, судя по некоторым указаниям, – также и от судей-*сабхасадов* (Яджн. II. 4). Функции последних в дхармаштрах не вполне ясны, но если основываться на данных КА, то заседатели, или *кушала* («сведущие»), могли быть своего рода экспертами-советчиками; их состав в суде мог меняться в зависимости от характера судебного дела²⁵.

Тот суд, который упоминается в III книге КА, не получал содержания из казны. Оно обеспечивалось стороной, проигравшей дело (КА III. 1.22–24).

В дхармаштрах ничего не говорится о том, какие лица могли быть тяжбщиками в суде. Но по данным КА это могли быть как частные лица, в том числе царь и царский служащий (III. 11.29), так и юридические лица, например деревня или храм (III. 10.18, 20.22).

Поздние шастры подробно регламентируют ход судебного заседания. Так, согласно Яджн. II. 6–8, оно состояло из четырех частей: подачи искового заявления истцом с указанием времени, имен, каст тяжбщиков (КА III. 1.17 добавляет здесь указание на судебное учреждение, судебное дело, местность, деревню и пр.) и прочих сведений; подачи ответа на иск; фиксации истцом доказательств, подтверждающих обоснованность иска; приведения им доказательств.

В зависимости от характера дела, оба тяжбщика выставляли поручителей, способных отвечать по обязательствам при исполнении приговора; обычно имелись в виду обязательства долговые (КА III. 1.17, Яджн. II. 10, 53–56). Подобная тяжба

²⁴ Ibid. S. 80–81.

²⁵ Вигасин, Самозванцев. Ук. соч. С. 200–201.

могла быть сопряжена и с заключением пари, когда истец или ответчик, либо они оба бились об заклад, который в случае проигрыша дела выплачивали вместе с суммой штрафа царю (Яджн. II. 18). Суд рассматривал также фактическую дееспособность тяжёбщиков на данный момент, их правомочность и валидность их доказательств (КА III. 1).

Определёнными правилами регламентировались подача встречного иска, сроки внесения ответа на иск и доказательств – истцом, перенос слушания дела и другие детали судебного разбирательства (КА III. 1.25–34, Гаут. II. 4.28–30, Ману VIII. 58, Яджн. II. 16 и др.).

Судя по этимологии слова *прашна* («вопрос», «опрос»), древнейший индийский суд выглядел как опрос судьей свидетелей и тяжёбщиков (в Тайт.-самх. 2.5.11.9, Айт.-бр. 5.14.6 это слово означает «судебный процесс» – «спорный вопрос»; см. также Катх.-самх. 13.13). В дальнейшем положение здесь, должно быть, мало изменилось, и суд продолжал руководствоваться главным образом показаниями свидетелей (Апаст. II. 11.3, Гаут. II. 4.1, Ману I. 115, КА III. 1.18, 11.26–27), которые перед их дачей во избежание лжесвидетельства приводились судьей к присяге перед огнем и сосудом с водой – сакральными атрибутами Агни и Варуны (Апаст. II. 29.7, КА III. 11.34–37 и др.).

Уже в темные века индийской истории свидетельские показания в суде должны были определенным образом регламентироваться, но касающиеся их правила появляются в тексте постепенно. Сначала это указание, что свидетели различаются как «видевшие» и «слышавшие», из которых первым отдавалось предпочтение (Шат.-бр. 4.3.4.3, 1.3.1.27; см. также Баудх. I. 10.19.9), затем – что свидетели бывают указанные и не указанные в исковом заявлении, из которых вначале дают показания первые, т.е. свидетель или свидетели истца (Баудх. I. 10.19.11; Гаут. II. 4.4, 8). В дхармасутрах предписывается, кто может быть свидетелем и кто нет, например, в Баудх. I. 10.19.16 указывается, что свидетелями могут быть члены четырех варн, имеющие детей, за исключением ученого брахмана, царя, странствующего аскета и, видимо, человека, лишённого одного из органов чувств. Списки тех, кто лишен права на свидетельские показания, превращаются в поздних дхармашастрах в огромные классификации, поскольку на соответствующие правила налагается действующий в той или иной местности и среде диверсифицированный обычай. В части же имеющих право на показания соответствующая норма в законченном виде предстает в Вас. XVI. 29–30: свидетелями для женщин являются женщины, для дваждырожденных – дваждырожденные, для шудр – шудры, для низкокастовых – низкокастовые; или же все – для всех, что подтверждается текстами Ману VIII. 68–69, 72; КА III. 11.25–33 и Яджн. II. 69: свидетели дают показания по делам лиц равного им социального статуса, за исключением уголовных деликтов и некоторых частных случаев (КА III. 11.31). Однако правило о равенстве статусов истца и свидетеля, видимо, не было и не могло быть жестким (КА III. 11.32; Гаут. II. 4.4), поскольку характер некоторых деликтов был таков, что суду приходилось полагаться на показания любого свидетеля. Обычно за исключением уголовных деликтов и некоторых частных случаев (завещание умирающего и пр.), требовалось, чтобы свидетелей было несколько (Гаут. II. 4.2; Ману VIII. 73; КА III. 11.26–27 и др.).

Обычной мерой наказания лжесвидетелей были денежный штраф и изгнание из страны (Гаут. II. 4.23, Ману VIII. 123, Яджн. II. 81). Иногда лжесвидетельство в суде не считалось преступлением и оставалось безнаказанным. Однако грех лжесвидетельства в этом случае удалялся искуплением (Баудх. I. 10.19.19, Ману VIII. 105; Яджн. II. 83; Виш. VIII. 16).

Другим видом доказательства в суде, известным в Индии с древнейших времен, была ордалия. В Чх.-уп. VI. 16.1–2 приводится случай испытания подозреваемого в краже раскаленным топором, который он должен был взять в руки. Шат.-бр. II. 2.7.33, возможно, содержит указание на ордалию весами. Апаст. дважды (II. 11.3, 29.6) упоминает ордалию – *дайва* («божественную»); впечатление таково, что суд в своем

решении основывается прежде всего на испытании ордалией и на свидетельских показаниях; документы не упоминаются.

Начиная с Яджн. II. 95–113 дхармашастры правовой ветви жанра регламентируют применение ордалий, из числа которых главными считались «пять великих ордалий» (*панчамахадивья*) – весами, огнем, водой, ядом и священной водой. Соответствующие их описания имеются, в частности, в Виш. IX–XIV и Нар. I. 235–248. Однако та же Яджн. II. 22 первой указывает, что к ордалиям как доказательству следует прибегать только в отсутствие документа, свидетелей и пользования. Остается также под вопросом, является ли устройство ордалии институтом, современным этим текстам. Р. Ленга полагает, что подробная регламентация «божьего суда» в поздних шастрах может быть вызвана прогрессирующим уменьшением интереса к ордалии в реальной жизни²⁶.

Все ордалии устраивались публично и с согласия тяжбещиков (Яджн. II. 95–97; Нар. I. 257, 267. Виш. IX. 20–21, 33). При совершении тяжкого деликта или направленного против царя ордалия устраивалась без согласия на то подозреваемого (Яджн. II. 96).

Судя по материалу IX главы Виш. и некоторым указаниям Нар. (I. 239, 241–242, 251), испытание ордалией назначалось в тех случаях, когда остальные средства изобличения преступника оказывались бессильными, и в случае совершения уголовных деликтов.

Если проступки бывали незначительны, прибегали к клятве, которую приносил ответчик (Нар. I. 249). Ее формула могла совпадать с формулой клятвы-присяги свидетеля в суде (ср. Ману VIII. 88, 113), но могла и отличаться, будучи обставленной специальной церемонией (Виш. IX. 4–9: судья прибегает к клятве-ордалии, заставив шудру поклясться, в то время как последний берет в руку – в зависимости от стоимости похищенного имущества – траву дурва, сезам, серебро, золото или землю из борозды; Гаут. II. 4. 13: небрахманам полагается приносить клятву в собрании богов, царей и брахманов).

Испытание клятвами и особенно ордалиями регламентировалось соответствующими правилами, где учитывалось время года, социальный статус и пол испытуемого, его физическое состояние, сумма иска и т.д.; эти предписания в разных текстах могут иметь варианты (Яджн. II. 98–99, Нар. I. 254–256, 259; 300, 304, 313–315 и др., Виш. IX. 23–32). Ордалия в КА не упоминается.

Трудно сказать, когда в Индии I тыс. до н.э. появилась письменность, а вместе с нею документы. Во всяком случае, это должно было произойти задолго до появления известных эдиктов Ашоки (III в. до н.э.). Из числа дхармасутр частные документы упоминает, видимо, в позднем фрагменте текста, одна Вас. XVI. 10, 14–15, что объясняется включением в ее XVI главу материала из практики имущественных отношений. Остальные дхармасутры, за исключением Гаут., аналогичный материал практически не затрагивают и тем более не выделяют его в отдельный раздел. А поскольку ядро их деликтов составляют уголовные, которые рассматривались в суде с привлечением свидетелей – почему и сам процесс выглядит здесь как опрос свидетелей – о документах, естественно, не могло быть и речи. В более поздних дхармашастрах ядро деликтов составляют связанные с имущественными отношениями, а процесс основан на разборе дел по задолженности. Поэтому закономерно, что документы появляются тут уже в разделах процессуального права (КА III. 1.19; Ману VIII. 52–54; Яджн. II. 6–7 и др.).

С появлением документов они как доказательство в суде вступили в конкуренцию со свидетельскими показаниями. И подобно тому как последним отдавали предпочтение перед ордалиями, теперь наиболее надежными свидетельствами в суде стали письменные (Нар. I. 71, 75–76).

²⁶ Lingat R. The Classical Law of India. Los Angeles, 1973. P. 129.

В поздних дхармашастрах документы определенным образом классифицируются, а правила их составления регламентируются, причем имеется в виду прежде всего долговой контракт (Яджн. II. 84–94; Нар. I. 134–146; Виш. VII).

Документы, свидетельские показания и ордалии были основными видами доказательств в суде, и им посвящены большие разделы текста Яджн. (II. 68–83, 84–94, 95–113), Виш. (VII, VIII, IX–XIV) и Нар. (I. 134–146, 147–234, 235–348).

Из числа доказательств, имеющих отношение к аргументации сторон, эти три были универсальными. Более частное значение имело пользование, или давность пользования имуществом. К этому аргументу обычно прибегали во время тяжбы по поводу спорного имущества (Вас. XVI. 17–18; Гаут. II. 3.34–36, Ману VIII. 147–149 и др.) с установлением срока давности в 10 лет (Гаут. II. 3.34, Ману VIII. 147, Нар. I. 79) и 20/10 лет – соответственно для недвижимости и движимости – в традиции КА III. 16.30–31 и Яджн. II. 24. Давность пользования создавала титул собственности (*агама*), однако пользование такого рода обставлялось определенными условиями. В дхармашастрах представлена формула так называемого юридического авторитета – доказательства прав на спорное имущество, в котором в порядке их значимости соединяются документ, свидетель и пользование (Вас. XVI. 10; Нар. I. 69).

В неясных случаях для вынесения решения по делу суд прибегал к «умозаключению». Терминологически выраженное по-разному, оно впервые упоминается в Апаст. II. 26.9 (наряду с ордалией), а затем – в Гаут. II. 2.23, Ману VIII. 44, КА III. 1.46 и Яджн. II. 21. Характер этого способа решения дела остается неясным, и в одних случаях «умозаключение» может перечисляться наряду с другими юридическими аргументами (Апаст., КА), в других – подразумевать логическое осмысление всей совокупности данных по делу (Гаут., Ману). *У-А-Х.*

Наконец, в КА в качестве метода допроса в суде упоминается пытка (IV. 8), тогда как в дхармашастрах едва ли не единственным указанием на существование пыток является упоминание «чистой (простой) казни» в Ману IX. 279.

Если говорить о системе наказаний, известных в Индии первой трети I тыс. до н.э., причем наказаний, институированных государством, оставляя в стороне принятые в сфере обычного права (например, уплату виры, оглашение), то приходится признать, что поздневедийская литература о них почти ничего не сообщает. В Катх.самх. 11.5 говорится, что царь волен казнить и миловать, Шанк.-ар. упоминает калек (5.3), лишившихся рук и ног, возможно, в результате калечащих наказаний, о которых хорошо известно из более поздних источников. По-видимому, практиковалось наложение пут, о чем сообщает Шат.-бр. 2.3.3.8, и техническим термином, обозначающим «заключенного», становится, как следует из Апаст. I. 19.1, *банддха* («связанный», «на кого наложены путы»), производный от глагола *bandh* («связывать»). Этот вид наказания был настолько распространенным, что в Ману VIII. 310 говорится о нем как об одном из основных, а термины, производные от того же глагола, обозначают в источниках «тюрьму» (*бандхана* в Ману IX. 288 и КА II. 36.47, *бандханагара* в КА II. 5.5; IV. 9. 21–23, 27).

В Апаст. приводятся следующие основные наказания, если перечислять их по степени тяжести: устное порицание (II. 26.18; 28.11), телесное наказание (II. 27.15; 28.2), калечащее наказание (II. 26.20; 27.14), секретное заключение (II. 27.18), изгнание из страны (II. 27.8, 20) или конфискация имущества и изгнание (II. 26.21), смертная казнь (II. 27.9) или конфискация имущества и смертная казнь (II. 27.16). Суровость наказаний объясняется тяжестью самих деликтов, которые фиксирует текст (прелюбодеяние, воровство, оскорбление высшего низшим по варне и пр.). О денежных штрафах в Апаст. ничего не говорится.

В Гаут. представлены следующие основные наказания: денежные штрафы – фиксированные (II. 3.6–11, 16, 19–22) и в пропорции к стоимости похищенного имущества (II. 3. 12–14), телесное (II. 3.5) и калечащее наказание (II. 3.1–2), конфискация имущества (II. 3.2) и смертная казнь (II. 3.3–4. 41). Наказания, допустимые по отношению к брахману: воздержание от совершения преступного деяния (выставление поручителя

и пр.), публичное оглашение, изгнание и клеймение (Гаут. II. 3.44). Подобно тому как в сфере религиозного права брахман не мог быть подвергнут смертельному искуплению, так же в сфере светского он не мог быть подвергнут смертной казни (Апаст. II. 10.17, Баудх. I. 10.18.17, Гаут. II. 3.43, Виш. V. 1–2 и др.), однако здесь следует говорить скорее о традиции, нежели о правиле, из которого не было исключений. Крайним по тяжести наказанием, допустимым по отношению к брахману, – при совершении им «великого греха» – были клеймение (клейма различались в зависимости от характера деликта) и изгнание (Баудх. I. 10.18.18; Ману IX. 237; Виш. V. 3–7 и др.), хотя могли быть и варианты (Ману VIII. 379; Виш. V. 8). КА запрещает применять по отношению к брахману пытку и назначает при совершении им «великого греха» те же клеймение и изгнание или отправку в рудники (IV. 8.27–29).

Все шастры предписывают налагать наказание, принимая во внимание характер и тяжесть деликта, и различают деликты значительные и незначительные (Яджн. II. 99. 210, Нар. I. 249, 332 и др.; см. также КА II. 14.27, IV. 8.14). В ряде случаев, например при физических оскорблениях, приводятся классификации деликтов по степени тяжести, что влияет и на тяжесть наказания (Тайт.-самх. 2.6.10.2; КА III. 19.1 сл.; ср. КА III. 18.1 сл.), причем это имеет место и в сфере религиозного права (Баудх. II. 1.1.7). В обеих правовых сферах также различается при наложении наказания-искупления, совершен деликт умышленно или неумышленно (Апаст. II. 26.18–19, 28.11–12, Баудх. II. 1.1.6, 17–18, Вас. XX. 19, КА IV.11.9 и др.), а также социальное положение преступника и его жертвы (что отчетливо видно прежде всего при совершении деликтов уголовного характера – Апаст. II. 27.16–17, Гаут. II. 3.1–14, КА III. 18.5, 7 и др.), возраст, занятия, имущественное положение преступника и т.д. (КА III. 20.20; Ману VIII. 126; Яджн. II. 275 и др.).

Мы здесь упоминаем, разумеется, только наиболее распространенные типы наказаний. С какого-то времени главными среди них становятся денежные штрафы: либо фиксированные, включая «штрафы *сахаса*», имевшие три градации и в разных источниках варьировавшиеся (КА III. 17.8–10; Ману VIII. 138; Яджн. I. 365; Виш. II. 14; Нар. Пар. 30–31), либо в пропорции, кратной стоимости имущества (Гаут. II. 3.12–15; Ману VIII. 320–331; Яджн. II. 275; Виш. V. 77–88 и др.).

Наконец, стоит упомянуть, что в нескольких дхармашастрах (Ману VIII. 129, Яджн. I. 366) приводятся классификации наказаний: замечание, выговор, штраф (вплоть до конфискации имущества), телесное наказание (вплоть до смертной казни). Как видно по тексту дхармашастр, могли налагаться и комбинированные наказания, включающие, например, изгнание и конфискацию имущества (Апаст. II. 26.21), конфискацию имущества и смертную казнь (Апаст. II. 27.16, Баудх. I. 10.18.19).

Что касается обстоятельств, смягчающих вину или вовсе освобождающих от ответственности, то об этом подробнее сообщает КА²⁷.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

Айт.-бр. – Айтарея-брахмана
Апаст. – Апастамба-дхармасутра
Атх. – Атхарваведа
Ашв.-гр. – Ашваляяна-грихьясутра
Баудх. – Баудхаяна-дхармасутра
Вас. – Васиштха-дхармасутра
Виш. – Вишну-смрити
Гаут. – Гаутама-дхармасутра
Дж.-бр. – Джайминия-брахмана
КА – «Каутильи Артхашастра»
Кап.-самх. – Капиштхала-катха-самхита

²⁷ Вигасин, Самозванцев. Ук. соч. С. 194–196.

Катх.-самх. – Катхака-самхита
Майтр.-самх. – Майтраяни-самхита
Ману – Ману-смрити
Нар. – Нарада-смрити
Панчавим.-бр. – Пначавимша-брахмана
Сам.-бр. – Самавидхана-брахмана
Тайт.-ар. – Тайттирия-араньяка
Тайт.-бр. – Тайттирия-брахмана
Тайт-самх. – Тайттирия-самхита
Чх.-уп. – Чхандогья-упанишада
Шанк.-ар. – Шанкхаяна-араньяка
Шат.-бр. – Шатапатха-брахмана
Шук.-самх. – Шуклаяджурведа-самхита
Яджн. – Яджнавалкья-смрити

А.М. Самозванцев

PROBLEMS OF ANCIENT INDIAN LAW

A.M. Samozvantsev

The author deals with various aspects of Indian law turning to the sources of the 1st third of the 1st mill. BC – first centuries AD. The author demonstrates the «community» character of social organization in India and both the stability and diversity of customary law connected with it. The Indian state and king's court (dissociated from the sphere of customary law) were in complicated interaction with these phenomena. The author also explores the phenomenon of two main systems of Indian law: secular and sacral, and shows the peculiarities of the religious law and its connection with the secular one. Another subject of his research is the legal procedure in India as it had been developing up to the Middle Age.

© 2001 г.

АРХОНТ-БАСИЛЕВС В АФИНАХ

«Местность Керамик получила свое имя от героя Керама... Тут первой по правую руку находится так называемая “Стоя басилевса”, где заседает архонт-царь в течение года, когда он выполняет свою должность» (Paus. I. 3. 1). До 1970 г. местоположение Стои басилевса было неизвестно; некоторые даже идентифицировали Стою басилевса и Стою Зевса Элевтерия¹. Однако литературные источники неоднократно упоминали Стою басилевса; самыми ранними свидетельствами являются речь Андокида (*De myster.* 82, 84, 85) и комедии Аристофана (*Ecccl.* 684–686), самым поздним – лексикон Свида, который пишет о Стое в настоящем времени как о существовавшей еще в его время (*Suid, s.v. βασιλεως στοά*). Кроме того, упоминания о Стое басилевса встречаются у других авторов, живших в эллинистический и римский периоды². Сохранилось и документальное свидетельство – надпись 409/8 г. до н.э., предписывающая выбить закон Драконта об убийстве на каменной стеле и выставить в Стое басилевса (*IG. I². 115. 4–8*). Согласно этим источникам, Стоя басилевса располагалась в районе

¹ *Thompson H.A. Building on the West Side of the Agora // Hesperia. 1937. 6. P. 64 ff.*

² *Dem. Contr. Aristog. I. 23; Plat. Euthyphro. 2a; Theaet. 210d; Arist. Ath. pol. 7. 1; Paus. I. 3. 1–3; I. 14. 6; Aelian. VH. VI. 1; Philostrat. Vita Apollonii. IV. 20; Harpocr., s.v. βασιλεως στοά, κύρβεις; [Aeschin.]. Epist. IV. 3; Schol. Aristoph. Ecccl. 684–686; Schol. Dem. XX; Eustath. Comm. in Odys. I. 395; Hesych., s.v. βασιλεως στοά, Pollux. VII. 86.*