

Вигасин А.А.

К интерпретации эдиктов Ашоки. Правление и праведность.

Правление Ашоки из династии Маурьев (III в. до н.э.) считается кульминационным пунктом в истории Древней Индии. На тысячи километров, "от Восточного до Западного Океана", простиралась его держава. О границах ее дают возможность судить многочисленные надписи, высеченные по приказу царя на скалах и каменных колоннах - их находят на территории Афганистана, Пакистана, Индии, Непала. Все так называемые "эдикты" посвящены лишь одной теме - дхарме, то есть "праведности".

Ашока - любимый герой буддийских легенд. Их основная сюжетная линия сводится к описанию того, как жестокосердный царь (Чанда-Ашока) обратился к религии Будды, раскаялся, стал благочестивым правителем (Дхарма-Ашока) и закончил дни свои, раздарив все, что имел, буддийским монахам.

В обширной историографии популярна трактовка событий, восходящая к подобным повествованиям. Многие авторы говорят о душевном кризисе, в результате которого царь стал моралистом и горячим поборником идеи всеобщего мира - Рах Mundi. Ашока часто рисуется

идеальным монархом, который неустанно заботится о благе и нравственности подданных. Встречаются и противоположные суждения.

Держава Маурьев после его правления клонилась к упадку и через несколько десятилетий перестала существовать. И царя упрекают за то, что он чрезмерно увлекся пацифизмом и нравоучениями - в ущерб исполнению государственных функций. Индия, по мнению историков, нуждалась в железном канцлере, а получила мечтателя на троне, почти идиота, развалившего великую империю. Идеализация царя и, напротив, его осуждение имеют общую основу - наставления о дхарме противопоставляются повседневной деятельности по управлению государством : административной, финансовой, военной.

Есть исследователи, которые ставят под сомнение искренность Ашоки и полагают, что эдикты отражают не эмоции, а "религиозную политику". Его увещевания нередко оцениваются, как пропаганда буддизма, а покровительство последнему - как стремление сделать эту религию государственной. В таком случае приходится признать, что тонкие расчеты не принесли царю успеха, а его "пробуддийская" политика скорее способствовала распаду империи Маурьев.

Содержание надписей Ашоки, действительно, не отвечает их традиционному определению - "эдикты". Они кажутся, скорее, нравственной

проповедью : почитать родителей, уважать учителей и старших, проявлять доброту к близким, милосердие к бедным и слабым, всегда говорить правду и т.п. Иногда при этом употребляются термины, заставляющие вспомнить о буддийской морали, порою - понятия, заимствованные из брахманских сутр, нетрудно найти параллели и с эллинистической дидактикой. В основе своей это не более, чем общечеловеческие нормы поведения, то, что сам Ашока называет "старинным правилом" (*porāṇā pakīti* - Малый Наскальный эдикт). Содержание понятия дхармы и его происхождение не раз было предметом анализа в современной историографии. Но мне представляется, что основная проблема заключается не в том, откуда царь "заимствовал идею" о почитании отца с матерью, а в том, с какой целью он приказал это "старинное правило" запечатлеть на камне.

В надписях говорится о том, что "царские указы" необходимо периодически зачитывать народу под звуки барабана. Они имеют определенную форму, часто диктуемую данным предназначением - быть оглашенными (*sāvāṇa*). Нередкие повторы или нанизывания близких по смыслу слов придают речи своеобразный ритм, обеспечивающий её запоминание - или особое психическое состояние слушателей. Автор обнаруживает знакомство с текстами входящими в буддийский канон

(Байратский эдикт), и, по всей видимости, порою их цитирует или пересказывает. Он явственно ориентируется на известную традицию. Таким образом мы имеем дело с литературными памятниками, что препятствует слишком буквальному их истолкованию. Важнейшее условие интерпретации источника вообще, а литературного, в особенности - выяснение общего контекста породившей его культуры. Эта проблема и должна стоять в центре нашего внимания.

Впрочем, мне кажется, и контекст в самом буквальном смысле слова не всегда учитывается переводчиками надписей Ашоки. Рассмотрим, к примеру I БНЭ : "Эта надпись о дхарме высечена по приказу царя Приядаршина, наперсника богов. Здесь никакое живое существо не должно быть умерщвляемо для жертвоприношения и самаджу творить не следует. Ведь много дурного в самадже усматривает царь Приядаршин, наперсник богов.

Но есть *ekatiyā* самаджи, одобряемые царем Приядаршином, наперсником богов. Прежде на кухне царя Приядаршина, наперсника богов, каждый день умерщвляли для трапезы мириады живых существ. Теперь же, когда высечена эта надпись о дхарме, к столу умерщвляют лишь три живых существа : двух павлинов и одну антилопу, да и эту

антилопу не всегда. Даже эти три живые существа впоследствии не будут умерщвляемы."

Надпись в целом не трудна для понимания. Слово *ekatīyā/ekacca* (санскр. *ekatya*) оставленное выше без перевода, всегда толкуется, как "некоторые". Разногласия проявляются лишь в трактовке слова *samāja*. Этимология его (от *sam-aj*) заставляет предполагать какие-то состязания, агон. В санскритской и палийской литературе самаджа означает праздничное скопление людей, ассоциируется с играми, танцами, зрелищами, музыкой, кулачными боями и т.п. Говорится о пиршествах - например, в "Артхашастре" II.25.36 : "во время самаджи три дня дают хмельное зелье" (*sauriko deyaḥ*).

Вопрос, который обычно обсуждается исследователями - какие именно "некоторые самаджи" царь одобряет (*sādhumatā*), после того, как он осудил любые самаджи. В комментариях к переводам можно прочитать, что речь идет о тех религиозных мистериях, которые упомянуты в IV БНЭ. Однако неясно, почему о них не сказано прямо в разбираемом тексте. Кроме того и с интерпретацией IV БНЭ дело обстоит не просто - Д.Шлинглофф, например, в упомянутых там *dassana* видит вовсе не "зрелища", а мистические "видения".

Основное содержание I БНЭ - осуждение жертвоприношений животных и *samāja*, ибо и то, и другое противоречит идее ахимсы (непричинения вреда живым существам). Если самаджа - просто увеселение, почему она осуждается с точки зрения ахимсы, ассоциируясь с жертвоприношениями животных и с поеданием мясной пищи? С другой стороны, если одобряемыми *samāja* считать какие-то мистерии, что общего последние имеют с кровавыми ритуалами? Почему понадобилось пояснение о том, что запрет жертвоприношений не распространяется на театрализованные представления, где не приносят никаких жертв? Пассаж о том, что всякие самаджи греховны и осуждаемы, но "некоторые" из них все же одобряемы, должен был стать настоящей загадкой для тех, кому зачитывали данный указ. Ведь, в отличие от современных санскритологов, в их распоряжении просто не было IV БНЭ, где только и находят упоминание "зрелищ".

Мне кажется, для понимания *samāja* в I БНЭ не так необходимы этимологические словари, как внимательное прочтение самой надписи. Последовательность содержащихся в ней идей такова : царь осуждает жертвоприношение, ибо оно состоит в умерщвлении живых тварей (что противоречит религиозному идеалу ахимсы). И самаджи он осуждает в том же самом контексте. Значит, главное, что мы можем сказать о са-

маджах - они были связаны с пирами и поеданием мяса. По всей видимости, слово не имеет строго определенного значения и относится к различным традиционным общинным праздникам. На этом кончается первая - запретительная - часть. Во второй - увещательной - царь ставит себя в пример, утверждая, что во дворце уже не устраивается пышных пиров с мясной пищей, а скоро и вовсе наступит строгое вегетарианство.

Между этими частями и занимает центральное положение фраза : *atthi pi tu ekatiyā samājā sādhumatā devānaṃpiyassa piyadassissa lājine* . Это - не загадочное примечание к запрету вчешских самадж, а введение к рассказу о царском вегетарианстве. *Ekatiyā* (пали : екассе ) в буддийских текстах соответствует обычному санскритскому еке (мн.ч. от ека - "один") и может переводиться, как "одни(лишь)", "некоторые", "немногие". В данном случае правомерно было бы следующее истолкование : "Но есть одни самаджи, одобряемые царем Приядаршином, наперсником богов". И далее речь идет о том, что царь отказался от пиров и убиения живых существ - что и составляет ежедневную самаджу! Это праздники ахимсы, соблюдения требований дхармы. Таким образом происходит спиритуализация термина : праздничный пир превращается в духовное торжество.

Образцы подобного рода метафор были даны уже в брахманической прозе с характерными для нее отождествлениями предметов и понятий. Именно там мы встречаем "жертвы" словом, поклонением, повторением текстов и т.п. Изучение вед приравнивается к жертве, когда речь становится ритуальной ложкой "джуху", а зрение - ложкой "дхрува", гимны Ригведы - приношением молоком, а заклинания Яджурведы - топленным маслом и т.д. (Шатапатха-брахмана, V.6. 3).

Для ранних буддийских сочинений, типа "Дхаммапады", нет ничего обычного переосмысления традиционных и сакрально-значимых понятий. Например, может быть сказано так : *na jaṭāhi na gottena na jaccā hoti brāhmaṇo Iyaṃhi saccañ ca dhammo ca so sucī brāhmaṇo* (Дхаммапада, 393). Значит, брахманом называется вовсе не тот, кто родился в брахманской семье и является брахманом по касте. Брахман - любой, кто предан правде и благочестию. Конечно, это совершенно иной смысл, чем обычно вкладывается в слово "брахман" - подобным "брахманом" скорее является буддийский монах ! Нечто сходное мы видим и в I БНЭ : ведь самаджа, одобряемая Ашокой - не старинный праздник с жертвами и угощениями, а напротив - воздержание от убиения живых существ, от пиров с поеданием мяса. Иначе говоря, царская самаджа заключается как раз в отказе от собственно самаджи.



Перекодирование традиционных терминов вообще типично для надписей Ашоки. Например, в XIII БНЭ говорится, что его тяготит все, связанное с *vijaya* (завоеванием), то есть убийства, смерть и угон ни в чем не повинных людей. Своим детям и внукам царь завещает не стремиться к новым победам (*navam vijayam*). Главная победа (*mukhamate vijaye*), которая является его целью, есть *dhammavijaya*. *Dhammavijaya* - слово, тождественное санскритскому *dharmavijaya*, но было бы опрометчиво сделать вывод о совпадении смысла того и другого. *Dhammavijaya*, о которой говорится в санскритских шастрах, означает такое завоевание, когда победитель ведет себя благородно, не претендуя ни на имущество, ни на жизнь побежденного (Артхашастра XII.1.10). Царь начинает войну, движимый не алчностью или чувством мести, а лишь повинуюсь своему кастовому долгу - дхарме воина-кшатрия. Победа в такой войне называется *dhammavijaya*, "победа в соответствии с дхармой".

Ашока же имеет в виду нечто иное : он не говорит ни о реальной войне, ни о реальной победе. Его *dhammavijaya* наступает тогда, когда всюду повинуются дхарме (*dhammam anuvidhiyanti*). И дхарма в этом случае совершенно иная, чем в шастрах : не кастовый долг царя-кшатрия, требующий от него сражаться, а благочестие, близкое буд-

дийской морали непричинения вреда всем живым существам. Ашока употребляет слово *vījaṃ* -но это такое "завоевание", которое не предполагает ведения войны. Можно даже сказать, что "победа" Ашоки заключается именно в том, чтобы не было кровопролитных военных побед.

Нечто сходное происходит и со словом *dāna* - "дарение". Ашока призывает подданных к щедрым даяниям и сам раздает дары, однако он утверждает (IX, XI БНЭ), что нет такого дарения, которое могло бы сравниться с *dharmaṃdāna*. И вновь мы можем констатировать, что привлечение санскритских шастр для объяснения термина способно лишь запутать дело. *Dharmaṃdāna* - обычно имеет смысл одаривания тех лиц, которые достойны получать дарения : дар ученому брахману, благочестивому отшельнику и почетному гостю является "даром согласно дхарме" - в отличие от подарка какому-нибудь скомороху (Артхашаstra III.16.4). Но Ашока имеет в виду совершенно иное : его *dharmaṃdāna* - не "дарение согласно дхарме" или "ради снискания дхармы", а "дарение самой дхармы". Оно совпадает с понятием *chakṅkhuḍāna* (II Колонный эдикт), "дарование (правильных) воззрений", ср. буддийское *chakṅkhuḍada*.

Рассмотрим, к примеру, небольшой XI БНЭ : "Царь Приядаршин, наперсник богов, так говорит : Нет дарения, подобного дарению дхармы - восхвалению дхармы, распределению дхармы, свойству по дхарме. Вот что такое(дхарма) : должное отношение к рабам и слугам, почитание матери и отца, дарение друзьям, свойственникам и родственникам, брахманам и шраманам, непричинение вреда живым существам. И отец, и сын, и брат, и хозяин, и друг, и свойственник, и родственник - вплоть до соседа-, да скажет так : Вот что правильно, вот как следует поступать. Тот, кто так поступает, и сей мир обретет, и для иного мира накопит бесконечную заслугу благодаря этому дарению дхармы".

"Дарение" - одна из основных категорий ведийской религии. Щедрость должна была обеспечить счастье в этом мире и райское блаженство после смерти. Но у Ашоки слово теряет буквальный смысл, ибо речь идет уже не о передаче чего-то материального, а о нравственных увещеваниях. Переводить эту надпись непросто, ибо используется лексика, обычно встречающаяся в ином контексте - не дхармы, а дарения. Применительно к дхарме она не может иметь буквального смысла.

*Dharmasaṁstava* соответствует ритуальному "восхвалению дара" (*dāna-stuti*), "распределение (*saṁvibhāga*) дара" между жрецами превращается в *dharmasaṁvibhāga*, наконец, почти родственные связи

(*sambandha*) становятся "свойством по дхарме". Наставление таким образом отождествляется со щедрыми раздачами. Оно равно последним по своей ритуально-магической функции, как средство накопления заслуги (*puṇya*) для достижения неба.

После только что рассмотренных примеров не представит сложности сочетание типа *dhammayāttā*. В VIII БНЭ говорится : "В прежние времена цари совершали выезды для развлечений (*vihārayāttā*), тогда происходила охота и прочие такие же забавы (*abhilāma*). Царь же Приядаршин, наперсник богов, через десять лет после помазания отправился к Просветлению (*sambodhi*). Таким образом этот "выезд ради исполнения дхармы" (*dhammayāttā*). Вот что тогда происходит : лицемерие брахманов и шраманов и дарение (им), лицемерие старцев и раздача золота (им), лицемерие местного народа, наставление его в дхарме и вопрошание о дхарме. И благодаря этому больше становится радость царя Приядаршина, наперсника богов, (его) доля иная".

Автор не просто противопоставляет "выезды для развлечений" прежних царей и свой "выезд (для исполнения) дхармы", он употребляет сходную лексику : *abhiramaka/abhilāma* и *rati/abhilāma*. Одно и то же слово в первом контексте должно переводиться, как "(охотничья) забава", а во втором - как "(душевная) радость".

Х БНЭ Ашока начинает с таких слов : "Царь Приядаршин, наперсник богов, не придает большого значения (*mahātthāvaha*) иной чести и славе (*yaṣo vā kitti vā*), кроме той, которую хочет снискать : дабы ныне и присно народ мой дхарме повиновался и дхарму соблюдал" (*me jane dhammasussuṣā sussuṣātu me ti dhammavattaṃ vā anuvidhiyaṃti ti*). То самое, что обычно составляет "честь и славу" царей, вновь отступает на второй план перед распространением дхармы. Если в обычных условиях царь славился тем, что ему повинуются "народы", то гордость Ашоки составляет послушание людей дхарме. Но с другой стороны, и Ашоке последнее приносит большую честь, чем его предшественникам реальные завоевания - очевидно, потому, что он есть "царь дхармы".

Если собрать воедино все термины, о которых говорилось выше : *vijaya , samāja , yātrā , dāna , yaśas , kirti* - будет очевидно, что они составляют некое единство. Это в совокупности не что иное, как ведийский идеал царя. По данным брахманической прозы, раджа - прежде всего храбрый воин, неустанно стремящийся к новым и новым завоеваниям (*vijaya*). Всю добычу он тратит на щедрые дарения (*dāna*) родичам и дружине, на пиры и жертвоприношения (*samāja , yajña*). Свой досуг царь проводит в охотничьих забавах (*vihārayātrā , mṛgayā*).

Именно такой образ жизни обеспечивает ему "честь и славу" (*yaśas*, *kīrti*), которые, в свою очередь, служат залогом дальнейших побед (*viśaya*). Сам характер подобного социально-политического идеала позволяет говорить о том, что по сути своей, речь идет о ранних этапах формирования государственности. Ведийские раджи были, по преимуществу, вождями, возглавлявшими племена.

Ашока дает совершенно новую интерпретацию традиционных кшатрийских доблестей. И я не склонен думать, что он отталкивается лишь от устойчивого литературного стереотипа. Представления ведийской эпохи сохраняли актуальность во времена Маурьев. Сами эдикты не дают ни малейших оснований говорить, об "унитарном государстве" или "всемогущей бюрократии", о которых любят писать современные индологи. Ашока был прежде всего "царем Магадхи". И слова "*Piyadassi lājā Māgadhe*" из Байратского эдикта сразу же вызывают в памяти формулировку буддийского канона типа *rājā māgadho seniyo Bimbisāro*. Остальные регионы его "завоеванной земли" (*viśita*) перечисляются исключительно по племенам : гандхарцы, калингяне, андхры и др. Очевидно, каждая область представляла собою первоначально племенную территорию (джанапада - см. XIII БНЭ) и называлась по господствующей народности.

Такие же джанапады - но более самостоятельные находились на крайнем юге Индостана, не входившем в "виджиту". Во главе каждой из них стоял правящий клан, о котором в эдиктах говорится во множественном числе : Чолы, Пандьи и т.п. Политическая структура этих индийских государств явно отличалась от эллинистических монархий, перечисляемых по именам правителей - Антиох, Птолемей, Антигон или Александр (II и XIII БНЭ). Пураническая традиция повествует об ожесточенной борьбе Нандов, предшественников Маурьев с племенной кшатрийской аристократией. Сопротивление последней не могло быть полностью преодолено ко времени правления Ашоки.

Интерпретация эдиктов связана с определением того места, которое Магадхская держава занимала в истории древней Индии. Так называемая "империя Маурьев" представляла собой пестрый конгломерат территорий, зачастую племенных, подчинявшихся, хотя бы номинально, царю Магадхи. В постоянных апелляциях к кшатрийскому идеалу, в упоминании побед, славы и щедрости Ашоки можно видеть попытку легитимации центральной власти. Близкая к буддийской идея дхармы позволяла дать новые интерпретации старинным ценностям, переводя их совершенно в иной план : "победа" превращалась в распространение

дхармы, "праздник" и "слава" - в послушание дхарме, а "щедрость" в проповедь.

Большинство исследователей противопоставляет "государственное управление" и те "наставления о праведности", которые содержатся в эдиктах Ашоки. Но проблема заключается в том, какого рода было это государство и как в Древней Индии понималось "управление". Реального административного механизма, способного обеспечить единство державы в эпоху Маурьев не было. Политическая деятельность по необходимости должна была приобретать символический, церемониальный характер. "Царь Приядаршин, наперсник богов" вовсе не отказывался от власти и не пренебрегал ею. Напротив, его наставления о праведности - дхарме были призваны обосновать наличие верховного правителя над множеством мелких династов.

Вполне естественно, что в поисках соответствующих понятий владыка мировой державы обращался к буддизму и эллинистической дидактике, а не к культовым ведийским текстам племенных жрецов-брахманов. Но это вовсе не значит, что он сознательно проводил какую-либо "пробуддийскую политику".