

хозяйство пастухов и крестьян» (с. 80), к городской экономике, в которой определяющими явлениями считаются государственная чеканка электровой и золотой монеты и система «свободной» торговли (с. 83). Обращает на себя внимание и замечание о том, что в Сардах «ничего не найдено, что ясно указывало бы на рабов и рабство» (с. 86).

Но археологические данные, как известно, не могут дать прямую информацию о существовании конкретных форм зависимости. И поэтому важно, с каких историко-теоретических позиций эти данные интерпретируются. В этом плане рассмотрение советскими учеными истории Лидийского царства VII—VI вв. до н. э. как закономерного этапа развития рабовладельческого общества на территории Малой Азии представляется несомненно научно более обоснованным и перспективным¹⁷.

Мы коснулись только некоторых вопросов, нашедших отражение на страницах рецензируемого издания. В заключение хотелось бы еще раз подчеркнуть, что оно существенно расширяет источниковые возможности изучения анатолийской государственности начала I тыс. до н. э. и должно привлечь интерес советских ученых.

Т. А. Моисеева

¹⁷ См., в частности, Соловьева С. С. Лидия при Гигесе и ее взаимоотношения с Ассирией. — В кн.: Древний Восток. Вып. I. М., 1975, с. 246—261.

Essays on Gupta Culture. Ed. by B. L. Smith. Motilal Banarsidass, Delhi etc., 1983, XVII+360 p.

Сборник статей «Очерки по гуптской культуре» объединяет публикации крупных историков, религиоведов, литературоведов, искусствоведов и культурологов европейской и индийской школ индологии, посвященные важнейшему этапу развития древнеиндийской государственности и эпохе расцвета классической древнеиндийской культуры — Индии периода Гуптской империи (ок. 320—550 гг. н. э.). Издание состоит из введения, статей, включенных в три раздела — «Политическая власть и ее узаконение», «Религиозный плюрализм», «Литературное и художественное выражение эпохи», и двух историографических обзоров — «Гуптская история и литература» Э. Землиот и «Религия и искусство в век Гуптов» Б. Смита (издателя сборника). Поскольку, таким образом, монография содержит наряду с конкретными исследованиями ретроспективный анализ предшествующих работ, представляется целесообразным характеристике каждого из ее разделов предпосылать основные выводы историографии.

Гуптская эпоха в истории древней Индии, считает известный историк А. Бэшем¹, сопоставима по своему значению с очень немногими яркими страницами мировой цивилизации, которые мы видим, например, в Перикловой Греции или Танском Китае. «Золотой век» индийской культуры нельзя, однако, рассматривать в отрыве от реальных предпосылок догуптской истории — прежде всего послемаурийской (II в. до н. э. — III в. н. э.). Среди факторов, определивших «гуптский расцвет», автор выделяет, в частности, значительное расширение контактов древней Индии с внешним миром начиная с греко-бактрийского периода (II в. до н. э.), за которым следовали такие плодотворные в этом отношении эпохи, как шакская (I в. до н. э.), парфянская (I в. н. э.) и, наконец, кушанская (I—III вв. н. э.). С другой стороны, духовный климат гуптской эпохи невозможно понять вне рассмотрения тех аспектов древнеиндийской культуры и «идейных процессов», которые были связаны, например, с развитием индуистского пантеона и соответствующего ему «нового» культа, появлением «Бхагавадгиты» и других дидактических разделов эпоса, развитием традиции дхармашастр, санскритской драмы и кавьи, а также гандхарской синкретической школы изобразительного искусства. Основные же вехи периодизации самой гуптской эпохи восстанавливаются (при отсутствии в Индии местной реалистичной исторической традиции) на основании си-

¹ См. его характеристику классической древнеиндийской культуры в кн.: Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977.

стематизации данных эпиграфики, беллетристики и сообщений китайских путешественников.

Работы, посвященные государственной политике Гуптской империи, делятся в историографическом обзоре сборника на три основные категории: исследования, в которых гуптский период рассматривается в контексте общей истории древней Индии, собственно гуптские штудии и публикации по биографиям отдельных гуптских правителей. Среди разделов по гуптской истории в общих исследованиях по истории Индии по своему значению выделяются соответствующие главы в книгах В. Смита² (который впервые, несмотря на некоторые модернизирующие аналогии типа героизации Самудра Гупты как индийского Наполеона, обратился к надежным материалам нумизматики и других источников), Х. Райчоудхури³, Р. Тхапар⁴. К работам второго типа относятся: книга Р. С. Маджумдара и А. С. Алтекара⁵, посвященная вакатако-гуптской истории, монография С. Р. Гойяла⁶, отличающаяся аналитическим подходом (по принципу «почему это случилось?», а не «что случилось?», а именно лишь последняя постановка вопроса характерна для многих работ указанной тематики) и образцово критической оценкой основных принципов его предшественников как европейской, так и индийской школы, отличающиеся строгостью источниковедческого подхода исследование Парамешвари Лал Гупты⁷, ряд работ, посвященных нашествию гуинов-эфталтов — основной внешней причине падения Гуптской империи. Попытки выявления малоизвестных гуптских царей определили ряд работ А. С. Алтекара⁸, выдвинувшего идею о существовании некоего Рама Гупты — преемника Самудра Гупты (в новейших статьях эта точка зрения отвергается), а самому Самудра Гупте посвящена монография Б. Г. Гокхале⁹. Несмотря на большие возможности гуптской источниковедческой базы, этот знаменитый полководец остается единственной фигурой, биография которого является предметом специальных штудий.

Представленные в сборнике статьи по проблеме государственной политики Гуптов посвящены единой теме: выявлению основных принципов идеологии гуптских правителей. Так, в работе крупного индийского историка А. К. Нарайна «Религиозная политика и толерантность в древней Индии с особым обращением к гуптской эпохе» (с. 17—52) подвергается сомнению распространенный взгляд, согласно которому индуизм характеризуется особой толерантностью, что к тому же (с легкой руки М. Вебера, Д. Смита, С. Радхакришнана и многих других авторов) объявляется чисто «духовным феноменом» индийского этоса. Хотя гуптская эпоха действительно характеризуется большей толерантностью, чем, например, период шунгской «брахманистской реакции» (II—I вв. до н. э.), — причина того, что Гупты-вишнуиты носили шиваитские имена и покровительствовали буддизму и джайнизму, заключается в интересах политического характера и связана со стремлением удовлетворить все влиятельные слои империи и всячески препятствовать таким образом ее центробежным тенденциям (сходная практика наблюдалась у современных им южноиндийских правителей — Вакатаков, Паллавов, Кадамбов, ранних Чалукьев). С другой стороны, Нарайн указывает, что сам термин «толерантный» может применяться к древнеиндийской религиозной политике достаточно условно: он предполагает терпимое отношение к верованиям и обрядам религиозных меньшинств со стороны официальной религии — а это в Индии как раз никогда и не было. Значительной европеизацией является и представление об общей «религиозной политике» индуизма, если вспомнить, что речь идет о религии, в которой не обнаруживается никаких аналогов христианской церкви и

² *Smith V. A. Early History of India: from 600 B. C. to the Muhammadan Conquest.* Oxf., 1906.

³ *Raychaudhuri H. C. Political History of Ancient India.* 2nd ed. N. Y., 1973.

⁴ *Thapar Romila. A History of India.* V. 1. Baltimore, 1966.

⁵ *Majumdar R. C., Altekar A. S. The Vakātataka-Gupta Age* (ca. 220—550 A. D.), 2nd ed. Delhi etc., 1960.

⁶ *Goyal S. History of the Imperial Guptas.* Allahabad, 1967.

⁷ *Paramesvari Lal Gupta. The Imperial Guptas: Sources, Historiography and Political History.* V. 1. Varanasi, 1974.

⁸ *Altekar A. S. A New Gupta King.* — *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Patna, 1928, v. XIV, p. 223—253; *idem. Further Discussion about Ramagupta.* — *Ibid.*, 1929, v. XV, p. 134—141.

⁹ *Gokhale B. G. Samudra Gupta.* Bombay, 1962.

ее иерархии. Поэтому можно говорить только о религиозных аспектах государственной политики, преследовавшей цели сохранения имперского единства и равновесия основных социальных сил страны. В «Исторической и политической аллегории в гуптском искусстве» Ф. Ашера (с. 53—66) выявляются государственно-прагматические аспекты, казалось бы, чисто религиозных мотивов гуптской скульптуры и барельефов. Метафорическое значение этих мотивов — божество символизирует аспект монархии — прослеживается на материале изобразительных средств вишнуитской мифологии. Вишну в виде вепря (вараха), поднимающего с океана землю, соответствует объединительным успехам Чандра Гупты II Викрамадितьи, мелкие фигурки на его фоне — покоренным северным царькам (см. мотивы Варахи в южноиндийских изображениях Чалукьев), сходный смысл имели изображения Вишну в виде карлика, тремя шагами отвоёвывавшего землю у демона Бали.

В статье Б. Стейна «Маханавами: средневековый и современный царский ритуал Южной Индии» (с. 67—90) выявляется значение ашвамедхи, раджасуи и ваджапей — ведийских обрядов, сохранивших в гуптскую эпоху свои регенеративные функции — медиаторов, опосредующих восстановление сил царя для управления подданными через «перелив энергии» от богов. Гуптская концепция царской власти сохраняется в мировоззрении средневековых южноиндийских моделей царского ритуала.

Историографический обзор публикаций по древнеиндийской религии гуптского периода позволяет прежде всего выделить соответствующие разделы общих работ по гуптской истории, таких, как вышеназванные монографии Парамешвари Лал Гупты или С. Р. Гойяла. Общерелигиоведческая проблематика представлена в очень содержательной книге Х. Чакраборти¹⁰, отражающей основные реалии религиозной жизни по данным эпиграфии, и в вышедшей годом раньше работе Б. Чаттопадхьи¹¹, основывающегося на данных нумизматики и изобразительного искусства. Среди штудий по дхармашастрам выделяется пятитомное источниковедческое исследование П. В. Кане¹², а также работы Р. Линга разных лет¹³. По данным другой категории текстов — эпико-пуранических, индуизм описывается во множестве работ, среди которых составитель сборника выделяет публикации Р. Хазры¹⁴, Л. Д. Пусалькера¹⁵, а также отдельные переводы текстов с введениями и примечаниями. Хотя из работ четвертой категории, посвященных мифологии и отдельным течениям индуизма, большой популярностью пользуются «Индуистский политеизм» А. Даниэлу и «Эпос, мифы и легенды Индии» П. Томаса, эти работы вследствие своего субъективизма требуют критического подхода. Среди наиболее фундаментальных работ выделяются две монографии В. Д. О'Флаэрти¹⁶, посвященные центральным системам представлений индуистской мифологии, исследование С. Бхаттачарджи по эволюции древнеиндийской теогонии¹⁷, книга С. Чаттопадхьи по истории «сект»¹⁸, специальные исследования по вишнуизму С. Джаясвал¹⁹ и Я. Гонды²⁰. Штудии по буддизму гуптской эпохи затрагивали преимущественно проблемы развития махаянских течений, из них выделяются своей систематичностью книги А. Уордера²¹ и Налинакши Датта²².

¹⁰ *Chakrabarti H.* India as Reflected in the Inscriptions of the Gupta Period. New Delhi, 1978.

¹¹ *Chattopadhyaya B.* Coins and Icons: a Study of Myths and Symbols in Indian Numismatic Art. Calcutta, 1977.

¹² *Kane P. V.* History of Dharmashastra: Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India. V. 1—5. Poona, 1930—1962.

¹³ *Lingat R.* The Classical Law of India. Transl. with add. by J. Duncan M. Derett. Berkeley, 1973.

¹⁴ *Hazra R. C.* Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs. 2nd ed. Delhi etc., 1975.

¹⁵ *Pusalker A. D.* Studies in the Epics and Puranas of India. Bombay, 1955.

¹⁶ *O'Flaherty W. D.* Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva. L., 1973; *idem.* The Origins of Evil in Hindu Mythology. L., 1976.

¹⁷ *Bhattacharji S.* The Indian Theogony: A comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Puranas. Camb., 1970.

¹⁸ *Chattopadhyaya S.* Evolution of Hindu Sects. New Delhi, 1970.

¹⁹ *Jayasval Suvira.* The Origin and Development of Vaisnavism. Delhi, 1967.

²⁰ *Gonda J.* Aspects of Early Visnuism. Delhi, 1969.

²¹ *Warder A. K.* Indian Buddhism. Delhi, 1970.

²² *Dutt N.* Mahayana Buddhism. Delhi, 1979.

Открывающий статьи религиоведческого раздела сборника очерк А. Бэшема посвящен комментированию надписи V в. (перевод приводится в статье), которую составил брахман Ватсабхатти по поручению ткачей Мандасора с тем, чтобы почтить высокой поэзией бога Сурью, которому они приносят в дар храм (с. 93—106).

Хотя известная исследовательница индуистских текстов и мифологии В. Д. О'Флаэрти признает, что государственная гуптская политика по отношению к «неортодоксальным» религиозным течениям характеризовалась достаточной терпимостью, ее исследование «Образ еретика в гуптскую эпоху» (с. 107—127), основанное преимущественно на материале пуран, показывает, что на уровне «общественного мнения» индуизм демонстрирует самое решительное неприятие «еретиков». Но для того, чтобы понять эту позицию, необходимо, по ее мнению, прежде всего выяснить само значение термина «еретик» в применении к древнеиндийской религии. Термин «ересь» (производный от греческого *αἵρεσις* «выбирать» означает в породившей его культурной традиции доктринальное отклонение от учения церкви, когда тот или иной ее догмат отвергается по сознательной воле того или иного теолога. В индийских же традициях — как индуистских, так и буддийских — отсутствует, по наблюдению исследовательницы, само понимание ложного учения как результата ложного выбора. С одной стороны, теоретики этих религий видят зло не в злом выборе, а в «неведении» (авидья), с другой — само представление о возможности сознательного выбора индивидуом той или иной позиции серьезно ограничивается детерминистическими аспектами учения о карме, благодаря чему даже в бхактистских течениях, во многих аспектах нетрадиционных, «выбор обусловлен прошлой кармой, и бог также должен выбрать почитателя, как и сам — быть выбранным» (с. 110). Термин *raṣaṇḍa*, который, как правило, неосторожно считается эквивалентом «еретика», означает прежде всего неприятие авторитетности Веды: индийский еретик, в отличие от европейского, покушается не на доктрину, а на ритуал (в чем он близок даже такому понятию, как *nāstika*, означающему отрицателя более умозрительных положений, например атеиста). Проследившая историческую эволюцию термина *raṣaṇḍa*, О'Флаэрти обнаруживает, что он постепенно все чаще означает просто того, кто отличается по своим как «теоретическим», так и «практическим» воззрениям от употребляющего это слово: «для всех индуистов еретики — буддисты и джайны, для вишнуитов — шиваиты, а для шиваитов — вишнуиты, для многих северных индуистов — южные» (с. 116). Мифологические тексты классического индуизма рисуют совсем не ту картину межрелигиозных отношений в древней Индии, которая складывается из данных гуптской эпиграфики. Знаменитый патрон ученых и поэтов Чандрагупта II Викрамадитья превращается в пуранах в «жестокое праведника», царя лунной династии Прамати, которому приписывается «спасение мира» путем истребления злодеев, еретиков, южных аборигенов, иноземцев-варваров (мlechchhiv) и рожденных от смешанных межварновых браков, которые должны взять верх в эпоху кали-юги («Лингапурана» 40.50—63а; «Матсьяпурана» 144.50—65).

Проблема взаимоотношения различных религиозных направлений в гуптскую эпоху решается Б. Г. Гокхале в статье «Буддизм в гуптский период» (с. 129—153), где ставится вопрос о причинах упадка буддизма в Индии. Если «буддизм еще сохранял нечто от прежнего философского „напора“, то как религия он был вынужден занять явно оборонительные позиции» (с. 129). Причины этого автор видит в слабости социальной базы буддизма, становившегося все более зависимым от царского патронажа (гуптский период фиксирует значительное углубление государственного контроля над снабжением и управлением монастырями-вихарами) и в консолидации индуистской ориентации при дворе (всегда сохранявшейся связи с древними корнями народных верований). Одновременно индуизм оказывал косвенное влияние на буддизм, который, в частности, вынужден для сохранения своих шатких позиций постепенно развивать элементы ритуализма и «конкурентоспособную» систему эмоционального богопочитания — бхакти (с. 143).

Гуптский период развития литературы — классический этап санскритской кавьи — основательно представлен в общих историях древнеиндийской словесности, прежде всего А. Мак-Донелла²³, затем А. Кита²⁴, и в сборнике под редакцией Э. Димокка²⁵.

²³ MacDonell A. A. A History of Sanskrit Literature. Oxf., 1899.

²⁴ Keith A. B. History of Sanskrit Literature. 2nd ed. L., 1966.

²⁵ The Literature of India: An Introduction by E. C. Dimock. Chicago, 1974.

Этапы научного осмысления санскритской драмы различимы по трактовкам эстетики древнеиндийского театра в монографиях С. Леви²⁶, А. Кита²⁷, Г. Уэллса²⁸, а также индийских театроведов, нередко подчеркивающих отличие санскритской пьесы от греческой (прежде всего благодаря концепции *раса*). Среди работ по высокой кавье и самой древнеиндийской поэтике в историографии выделяются трехтомник А. Уордера²⁹ и недавно изданный на английском языке в Индии очерк Ф. И. Щербатского «Теория поэзии в древней Индии»³⁰. Рассматривая основные достижения искусствоведов-индологов, составитель сборника констатирует отсутствие авторитетной обобщающей работы, выделяя среди отдельных попыток приближения к решению этой задачи книгу Г. Циммера, включающую обзор не только «эмпирики», но и теории древнеиндийского искусства классического периода³¹. Подобная работа становится все более необходимой ввиду лавинообразного роста публикаций по конкретным областям искусства.

Участники сборника ставили перед собой задачу осмысления конкретных жанров гуптской литературы и изобразительной техники в контексте основных моделей древнеиндийской духовной культуры. Так, Б. С. Миллер в статье «Микрокосмос составного мира: классическая драма гуптской эпохи» (с. 157—177) касается вопроса о социальном значении санскритской пьесы, которое представляется ей в виде задачи снятия «конфликта ценностей» традиционного древнеиндийского общества. Речь идет о гармонизации идеалов *артхи* (деловой успех), *камы* (чувственные удовольствия), *дхармы* (ритуально-поведенческий долг) и *мокши* (освобождение от трансмиграции и достижение высшего блага). Наглядный пример дает творчество Калидасы и Шудраки, когда герой отвлекается любовным увлечением от жесткого следования своей роли — «воплощать *дхарму*», а назревающий конфликт между долгом и эросом разрешается через увлечение героя изящным искусством и не менее изящными поэтическими ассоциациями между героиней и явлениями макрокосма. Статья А. К. Рамануджана и Н. Катлера «От классицизма к *бхакти*» (с. 177—214) посвящена истории трансформации классических жанров тамильской кавьи в жанры литературы вишнуитской *бхакти*, которая закономерно приходится на гуптскую эпоху — период классического развития *бхакти*. Эта трансформация осуществилась путем аллегоризации основных элементов древнетамильской «героической литературы» (*пурам*), в развертывании сложных соотношений по принципу: «определяющее» (атрибуты царя) — «определяемое» (атрибуты божества), которые завершаются в средневековой комментаторской традиции (где, например, мать влюбленной девушки выступает в функции внутренней убежденности души, а появление царя *ивкогнито* среди подданных сравнивается с «тайным» пребыванием божества во всех существах, что соответствует пантеистической трактовке мира). Проблема единства южноиндийской культурной традиции в архитектуре ставится в статье Иоанны Вилльямс «Искусство Вакатаков и основное направление гуптской традиции» (с. 215—234), где предлагается точная датировка пещерных комплексов Аджанты (465—505 гг. н. э.) и выявляется характер их связей с гуптским стилем. В заключающей раздел публикации В. Сливка «Великая пещера Элефанты — изучение источников» (с. 235—284) предлагается считать элефантинскую пещеру кульминацией гуптского искусства и показано, как исследование литературных источников — прежде всего «Жизни десяти принцев» Дандина — позволяет пополнить данные эпиграфики и произведений искусства и дать ключ к пониманию основных связей между махалнпестскими и шиваитскими скальными пещерами.

Обзор содержания сборника показывает, что он представляет собой не случайное собрание работ отдельных, пусть и крупных ученых, лишь формально объединяемых общностью тематики: составители «Очерков по гуптской культуре» смогли рассмотреть многообразные аспекты жизни древнеиндийского общества на завершающих стадиях

²⁶ *Levi S. Le Théâtre Indien. P., 1890.*

²⁷ *Keith A. B. The Sanskrit Drama in its Origin, Development Theory and Practice. L., 1924.*

²⁸ *Wells H. W. The Classical Drama of India. Bombay, 1963.*

²⁹ *Warder A. K. Indian Kāvya Literature. Delhi, 1972—1977.*

³⁰ *Stcherbatsky Th. Theory of Poetry in India. — Indian Studies. Past and Present, 1969, v. X, p. 289—314.*

³¹ *Zimmer H. The Art of Indian Asia: Its Mythology and Transformations. V. 1—2. N. Y., 1955.*

формирования его нормативных социально-культурных ценностей и вместе с тем руководствоваться единым научным подходом. Этот подход заключается в том, что все статьи сборника (в реальном соответствии с его названием) решают частные задачи не «эмпирического», но общекультурологического характера, и именно этой методологической установкой определяются основные достижения издания.

О новаторском характере сборника свидетельствует уже то, на что при характеристике гуптской эпохи обращают внимание авторы очерков. Нельзя, например, не отметить значимости аспекта связей с иными культурами, который подчеркивает в своем введении А. Бэшем: речь идет не столько о прямых влияниях эллинистического мира, сколько о возможностях культурной авторефлексии древнего индийца при встрече с яванами и шаками. Как видно даже из краткого историографического обзора, о государственном устройстве Гуптской империи было написано очень много, но преимущественно в ракурсе историко-политическом, династийном, — статьи же первого раздела сборника представляют этот вопрос в другом контексте — идеологическом, исследуя не механизмы управления, а их связь с определенными установками сознания древнего общества. Именно поэтому Б. Стейн находит основные идеологические принципы древнеиндийской монархии в глубинных моделях политеистического мышления, исходящего из идеи особого взаимодополняющего сотрудничества богов и людей. Показательно, что социорелигиозные представления средневековой Южной Индии обнаруживают сходство с «монархической» интерпретацией индуистских культов (прежде всего пиваитских) в Юго-Восточной Азии еще в период древности. Важное культурологическое значение имеет исследование Ф. Ашера, демонстрирующее «политическое» прочтение индуистской мифологической символики. О том, насколько политический смысл мифологического образа становится «самоцельным», свидетельствует концепция чакравартина как «идеального царя», которая восходит к образу колеса Вишну, колеса времени и закона (ср. буддийскую символику). Важное культурологическое значение исследования Б. Гокхале связано с очень плодотворной попыткой различения элитарного и «низового» уровней буддизма (последний включает также тантрическую практику, важные элементы «буддийской бхакти», восходящие, по мнению автора, к общему с индуизмом субстрату культа якшей). Особую ценность исследования индийского ученого следует видеть в том, что он не останавливается на типологическом различении этих двух уровней одной религиозной системы, но выявляет их историческую, динамическую дивергенцию: если «университетско-академический» буддизм сохраняет в гуптскую эпоху свои позиции, то буддийская религия в целом все более их уступает. Заслуга автора статьи Б. Миллер прежде всего в том, что здесь она рассматривает ядро индуистской аксиологии — учение о «четырех ценностях», причем рассматривает не просто на уровне отвлеченных понятий, но в своем конкретно-историческом преломлении — в классической санскритской драме. Наконец, в отличие от бесчисленных чисто описательских работ по древнеиндийскому искусству, которые, согласно историографическому обзору, определяют преобладающую массу публикаций по этой тематике, в статье И. Вилльямс ставится вопрос о преломлении в искусстве общих культурных закономерностей гуптской эпохи. Заслугой составителей сборника следует считать и то, что исследования объединяются и выявлением общих моделей древнеиндийской культуры. Так, авторы статьи А. К. Рамануджан и Н. Катлер рассматривают уже известную нам по работе Ашера модель «царь — божество», но уже не в политической ее интерпретации, а в мистико-поэтической (атрибуты царя символизируют атрибуты божества). В другом аспекте статья этих авторов обнаруживает сходство с работой И. Вилльямс, так как в ней ставится вопрос о соотношении «генерального» и «провинциального» стилей гуптской эпохи.

Общность тематики — выявление основных закономерностей во взаимоотношениях двух основных религиозных блоков древнеиндийской культуры — индуизма и настиков — объединяет и две наиболее «теоретичные» статьи сборника. Речь идет о работах А. Нарайна и В. Д. О'Флаэрти, в которых ставится вопрос не только о верификации многих устоявшихся штампов индологии, но и о возможности применения к древнеиндийской реальности ряда ключевых понятий европейской религиозной культуры. Прежде всего, обе статьи связаны с задачей актуальной критики представления о толерантности индуизма как особой черте этой религии, якобы отличающей ее от европейской и исламской традиций (характеризуемых сторонниками этого представ-

ления нетолерантностью). Хотя эта точка зрения, имеющая не столько научное, сколько популяризаторско-апологетическое происхождение и выражающая не реальность древнего индуизма, а лишь его модернизирующую интерпретацию в неиндуизме, уже стала объектом критики ряда ведущих индийских ученых (в частности, такого серьезного историка, как Ромила Тхапар³²), авторы сборника по гуптской культуре существенно уточняют решение этой проблемы. Если Нарайн требует исторического подхода к ней, различая более и менее «толерантные» периоды древнеиндийской истории и ставя вопрос о связи отношения к «неортодоксальным» религиям с общими тенденциями внутренней политики индуистских монархов, то О'Флаэрти проводит очень важное различие религиозной политики в официальной эпиграфике и неофициальном, но зато значительно более влиятельном и популярном индуистском «предании», поднимая вопрос о «двумирии» в древнеиндийской религиозно-культурной традиции. Хотя индуизм до новейшего времени не знал общинных войн (в значительной мере и по причине отсутствия организации в этой религии) и известны сравнительно немногочисленные случаи активных действий по отношению к представителям других традиций в древности, предания об антибуддийских акциях отдельных Шунгов, бенгальского царя Шашанки, мимансака Кумарилы Бхатты (ср. предания о мерах Ашоки по отношению к адживикам) или история целой религиозной войны на юге страны в эпоху чаяваров (VII—VIII вв.) убеждают в том, что межрелигиозная ситуация в древней Индии была значительно сложнее, чем это представляется неиндуистам. Гораздо важнее, однако, для типологической характеристики индуизма его «теоретическое» отношение к настикам и млеччхам. Легенда о Прамати находит соответствие в строгом предупреждении пуран, что Вишну придет в мир, чтобы истребить всех млеччхов («Махабхарата» III, 190, 93 и др.). Что же касается буддистов, джайнов и прочих течений настиков, то их последователи, отвергавшие традиционные ценности индуистского общества, в глазах последнего имели статус неприкасаемости. Традиция смрити рекомендует избегать всякого общения с ними как с «нечистыми» (подобно людям неprestижных профессий, низкокастовым и антисоциальным элементам) делом, словом и даже взглядом («Законы Ману» II.11, IV.30, 61, IX.225; «Майтри-упанишада» VII.8—10; «Курма-пурана» II.37.146—147 и др.), в то время как в пуранах была популярна легенда о царе Шатадхану, который, однажды поговорив с кем-то из них, стал в будущих рождениях перевоплощаться в животных («Вишну-пурана» III.18.52 и сл.)³³. Проблема отношения индуистов к представителям других религий выводит авторов на более широкую и важную культурологическо-религиоведческую тематику — о типологическом соотношении индуистской и европейской религиозной традиций. И это закономерно: проблема «толерантности» связана с глубинными организационными аспектами религии, а последние — с ее мировоззренческой структурой. Следует отметить, что исследователи справились с этой традиционно для идеологии трудной задачей вполне успешно и их выводы нуждаются только в кратком суммировании и самых частных уточнениях. Так, работа Нарайна не позволяет уже сомневаться в том, что толерантность в собственном смысле слова возможна только в той религии, в которой есть канонизированная ортодоксальность, соответствующая единству догматического предания, и невозможна в той, последователи которой организуются самими ритуально-социальными делениями, восходящими к несложным структурам архаического общества (типа системы варн или замкнутых эндогамных групп). Другими словами, возможность религиозной толерантности обуславливается наличием вероучительного единства и исключается, сколь бы это ни казалось парадоксальным, отсутствием последнего (за толерантность ошибочно принимается сама конгломератность индуизма). Отсутствие же вероучительного единства предопределяется самой внутренней плюралистичной структурой политеистической религии. Важное значение имеет и централь-

³² Сторонники этой «устоявшейся аксиомы» создают, по ее мнению, историю древней Индии, не имеющую ничего общего с действительностью древней Индии, характеризующейся самым широким «межсектантским соперничеством, принимавшим подчас и резкую форму» (*Thapar Romila. Dissent and Protest in the Early Indian Tradition. — Studies in History, 1979, v. 1, № 2, p. 177—195.*)

³³ Пашанды как одна из категорий «неприкасаемых» в древнеиндийском обществе рассматриваются в историко-религиоведческих исследованиях ряда индийских историков. См., например, *Dayal Thakur Harendra. The Vīṣṇu Purāṇa. Delhi, 1983, p. 70—71.*

ная для политеизма модель обмена благами между взаимозависимыми и взаимозаинтересованными «коллективами» богов и людей (невозможная в монотеистической религии, в которой присутствует и вероучительное единство). Эта модель с необходимостью ставит в центр религиозной жизни индивида исполнение «положенных» обрядов, характер которых определяется в соответствии с принадлежностью к «природным» социально-ритуальным делениям, в то время как личная вера является фактором факультативным, зависимым от «эмоциональных склонностей» (которые соотносятся с незначительными различиями единообразных «природных», человекоподобных богов). Невозможность вероучительного единства (осуществляемого через трансляцию «откровения» и «завета») и священства, являющегося прямым отрицанием «естественного» характера жречества, определяемого самим рождением в брахманстве, исключает какие-либо аналоги церкви. При этом концепция церкви опирается также на антропологию, исходящую из особого онтологического единства людей, преодолевающего тех «плотские» различия, которые абсолютизируются в варново-кастовой системе. Поэтому ритуалистический аспект образа индуистского «еретика», совершенно справедливо подчеркиваемый О'Флаэрти, требует только двух уточнений. Во-первых, об индуистском «еретике» можно говорить лишь в той мере, в какой можно говорить о более чем условной индуистской «ортодоксальности». Во-вторых, точное наблюдение исследовательницы, согласно которому для каждого индуиста пашавдой является просто тот, кто отличен от него по своим воззрениям, позволяет выявить еще одно различие между индуизмом и христианством, существенно важное для понимания структуры древнеиндийской религии. Если в индуизме, представляющем собой с доктринальной точки зрения конгломерат учений, никакие взаимные дивергенции течений не нарушают его единства (которое как раз и определяется сосуществованием взаимоальтернативных школ, хорошим примером которого является знаменитая система шести классических даршан), то эkkлeзиологический принцип христианства³⁴ ставит еретика, строго говоря, за пределы этой религии. Это различие позволяет существенно корректировать те ошибочные словосочетания, которые нередко встречаются в научной литературе, когда, например, говорится о христианстве арианского, савеллианского или монофизитского направления или, наоборот, о неортодоксальности буддистов, джайнов или отдельных индуистов по отношению к брахманизму. Связывая религиозно-ведческие проблемы ереси и свободы воли, исследовательница затрагивает важные аспекты двух религиозных антропологий, значение которых подчеркивается в ее точном типологическом сопоставлении понятий «грех» в обеих традициях. Это сопоставление выявляет несостоятельность еще одного неоиндуистского штампа, ставшего популярным в индологии, — характеристики индуизма как «универсальной» мировой религии, заключающей в себе «мистическое ядро» всех других традиций³⁵. Следовало бы только подчеркнуть, что основные факторы заблуждения и зла в индуистском мировоззрении — карма и авидья — находятся в тесной взаимосвязи, близкой философскому логическому кругу (авидья обуславливает карму, карма — авидью). Эта тесная взаимосвязь делает их скорее двумя аспектами единой реальности индуистского мира, представляющего собой своеобразный «антимир» по отношению к христианскому. С одной стороны, в карма-авидье элиминируются два основных элемента личностной антропологии последнего (аспект свободы личности ограничивается детерминизмом трансмиграции, аспект ее уникальности редуцируется монистическим гнозисом), с другой — отсутствие «исторической» точки деградации человека делает индуистский (как и буддийский) «грех» безначальным, а зло органичным самому телесному существованию индивида. Именно такое понимание зла (необходимо связанное с деперсонализаторской трактовкой человека) не позволяет видеть в нем тот отрицательный личностный выбор, который лежит в основе семантики и этимологии европейского понятия «ересь».

³⁴ Данный принцип засвидетельствован уже в новозаветной письменности, где церковь выступает синонимом христианства.

³⁵ Санскритские термины, рассматриваемые как эквиваленты «греха», не включают основного аспекта этого понятия — отвержения заповеди и означают преимущественно «заблуждение», интеллектуальное отклонение (которое, согласно библейско-христианской традиции, выступает лишь аспектом глубинно-личностного состояния — «гордости»). Об этом свидетельствует буквальное совпадение семантики древнеиндийских слов *bhṅanti* и *vimārga* (ср. *pāṣaṇḍamārga*) с греческим *ἀμαρτία*.

Отдельные недостатки сборника связаны с некоторыми неточностями композиционного характера. Так, второй его раздел посвящен практически не столько принципам «религиозного плюрализма», как предполагает его название, сколько отдельным идеологемам пуран и социологии гуптского буддизма (при достаточно неорганичной связи с этими темами очерк Бэшема). Вызывают сомнения и отдельные попытки точной датировки больших комплексов гуптского изобразительного искусства типа Аджанты³⁶, которые по своей многослойности напоминают индийский эпос и пураны. Более существенным представляется определенная концептуальная неточность некоторых трактовок сборника. Так, интересное осмысление Б. Миллер места системы «человеческих целей» (чатушпурушартха) в санскритской драме требует явного уточнения. А именно: та гармонизация ценностей жизни, которую исследовательница видит в древнеиндийских пьесах, уже независимо от драматургов была изначально заложена в модели четырех целей, разработанной индуистскими шастрами. Поэтому литературный образ царя, одинаково «законно» пользующегося плодами маккиавеллистской политики хрестоматийно коварных министров, услаждающегося с очередной возлюбленной по детально разработанным правилам «Кама-сутры» и аккуратно исполняющего домашние обряды и пуджу (все три вида деятельности не должны «пересекаться» или, тем более, мешать друг другу), есть лишь адекватная реализация концепции, которая разделяет духовное и религиозное, а также религиозное и «житейское», отделяя в значительной мере все эти аспекты от нравственного³⁷. Поскольку в традиционной европейской религиозной аксиологии такая автономизация основных аспектов человеческой жизни невозможна, чатушпурушартха часто расценивается многими как индийскими, так и западными культурологами как свидетельство «широты духа» или «интегрального характера» индуизма (к такой трактовке склоняется и Б. Миллер). Однако при такой трактовке забываются (помимо вышеуказанных трансэтических аспектов данной концепции) прагматические установки индуистских идеологов, нашедших очень удобный способ бесконфликтного включения в единую религиозную систему интересов предпринимателя эстетствующего искателя чувственных удовольствий, добросовестного ритуалиста и освободившегося от «пелены Майи» (в которой, по его мировоззрениям, в одинаковой мере запутались первые трое) отшельника-мистика. Поэтому неудивительно, что концепция «четырёх целей», сыгравшая немаловажную роль в победоносном религиозном соперничестве индуизма с другими религиями в Индии, нашла популярность и далеко за ее пределами — у тех, кто хочет найти в религии исключительно духовно-психологический комфорт и избавиться от неудобного груза экзистенциального выбора (сторонники неоориенталистской духовности всегда подчеркивают, что они — «не догматики»)³⁸. «Четыре цели» не являются единственной мо-

³⁶ Исследовательница опирается на датировку В. Спинка, который, однако, в более поздних работах сдвигает ее до 460—485 гг. Более правильным представляется осторожный подход к датировке комплекса, представленный, например, в кн.: *Mode X. Искусство Южной и Юго-Восточной Азии*. М., 1978, с. 344. В целом отдельные хронологические «крайние» элементы комплекса располагаются на временном пространстве более чем шести веков.

³⁷ На уровне первых трех ценностей (триварга) релятивизация этики осуществляется самой взаимной дополнительностью артхи, камы и драхмы. Так, в текстах всех трех традиций прямо утверждается, что благо заключается в их сбалансированности («Артхашастра» III. 6. 3, ср. «Законы Ману» II. 224 и «Кама-сутра» VI. 6). На уровне же мокши имеет место трансэтическая модель сознания, согласно которой «совершенный» в конечном счете находится за пределами как зла, так и добра («Бахавадгита» XII. 17, ср. II. 50). Причина этого воззрения в том, что находящийся в измерении «четвертой ценности» уже, согласно воззрениям индуистского религиозного элитаризма, преодолел как «ограниченные» параметры «третьей ценности» (дхармы) — уровень этического сознания, определяемый прагматическими установками на достижение хорошего будущего рождения, так и общечеловеческие, с его точки зрения «профанические», представления. Не случайно поэтому «продвинутый» гностик (для которого в Веде столько же пользы, «как в колоде во время наводнения») одинаково относится со своей олимпийской точки отсчета к праведникам и злодеям (там же, VI. 9), к благочестивому брахману, слону и собаке (V. 18).

³⁸ Так, известный публицист ориенталистского направления А. Дж. Бам различает четыре ценности — начиная с чувственных и кончая спиритуальным «анандизмом». Еще больше сходства с чатушартхой у В. Урбана, четко разграничивающего биологические, эстетические, моральные, религиозные и духовные ценности. См. *Gupta Shanti Nath. The Indian Concept of Values*. Manohar, 1978, p. 28—29.

делью «гармонизации» в древнеиндийской религиозной идеологии. Наиболее яркий из ее аналогов можно видеть в одной из индуистских доктрин, связанных с отношением брахманической традиции к другим религиозным комплексам, которая также не нашла отражения в столь важной для сборника тематике межрелигиозных отношений в гуптской Индии. Речь идет о том, что помимо политики признания или непризнания законности других религиозных традиций в индуизме получила широкое распространение особая стратегия инклузивизма (термин введен крупным современным индологом-религиоведом П. Хакером): начала «чужих» традиций объявляются теоретиками религиозной абсорбции ограниченным уровнем «своей»³⁹. Эта стратегия связана с многими удобствами как для абсорбирующей традиции, так и для абсорбируемой: первая получает возможность включить в себя все, что ее устраивает во второй, а последователи второй могут включиться в новое без болезненного отказа от старого. Поскольку инклузивизм является лишь «религиоведческим» вариантом абсолютного метафизического монизма, неудивительно, что он стал особо популярен в веданте, рассматривающей различные типы мировоззрения (типа политеизма, допущения существования демурга — Ишвары и т. д.) как «стадии» приближения к своему собственному. Подобно тому как в концепции «четырех целей» различие добра и зла преодолевается идеей только различных уровней добра, так и в инклузивизме (который в большинстве работ смешивают все с той же «индийской толерантностью») «узкий путь» различения истины и лжи очень «практично» снимается разграничением только разных уровней истины (ср. ведантийскую дифференциацию *rāgamārthika* и *vyavahārika*).

Названные частные упрощения никоим образом не подвергают сомнению значимость исключительно удачного и во многом новаторского сборника «Очерки по гуптской культуре», который в определенном смысле — прежде всего методологическом — подводит итоги достижений всей предшествующей исторической культурологии индологов как европейской, так и индийской школ. Хотелось бы только отметить некоторые перспективы исследования тематики сборника. Одни из них связаны с очень важной и здесь только намеченной темой о месте религии в государственной идеологии древней Индии (например, закономерности политической утилизации вишнуйской символики могут проследиваться и на материале шиваитской мифологии). Значительного внимания заслуживают и типологические параллели индуистского религиозного сознания в других традициях. Таковы, например, параллели отношения гуптского индуизма к чужим религиозным образованиям, которые, с одной стороны, очевидны в ритуалистической «исключительности» иудаизма (ср. сходство земных успехов и «эмпирических», видимых побед «счастливого мессии» и индуистского «освободителя мира», близкого буддийскому Майтрее), с другой — в синкретических моделях эллинизма (ср. высказывания Плутарха о том, что греческие и «варварские» боги суть лишь «имена» единого божества, и практические инклузивистские опыты императоров Александра Севера и Юлиана). Существенно важной представляется и проблема интерпретации исторических связей древнеиндийского общества с периферией эллинистической культуры. Не менее актуальной представляется проблематика, связанная с трансляцией «санскритской» культуры за пределы Индии на Востоке — прежде всего ярких достижений древнеиндийской культуры в области логико-дискурсивного знания и разработки жанров классической кавьи. Самая, однако, фундаментальная перспектива связана с общекультурологическим изучением регионов древнего Востока в контексте комплексного исследования их государственной идеологии, религиозной структуры и эстетических традиций.

В. К. Шогин

³⁹ Наглядное выражение принципов инклузивизма обнаруживается в «Бхагавад-гите», где Кришна утверждает, что почитатель любого божества на самом деле служит ему (IX, 23, ср. VII, 21—22). Сходную идею выражает вишнуйская «Ахирбудханья-самхита», утверждающая, что служение любому божеству есть косвенное служение богу панчатриков (13.16—24).