

SACAE IN BABYLONIA IN THE SIXTH AND FIFTH
CENTURIES B. C.*M. A. Dandamayev*

Babylonian texts dated in the reigns of Nebuchadnezzar II and Nabonidus testify that Cimmerians and Scythians influenced the equipment of the Babylonian army even before the Persian conquest of Mesopotamia. These texts mention «Cimmerian» horse-harness and armaments, that is leather straps, bows and arrows with bronze and iron heads, with which Babylonian warriors were armed. Usually scholars attribute arrow-heads of the Scythian type found at the walls of cities of Western Asia to Iranians, that is to the Scythians as well as to the Medes and the Persians. In determining the ethnic origin of warriors scholars base their conclusions on the types of arrow-heads. But legal and administrative documents from Babylonia require a reconsideration of this conclusion since scholars have overlooked the fact that the Babylonians adopted Scythian bows and arrows before the Persian conquest of Mesopotamia.

To judge from some texts of the second half of the 5th century B. C. a military colony of «Cimmerians» existed in the neighbourhood of Nippur. The question arises: to what nation did these «Cimmerians» belong? After Cimmerian and Scythian invasions of Western Asia, not all the invaders perished and probably some of them settled in Babylonia. But Cimmerians and Scythians came to Western Asia without their women and therefore they were soon assimilated with the native population. So they could hardly be referred to in the Babylonian texts under consideration. One may suppose that some Scythians from the tribe of Orthocoribantioi in Media or even Cimmerians from Asia Minor may have served in Babylonia before the Persian conquest of the country and descendants of these immigrants might be mentioned in Babylonian texts. But since it was the Persian administration that established military colonies in Babylonia it is natural to suppose that the «Cimmerians» in the documents under consideration were Sacae from Central Asia, conquered during the reigns of Cyrus II and Darius I. In all probability, in Babylonia there was a considerable number of Sacae from Central Asia who served in the Persian army.

Г. М. Бонгард-Левин

ДРЕВНЕИНДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА И МАТЕРИАЛИЗМ (Каутилья и локаята)

В ОПРОС о роли материализма в истории древнеиндийской культуры, несмотря на значительное число научных работ, посвященных этой теме¹, ни в коей мере нельзя считать решенным. Полемика по этой проблеме не только не утихает, но с каждым годом становится все более острой.

Сложность разработки этой темы связана прежде всего с отсутствием письменных источников, которые можно было бы с уверенностью считать оригинальными текстами древнеиндийских материалистов (локаятиков, чарваков). При изучении концептуальных установок и истории материалистической школы — локаяты — исследователи вынуждены обращаться к сочинениям ее идейных противников, где взгляды локаятиков нередко могли быть истолкованы и истолковывались весьма тенденциозно. К сожалению, стал традиционным и сам круг исследуемых сочинений — это, прежде всего, религиозные и религиозно-философские тексты. Научные же и политические трактаты остаются, как правило, вне поля зрения ученых, хотя именно на развитие научных знаний и политическую теорию материализм должен был оказать и оказал исключительно сильное воздействие. Об этом ясно свидетельствует, в частности, анализ политического трактата «Артхашастра», авторство которого приписывается Каутилье (по традиции — главному министру и советнику маурийского царя Чандрагупты). Вопрос о датировке памятника до сих пор не решен и остро дискутируется в индологической литературе, однако, судя по имеющимся материалам, оформление текста в единое собрание вряд ли произошло позднее первых веков н. э.² В «Артхашастре» сохранилось одно из древнейших свидетельств о локаяте как философском направлении. Специального внимания заслуживает глава 2 — «Установление места философии»

¹ Из последних работ укажем, в частности: Д. Чаттопадхьяя, Локаята даршана. История индийского материализма, М., 1961; Н. П. Аникеев, О материалистических традициях в индийской философии. (Древность и раннее средневековье), М., 1965; И. Д. Серебряков, К вопросу об истории и хронологии материализма в Индии, в сб. «Индийская культура и буддизм», М., 1972, стр. 78—81; D. Riepe, The Naturalistic Tradition in Indian Thought, Delhi, 1964; K. K. Mit-tal, Materialism in Indian Thought, Delhi, 1974.

² H. Scharfe, Untersuchungen zur Staatsrechtslehre des Kautilya, Wiesbaden, 1968; T. Trautmann, Kautilya and the Arthashastra (A Statistical Investigation of the Authorship and Evolution of the Text), Leiden, 1971; А. А. Вигасин, Источниковедческие проблемы изучения «Артхашастры», ВДИ, 1972, № 1, стр. 218—233; Г. М. Бонгард-Левин, Индия эпохи Маурьев, М., 1973, стр. 23—26.

(ānvīkṣikī-sthāpanā) I раздела — «Определение наук» (vidyā-samuddeśaḥ). Здесь приводятся мнения различных школ (религиозно-правоведческих, основанных на паstraх, и политических) о классификации наук. Вначале изложена точка зрения школы Манавы ³: «Учение о трех ведах (trayī), учение о хозяйстве (vārttā), учение о государственном управлении (daṇḍanīti) — это науки». Философия в разряд наук не включается, ибо, по словам последователей этой школы, философия составляет особый раздел учения о трех ведах (trayīviśeṣo hyānvīkṣikīti). Далее приведена позиция школы Брихаспати (по традиции Брихаспати считался основателем учения материалистов и с ним связывалась школа локаята): ею в раздел наук включается лишь учение о хозяйстве (vārttā) и учение о государственном управлении (daṇḍanīti), ибо, по мнению последователей этой школы, «учение о трех ведах для знающего житейский обиход только оболочка» («пелена для глаз» — samvaramātram hi trayī lokayātrāvida iti; lokayātrā — досл. мирской (житейский) путь). Самую крайнюю точку зрения разделяли последователи Ушанаса, считавшие, что единственной наукой является учение о государственном управлении (daṇḍanīti).

Полемизируя с этими взглядами, Каутилья излагает мнение (возможно, более древнее, восходящее к ранним «трактатам по артхе») о существовании четырех наук: философии (ānvīkṣikī), учении о трех ведах (trayī), учении о хозяйстве (vārttā) и учении о государственном управлении (daṇḍanīti), поскольку «с их помощью познаются дхарма (религиозный долг, мораль, нормы социального поведения и устройства) и артха» (досл. польза, благо, материальное благополучие).

Затем Каутилья дает определение философии (ānvīkṣikī) и показывает ее значение для развития других наук. Этот отрывок заслуживает тщательного анализа.

«Философия (ānvīkṣikī) — это санкхья (sāṃkhya), йога (yoga) и локаята (lokāyata). Философия тем, что исследует при помощи логических (adharmā) ⁴, в учении о хозяйстве — пользу (artha) и вред (anartha) ⁵, в учении о государственном управлении — верную и неверную политику, и исследует при этом сильные и слабые стороны этих наук, приносит пользу людям (lokasyuparakaḥ), укрепляет дух в бедствии и в счастье и дает умение рассуждать, говорить и действовать. Философия всегда считается опорой всех установлений» (I, 2).

Чрезвычайно показательно, что, давая высокую оценку анвикшики как важнейшего «инструмента» для проведения государственной политики, для суждения о праведном и неправедном в учении вед (т. е. в ортодоксальной идеологии), Каутилья среди трех составных разделов философии упоминает локайату, отводя ей равное место среди других философских систем.

Обращает на себя внимание и включение в список философских систем санкхьи: в «Артхашастре», таким образом, указаны последовательные материалисты-локайтики и во многом рационалистическая и близкая по ряду своих концептуальных положений к материализму санкхья и вместе с тем не названы такие ортодоксальные системы, как миманса и веданта. Вряд ли справедливо полагать, что отсутствие в списке «Артхашастры»

³ По мнению Р. П. Кангле, речь идет не о школе, связанной с «Ману-смирти», а о школе «Артхашастры» (R. P. Kangle, The Kauṭīliya Arthaśāstra, pt. II, Bombay, 1962). Это толкование было подвергнуто критике Д. Чаттопадхьяей (см. D. Chattopadhyaya, Indian Materialism, «Neue Indienkunde», Festschrift Walter Ruben zum 70. Geburtstag, B., 1970, стр. 524). Этот вопрос требует дальнейшей разработки.

⁴ Кангле переводит: «(What is) spiritual good and evil» (Kangle, II, стр. 6).

⁵ Материальное приобретение и убытки (ср. Kangle, II, стр. 6).

этих двух ортодоксальных школ объясняется незнанием о них автора трактата: сочинение Бадараяны «Брахма-сутра» было создано во II в. до н. э.; «Миманса-сутра», приписываемая Джаймини, появилась не позднее I—II вв. н. э.; в эпоху сложения «Артхашастры» безусловно существовала как оформленная также система ньяя-вайшешика, о которой нет упоминания в вышеприведенном списке Каутильи⁶.

Включение Каутильей в философию, которая, по его мнению, являлась «опорой всех установлений» локайты и санкхьи, вряд ли было случайным: оно объяснялось, очевидно, как значительным влиянием этих рационалистических систем в духовной жизни древней Индии, так и взглядами самого Каутильи.

Нет необходимости подробно останавливаться на роли локайты и санкхьи в общем духовном климате древней Индии — имеется немало специальных исследований, которые касаются этого вопроса. Менее изучен второй аспект упомянутой выше проблемы, а именно, связь учения локайтиков с позиций автора «Артхашастры». Прежде всего обращает на себя внимание включение Каутильей философии (*ānvīkṣikī*) в разряд наук наряду с учениями о трех ведах, хозяйстве и государственном управлении. В этом, как мы уже отмечали, «Артхашастра» отличалась от других школ («законодательных» и политических) и была, очевидно, связана с более древними учениями, посвященными «артхе».

Для Каутильи *анвикшики* — независимая от религии научная дисциплина, более того, «светильник всех наук». Такая позиция могла разделяться лишь рационалистическими школами и прежде всего локайтиками: остальные философские (и, конечно, религиозные) учения рассматривали философию лишь как «науку» для достижения религиозного «освобождения»⁷.

Список философских школ у Каутильи резко отличается от традиционного перечисления даршан. Харибхадра рассматривал учения буддизма, ньяи, санкхьи, джайнизма, вайшешики и мимансы, а затем и локайты («Некоторыми, — пишет Харибхадра, — не признается отличие вайшешики от учения наийаиков; по их мнению, существует только пять теорий астики. По их мнению, в „шесть философий“ включается и школа локайта»)⁸. Мадхава в «Сарвадаршанасанграхе» разбирает следующие учения: чарвака (локайта), буддизм, Рамануджа, Мадхва, четыре шиваитские школы, вайшешика, ньяя, миманса, школа Панини, санкхья, йога, адвайта. В компендиуме «Сарвадаршанасидххантасанграха» изложены учения локайты, джайнизма, четырех школ буддизма, вайшешики, ньяи, школ Прабхакары и Кумарилы, мимансы, санкхьи, йоги, Ведавьясы, учение «Махабхараты» и веданты; в «Сарваматасанграхе» — буддизма, джайнизма, вайшешики, ньяи, йоги, санкхьи, мимансы и веданты.

Таким образом локайта рассматривалась особо, как система, отличная от всех остальных и противоположная школам астики; санкхья же и йога включались в число основных ортодоксальных даршан, а посему после изложения их учений обычно следовала веданта, считавшаяся высшим выражением ортодоксальной мысли.

Школа Манавы исключала философию из системы наук, поскольку, по словам Каутильи, ее последователи рассматривали *ānvīkṣikī* как часть *trāyī*, т. е. сводили всю философскую традицию к учению о святости и непререкаемости трех вед (отсюда и термин *trāyī*). В «Законах Ману» (VII,

⁶ Мнение Д. Чаттопадхьяи о том, что под йогой в «Артхашастре» «скрывалась» ньяя-вайшешика, требует дополнительной аргументации и не представляется достаточно убедительным. См. Chatterjaya, Indian Materialism.

⁷ См. Аникиев, О материалистических традициях..., стр. 98—99.

⁸ См. «Антология мировой философии», т. I, М., 1969, стр. 152.

43) *ānvīkṣikī* отождествляется с *ātmavidyā* (т. е. с ортодоксальной системой)⁹, что соответствует свидетельству «Артхашастры» о взглядах школы Манавы (если следовать трактовке Д. Чаттопадхьяи). Характерна концепция школы Брихаспати (с именем этого мудреца, как отмечалось, связывались истоки учения локаятиков): признаются учение о хозяйстве и учение о государственном управлении и исключается из разряда наук *trāuī*. Последнее находит прямые аналогии во взглядах локаяты, разделявшей, кстати, и идею о важности материальных благ в мирской жизни и примате светской власти¹⁰.

Каутилья не просто включил философию (*ānvīkṣikī*) в число наук, но придал ей первенствующее значение: именно с философии он открывает перечисление наук. Смелость этой позиции становится особенно явственной, если учесть общий характер трактата и содержание, которое вкладывал в понятие философии автор «Артхашастры». Для Каутильи «анвикшики» (а именно санкхья, йога и локаята) являлись как бы «знанием высшего порядка», позволяющим оценивать результаты других наук (и тем самым государственную политику) с точки зрения практической пользы. По его мнению, философия была призвана с помощью логических доказательств (*hetu*) использовать в трех ведах (т. е. в брахманской теологии) законное и незаконное (*dharma-adharma*), т. е. допускалась возможность (и более того, считалось необходимым) приверженцам концепции, изложенной в «Артхашастре» (фактически государственным политикам), самим решать вопрос о правомерности или неправомерности «священных» установлений ортодоксальной религии. Этим в определенной степени и объяснялась, очевидно, позиция Каутильи, включившего учение о трех ведах в разряд основных наук¹¹ — именно философия и, как явствует из текста, преимущественно материалистического направления, с помощью логических категорий должна была дать свое суждение о конкретном использовании тех или иных положений ведийской системы для практических нужд государства, для того, «чтобы приносить пользу людям, укрепить дух в бедствии и в на его социальное положение и несомненную близость к брахманским кругам, ведийская теологическая система не являлась основной идеологической платформой, как это было, например, у последователей ортодоксальных школ. Судя по трактату, с помощью санкхьи, йог и локаяты *trāuī* подвергалась анализу с точки зрения ее практической значимости, хотя автор «Артхашастры» не был сторонником «еретических» систем, не говоря уже о последовательно материалистическом учении локаяты. Эта позиция «Артхашастры», если оставить в стороне специфичность понимания ее автором содержания философии, намечает явный водораздел между *dharmashāstra* и «сочинениями по артхе».

Какие же аспекты учения локаяты привлекали внимание Каутильи, каковы были те точки соприкосновения установок государственного деятеля с концепциями материалистов? Особо обращает на себя внимание ссылка Каутильи на первостепенную важность именно логических построений для выявления доказательств (*hetubhir ānvīkṣamāṇā*) при решении практических задач государственной политики. Показательно, что в ряде древ-

⁹ В русском переводе смысл передан неточно (см. «Законы Ману», перевод С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным, М., 1960, стр. 130).

¹⁰ Подробно см. Г. М. Бонгард-Левин, А. В. Герасимов, Мудрецы и философы древней Индии. (Некоторые проблемы культурного наследия), М., 1975, стр. 212.

¹¹ Включение *trāuī* в список наук понятно, исходя и из общей направленности «Артхашастры»; Каутилья — сторонник сильной царской власти — выступал за тесный союз кшатриев с брахманством.

неиндийских источников синонимами термина *ānvīkṣikī* выступают *tarkavidyā* и *hetuvidyā* (т. е. «науки о логических построениях»). Например, в своем словаре Амара эквивалентом *ānvīkṣikī* считает *tarkavidyā* (логику)¹². Для Каутильи философия (*ānvīkṣikī*) была прежде всего логической дисциплиной, что исключало мистический иррациональный элемент ее содержания. У Панини (V. 1.109) *ānvīkṣikī* понимается как производное от *anvīkṣā* — то, что выработано на основе достоверного знания (досл. «после знания»). В этой связи понятно обращение Каутильи к локайте, для которой логика представляла один из краеугольных камней ее доктрины. В ряде древнеиндийских текстов локаятики рассматривались как верные приверженцы учения о логике, а комментатор «Ману-смирти» Медхатитхи прямо говорил о *tarkavidyā* чарваков (т. е. локаятиков)¹³.

В средневековых источниках возобладала позиция ортодоксальных брахманских кругов трактовать *ānvīkṣikī* как *ātmavidyā* и даже включать в нее веданту¹⁴. Таким образом, рационалистическая позиция Каутильи подверглась в более поздний период сознательному пересмотру и тенденциозной интерпретации.

Анализ трактата свидетельствует о том, что Каутилья, исходя из практических соображений, высказывал некоторые идеи, противоречащие традиционным установлениям и религиозным брахманским нормам. Весьма показательны слова Каутильи о превосходстве царских указов (*gāja-śāsana*) над другими основами «законного порядка» (III. 1): «Если обычаи (*caritra*) или судебное разбирательство (*vyavahāra*) не согласуются с законом (*dharma*) — религиозный принцип, то дело решается согласно последнему. Если же закон (*dharma*) находится в противоречии с правительственными распоряжениями, то последним отдается предпочтение, ибо в этом случае книга (закона) теряет силу (согласно комментарию, если шастра „брахманский свод законов“ приходит в конфликт с царскими указами, то последние приобретают силу закона»¹⁵.

Этот защищаемый Каутильей тезис о приоритете государственных интересов над освященным традицией брахманским учением — шастрой — условно можно сопоставить с отношением локаятиков к авторитету религиозных текстов, «всесильно» божественного откровения.

Локаятики утверждали, что эти источники знания не имеют никакой особой силы (на чем решительно настаивали ортодоксальные брахманы), поскольку ни откровение, ни религиозные тексты ничего не могут прибавить к представлениям, почерпнутым из опыта.

Согласно Каутилье, определенному контролю государства подлежала деятельность жречества. Существовал специальный чиновник, наблюдавший за храмами (*devatādhyakṣa*). В его обязанности входил не только надзор за храмами, но также «извлечение выгоды» из святых мест и внесение денег в царскую казну. Каутилья советовал царю использовать в интересах государства суеверия и религиозные предрассудки (V. 2). Выгода ставилась Каутильей превыше дхармы и камы (наслаждения). «Польза (*artha*) является основой закона и успехом наслаждения» (IX.7). Он вполне рационально трактовал проблему взаимоотношения человеческих действий с «божественными деяниями», т. е. с судьбой. «Человеческое (действие) есть то, что совершается видимым образом. Если при этом достигается благополучие, то это правильная политика. Если же вызывается

¹² См. Ch a t t o p a d h y a y a, *Indian Materialism*, стр. 511; а также P. V. K a n e, *History of Dharmaśāstra*, vol. III, Poona, 1946, стр. 47.

¹³ M i t t a l, *Materialism in Indian Thought*, стр. 43.

¹⁴ K a n e, *History of Dharmaśāstra*, vol. III, стр. 48.

¹⁵ См. R. S. S h a r m a, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, Delhi, 1968, стр. 189.

несчастье — это неправильная. Эти (человеческие действия) могут быть объектом мысли (постижимы). Действия же божественные непостижимы» (VI. 2). В целом можно говорить о том, что реалист и рационалист Каутилья отбрасывал многие религиозные догмы и закрепленные традицией нормы и ставил превыше всего интересы государства. «Артха» в его понимании была центральным принципом, которым следовало руководствоваться, «дхарма» же в конечном итоге оставалась зависимой от нее ¹⁶. По словам Р. С. Шармы, Каутилья сделал первую серьезную попытку перестроить науку политики и освободить ее от влияния религии и теологии ¹⁷.

Автор «Артхашастры», по-видимому, не составлял исключения в Индии той эпохи. Представление о государственном деятеле, критически воспринимавшем религиозные догмы и традиционные установления и руководствующемся в практической деятельности прежде всего доводами здравого смысла, сохранилось во многих памятниках литературы древности и раннего средневековья. Таков, например, Джабали — министр Рамы, чей образ ярко рисует «Рамаяна» ¹⁸. Высказываемые им мысли перекликаются с некоторыми идеями локаяты, и наряду с другими свидетельствами позволяют установить определенную связь древнеиндийской «политической теории» с материалистической традицией ¹⁹.

В настоящее время традиционная точка зрения о заимствовании материала «Артхашастры» из литературы дхармашастр требует пересмотра. Исследования последних лет убедительно показали независимость ранних политических школ Индии от брахманских «сводов законов». Более того, можно говорить о том, что многие «государственные» и «политические» сюжеты авторы дхармашастр заимствовали из литературы артхашастры. Такой взгляд на истоки литературы типа «Артхашастры» позволяет глубже понять связь древнеиндийской политической мысли с рационалистическими и в том числе материалистическими концепциями.

Интересные сведения дает сравнение взглядов авторов ранних дхармашастр (о древности этих текстов можно говорить весьма условно) о взаимоотношении этих сочинений с политическими трактатами типа «Артхашастров» и средневековых комментариев ²⁰.

Если в «ранних смрити» признавалось независимое существование артхашастры и дхармашастры как двух авторитетов при решении целого ряда вопросов, хотя и подчеркивалось превосходство последней при возникновении противоречий между ними, то в поздний период авторитет артхашастры сознательно преуменьшался и часто совсем отрицался, а ее положения стали рассматриваться лишь как части смрити. Материалы же поздневедийской, раннебуддийской и джайнской литературы свидетельствуют о существовании вполне самостоятельной «науки о политике и государственном управлении» (артхашастры или кшатравидьи), которая в отличие от дхармашастры не базировалась на ортодоксальных религиозных догмах и морали (т. е. в основе лежал принцип артхи, а не дхармы). Этот резко выраженный практический аспект «политической науки», связанный с достижением полезного (и в том числе с земной выгодой),

¹⁶ См. Бонгард-Левин, Герасимов, Мудрецы и философы древней Индии, стр. 326.

¹⁷ См. Sh arma, Aspects..., стр. 192.

¹⁸ Подробно см. Бонгард-Левин, Герасимов, Мудрецы и философы древней Индии, стр. 327 сл.

¹⁹ См. W. Ruben, Studies in Ancient Indian Thought, Calcutta, 1966, стр. 3—24. См. также M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur, Bd. 3, Lpz, 1922, стр. 507.

²⁰ Подробно см. J. S. Negi, Some Indological Studies, vol. I, Allahabad, 1966, стр. 1—11.

вызывал нападки со стороны религиозных авторитетов, и не случайно кшатравидья и артхашастра (в том числе трактат Каутильи) нередко назывались безнравственными, логикой, приносящей гибель (имелось, очевидно, в виду именно их отход от традиционных религиозных норм и установлений).

Показательно, что в ряде древнеиндийских источников приверженцы артхашастры (т. е. последователи «науки о достижении полезного») упоминаются наряду с материалистами-локаятиками. Так, в палийской джатаке (№ 528) излагаются взгляды последователей различных учений, в том числе локаяты и кшатравидьи. Приверженцы последней считали приобретение артхи своей главной целью, что находит аналогии и в позиции материалистов. Судя по свидетельству Арья Шуры²¹, приверженцы «науки о политике» были готовы ради артхи отступить от общепринятых норм морали и даже прибегнуть к убийству близких родственников, что по ортодоксальной традиции считалось страшным грехом В «Камасутре» (I.2) Ватсьяна сопоставлял материалистов (*laukāyatikāḥ*) и последователей артхашастры (*arthasāntakāḥ*). Связь учения локаяты с практической деятельностью государств подчеркивает комментарий на «Артхашастру» — *Jayamaṅgalā*. Автор комментария непосредственно увязывает локаяту, упоминаемую Каутилей, с философской системой, приписываемой Брихаспати. Важность локаяты, по его мнению, состоит в том, что она дает знания о мирских делах²². Сомадева в «*Nītivākyaṃṛta*» (VI.32) отмечал, что «с помощью локаяты царь уничтожает шипы в своем государстве»²³. Интереснейшее сообщение сохранилось в позднем политическом трактате «Брихаспати-сутра» (II.5): «В период получения выгоды необходимо следовать только учению локаяты» (*sarvathā laukāyatikameva śāstramart-hasāe dhanakale*). И далее: «когда кто-либо объявляет дхарму бесполезной и стремится получить выгоду, он — локаятик» (*vṛthā dharmam vadatyarthasādhanaṃ laukāyatikāḥ*)²⁴.

Таким образом, именно в концепции о превосходстве артхи над дхармой древние индийцы видели сходство «политической науки» с материалистической школой — локаятой.

В «Шаддаршанасамуччае» Харибхадры и «Сарвадаршанасанграхе» Мадхавы — в компендиумах, которые содержат изложение взглядов локаяты, можно найти данные, подтверждающие такое сопоставление. Следует прежде всего подчеркнуть, что локаятики рассматриваются как последователи учения Брихаспати, которого «Артхашастра» и ряд других сочинений²⁵ считали создателем одной из политических школ (показательно, что Шрутадева Сури — комментатор политического трактата Х в. «Яшастилака», принадлежащего перу Сомадэвы Сури, непосредственно увязывал «науку Брахаспати» с учениями чарваков, т. е. локаятиков)²⁶. «Массы людей в соответствии с наукой о политике (*nīti*) и удовольствии, считая богатство (*artha*) и наслаждение единственным устремлением чело-

²¹ См. А р ь я Ш у р а, Гирлянда джатак или сказания о подвигах Бодхисаттвы. Пер. А. П. Баранникова и О. Ф. Волковой, М., 1962, стр. 212, 220.

²² *Lokāyataṃ Bārhaspatyaṃ. lokāya buddhiṃ tanoti iti nairuktam* (см. K a n g l e, II, стр. 6).

²³ *Lokāyata hi rājā rāṣṭra-kāntakān ucchedayati*. См. K a n g l e, II, стр. 6, а также M. Winternitz, *Ānvikṣikī und Ātmaviyā*, «Indologica Pragensia», 1929, № 1, стр. 7.

²⁴ *Bṛhaspati-sūtra*, ed. and tr. by F. W. Thomas, Lahore, 1931.

²⁵ В «Панчатантре» (II. 51) говорится о науке (*nīti*), составленной Брихаспати.

Такое же свидетельство сохранила и «Махабхарата» (XII. 38—39).

²⁶ *Bṛhaspatinīṭayayaścārvakaśāstraṇi* (The *Yāśastilaka* of Somadeva Sūri with the commentary of Srutadeva Sūri, ed. by Mahamahopadhyaya Pandit Sivadatta, pt. 1, Bombay, 1961, стр. 13).

века (*puruṣārtha*) и отвергая потусторонний мир, следуют только доктрине чарваков²⁷. Поэтому это учение именуется также локаята, что вполне согласуется с его сутью»²⁸. Каутилья, конечно, не был последователем школы локаяты, но упомянутые Мадхавой причины популярности локаяты могут служить объяснением особого внимания автора «Артхашастры» именно к этому учению: ведь и Каутилья был страстным защитником политической науки управления — *daṇḍanīti* — и рассматривал артху как важнейший принцип своей доктрины. Знаменательно прямое текстовальное совпадение слов Мадхавы, передающего идеи локаятиков, и определения локаяты в политическом трактате «Брихаспати-сутра»; оба текста считают основой популярности локаяты стремление человека к приобретению артхи (в обоих текстах — *puruṣārtha*). «Каутилья считает, — говорится в „Артхашастре“ (I.7), — что главное польза (*artha*), ибо закон (*dharma*) и любовь (*kāma*) основаны на пользе (*artha*)». Не случайно сам трактат носит название «Артхашастра» («Наука о достижении пользы»).

Мадхава приводит высказывание локаятиков о царе, что позволяет судить об их отношении к идее сильного централизованного государства: «Нет никакого высшего божества, кроме раджи, существование которого очевидно для всех»²⁹ и далее: «раджа, существование которого очевидно для мира, — вот кто известен как всемогущий, а не что-то потустороннее»³⁰. Таким образом, локаятики, отрицая ортодоксальную концепцию божественного начала, подчеркивали вместе с тем естественность существования и значимость светской власти, выступая против традиционного взгляда на царя как на земное воплощение божества. Признание локаятиками авторитета светской власти подтверждает и Мейкандер, излагающий (правда, в полемическом плане) взгляды материалистов: «(Мы же), с позволения царя нашей страны, стремимся добывать богатства повседневно»³¹. Каутилья, хотя и не выступал против идеи божественного происхождения локаятиков. «Наука о государственном управлении является средством увеличения сохраненного... с нею связаны мирские дела... Люди... охраняют, они благополучно живут в своих обиталищах» (I.4).

Ревностный ведантист Шанкара — один из главных оппонентов локаят — приводил следующие высказывания своих идейных противников: «Для мудрого наслаждение радостями этого мира определяется возможностями, которые открывают ему земледелие, скотоводство, торговля, государственная служба и т. д.»³². Вспомним, что Каутилья придавал особое значение учению о хозяйстве (*vārttā*) и учению о государственном управлении (*daṇḍanīti*). Согласно «Артхашастре» (I.4), «учение о земле-приносит пользу доставлением зерна, скота, золота, лесного товара и обязательного труда. При помощи его царь подчиняет себе сторонников и

²⁷ *iti lokagāthām anurudhānā nītikāmaśāstrānusareṇa arthakāmau eva puruṣārta-nubhūyante...*

²⁸ По словам Мадхавы, излагавшего учение локаятиков, «для блага большинства людей необходимо следовать учению чарваков» (*bahūnāṃ prāṇināmanugrahārtham cārva-kamatamāśrayanīyam*).

²⁹ *lokasiddho rājā parameśvaraḥ; lokasiddha* — можно трактовать также] как «имеющий успех в этом мире».

³⁰ *lokasiddho bhavedrājā pareśo nāparaḥ smṛtaḥ*.

³¹ См. Бонгард-Левин, Герасимов, Мудрецы и философы древней Индии, стр. 212 сл.

³² Цит. по книге: Аникиев, О материалистических традициях..., стр. 119.

врагов через казну и войско». Таким образом, и локаятики, и Каутилья признавали важность различных видов практической деятельности и в первую очередь тех, которые приносят материальную пользу — земледелия, скотоводства и торговли.

Различным было отношение Каутилья и локаятиков к ведийской религии и жречеству, что определялось их совершенно разной идейной позицией. Локаятики исключительно резко выступали против какой-либо ценности ведийских текстов, решительно оспаривали их роль как «религиозного откровения», бескомпромиссно осуждали ритуалы ведизма, боролись с привилегиями жречества, обвиняя его в мошенничестве и корысти. Каутилья выступал защитником традиционного варнового деления, освещенного авторитетом вед, ратуя за тесный союз кшатриев с брахманами (судя по имеющимся данным, Каутилья сам принадлежал к брахманскому роду), и, естественно, занимал иную позицию. Но тем не менее некоторые параллели этим идеям локаятиков все же можно обнаружить в «Артхашастре» (следует при этом учесть, что Каутилья ни в коей мере не пытался выступить против отрицания всей религиозной традиции, как это делали локаятики, но его практицизм и рационализм нередко брали верх над ортодоксальными нормами).

По словам Харибхадры, локаята считает, что не существует... ни дхармы (dharma), ни не-дхармы (adharma). Мадхава приводит следующее высказывание локаятиков о «ценности» вед: «Три веды страдают пороками — лживостью, противоречивостью, многословием». Вспомним мнение Каутилья о том, что философия (в том числе и локаята) выявляет в трех ведах (т. е. в ведийской теологии) дхарму и адхарму.

Рассматривая артху высшей целью политики, Каутилья считал трезвый практицизм важнее суеверий. «У неразумного, спрашивающего звезды, выгода пройдет мимо, сама выгода есть звезда для звезды, а что сделают звезды?» (IX.4). Когда решался вопрос об уничтожении враждебного царя, то Каутилья советовал использовать любые средства, вплоть до осквернения святых мест и нарушения священных религиозных запретов. Так, если враждебный правитель входил в храм, то следовало обрушить на него стену, можно было сбросить на него метательные орудия с изображением божеств (XII.5); разрешалось, пользуясь праздничными жертвоприношениями и специальными угощениями, добавлять в пищу и в питье враждебного царя яд; под видом аскетов шпионам вменялось в обязанности прятаться в святилищах и, сидя в отверстиях, сделанных в изображении божества, тайно выжидать противника; под видом святого волшебника тайные агенты должны были соблазнять враждебного государя колдовством (XIII.2), побуждать его к совершению жертвоприношений в честь местного божества с тем, чтобы, воспользовавшись благоприятным моментом, уничтожить.

Эти «рецепты» рисуют нам автора трактата как трезвого политика, не гнушающегося для достижения своих целей самыми разнообразными методами, в том числе и использованием суеверий и религиозных предрассудков. Быть может, Каутилья, если бы это послужило полезным советом царю в достижении выгоды и если бы это хоть в малейшей степени считалось возможным заявить в политическом наставлении, повторил полные сарказма и уничтожающей критики слова локаятиков: «Агнихотра, три веды, триданда и посыпание себя пеплом — (все это лишь) способ прокормления тех, кто лишен мудрости и трудолюбия... Обманщики те, которые восхваляют подношение даров; и употребление в пищу (жертвенного мяса) также установлено этими же бродягами... Если шраддха приносит удовлетворение покойникам, то и масло должно усиливать пламя даже разбитой лампы; ...Если находящиеся на небесах довольны нашим подношением

(*шраддх*), то почему бы не давать его стоящим здесь, на крыше дома?»³³.

Сочинения локаятиков не сохранились, но в различных древнеиндийских источниках мы находим многочисленные упоминания о локайте и свидетельства о значительном влиянии этой школы. Ученые предполагают, что о локайте было известно уже Панини (IV в. до н. э.)³⁴, о ней упоминают джатаки (VI.286), другие раннебуддийские канонические сочинения³⁵, грамматика Патанджали (II в. до н. э.) говорит о некоем Бхагири как выразителе идей локайты (*varnikā Bhāguri Lokāyatasya*, на Панини, VII.3.45).

В эпоху Каутильи локаята, без сомнения, играла значительную роль в общем духовном климате древней Индии. Идеалистические системы, религиозные ортодоксы гневно обрушивались на материалистические учения, старались опорочить и исказить взгляды локаятиков, уничтожить их тексты. Не с этим ли связана и отрицательная характеристика позиции Каутильи, которая была дана Баной — выразителем ортодоксальных взглядов? «Труд Каутильи, — писал он, — заслуживает презрения из-за его исключительно безжалостных наставлений»³⁶. Видимо, в глазах некоторых брахманских кругов Каутилья представлялся крайним рационалистом, подрывавшим традиционные устои, рисовался выразителем слишком смелых, а потому «еретических» идей. Решительный протест вызывала, очевидно, защита Каутильей принципа верховодства артхи над дхармой и мокшой, что противоречило религиозным брахманским «законам». Интересно, что если брахманские ортодоксы критиковали Каутилью за безжалостность в его приверженности к артхе, то противники локаятиков (и прежде всего ведантисты) упрекали материалистов за «безнравственность», связанную якобы с плотским земным наслаждением и аморализмом.

Однако локаятики никогда не проповедовали низменный гедонизм, хотя решительно выступали против аскетизма и любых форм умерщвления плоти. Приписываемый им аморализм на самом деле отражал их рационалистическое отношение к нормам человеческого поведения, стремление отрешиться от догм и правил, навязанных религией. Придавая особое значение артхе и каме, локаятики звали не к нравственной разнузданности, а к отрицанию религиозного этического идеала и связанного с ним нигилистического отношения к любым проявлениям счастья земного бытия. Позиции Каутильи и локайты в оценке целей человеческого существования были, конечно, во многом различны, но свойственный локаяткам рационализм в подходе к этическим проблемам был близок взглядам автора «Артхашастры». Можно полагать, что Каутилья без колебаний поддержал бы следующие высказывания локаятиков: «Как сказал мудрец, радости, доставляемые человеку чувственными вещами, надо отвергать, поскольку они сопровождаются страданием, — это требование глушцов. Какой человек, желающий себе настоящей пользы, выбросит зерна риса из-за того, что они покрыты шелухой и пылью»³⁷ и «лучше *каршана* (медная монета), если она определено принадлежит тебе, чем *нишка* (золотая монета), обладание которой сомнительно» («Камасутра», I.2.30).

В учении локаятиков Каутилью как политика привлекало прежде всего последовательно рационалистическое объяснение и исходящая из опыта строго логическая трактовка явлений природы и общественной жизни, выступление против укоренившихся догм и традиционных брахманских установлений, новый этический идеал, связанный не с религиозной

³³ «Антология мировой философии», т. I, стр. 170 сл.

³⁴ См. V. S. Agrawala, *India as known to Pāṇini*, Lucknow, 1953, стр. 394.

³⁵ См. G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, vol. II, L., 1960, стр. 787 сл.

³⁶ См. Chattopadhyaya, *Indian Materialism*, стр. 513.

³⁷ «Антология мировой философии», т. I, стр. 166.

покорностью, страданием, аскетизмом и стремлением к «небесному освобождению» и бессмертию души, а с практической деятельностью, полноценной повседневной жизнью, протекавшей в полной гармонии с природой. Можно полагать, что в *анвикшики*, которую он рассматривал в первую очередь как «учение о логике», Каутилья выделял именно принцип логических построений, близкий к рационалистическому, научному толкованию явлений и событий. Этим, очевидно, объясняется также его интерес не только к *локаяте*, но и *санкхье*, тесно связанной с развитием научных дисциплин (в совместном упоминании *санкхьи* и *йоги*, возможно, сказался определенный традиционализм Каутилья, поскольку обычно эти системы рассматривались как дополняющие друг друга). Само название «*санкхья*» (т. е. «число», «количество», «анализ», «размышление») отражает скорее всего свойственный этой философской школе рационализм, близость к науке, апелляцию при анализе основных проблем бытия к логике и разуму, а не к авторитету священных религиозных сочинений. В этой связи можно привести слова Каутилья о важности науки: «От слушания появляется понимание, от понимания — приложение к практике, от приложения к практике — полное самосознание. В этом сила науки». В этом тезисе государственного деятеля ясно проявляется реалистическая направленность всего трактата — он еще отчетливее объясняет обращение Каутилья к *локаяте* и *санкхье*.

В свете вышеизложенных материалов представляется вполне обоснованным мнение Д. Туччи об особой близости *локаяты* с ранними школами политической теории (типа *артхашастры*) — в дальнейшем же оба учения стали все более различаться друг от друга в связи с тем, что *артхашастра* испытала на себе влияние религиозной идеологии, с которой *локаята* вела решительную борьбу³⁸.

³⁸ См. G. Tucci, A Sketch of Indian Materialism, «Proceedings of the First Indian Philosophical Congress», Delhi, 1925, стр. 36, 40—41.]

ANCIENT INDIAN CULTURE AND MATERIALISM

(Kautilya and Lokāyata)

G. M. Bongard-Levin

The author discusses the influence of material currents in ancient Indian philosophy (*lokāyata*) and political theory (*arthaśāstra*). He finds that Kautilya supports a rationalist doctrine which is often close to the philosophy of *lokāyata*. Pursuing practical aims, «political science» in ancient India, like materialist doctrine, was sharply opposed to Brahman theology. Both *lokāyatikas* and the precursors of *arthaśāstra* theory stood for a strong centralised state. Supporters of *lokāyata* and Kautilya differed in their attitudes towards the Vedic religion and priesthood: the former were strongly opposed to religious superstitions, the latter tried to use religion for political purposes. Comparison of the views of Kautilya and the followers of *lokāyata* brings out the importance of materialism in the history of ancient Indian culture.