

К. Д. Никольская

**РИТУАЛ ПУШЬЯСНАНА
В «БРИХАТСАМХИТЕ» ВАРАХАМИХИРЫ
(омовение царя под созвездием Пушья)**

Предлагаемый перевод является фрагментом обширного памятника, создание которого датируется VI в. н.э. и связывается с именем индийского астронома и астролога Варахамихиры, младшего современника Арьябхаты. «Брихатсамхита» считается последним крупным и главным его сочинением по астрономии. Этот памятник представляет собой текст поистине энциклопедического характера. Определение его как астрономического трактата в сущности весьма условно. Сведения по астрономии являются тем сюжетообразующим стержнем, на который «на- низывается» совершенно разнородный материал. Помимо сведений, действительно относящихся к науке о движении Солнца, Луны, планет и комет, текст предлагает читателю исчерпывающую информацию о климате, флоре, фауне, этнической ситуации Индии соответствующей эпохи, об архитектуре, искусстве и даже эротике¹.

И время создания трактата, и его содержание позволяют характеризовать «Брихатсамхиту» как памятник классического индуизма. Об этом красноречиво свидетельствуют и имена приглашенных на церемонию богов, и совершение пуджи, нехарактерное для ведийской ритуалистики. Интересующая нас 48-я глава (далее цифрами в скобках мы будем указывать номера строф именно этой главы) посвящена одному из обрядов царского цикла, совершаемому пурохитой, царским домашним жрецом, — «омовению (царя) под созвездием Пушья»² (*пушьяснана*).

¹ Подробнее см.: [Shastri 1969].

² *Пушья* — часть лунного зодиака, название шестого или восьмого «лунного дома» (*накшатры* — созвездия). Иные названия — *Сидхья* или *Тишья*. Хронологически совпадает с началом года.

По сравнению с другими обрядами царского круга пушьясна-на вряд ли может считаться крупным ритуалом, поскольку не в пример другим, совершение которых отнимало несколько месяцев, занимает всего несколько дней. Сами культовые действия, судя по тексту, не требуют длительной подготовки, количество лиц, задействованных в них, сравнительно невелико.

Все же вряд ли было бы правильным делать из этого выводы о малой ритуальной значимости пушьясны. Прежде всего потому, что сам текст Варахамиры называет этот обряд частью *абхишеки* (85) — важнейшего элемента царского посвящения (*раджасуи*). Эта ассоциация, безусловно, неслучайна. Сравнение имеет под собой как минимум два основания. Первое заключается в совпадении отдельных, подчас даже сравнительно мелких деталей ритуала.

Так, оба обряда по сути являются окроплением. В самом деле, определение ритуала пушьясны как омовения (*snāna*) условно: ни о каком омовении в обычном смысле этого слова в тексте речь не идет. Основа обряда, как и в случае с абхишкой, — окропление, в данном случае — окропление жертвенным маслом³.

При совершении абхишки правитель-яджамана должен стоять на звериной шкуре или сидеть на царском троне [Rau 1957: 88]. В ритуале пушьясны два этих условия реализуются в образе правителя, который сидит на троне, установленном на шкурах быков, льва и тигра (43–46). В текстах, посвященных абхишке, речь идет прежде всего о шкуре тигра, так как с этим животным, если верить Й. Хеестерману, у царя особая связь. Именно с тигром отчетливо ассоциируется правитель при совершении абхишки. Сидение на тигриной шкуре, согласно «Шатапатха-брахма-

³ Ничего нет странного в том, что «омовение» совершается несколькими каплями жертвенного масла, а не водой. Индийской традиции хорошо известна практика совершения символических омовений, к примеру пеплом, солнечным светом и пр. По замечанию В. Рау, окропление правителя при совершении абхишки не так часто осуществляется при помощи воды, как при помощи молока, творога, топленого жира, каши и пр. [Rau 1957: 88]. Выбор необходимого для церемонии вещества диктуется прежде всего наличием у него очистительных свойств. Список таковых в индуизме водой не исчерпывается.

не», способствует приумножению сил царя [Heesterman 1957: 108–109]. В «Брихатсамхите» шкура тигра лежит поверх остальных — именно на ней устанавливается царский трон. При желании можно обнаружить еще целый ряд деталей, общих для пушьяснаны и абхишеки. Такого рода совпадения не в последнюю очередь объясняются определенной повторяемостью элементов различных индуистских обрядов, равно как и задействованных в них предметов. И все же черты сходства вряд ли случайны.

Вторая причина, дающая нам возможность до определенной степени отождествлять обе церемонии, — типологическое сходство пушьяснаны и абхишеки, проявляющееся одновременно в нескольких аспектах: календарная приуроченность, характер действий, цель совершения и пр. Эта причина кажется более существенной и безусловно заслуживает внимания.

В литературе, посвященной обряду царского помазания, вслед за текстами самой индийской традиции принято выделять как минимум два типа абхишек: так называемую «Великую абхишеку Индры» (*aindra mahābhiṣeka*) и «повторную абхишеку», или, если буквально переводить термин, «ре-абхишеку» (*punarabhiṣeka*) (например: [Weber 1893: 110ff, 114ff, 142; Rau 1957: 87]). Первая совершается при вступлении царя на престол и превращает его в «самодержца» (*ekarāja, samrāja*). Вторая может производиться при необходимости любое количество раз [Rau 1957: 88; Scharfe 1989: 81] и совершается обыкновенно с целью повысить статус уже однажды помазанного царя [Weber 1893: 142]. Учитывая особенности совершения пушьяснаны, речь, скорее, может идти о сходстве царского омовения именно с «ре-абхишекой».

Действительно, пушьяснана, как и «ре-абхишека», представляет собой тип повторяющегося обряда, т.е. такого, который должен совершаться с определенной периодичностью и который нацелен на повышение статуса «омываемого царя», на обновление неких позитивных качеств правителя. Совершение абхишеки влечет за собой не только очищение самого царя, но и равным образом всего царства, способствует природной регенерации [Heesterman 1957: 101].

Та же мысль отчетливо звучит в «Брихатсамхите». В качестве зачина мы видим буквально следующее: «Царь (*manujādhipati*) —

это корень (*mūla*) дерева, что состоит из подданных (*prajātaru*)». Иными словами, и царь, и его подданные не столько противопоставляются, сколько рассматриваются как элементы одного целого. Такого рода отождествления обнаруживаются и в других памятниках, связанных с образом древнеиндийского царя. Достаточно вспомнить хорошо известный пассаж «Артхашастры» (VIII.2.1): «*rājā rājyam iti prakṛtisaṅkṣepaḥ*». Эта сутра, по справедливому замечанию В.Н. Романова, не противопоставляет царя и царство, а указывает на отношение определенного соответствия между ними [Романов 1975: 28]. В «Брихатсамхите» забота (*cintā*) об одном закономерном образом приносит позитивные характеристики другому. Отсюда следует, что обряд пушьяснаны, совершаемый над царем, как и абхишека, служит очищению не только его самого, но и всего царства (о чем, кстати сказать, прямо сообщает и сам текст — 48.86).

И абхишека, и пушьяснана предполагают отождествление правителя с богами, прежде всего с Индрой. Абхишека традиционно мыслилась как аналог посвящения последнего на небесное царство. Эти же ассоциации присутствуют в тексте Варахамиры (2, 86). Связь пушьяснаны с абхишекой, а главных действующих лиц — со своими небесными прототипами, должна прежде всего придавать сакральный авторитет совершаемым действиям и свидетельствовать об их особой эффективности. Именно по этой причине сравнение повторяется в тексте Варахамиры рефреном, в виде «рамки» — в начале фрагмента и в конце.

Совершенно очевидно, что характеристика пушьяснаны дается текстом по тем же канонам, что и характеристика абхишеки. Иными словами, этот памятник сознательно атрибутирует сравнительно поздний ритуал путем отождествления его с одним из самых авторитетных ритуалов ведийской эпохи. Текст предлагает такие ассоциации, которые автоматически отсылают нас к древним, а значит и в высшей степени авторитетным традициям. Памятник осмысляет древними категориями ритуальную практику более позднего времени. Этот характерный момент представляется чрезвычайно значимым: что бы ни менялось в реальной обрядовой практике, включение этих изменений «задним числом» в канонические церемонии в качестве составной их части, даже

и номинально, придает новым ритуалам ту же сакральную значимость, что и древним церемониям, начиная от перворитуалов, совершенных в незапамятные времена в мире богов⁴. Именно таким образом традиция канонизирует любые новации ритуальной практики.

Интересно, что подобные отождествления в итоге приводят к уподоблению принципиально различных, на взгляд современного исследователя, явлений. К примеру, мы можем заметить, что в тексте стирается разница между такими церемониями, как жертвоприношение-*яджна* и поклонение-*пуджа*. Последняя в пушьяснанае совершенно безболезненно занимает то место, которое в большинстве царских обрядов древности занимала *яджна*. Равным образом и богам классического индуизма отводятся те же позиции, которые в древности принадлежали ведийским богам, принимавшим участие в ритуале.

Композиционное построение предлагаемого фрагмента «Брихатсамхиты», как уже было сказано, имеет четкую рамочную конструкцию. Заставка и концовка, составляющие обрамление, несут одну и ту же смысловую нагрузку: в обоих случаях ясно выражена мысль о том, что этот ритуал есть повторение обряда, совершенного в незапамятные времена пурохитой богов Брихаспати над царем богов Индрой (2, 86). С точки зрения обрядовой символики этот момент представляется чрезвычайно значимым. Уподобление, с одной стороны, пары основных действующих в ритуале лиц своим небесным прототипам, с другой стороны, самого акта омовения — своему архетипу опять же служит доказательством древности и, следовательно, действенности совершаемой церемонии. Соблюдение всех «формальностей» — от выбора места и создания мандалы до произнесения подобающих мантр и приглашения всех богов на *пуджу* — важно прежде всего для полной адекватности *совершаемого сейчас* тому, что было *совершено в незапамятные времена, в начале времен*.

⁴ Практически по той же «технологии» через аватары включались в пантеон индуизма на разных этапах истории все новые персонажи, начиная от Будды и заканчивая проповедниками позднего времени.

Принципиально важным оказывается и выбираемый для исполнения обряда момент. Согласно тексту, омовение царя должно совершаться в полнолуние месяца Пауша, когда луна находится в созвездии Пушья (Тишья, Сидхья), которое в индийской традиции «устойчиво ассоциируется с царской властью» [Вигасин 2002: 190]. Этот период приходится на конец декабря и выпадает на время солнцеворота. Иными словами, речь идет о начале нового годового цикла. Значит, ритуал, как и весь круг обрядов *рад-жасуи*, типологически идентичен процессу рождения царя и царства [Tsuchiyaма 1996], космогонии и хронологически должен совпасть с ежегодным обновлением мира. В этой связи предписываемое омовение, совершаемое под созвездием Пушья, должно, с одной стороны, быть частью общего очищения, обновления, происходящего в начале нового календарного цикла в природе, во Вселенной (и призвано способствовать ему), с другой стороны, — семантически соответствовать «началу начал» — зарождению мира, сотворению времени (см.: [Heesterман 1957: 10–11; Элиаде 1995: 48–50; Вигасин 2002]).

Идея такого уподобления развивается текстом и далее. Если месяц Пауша типологически подобен времени сотворения мира, то любой день, когда пушьяснана будет совершена «после Пауша», может при необходимости наделяться теми же характеристиками (82) [Кане 1946: 407]. В этом случае лишь конечный итог церемонии несколько меняется. Ежегодное омовение в результате превращает царя в миродержца, всякое иное приносит ему счастье и процветание [Ibid]. Иными словами, обряд может одновременно рассматриваться в контексте астрологического макроцикла (омовение в начале времен и в начале года) и микроцикла (омовение, совершаемое по необходимости).

В конце рассматриваемого фрагмента перечисляются те случаи, когда следует совершать пушьясану вне зависимости от календаря: во время затмений, в период эпидемии, при иных дурных предзнаменованиях и пр. (83). В этом случае приуроченность церемонии к месяцу Пауша вообще оказывается более чем условной, поскольку очевидно, что затмения и эпидемии вовсе не обязательно происходят под Новый год. Текст демонстрирует нам пример весьма примечательной логики: обряд должен совершаться

ся именно в месяце Пауша, но при необходимости — в любое время. Сама форма его проведения автоматически уподобляет момент совершения «началу начал». Сходное «обращение со временем» мы можем наблюдать, к примеру, в эдиктах Ашоки, которые следует зачитывать в каждую Тишья, а также между Тишья «время от времени» и по особому случаю (I ОНЭ, II ОНЭ).

Варьирование условий совершения обряда характерно для всего фрагмента о пушьяснанае: текст изначально предполагает разные типы развития ситуации. В зависимости от обстоятельств и целей проведения обряда предлагаются разные возможности для его исполнения. Так, пушьяснана может осуществляться на совершенно разных землях: от лесной обители и морского берега до коровьего стойла и жилого дома (4–17). Разнообразие выбранных под алтарную площадку участков нивелируется одним лишь общим условием: территория должна быть в высшей степени чистой в ритуальном плане, что повторяется в тексте многократно. Возможности для соблюдения этого требования могут быть самые разные. Во всяком случае, выбранный участок должен соответствовать всем канонам «чистого места», хорошо известным по эпическим и литературным памятникам. К примеру, описание благоприятного для совершения обряда леса ведется в точном соответствии с канонами, принятыми в индийской традиции при описании лесной ашрамы, обители отшельников (см.: [Алиханова 2002: 84–128])⁵. Флора и фауна на этой территории должны быть исключительно благоприятными. А отсутствие таких неэстетичных элементов, как дурнопахнущие растения и крысиные норы, лишь подчеркивает идилличность рисуемой картины.

⁵ Ср. также описание леса у великого озера Двайтавана в третьей книге «Махабхараты» (Mbh III.25) или же леса Гандхамаданы (Mbh III.155): не только общий вид местности, но даже названия благоприятных птиц и растений имеют прямые параллели с данным фрагментом «Брихатсамхиты». Интересно, что примерно по тем же канонам рисуется и лес, лежащий на территории царства «Артхашастры» и отличающийся от «дикого леса», лежащего за его пределами: он засажен деревьями, на которых растут сладкие плоды, деревьями без шипов, населен зверями, лишенными когтей и клыков (КА II.2.3.).

Возможные варианты совершения обряда различаются и целью, которая преследуется исполнением ритуала, искомой степенью могущества для правителя. Текст указывает: получаемый в итоге статус зависит от количества сосудов с топленным маслом, из которых *пурохита* окропляет царя (8, 28 или 108 — чем больше, тем действеннее обряд); от высоты трона, на котором сидит царь во время совершения обряда — в зависимости от нее он может в итоге стать правителем округа (*māṇḍalika*), правителем, победившим соседей (*antarajit*), или же верховным правителем (*samasta*), иначе говоря, миродержцем. В то же время вне зависимости от реального, скажем так, практического итога всякий царь (даже правитель округа) в ритуале неизменно оказывается Индрой, обряд над которым совершает Брихаспати.

Сами ритуальные действия включают в себя несколько последовательных этапов. Первый из них — выбор и надлежащая подготовка места для совершения обряда. Эта обязанность возлагается на домашнего жреца (*purodha*, *purohita*, *yājñaka*) и предсказателя (*devajña*, *daivavid*). Доминирующее значение обоих в ритуале пушьяснаны находится в полном соответствии с традиционно предписываемыми им функциями. Текст неоднократно повторяет, что пушьяснана призвана устранить все дурные предзнаменования. Очевидно, что именно предсказатель должен об этих предзнаменованиях объявить. Роль же пурохиты, согласно наблюдениям Я. Гонды, состоит главным образом в отращении от царя всего дурного [Gonda 1975: 333].

После выбора и подготовки ритуального пространства совершается пуджа для всех богов и существ, участие которых требуется в готовящемся обряде. Этой части церемонии отводится ночь, предшествующая совершению пушьяснаны. Ночь пурохита, предсказатель и царский советник (*amātya*) должны провести на выбранном для совершения обряда месте. Назначение предписания становится понятным из текста (22), отсылающего нас к «Ятре», толкующей «значения хороших и дурных снов». Из этого следует, что сны, ниспосланные спящим в выбранном и должным образом освященном для совершения обряда пространстве, так или иначе рассматриваются как своего рода предзнаменования. Качество этих предзнаменований, возможно,

диктует дальнейшее поведение участников очистительной церемонии.

С наступлением утра пурохита приступает к черчению мандалы, в которой последовательно располагает все элементы мироздания: Землю с морями и областями, планеты, накшатры, локапалов, богов и божественных существ. Все помещенные в мандале существа имеют четко определенное место, отведенное им во Вселенной в соответствии с традицией: либо по вертикали (обитатели неба, земли), либо по горизонтали (к примеру, локапалы). По сути начерченная мандала представляет собой полную модель мира со всеми его обитателями. В той же мандале размещается обрядовый инвентарь, все предметы которого, оказавшись в освященном «ритуальном пространстве», приобретают магические свойства [Tsuchiyama 1996: 948] и становятся пригодны для преследуемых пушьяснаной целей. На этом заканчивается предварительный этап.

Далее текстом приводится описание самого ритуала, который требует участия не только основных действующих лиц (царь, пурохита и предсказатель), но и своего рода «массовки» — певцов (*vandin*), горожан (*paura*), доверенных лиц (*āpta*), сподвижников (*saciva*), жрецов (*vipra*), а также лиц, «носящих такие имена, которые приносят счастье» (*kalyāṇanāman*). Само совершение обряда сопровождается «звуковым оформлением» — пением мантр под звуки барабанов и раковин (48–49).

Перед началом пушьяснаны царь усаживается на трон, поставленный поверх звериных шкур. Текст указывает: правитель (*īśvara*), должным образом подготовленный к пушьяснанае, должен быть *sumanas* (48). Вопрос о толковании этого пассажа заслуживает внимания. Слово «*manas*» в зависимости от контекстов может переводиться как «ум», «дух», «сердце», «душа» и пр. Малый петербургский словарь сообщает, что «*manas*» — это «внутренняя сущность», «орган», чья функция — мышление, понимание, память, воображение, осмысление, размышление, желание, воля, радость, стремление, побуждение [Böhtlingk 1884: s.v. *manas*]. Короче говоря, при любом истолковании это слово обыкновенно обозначает некое внутреннее свойство (но не всякого живого существа, а лишь человека), отвечающее за восприятие

внешних факторов. И вот этот самый «орган» должен быть у царя «хорошим», «в должном состоянии». Предлагаемый английским переводом вариант «with a jubilant heart» выглядит несколько неуместным: ликование — состояние, плохо согласующееся с особенностями древнеиндийской ритуалистики. Индийский царь, традиционно выступающий в роли яджаманы, в процессе совершения обряда, напротив, должен достигать бесстрастности, некоего внутреннего совершенства, полного психофизического контроля над собой [Вигасин 1999: 42]. В этом случае он скорее приближается к аскету, погруженному в медитацию, нежели «ликует». В таком случае, надо полагать, что царь, сидящий на троне, пребывает в состоянии наивысшей концентрации всех органов восприятия, наивысшей сосредоточенности, и потому он — *sumanas*.

Сам ритуал совершается в несколько этапов, первым из которых является окропление царя топленным маслом. Мантра, произносимая пурохитой в процессе окропления, называет жертвенное масло теджасом и лучшим средством очищения от грехов: из него родился мир (52). Имитация рождения (возрождения) мира/правителя — вот, в сущности, основная цель этой процедуры. Кстати сказать, это опять же сближает пушьясану с обрядами круга раджасуи (см., например: [Dattaray 1974: 2ff]). Окропленный жертвенным маслом царь *рождается вместе с обновленным миром*. Его омывают водой с цветами и плодами, облачают в новые одежды, он совершает *ачаману* — очистительную церемонию, производимую в начале нового дня [Пандей 1990: 22–23]. *Лишь после этого его участие в церемонии становится активным*: вновь рожденный из жертвенного масла царь совершает пуджу богам.

Примечательно, что все производимые над царем действия могут быть совершены над царским оружием, зонтом, флагом, наконец, над слоном и конем. Каждый из этих предметов/животных, как, собственно, и сам царь, будет таким образом обретать свой наилучший статус, в сущности, новое рождение⁶. Несмотря

⁶ Освящение царского имущества (платья, трона, коня, оружия), если верить Я. Гонде, также является наипервейшей обязанностью пурохиты [Gonda 1975: 333].

на то что шлока, сообщающая об этом, отнесена в самый конец фрагмента (87) и выглядит скорее как «приписка», очевидно, что «новое рождение» вешного мира, окружающего правителя, — столь же важный элемент очистительного обряда. Не случайно текст требует, чтобы «перед рождением» царь облачился в новые одежды (50). После первой части церемонии (собственно, после «рождения») его одевание вновь меняется — в тексте появляются одежды, над которыми были произнесены подобающие случаю мантры (72), и новые украшения, также прошедшие очищение через соответствующие заклинания (74).

Особое значение приобретает заключительная часть обряда. Текст относительно лаконичен, однако дважды и очень настойчиво повторяется мысль о том, что боги и все прочие существа, призванные на пуджу, после ее совершения *должны вернуться «в свой мир»* (21, 79). Завершение церемонии в обязательном порядке требует от пурохиты совершения таких действий, которые приводят сакрализованное для ритуала пространство «в исходное состояние». Важность этих церемоний очевидна. То место, где была начертана мандала и сооружен алтарь, представляет собой территорию, где «оба мира, земной и потусторонний <...> тесно соприкасаются и находятся в интенсивном общении» [Гуревич 1989: 93]. Несовержение завершающих обрядов чревато вредными последствиями. Их исполнение гарантирует ритуальную безопасность для участников церемонии [Мосс 2000: 141].

Так в общих чертах выглядит обряд пушьяснаны. Однако есть некоторые его аспекты, значение которых признается текстом «Брихатсамхиты» и которые выходят за рамки «просто описания». Например, можно заметить, что текст обращает пристальное внимание на звучание слов, имен, даже на характер сочетания звуков. Во многом это, безусловно, связано с тем, что перед нами — памятник стихотворный, составленный в ритмизованной форме. Ритм и созвучие в строках создается традиционными средствами: к примеру, многократным повторением слов, стоящих в одной и той же падежной форме и, соответственно, имеющих созвучные окончания (*puṇyeṣu*, *āyataneṣu*, *tīrtheṣu*, *deṣeṣu* — 15), либо же повторяющимся союзом *ca*, связывающим однородные члены предложения.

Однако в некоторых случаях «игра звуками» выглядит несколько иначе и не может объясняться лишь соблюдением стихотворного канона. Так, при описании местности, пригодной для совершения обряда, строка явно «играет» сходными слогами и сочетаниями одних и тех же звуков, чередуя их и переставляя местами: *kṛkavāku-jīva-jīvaka-śuka-śikhi-śatapatra...; krakara-cakora-kapīñjala-vañjula...* (6). Вообще говоря, выглядит это довольно похоже на заклинание, в котором чередование и перестановка одних и тех же звуков создает весьма своеобразный ритм и «мелодию». Значит, текст даже в тех частях, которые не являются мантрами и не предполагают произнесение вслух, оказывается заинтересован в том, *как* он звучит, а значит имплицитно подразумевает какое-то озвучивание. Надо признаться, это довольно странно для памятника, по своей форме, скорее, близкого шастре, чем какому-либо жанру, эстетика которого требует художественного оформления подобными «изысками».

В этой же связи стоит вновь обратить внимание на то, как, согласно «Брихатсамхите», должны звучать имена участников церемонии, названия предметов ритуального инвентаря и пр. Названия и имена должны «приносить удачу» (42, 48 и др.). Что это означает, мы видим, когда речь заходит о растениях, которые пурохита раскладывает в горшки, расставленные по углам алтаря: *абхья* (букв. «безопасный»), *апараджита* («непобедимый»), *джива* («живой»), *вишешвари* («владеющая миром»), *виджая* («победа»), *саха* («сила»), *пурнакоша* («изобилие»), *бхадра* («счастье») и т.д. Их имена являются производными от слов, обозначающих такие позитивные понятия и явления, как «богатство», «победа», «успех» и пр.⁷ Очевидно, что набор растений диктуется прежде всего «звучанием» их названий, которые попросту демонстрируют, что именно приобретает правитель, совершающий пушьясану. Кажется, нет причин искать какие-либо иные мотивации их «участия» в це-

⁷ Ср.: «Артхашастра» Каутильи (КА II.4.17) рекомендует построить в центре города святилища Апараджита, Апатихата, Джаянта, Вайджаянта (все имена выражают идею непобедимости, победы). Ту же функцию, очевидно, выполняют «тайные имена» Пандавов, находящихся в услужении у Вираты: Джая (победа), Джаянта (побеждающий), Виджая (победитель), Джаятсена (победоносный войском) и Джаядбала (побеждающий силой).

ремонии. Очевидно, примерно так же обстоит дело и с привлечением для совершения церемонии «действующих лиц», имена которых должны исполнять свою магическую роль в обряде.

Представления традиционных культур о роли имени — тема, многократно поднимавшаяся в литературе. Известно, что «в мифологическом сознании имя не кажется произвольным обозначением — оно воспринимается как органическая часть существа или вещи» [Вигасин 2000: 106]. Всякий магический обряд, как известно, включает в себя одновременно и собственно действия, и «вербальную составляющую» ритуала — заклинания, заговоры, заклания. Все они, как правило, предполагают «озвучивание», рецитацию. В качестве таковых обряд пушьяснаны предусматривает произнесение пурохитой в процессе церемонии определенных мантр (20, 52–53 и др.). И в то же время из текста «Брихатсамхиты» следует, что эффект церемонии достигается *потенциальным звучанием* названий предметов обрядового инвентаря и имен участников. Значит, наличие у того или иного предмета/человека, вовлеченного в обрядовые действия, «счастливого имени», даже не произнесенного вслух, уже играет роль своего рода мантры, заклинания.

В том же ключе можно рассматривать и некоторые «технические приемы» текста. К примеру, совершенно самостоятельное значение приобретают длинные перечни трав или представителей фауны, включенные в текст. В сущности, они демонстрируют примеры типичных для индийской традиции классификаций (см.: [Никольская 2003: 11–12]), представляющих собой «не столько описания определенных явлений, сколько создание системы, объединяющей эти явления в иерархически организованные множества» [Алиханова 1975: 262]. Значит, посредством таких классификаций текст одновременно и моделирует обряд, и сообщает о его потенциальных результатах (или обеспечивает их?): трава абхая, используемая в церемонии, принесет царю безопасность, апараджита — непобедимость, джива — жизненную силу, вишвешвари — власть над миром, саха — силу и т.д.

Внутри тех памятников, которые предполагают рецитацию, длинные перечни должны быть теснейшим образом связаны с магией слова [Елизаренкова 1976: 26]. По сути, в памятниках такого рода

разница между явлением и его именем не столь ощутима, как может показаться: назвать явление или предмет для текста магического — значит «вызвать его к жизни», обеспечить его присутствие. Значительная часть магических текстов строится именно на представлениях такого рода. Сделав подобные наблюдения, мы непременно окажемся перед вопросом о причинах присутствия подобных «стилистических изысков» в научном трактате. В самом деле, кажется, что в некоторых случаях его составитель сознательно прибегал к использованию таких приемов, которые в большей степени характерны для текстов, ориентированных на «публичное оглашение». Иными словами, в некоторых случаях автор строит свой текст по канонам памятников, рассчитанных на декламацию. Поиск причин этого по сути выливается в поиск ответа на вопрос о назначении текста.

Рассматривая соответствующий фрагмент текста «Брихатсамхиты» как *описание* определенного обряда, которое предполагает воспроизведение на практике наставлений, изложенных «в теории», мы непременно столкнемся с тем, что совокупность всех условий проведения церемонии попросту невоспроизводима. В самом деле, слишком много вариаций развития событий предлагается. Представить себе их полное и адекватное воплощение в реальной практике просто невозможно. Причина тому может быть лишь одна: текст и не предполагает полного и буквального переноса своих рекомендаций на практические действия, следовательно, не является в обычном смысле слова описанием обряда, руководством к действию.

Сравнительно недавно В.Н. Романов заметил, имея в виду памятники поздневедийской литературы, что в ритуальной практике древней Индии восприятие вербальной составляющей любого обряда существенно отличалось от привычного нашему сознанию. Сущее слово священного текста, произносимое в процессе совершения ритуала, не дублировало и даже не сопровождало саму церемонию. Ситуация, как он полагает, выглядела диаметрально противоположным образом. Произнесение священного слова сопровождалось обрядом и являлось основной составляющей всякой церемонии [Романов 2003: 202]. Проще говоря, в ритуальной практике, а значит и в ритуальном тексте *слово* оказывалось важнее *дела*.

Наблюдения В.Н. Романова касаются в первую очередь памятников, относящихся к бесписьменной стадии индийской культуры, которая не использовала и не знала письменности и отдавала очевидное предпочтение устному слову. Однако «Брихатсамхита» — памятник письменный изначально и, более того, порожденный культурой, письменной уже не одно столетие. Могут ли подобные характеристики относиться и к сравнительно позднему письменному памятнику, имеющему конкретного автора и наделенному всеми характеристиками научного трактата (шастры)? Вероятно, да. Ритуальная практика и ритуальное сознание по своей сути необычайно консервативны. Всякая социальная и политическая трансформация может вносить коррективы в ритуальную практику лишь через определенное, иногда весьма длительное время. Часто эти коррективы скорее подстраиваются под старую форму обряда, нежели откровенно демонстрируют свой разрыв со старыми традициями. Очевидно, что и письменные тексты, «говорящие о ритуале», стремились делать это в соответствии со старыми канонами и по старым законам. Иными словами, подспудно они должны были играть ту же роль, что и устное слово, устный текст, относящийся к обрядовой практике.

Известно, что древнеиндийская культура не всегда проводила четкую грань между реальным осуществлением того или иного обряда и его символическим совершением. Признавалась возможность совершения ритуала не только действием, но и словом и даже мыслью. В некоторых случаях жертва мыслью оказывалась предпочтительнее жертвы реальной. В частности, ритуальным сутрам хорошо известна практика формального осуществления *дигвиджаи* (покорение сторон света, осуществляемое правителем после обретения царства и царского статуса), при которой царь должен был сделать по одному шагу в каждом из пяти основных направлений (считая центр). Более того, согласно «Яджурведе», для достижения желаемого результата достаточно даже *совершить эти шаги лишь мысленно* [van Buitenen 1988: 309]. В конце концов к тем же представлениям, очевидно, восходит и существующая по сей день традиция *джаны* (многократного повторения имени божества или мантры), наивысшая разно-

видность которой — джапа, исполненная в уме, а не шепотом или же в полный голос.

Такие наблюдения позволяют сделать попытку иначе взглянуть и на текст «Брихатсамхиты», рассматриваемый фрагмент которой напрямую связан с культовой практикой. Ведь если мысль может заменить собой обряд и слово в состоянии быть идентичным называемому предмету, то, развивая эту идею дальше, мы оказываемся перед лицом такой культуры, в которой текст может не только моделировать обряд, но и быть эквивалентным ему.

БРИХАТСАМХИТА (48)

Царское омовение под созвездием

Пушья

1. Царь — это корень дерева, что состоит из подданных⁸. Мир, как дерево, может быть больным или здоровым в зависимости от того, вредят его корням или заботятся о них. Потому следует заботиться о царе.

2. Послушайте же, какое очищение, считающееся самосущим, было провозглашено Брихаспати⁹, наставником богов, для Великого Индры, и о котором Вриддхагарга¹⁰, совершив его, поведал Бхагури¹¹.

⁸ Отождествление царя / царства с деревом — прием, типичный для многих древнеиндийских текстов. Достаточно вспомнить пассаж Махабхараты (Mbh I.65–66), в котором с деревьями сравниваются Пандавы и Кауравы (Юдхистхира — дерево, ствол которого — Арджуна, ветви — Бхима, цветы и плоды — Накула и Сахадева, корни — Кришна; Дурьодхана — дерево, ствол которого — Карна, ветви — Шакуни, плоды и цветы — Духшасана, Дхритараштра — корни).

⁹ В тексте имени Брихаспати нет. Вместо него стоит слово *suraguru* (букв. «наставник богов»), обыкновенно относящееся к пурохите Индры.

¹⁰ А.М. Шастри в своей работе о «Брихатсамхите» излагает две противоположные точки зрения. Согласно первой, *Вриддхагарга* и фигурирующий ниже *Гарга* — одно лицо. Согласно второй — это два разных человека [Shastri 1969: 441–442]. Сам Шастри, если следовать его индексу, придерживается второго мнения, т.к. атрибутирует *Вриддхагаргу* просто как автора, а *Гаргу* — как астролога.

¹¹ *Бхагури*, согласно индексу А.М. Шастри, астролог, на которого он, следуя Варахамхире, несколько раз ссылается как на человека, компетентного в вопросах, касающихся всякого рода предзнаменований.

3. Пуροхитой и предсказателем для царя должно устраиваться омовение под созвездием Пушья. Ибо в мире нет иного лучшего средства очищения, уничтожающего все дурные предзнаменования.

4. Пусть совершается этот обряд в тех местах, где нет деревьев шлешматака, деревьев акша¹², деревьев с шипами, горько, остро и дурно пахнущих растений. В том месте, которое покинули совы-каушика, коршуны и другие скверные птицы.

5. Пусть совершается этот обряд в лесной обители, где много молодых деревьев и кустов, плющей, лиан и гибких побегов; где растет множество прекрасных сладко пахнущих деревьев, лишенных поврежденных листьев и ветвей.

6. В обитаемой чистой местности, окруженной лесом, оглашенной криками петухов крикаваку, джива, дживака, попугаев и павлинов, дятлов и голубых соек, зеленых голубей, куропаток-кракара и куропаток-чакора¹³, рябчиков, ванджулов, голубей-паравата¹⁴ и шрика,

7. там, где летают пчелы, опьяненные напитком из нектара цветов, и самцы кукушек вместе с другими птицами.

8. Или же пусть совершается этот обряд на приятных для глаза и ума тихих отмелях водоема, которые, словно бедра красавиц, расцарапаны коготками возбужденных водяных птиц.

9. Или же у озера, где цветущие голубые лотосы подобны глазам того, у кого их тысяча¹⁵, и где поют утки, морские орлы и журавли, а стая гусей подобна раскрытому зонту¹⁶.

10. Или же в том месте, где есть пруд с лотосами, раскрытые цветы которого подобны лицам красавиц, чьи голоса нежны, как у гусей, а груди крепки, как бутоны.

¹² *Акша* — *Eleocharis paniculata*, дерево семейства розовых.

¹³ *Чакора* — птица Genus *alcedo* или *Perdix rufa*.

¹⁴ *Паравата* — *Grewia asiatica* или *Diospyros embryopteris*.

¹⁵ *Тысячезлазый* — эпитет Индры.

¹⁶ Зонт — одна из царских регалий, символ царской власти. Упоминаемые в тексте гуси, скорее всего, так называемые «царские гуси» (*rājahaṁsa*) — белые дикие гуси, образ которых часто фигурирует в санскритской поэзии (ср.: Mbh III.155).

11. Или же в коровьем стойле, наполненном каплями слюны жующих коров, навозом, испещренным следами копыт. Там, где, танцуя и мыча, играют новорожденные телята.

12. Или же под сенью густорастущих деревьев ничула на морском берегу, где кромка воды пестрит рыбами и белыми птицами и где в проливе выстроились в ряд корабли, груженные драгоценностями.

13. Или же в тех ашрамах, где без опаски резвятся молодые лани и птицы, где лев побеждается ланью, словно гнев — терпением¹⁷.

14. Или же в прекрасном доме, среди женщин с газельими глазами, чья походка отягчена полнотой бедер, поясами и ножными браслетами, чьи прекрасные голоса подобны голосу кукушки аньябхрита.

15. Или же в священных храмах, в тиртах, в садах наслаждений, в прекрасной местности, на земле, раскинувшейся с востока на север, где вода совершает прадакшину¹⁸.

16. Пусть совершается этот обряд там, где нет пепла, угля, костей, солончаков, шелухи, волос, ям, рачьих, дикобразьих и крысиных нор, муравейников.

17. В тех местах, где земля плотная, благоухающая, влажная, сладкая и ровная, которая приведет (царя) к победе. Эти же правила применимы к военному лагерю и к действиям в соответствии с обстоятельствами¹⁹.

¹⁷ Это сравнение и поднятая в шлоке тема (гнев, побеждаемый терпением) отсылает нас к образу ашрамы отшельников, где, согласно наблюдениям Ю.М. Алихановой, «необычно ведут себя <...> хищники: они теряют здесь свою свирепость и не угрожают жизни травоядных» [Алиханова 2002: 90].

¹⁸ *Прадакшина* — ритуальный обход почитаемой святыни, совершаемый по ходу солнца (ср. рус. *посолонь*). Местность, омываемая водой, текущей по ходу солнца, в индийской традиции считается особенно благоприятной, к примеру для сооружения города (ср.: КА II.3.3). Д. Шлинглофф обращает внимание на то, что «город, омываемый водой в направлении прадакшины» — классический образ индийского города. Такой характеристикой наделяется, к примеру, Айодхья в «Рамаяне» [Schlingloff 1969: 6].

¹⁹ Это замечание отсылает нас к темам, характерным для текста «Артхашастры». Значимым представляется тот факт, что «Брихатсамхита» распро-

18. Предсказатель, советник и жрец, выйдя ночью из города, пусть совершают приношения в восточной стороне или в стороне Куберы²⁰, или же в той стороне, властитель которой Шива²¹.

19. Пурохита пусть призывает богов, с почтением предлагая им обжаренные зерна, неочищенный рис, простоквашу и цветы. В этом случае мудрецами-муни предписана такая мантра²²:

20. «Пусть придут сюда все те боги, которые желают получить пуджу! А так же стороны света, наги, дваждырожденные²³ и прочие, которым полагается доля (от пуджи)».

21. Призвав их, пусть пурохита обратится ко всем с такими словами: «Завтра, получив пуджу и дав очищение царю, все они вернуться обратно».

22. Совершив пуджу для тех, кто был призван, пусть (там) они и проведут ночь. Что же касается значения хороших и дурных снов, то правила о снах изложены в «Ятре».

23. Когда же наступит следующий день пусть (пурохита), придя на определенный участок земли, дарит предметы, обладающие необходимыми (для совершения обряда) достоинствами. По этому поводу мудрецы-муни пропели такие шлоки:

24. На этом месте, начертив мандалу, пусть пурохита укажет на ней землю со всевозможными морями и областями.

страняет принципы, соблюдение которых требуется при сооружении жертвенной площадки, и на правила сооружения военного лагеря. В литературе же обращалось внимание на то, что согласно тексту «Артхашастры» план города (КА II.4), а следовательно, и идентичный ему план военного лагеря (КА X.1) вычерчиваются «по тем же принципам сакральной геометрии, что и схема алтарной площадки в ритуальных сутрах» [Вигасин 1999: 39]. Подтверждение этому наблюдению обнаруживается и в трактате Варахамихиры.

²⁰ Сторона *Куберы*, бога-покровителя богатства, — север.

²¹ Сторона, властителем которой считается *Шива*, — северо-восток.

²² *Мантра* — формула, произносимая при совершении обряда, заклинание.

²³ Поскольку речь идет о тех, кому полагается доля от пуджи, «дваждырожденные» здесь — брахманы.

25. Пусть он разместит в положенных частях этой мандалы нагов, якшей²⁴, богов, предков, гандхарвов²⁵ и апсар²⁶, мудрецов-муни, сиддхов²⁷,

26. а также планеты в соответствии со всеми накшатрами²⁸, рудров²⁹ с матерями, Сканду, Вишну и Вишакху, локапалов³⁰ и сурастри³¹.

27. Каждый из перечисленных должен быть наделен разными цветами и приятными ароматами. Сведущий (в совершении обрядов) пурохита пусть почитит их благовониями, венками, притираниями в соответствии с тем, кому что полагается.

28. (Пусть почитит их) угощением и разнообразной пищей, плодами, кореньями и мясом, а также всевозможным вкусным питьем: сурой³², молоком, соком и прочим.

29. Теперь же я расскажу, как следует почитать богов, помещенных в этой (мандале). О том же, каким образом пурохита должен совершать почитание планет, сказано в книге «Грахаяджна»³³.

30. Пишачи, Дайтьи и Данавы должны почитаться мясом, кашей, вином и прочим. Предков следует почитать при помощи масла, притираний, зерен сезама, мяса, каши и прочего.

31. Мудрецы-муни должны почитаться чтением гимнов Сама-, Яджур- и Ригведы, благовониями с куреньями и венками. Нагов следует почитать при помощи несмешанных цветов и смеси трех сладких веществ³⁴.

²⁴ *Якши* — воинственные спутники *Куберы*, стражи его сокровищ.

²⁵ *Гандхарвы* — божественные существа, небесные музыканты.

²⁶ *Апсары* — небесные девы, отчасти сходные с древнегреческими харитами и скандинавскими валькириями, супруги гандхарвов, ублажающие пением и танцами героев, попавших на небо после гибели в бою.

²⁷ *Сиддхи* — божественные существа, обладающие сверхъестественными способностями вследствие достижения ими духовного совершенства.

²⁸ *Накшатры* (т.н. «лунные дома») — созвездия лунного зодиака.

²⁹ *Рудры* — спутники бога *Рудры*.

³⁰ *Локапалы* — боги-покровители сторон света.

³¹ *Сурастри* — небесные нимфы.

³² *Сура* — род алкогольного напитка. В разных случаях может рассматриваться как вид пива или более крепкий напиток.

³³ *Грахаяджна* — букв. «жертвоприношение для планет».

³⁴ Три сладких вещества (*trimadhura*) — мед, жир и сахар.

32. Мудрецы-вибуддхи должны почитаться при помощи курений, возлияний жертвенного масла, венков, драгоценных камней, восхвалений и поклонения. Гандхарвов и апсар следует почитать благовониями и душистыми венками.

33. Для остальных пуджа должна быть совершена пожертвованиями разных цветов. Для всех божеств пусть пурохита разложит в мандале браслеты, одежды, флаги, украшения и жертвенные шнуры.

34. В западной или южной части мандалы, зажегши огонь, пусть разложит на алтаре необходимые (для совершения обряда) предметы: длинные стебли травы дарбха³⁵, очищенные от побегов,

35. жаренные зерна (риса), жертвенное масло, недробленные зерна, простоквашу, мед, (зерна) белой горчицы, благовония, цветы, курения, камень *Горочана*³⁶, притирания, зерна сезама, сезонные сладкие плоды.

³⁵ Трава *дарбха* — *Poa cynosuroides*. Иногда идентифицируется с травой *куша*. И та и другая упоминаются в текстах как священные растения, непреходящий атрибут многих ритуалов.

³⁶ Санскритские словари в качестве объяснения этого слова дают следующие пояснения: *горочана* — это такой камень, который обнаруживается во внутренностях разного рода жвачных животных, например коров. В этой связи любопытен следующий момент: П.С. Паллас в одной из своих работ, посвященных описанию быта и нравов индийцев, живших в XVIII в. в г. Астрахани [Pallas 1782], рассказывает, в частности, и об их богослужении. В качестве одного из культовых предметов, фигурирующих в его описании, выступает так называемый *безоаровый камень*, предмет, известный не только востоковедам, но и тем, кто занимается культурой средневековой Европы. *Безоаровый камень* имеет органическое происхождение. Обнаруживается во внутренностях некоторых жвачных животных, главным образом безоаровых козлов (откуда и происходит название). Цвет безоарового камня сине-серый, твердость невысокая. На ощупь камень жирный, в растертом виде обладает горьким вкусом. В течение многих столетий являлся одним из самых дорогостоящих драгоценных камней. Причина тому состояла не в его красоте, а главным образом в целебных свойствах. С древнейших времен использовался как противоядие, абсорбирующее все соединения мышьяка, при помощи которых изготовлялось большее число ядов [Куликов 1982: 68]. Возможно, упоминаемый в данном фрагменте камень *горочана* идентичен безоаровому камню П.С. Палласа.

36. Там же пусть поставит блюда, наполненные молочной кашей с маслом. При помощи этих предметов пусть совершает пуджу на алтаре, стоящем в западной части мандалы. Ибо это и есть алтарь, предназначенный для омовения.

37. Пусть поставит по углам (алтаря) прочные горшки, прикрытые побегами и плодами молочного дерева, у которых горлышки обмотаны белыми шнурами.

38. Пусть наполнит эти горшки драгоценностями и водой, смешанной с травами, положенными для омовения. Для совершения обряда, таким образом, должны быть собраны все предметы (и травы), названные Гаргой.

39. Пусть пурохита положит в эти горшки растения джьетишмати, траямана³⁷, абхья, апараджита, джива, вишвешвари, патха и виджая с бхангой,

40. саха, сахадеви, пурнакоша, шатгавари, аршитика, шива, бхадра,

41. брахми, кшему, аджу, всяческие семена и канчани — те травы и соки (тех растений), что приносят счастье, и те, что возможно достать.

42. (Там же пусть разложит) драгоценные камни и всяческие благовония, плоды билвы, виканкату, травы, носящие благоприятные имена, золото и (прочие) предметы, приносящие удачу.

43. Первой пусть расстелет головой к востоку шкуру такого быка, который был наделен подобающими признаками³⁸ и умер от старости.

44. Потом пусть расстелет неповрежденную шкуру рыжего бойцового быка. Третьей пусть будет шкура льва, потом — тигра.

45. Четыре эти шкуры пусть он расстелит на том алтаре в благоприятный момент, когда луна окажется в накшатре пушья.

46. На шкуры следует поставить трон, сделанный из золота, серебра и меди, либо же из молочного дерева.

³⁷ *Траямана* — *Sentiana*, или горечавка.

³⁸ Скорее всего, речь идет об окраске быка. Возможно, ситуация сходна с выбором коня, наделенного соответствующими признаками, для совершения ашвамедхи.

47. Если его высота — локоть, то такой трон принесет счастье правителям округа, если на четверть больше — то правителям, стремящимся победить соседних (царей), если больше на половину — то верховным правителям.

48. Положив в трон золото, пусть царь восседает на нем, сосредоточенный, окруженный сподвижниками, доверенными лицами, пурохитой, предсказателями, горожанами и другими людьми, носящими такие имена, что приносят счастье.

49. (Все) беды устраниются певцами, жителями города и жрецами, громко произносящими пуньяху³⁹ и (другие) веды, под аккомпанемент барабанов, раковин, турья, (звуки которых) приносят счастье.

50. Пурохита, шерстяным покрывалом укрыв царя, облаченного в новое льняное одеяние, пусть окропит его, совершившего приношение и пуджу, из сосудов, наполненных топленным маслом.

51. Число сосудов: восемь, двадцать восемь или сто восемь. Чем больше их, тем больше (действенность обряда). По этому поводу мудрецами была пропета такая мантра:

52. «Жертвенное масло-аджья⁴⁰ называется теджасом⁴¹. Жертвенное масло — это лучшее средство очищения от грехов. Жерт-

³⁹ *Пуньяха* — мантра «на счастливый день».

⁴⁰ В тексте соответствующего фрагмента «Брихатсамхиты» употребляется по крайней мере четыре слова со значением «масло», «жир» — *ājya*, *ghṛta*, *abhya*, *sarpis*. Не во всех случаях их можно рассматривать как синонимы. Однако в данном контексте все же мы имеем дело с синонимичным значением двух разных слов, поскольку масло *sarpis*, которым в шлоке 50-й пурохита окропляет царя, и масло *ājya*, из которого, согласно шлоке 52-й, «родился мир», совершенно очевидно, одно и то же. Шлока 52-я, являясь мантрой, закливанием, одновременно объясняет смысл действий жреца, совершаемых в шлоке 50-й. Употребление разных слов для обозначения одного и того же предмета в шлоках, столь близко стоящих друг от друга, вероятно, объясняется тем, что мантра, произносимая пурохитой (52), заимствована «Брихатсамхитой» из иного источника и является своего рода вкраплением в относительно однородный текст Варахамихри.

⁴¹ *Теджас* — в разных случаях букв. «блеск», «пыль», «энергия», «мужская сила». Исходя из контекста в данном случае слово употребляется в своем первоначальном значении — «космический жар», из которого согласно космогоническим представлениям древних индийцев произошел мир.

венное масло — это пища богов. Из жертвенного масла родился мир.

53. И если какой грех у тебя совершился на земле, в воздушном пространстве или на небе⁴², весь он от соприкосновения с жертвенным маслом будет устранен».

54. После этого, сняв с царя шерстяное покрывало, пусть пурохита совершит омовение, окропив Индру людей⁴³ водою с плодами и цветами, произнося такую мантру:

55. «Пусть окропят тебя боги и древние сиддхи, и Брахма, и Вишну, и Рудра, Сахьи, и марутов союз,

56. адитьи, (все) васу, рудры, оба Ашвина — лучшие целители, и мать богов Адити, Сваха и сиддхи, Сарасвати,

57. Кирти, Лакшми, Дхрити, Шри, Синивали, Куху, Дану, Сураса, Вината, Кадру,

58. и супруги (тех) богов, что не были названы, и матери богов. Все они пусть окропят тебя. И союз небесных апсар,

59. и накшатры, и мухурты⁴⁴, и полулуния⁴⁵, и сутки, и годы, и солнца, минуты и секунды, мгновения и доли мгновений.

60. Все они, а также (прочие) благоприятные части времени пусть окропят тебя. (Все) они и другие, также и мудрецы-муни, стойкие в предписаниях вед.

61. Пусть окропят тебя и аскеты со (своими) учениками, женами, а также союзы тех божеств, что восседают на колесницах, и люди, и моря,

62. и реки, и великие наги, и кимпуруши⁴⁶, и (живущие вдали от мира) риши, и великие брахманы, и вайхясы⁴⁷,

⁴² Приводимая текстом мантра, с одной стороны, заклинание, с другой — прямая речь, с которой пурохита обращается к царю. Последний выступает в ней как властелин *трилоки*, т.е. трехчленной Вселенной.

⁴³ *Индра людей* — царь.

⁴⁴ *Мухурта* — отрезок времени в 48 минут.

⁴⁵ Отрезок времени в две недели.

⁴⁶ *Кимпуруши* — карлики.

⁴⁷ *Вайхясы* — жители воздушного пространства.

63. и семеро риши со (своими) женами, и дхрувы⁴⁸, и Маричи⁴⁹, и (риши) Атри, и (риши) Пулаха, и (риши) Пуластья, и Крату, и (риши) Ангирас,

64. Бхригу, Санаткумара и Санака, Санандана, Санатана⁵⁰, Дакша, Джайгишавья, Бхагандара,

65. Эката, Двита, Трита, Джамбали, Кашьяпа, Дурвасас, Дурвинита, Канва, Катьяяна,

66. Маркандея, Диргхатапас, Шунахшепха, Видуратха, Урва, Самавартака, Чьявана, Атри, Парашара,

67. Двайпаяна, Явакрита, Девараджа⁵¹ со своим младшим братом, горы, деревья, лианы и священные места,

68. Праджapati, Дити, коровы, матери Вселенной, небесные повозки, все миры, (все) движущееся и неподвижное.

69. Огни предков, звезды, грозовые тучи, воздушное пространство. Стороны света, вода. (Все) эти (пусть окропят тебя) и многие другие, которых прославляют, с благоприятными (именами).

70. Пусть окропят (они тебя) с радостью в сердце водами, уничтожающими все появившееся (зло), так, как ими был окроплен Магхаван⁵².

71. Пусть (окропит тебя пурохита,) сопровождая этими и другими обрядовыми установлениями Атхарваведы, Рудраганами⁵³, Каушмандой, Махарауханой, Куберахридаей и Самриддхьей⁵⁴».

⁴⁸ *Дхрувы* — букв. «определенные места». Иногда при употреблении этого слова имеются в виду полюса. То же слово встречается в значении «Полярная звезда».

⁴⁹ *Маричи* — одна из звезд созвездия Большой медведицы.

⁵⁰ Текст произносимой пурохитой мантры постоянно играет на созвучии имен: к примеру, рядом ставятся имена, в которых совпадает один из слогов.

⁵¹ *Девараджа* — букв. «царь богов», т.е. Индра.

⁵² *Магхаван* — Индра.

⁵³ Согласно М.Р. Бхату, переводчику текста на английский язык и автору комментариев, имеются в виду мантры «*Яджурведы*», определяемые им как «*Рудрапатха*».

⁵⁴ М.Р. Бхат предполагает, что речь идет об искупительной жертве «*Кушманда Хома*» и гимнах и мантрах, полагающихся в этом случае: *Махараухине*, *Куберахридае* и *Самахридае*.

72. После омовения владыка людей пусть облачится в одежду из хлопка, над которой шепотом было произнесено «Апо хи штха...»⁵⁵ и «Хираньяварнам...»⁵⁶.

73. Совершивший ачаману, он пусть произнесет пуныху под звуки раковин и под восхваления, (произносимые) богам, гуру и брахманам, и для (царского) зонта, флага и оружия, затем пусть приступит к своей пудже.

74. Пусть (царь) наденет новые украшения, приносящие победу, над которыми шепотом было произнесено: «Аюшьям варчсьям раяспошьям...»⁵⁷.

75. Подойдя ко второму алтарю, пусть царь сядет поверх шкур. Те шкуры друг на друга должны быть положены таким образом:

76. быка, кошки, антилопы, газели, сверху на них — шкура льва, сверху — тигра.

77. Пусть пурохита в наилучшем месте (алтарной площадки) совершит жертвоприношение в огонь веточками, сезамом, топле-

⁵⁵ «Апо хи штха...» — ведийский конкорданс М. Блумфилда [Bloomfield 1906], приводя указанную мантру полностью (*āpo hi ṣṭhā mayobhuvah*), отсылает нас, в частности, к «Гимну водам» X мандалы «Ригведы» (RV X.9.1a): «О воды, ведь вы благодатные» (пер. Т.Я. Елизаренковой). Общий контекст ситуации, равно как и тематика мантры (и самого гимна), позволяет рассматривать ее как важный элемент очистительной процедуры. Проще говоря, регенерация правителя требует обновления, очищения и для предметов, окружающих царя, прежде всего для царского облачения, дабы избежать опасности осквернения.

⁵⁶ «Хираньяварнам...» — М. Блумфилд дает обширный список мантр, имеющих видимое сходство с той, что произносится во время пушьяснаны. Обращает на себя внимание фрагмент гимна II.35.11: «*hiraṇyavarṇaṅ ghṛtam annaṅ asya*» — «Жир золотого цвета — его пища» (пер. Т.Я. Елизаренковой). Судя по тому, что эта мантра, как и предыдущая, произносится над царским одеянием и практически одновременно с «Апо хи штха...», она также должна обладать очистительными свойствами. Если же учесть, что несколькими шлоками выше речь шла именно о жире, то выбор именно этой мантры кажется небезосновательным.

⁵⁷ Произносимое над царскими украшениями заклятие должно принести тому, кто наденет их, долголетие, силу и богатство. Соответственно украшения называются «жизнь дающие», «силу дающие» и «богатства приумножающие». Ср. сходный момент при совершении обряда самвартана в «Ашвалайна-грихясутре» (III.8.21).

ным маслом и прочим, (сопровождая свои действия) гимнами Трехглазому⁵⁸, Шакре, Брихаспати, Нараяне и тому, который вечно в движении⁵⁹.

78. Предсказатель пусть назовет предзнаменования огня в соответствии с установлениями «Индрадхваджи»⁶⁰. Пурохита, закончив совершение обряда, пусть, соединив ладони, произнесет:

79. «Приняв от владыки земли пуджу, все боги, дав (ему) счастье, должны удалиться, чтобы вновь потом вернуться на землю».

80. После этого пусть царь почитит предсказателя и пурохиту обильными дарениями, а также и других, достойных дакшины, так, как это полагается.

81. Дав безопасность подданным, освободив скот, находящийся на бойне, пусть объявит амнистию (всем), кроме тех, кто чинит зло (внутри) царства⁶¹.

82. Это (омовение) следует совершать в каждую Пушья ради достижения счастья, славы, богатства и долголетия. (Совершаемое же) после Пушья оно лишается половины своих результатов. Потому что искупление в полнолуние месяца Пауша считается наилучшим.

83. Пушьясану следует совершать, если царству предсказаны несчастья и если (появляется) Раху⁶², если появляется комета, а также во время эпидемий.

84. На свете нет такого (дурного) предзнаменования, которое этим (обрядом) не было бы устранено, и нет иного, приносящего счастье, которое бы его превосходило.

⁵⁸ Трехглазый — Шива.

⁵⁹ ...который вечно в движении — согласно комментарию, имеется в виду Ваю, бог ветра.

⁶⁰ Индрадхваджа — букв. «знамя Индры». По замечанию Д. Деррета, индийский царь должен «обладать флагштоком Индры», т.е. находиться постоянно в состоянии эротического возбуждения, тем самым способствуя плодородию [Derrett 1959: 120].

⁶¹ Ср. в эдиктах Ашоки об отсрочке наказаний для людей, заточенных в темницу, о запрете убивать рыбу в упосатху, об отмене кастрации и клеймения животных по случаю Тишья и Пунарвасу (V КЭ).

⁶² Раху — демон, поглощающий солнце и луну. Речь, по всей видимости, идет о солнечном и лунном затмениях.

85. Этот обряд издревле предписан во время абхишеки, для царя, стремящегося к высшему могуществу и желающего рождения сына.

86. Великий Брихаспати назвал это омовение лучшим для блага Великого Индры, дающим жизненную силу, долголетие и счастье подданным⁶³.

87. Если в соответствии с этим предписанием будут омыты слон и конь, то и они будут защищены от болезней и достигнут великого успеха.

Перевод выполнен по изданию: Varahamihira's *Bṛhatsaṃhitā* / Ed. and transl. by M.R. Bhat. Vol. I, II. Delhi, 1993.

Библиография

Источники

Kauṭīlīya Arthaśāstra / A Critical Edition with a Glossary by R.P. Kangle. Bombay, 1992.

Mahābhārata / Critical Edition by V.Sukthankar. Poona, 1971–1976.

Varāhamihira's Bṛhatsaṃhitā. Ed. and transl. by M.R. Bhat. Vol. I, II. Delhi, 1993.

Исследования

Алиханова Ю.М. Театр древней Индии // Культура древней Индии. М., 1975.

Алиханова Ю.М. Образ ашрамы в древнеиндийской литературной традиции // Петербургский рериховский сборник. СПб., 2002.

Вигасин А.А. «Артхашастра» и ритуалистика // Древние культуры Восточной и Южной Азии. М., 1999.

Вигасин А.А. Диалог со смертью // ВДИ. 2000. № 2.

Вигасин А.А. Время в эдиктах Ашоки // Антропология культуры. Вып. 1. М., 2002.

Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989.

⁶³ Поскольку в предшествующей шлоке шла речь о рождении у царя сына, а в этой шлоке, употребляющей традиционное для обозначения подданных слово «*praṇā*», очень отчетливо проступает традиционная для индийской культуры идея подобия подданных и потомства.

- Елизаренкова Т.Я.* Об Атхарваведе // Атхарваведа. Избранные гимны. М., 1976.
- Куликов Б.Ф.* Словарь камней-самоцветов. Л., 1982.
- Лад В., Фроули Д.* Травы и специи. М., 1997.
- Мосс М.* набросок общей теории магии // Социальные функции священного. М., 2000.
- Никольская К.Д.* Древнеиндийская «наука политики» (историко-культурные аспекты): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2003.
- Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды. М., 1990.
- Раушенбах Б.В.* Пространственные построения в живописи. М., 1980.
- Романов В.Н.* Древнеиндийские представления о царе и царстве // ВДИ. 1975. № 3.
- Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект. М., 2003.
- Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1995.
- Bloomfield M.A.* Vedic Concordance. Cambridge, 1906.
- Buitenen, J.A.B. van.* On the Structure of the Sabhāparvan of the Mahābhārata // Studies in the Indian Literature and Philosophy. Delhi; Varanasi; Patna; Bangalore; Madras, 1988.
- Dattaray R.* A Forgotten Functionary of Ancient Indian that was Kṣattr. Calcutta, 1974.
- Derrett J.D. M.* Bhū-bharaṇa, bhū-pālana, bhū-bhojana: an Indian Conundrum // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London. 1959. Vol. XXII. Pt. 1.
- Gonda J.* Purohita // Gonda J. Selected Studies. Leiden, 1975. Vol. II.
- Gonda J.* The Ritual Functions and Significance of Grasses in the Religion of the Veda. Amsterdam; Oxford; N.Y., 1985.
- Heesterman J.C.* The Ancient Indian Royal Consecration. 'S-Gravenhage, 1957.
- Kane P.V.* History of Dharmaśāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law). Poona, 1946. Vol. III.
- Pallas P.S.* Etwas über die zu Astrachan wohnende Indianer // Neue Nordische Beiträge zur physikalischen und geographischen Erd- und Völkerbeschreibung. 1782. Vol. III.
- Rau W.* Staat und Gesellschaft im alten Indien. Wiesbaden, 1957.
- Böhtlingk O.* Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. St. Petersburg, 1884.
- Scharfe H.* The State in Indian Tradition. Leiden; N.Y.; København; Köln, 1989.

Schlingloff D. Die altindische Stadt. Wiesbaden, 1969.

Shastri A.M. India as seen in the Br̥hatsamhitā of Varāhamihira. Delhi, 1969.

Tsuchiyama Y. Der König im Rājasūya // Indian Thought and Buddhist Culture. Tokyo, 1996.

Weber A. Über die Königsweihe, den rājasūya. Berlin, 1893.