

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ИСТОРИЯ
И КУЛЬТУРА
ЦЕНТРАЛЬНОЙ
АЗИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1983

К ВОПРОСУ О ЖАНРЕ ДХАРМАСУТР
(Постановка проблемы)

Одной из дискуссионных проблем индологии в течение длительного времени продолжает оставаться вопрос о жанре дхармашастр. Эти источники, несмотря на все оговорки, большинство ученых определяли и продолжают определять как "правовые книги"¹. Процесс разработки права при этом отождествляется со становлением дхармической литературы в целом: от дхармасутр к метрическим дхармашастрам и затем к средневековым теоретическим трактатам по дхарме, посвященным преимущественно правовым вопросам. С этих позиций развитие древнеиндийского права представит как процесс постепенного "очищения" дхармашастр от ритуальной тематики. Последнее так или иначе ведет исследователей к признанию религиозного характера права, так как в этом случае правовые предписания рассматриваются как выросшие на почве ритуальных.

Определение дхармасутр, принимаемых обычно за исходный пункт развития дхармической литературы, в качестве "правовых книг" имплицитно предполагает, что мотивы деятельности их составителей были непосредственно связаны с возникшей на определенной ступени развития древнеиндийского общества потребностью в кодификации обычного права. При этом, однако, не учитывается одно обстоятельство. Новым в деятельности сутракарма было не просто включение в ритуальные тексты "правовых предписаний", но само появление у ритуалиста самостоятельного интереса к повседневной жизни, не находившей до периода грихья- и дхармасутр сколько-нибудь полного отражения в ритуалистической традиции. Включение в дхармасутры некоторых обычно-правовых норм было лишь частным проявлением более общей тенденции к расширению значимой для ритуалиста сферы общественной практики. Следовательно, решению вопроса о том, что привело к включению в дхармасутры правового материала, должно предшествовать выяснение

причин, непосредственно обуславливавших обращение ритуалиста к повседневной практике в целом. Только определив общие исходные мотивы деятельности сутракарина, мы сможем в дальнейшем верно оценить место и значение в дхармасутрах "правовых" разделов и соответственно по-новому подойти как к проблеме жанра дхарманастр, так и к вопросу об общем характере древнеиндийского права.

Современный подход к дхармасутрам во многом определяется средневековой комментаторской традицией. Основы местной средневековой традиции "работы" с текстом были заложены в школах пурвамимансы. Применительно к веде мимансаками разрабатывались методы интерпретации, которые впоследствии были приняты комментаторами дхарманастр. Вряд ли было бы правомерным утверждение о чистой формальности данного заимствования. Перенос установок, специально разработанных для интерпретации священных вед, на дхармасутры со всей очевидностью свидетельствует о повышении значимости последних. Если Апастамба, автор одной из наиболее архаичных дхармасутр, в своем произведении мог спорить с другими авторитетами, обращаясь при этом за поддержкой к веде², то такой подход в принципе недопустим для сторонника мимансы: теория "*ekavākya-tva*" требовала согласования авторитетов. По мнению Кумарилы, которое получило среди комментаторов школы пурвамимансы наибольшее распространение, все предписания смрити прямо основаны на веде, и единственной причиной, что не сами отрывки из вед помещаются в них, является лишь страх перед утратой верного, традиционного расположения ведийских текстов; следовательно, действительных расхождений между смрити быть не может³.

"Слово" (предписание "*vidhi*") в полном соответствии с пурвамимансой мыслилось как Апастамбой, так и его комментатором Харадаттой, принципиально предшествующим действию. И хотя теоретически в качестве "слова" на протяжении всей истории дхармической литературы выступала только шрути, для средневекового человека таковым стала и смрити. Апастамба, говоря о большей авторитетности ш р у т и в сравнении с противоречащим ей обычаем, км-

нет (I.4.8): "Доступная и р у т и более авторитетна, чем обычай, на основании которого можно предположить (существование недомедного отрывка, предписывающего данный обычай)". Очень показательны, что Харадатта расширяет словесную "базу" обычая, заявляя: "Обычай предполагает (существование соответствующего предписания) и р у т и или с м р и т и". Что же изменилось в подходе? Если Анастамба для доказательства авторитетности обычая искала поддержку прежде всего в веде, то Харадатта мог уже ограничиться ссылкой на смрити (в частности, и на самого Анастамбу), так как теория "ekavākyatva" предполагала, что любое положение смрити прямо основано на веде. Изменение в подходе явилось, очевидно, следствием совпадения временных и ценностных характеристик. Только время могло превратить и превратило шаурушадхармасутры⁴ в смрити, узаконивающие тот или иной обычай. Теперь уже с этим прошлым можно было соотносить современную комментаторам действительность. В нем искали поддержку и составители средневековых теоретических трактатов по дхарме, так как для них дхармасутры превратились в источник освященных временем правовых положений. Таким образом, значение "кодификации" деятельность сутракарина могла приобрести лишь по прошествии многих веков после составления самой дхармасутры. Современная же оценка текстов в свете последующего развития дхармической литературы в качестве "правовых книг" основана, по существу, на смещении диахронического аспекта их функционирования с синхроническим⁵. Однако при решении проблемы жанра дхармасутр необходимо отличать то, как расценивались дхармасутры комментаторами, от того, чем они представлялись современникам Анастамбы.

Отсутствие сведений, одновременных дхармасутрам, не позволяет привести прямых свидетельств о значении данных текстов в духовной жизни общества. Однако этот пробел в значительной мере восполняется тем, что мы в состоянии выяснить исходные мотивы деятельности сутракарина, понять причины, которые заставляли обращаться к разработке предписаний, касающихся повседневной жизни человека.

Включение Апастамбой в свою дхармасутру главы о высшем атмане (*adhyaत्मараता*) показывает, что деятельность сутракарнина протекала под непосредственным влиянием упанишад. Главной целью в жизни Апастамба провозглашает достижение, "видение в себе" атмана (I.22.2, I.22.6), для которого все существа лишь "движимое жилище" (I.22.4). Кто же может увидеть в себе его, "нежного и трудного для лицезрения"? Только тот, кто "всегда и везде будет приемлем для него" (I.22.8). "Приемлемость" (*anukūlyam*) для атмана достигается, согласно комментатору Харадатте, благодаря "избеганию запрещенного, выполнению регулярных и нерегулярных обрядов", т.е. в конечном счете благодаря выполнению предписаний самой дхармасутры. Такое толкование Харадатты следует, по всей видимости, признать правильным, так как "поведение, достойное ария", и самим Апастамбой определяется как средство достижения атмана (I.23.6). В этом определении, по сути дела, заключена авторская оценка значения собственного произведение: ритуализация жизни, достигавшаяся посредством исполнения предписаний дхармасутры, обеспечивала постоянную "приемлемость" человека для атмана, его постоянную ритуальную чистоту. Следовательно, только в рамках концепции о достижении атмана деятельность сутракарнина по ритуализации жизни наполнялась содержанием, становилась для автора значимой, а потому возможной. Нам остается показать, что его стремление оценить собственную деятельность с позиции атмавидья не было случайным, что именно упанишады делали ритуализацию жизни не только возможной, но и необходимой, непосредственно требуя от ритуалиста обращения к повседневной человеческой практике.

Установив прямую связь ритуалистической тенденции в дхармасутре с упанишадами, необходимо выяснить, какие вопросы встали перед ритуалистами в связи с трансформацией концепции атмаяджы в период ранних упанишад⁶.

Согласно брахманам, процесс ритуального интегрирования космоса жертвователем, который отождествляется при этом с Праджapati, прямо ведет человека к новому божественному атману. Со смертным, "охожим" (*appetitive*, по

выражению А.Кумарасвами) атманом человек растворяется, как змея со шкурой⁷. Жертва очищает. Генерализация этого признака жертвоприношения в упанишадах приводит к обратному тезису: что очищает, то жертва⁸. Данная инверсия явилась непосредственным следствием учения о достижении атмана. Грехи пятнают человека, затрудняют увидеть в себе атман. Поэтому главным на пути к нему становится очистительное "жертвоприношение", где в качестве "жертвы" выступает "охочий" атман, а в качестве "огня" — изучение, аскеза, ахинса и т.п. Тезис "что очищает, то жертва" позволял соотносить каждое дхармическое деяние с очистительным жертвоприношением, расширяя тем самым значимую для ритуалиста сферу общественной практики. Вследствие этого ритуалисты получали основание и оправдание для своей экспансии в ранее закрытую (не представляющую самостоятельного интереса) область повседневной человеческой жизни, регулировавшейся обычаями и разнообразными домашними обрядами. Экспансия эта могла принимать разные формы, начиная с прямого введения ведийских мантр в домашние обряды и кончая их новым осмыслением путем соотнесения со шраута-ритуалом. В "Чхандогья упанишаде" голодание (пост) соотносится с посвящением перед шраута-церемонией, вкушение — с участием в упасадах, совокупление — с пением гимнов, подвижничество, подаяние, честность, ненасилие, правдивость — с конечным омовением (Ш. I7.I-5). Три периода жизни по двадцать четыре года каждый сопоставляются с тремя саванами (утренним, полуденным и вечерним возлияниями сомы) (Ш. I6.I-5). Сравнивая жизнь с жертвоприношением и повышая таким образом ее значимость, ритуалисты подготавливали возможность будущей широкой экспансии в область повседневной практики, а частично уже и в этот период сами начали осуществлять ее. Так, в "Брихадараньяке упанишаде" вслед за осмыслением совокупления как жертвоприношения излагается материал, типичный для грехья- и дхармасутр: правила, регулирующие половое общение между мужем и женой, обряды по случаю зачатия и рождения ребенка и т.п. (VI.4). Сакрализация трех периодов человеческой жизни, "шраути-

зация" их, требовала определенной разработки соответствующих тем. Отсюда появление в упанишадах представлений о трех ветвях долга, соотносимых с тремя периодами человеческой жизни⁹, представлений, которые содержали в зародыше дхарму ашрам, составившую позднее главный предмет описания дхармасутр.

Таким образом, если в период брахман непосредственной целью ритуалиста являлся уход от действительности в обособленный, ритуально чистый мир жертвоприношения, то теперь ею становится ритуализация самой жизни, так как только "чистая" жизнь могла привести человека к атману.

Приведенные примеры из упанишад показывают, что развитие ритуалистической мысли подводило к ритуализации, "брахманизации" повседневной практики. Логическим шагом в этом развитии стали дхармасутры, которые прямо отвечали этим потребностям в "брахманизации" жизни, рассматривавшейся ритуалистами в качестве очистительного жертвоприношения.

Под "брахманизацией" мы понимаем в данном случае не включение брахманской традицией иноплеменных культурных субстратов, но прежде всего охват ритуалистической мыслью той практики дваждырожденных, которая до этого не могла быть освоена из-за распространения иных поведенческих установок. Излагаемая в дхармасутре Апастамбы церемония приема гостя, основные моменты которой восходят еще ко времени индоевропейского единства¹⁰, осмыслиется как непрерывное шраута-приношение, посвященное Праджapati. В отрывке II.7.6-10, следующем за описанием обряда и прославляющем его, три кормления гостя сопоставляются с тремя саванами, вставание при отбытии гостя - с удавлением души, милостивое обращение к нему при расставании - с жертвенным даром, провожание его - с шагами Вишну, возвращение после проводов - с конечным омовением. В данном случае не приходится говорить о влиянии каких-то посторонних субстратов. Мы имеем дело с древней арийской практикой, которая, однако, до определенного момента не представляла для ритуалиста самостоятельного интереса. Только когда сложилось представление, что жертва есть

то, что очищает, тема очищения (понимаемая широко) завладела непосредственно умами ритуалистов, потребовала систематической разработки.

Пример с церемонией приема гостя помогает нам проследить ход мысли ритуалиста. Гость дважды сравнивается Апастамбой с огнем (П. 6.3; П.7.2), причем в последнем случае он прямо соотносится с ахавания-огнем. В этих сравнениях ясно выступает понимание автором очистительной силы гостя. Огонь — это очистительный "огонь" его života, в котором вместе с едой хозяина уничтожаются и хозяйские грехи (П.6.20). Прием гостя рассматривается как очистительный обряд, саттра длиною в жизнь (П.7.1). Следовательно, на функциональном уровне он тождествен сома- и ншти-приношениям (двум основным формам шраута-церемоний), так как последние для Апастамбы тоже являются не чем иным, как средством очищения (I.27.2).

Таким образом, метафора жертвоприношения в дхарма-сутре продолжает "работать" в рамках представлений упанишад о деянии как очистительной жертве. Однако обращает на себя внимание изменение места метафоры. Если в упанишадах сравнение предшествовало изложению ашрамного материала, то у Апастамбы оно всегда следует за ним. Здесь, по всей видимости, сказалось изменение роли метафоры в связи с нарастанием процесса "брахманизации" повседневной практики. Когда концептуальная установка о том, что вся жизнь в целом представляет собой очистительное жертвоприношение, была разработана и утвердилась, отпала необходимость предварять изложение ашрамного материала сравнением домашней церемонии со шраута в каждом конкретном случае. Вследствие этого у Апастамбы метафора превратилась в одно из средств простого прославления домашнего обряда, помещавшегося, как и в остальных случаях, после описания церемонии.

Итак, развитие ритуалистической мысли, нашедшей свое отражение в брахманах и упанишадах, прямо подводило к необходимости "брахманизации" повседневной жизни, к экспансии ритуалистов в область домашних обрядов и частной практики дваждырожденных. Дхарма- и грихьясутры явились

следующим логическим шагом в этом развитии. Факт их вхождения в кальпасутру (наряду со шраута) означал уже завершение "брахманизации" домашних обрядов и в части необрядовой повседневной практики. Мотивы деятельности сутракарина, следовательно, определялись совершенно иными причинами, отличными от тех, которые вели к кодификации обычного права. Возникновение дхармасутр не было непосредственно связано с кодификацией обычно-правовых норм. Поэтому было бы ошибочно отождествлять процесс разработки права со становлением дхармической литературы, исходным пунктом которой являлись дхармасутры.

Примечания

¹ См.: J. J o l l y. *Recht und Sitte*. Strassburg, 1896; N. C. S e n G u p t a. *Evolution of ancient Indian Law*. London - Calcutta, 1953 (*Tagor Law Lectures*); D. D e r r e t t. *Religion, Law and the State in India*. L., 1968.

² См., например: *Āpastamba Dharmasūtra*, I.4.5.-8. [Ed. by A. Chinnaswāmī Śāstrī with the commentary Ujjvalā by Śrī Haradatta Miśra. Benares, 1932 (*Kāshī-Sanskrit-series*, N 93).]

³ Тантраварттика, I.3.2 (цит. по: P. V. K a n e. *History of Dharma-Śāstra*. Vol. 3. Poona, 1946, с. 830).

⁴ Мимансаки отличали тексты, созданные человеком (пуруша), от вед, которые мыслились возникшими без его участия (апаурушея).

⁵ О несовпадении обоих аспектов говорил еще Г. Бюлер - *Introduction to the Law of Manu*. - *Sacred books of the East*. Vol. 25, с. XI.

⁶ Подробнее о концепции атмаяджны см.: A. K. C o o t a r a s - w a t y u. *Ātmapajña*. - *HJAS*. VI. 1942.

⁷ Натапатха брахмана, XI.2.6.13.

⁸ Чхандогья упанишада, IУ.16.1.

⁹ Там же, II.23.1.

¹⁰ Д. К у д р я в с к и й. Исследование в области древнеиндийских домашних обрядов. Юрьев, 1904, с. 62 и сл.