

КРАСОТА В ВИНЕ ПОЭТИКА ВИНОПИТИЯ В САНСКРИТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Задача статьи – выяснить, чем обусловлен один из элементов жанрового канона махакавы (придворного эпоса): описание совместного винопития влюбленных. Чтобы получить общее представление об отношении к алкоголю в классической индийской культуре в работе рассмотрен ряд текстов, относящихся к сфере права и этических норм, политики и ритуала. Рассмотрен также вопрос о различии в статусе вина и сакрального опьяняющего напитка – сомы. Анализ упоминаний о вине в одном из заговоров «Атхарваеды», а также разбор связанного с винопитием эпического сюжета о гибели племени ядавов позволили выявить существование в древней Индии веры в магическую силу алкоголя. Предписания для совершения ряда домашних обрядов свидетельствуют о взгляде на вино как напиток, связанный с женщинами. Особенности поэтизации вина и опьянения в средневековой санскритской литературе становятся понятны лишь после выявления сложившихся в древности представлений о свойствах спиртных напитков.

Ключевые слова: вино, санскритская поэзия, придворный эпос, шраута-ритуал, сура, сома.

Небольшой фрагмент из поэмы Бхарави (VI в.) «Киратарджуния» (Kīrātārjunīya «О кирате и Арджуне») позволяет получить представление о том, как изображалось винопитие в санскритской поэзии. Сюжет поэмы заимствован из «Сказания о кирате» в третьей книге «Махабхараты», но интересующий нас эпизод отсутствует в эпосе и, вероятно, придуман самим Бхарави.

Предшествующие сцене винопития события не имеют значения для проблем настоящего исследования и поэтому могут быть изложены очень коротко. Войско гандхарвов и апсар послано Индрой в Гималаи, чтобы заставить Арджуну прервать его суровую аскезу. Перед тем как исполнить поручение царя богов, божественные жены со

своими спутниками устраивают привал: они гуляют в лесу и купаются в горной реке. Затем наступает вечер, и влюбленные небожители приступают к совместному винопитию (гл. 9.51–73)¹.

51. Юноши захотели пить дающие наслаждение, вызывающие жажду, всегда имеющие новый вкус улыбающиеся губы красавиц и вино с лотосами².

52. Когда ревнивые женщины, чей гнев был побежден свиданием с милыми, а негодующие речи утихли от вкушения вина, сошлись [с возлюбленными], Бестелесный не стал вкладывать стрелу в лук.

53. «Рассердите! Скорее станьте благосклонными! Будьте ласковыми с рассерженными юношами!» – так юные жены получали удовольствие от пирушки, словно от многочисленных советов.

54. Отведав очень вкусного вина, с любовью и почтением поданного мужьями, жены избавились от стыда и скованности и обрели то ли лукавство, то ли искренность.

55. Попробованное самостоятельно, затем с возросшим восхищением поданное [любимыми], [затем] вместе с любимыми выпитое – вино каждый раз словно бы имело для красавиц новый вкус.

56. Лотосы со слегка колеблющимися лепестками покачивались на волнах в чашах [с вином], словно подражая кокетливым движениям женских глаз, украшенных игрой бровей.

57. Влюбленных, наслаждавшихся, кусая листву губ, пирушка радовала чашами лиц красавиц с темными лотосами расцветших глаз.

58. Даже наделенное достоинствами, соединившись с [другими] достоинствами, конечно, улучшится. Это так, ведь вино, выпитое изо рта любимых, делалось еще вкуснее.

59. Когда стало видно, как, [отраженная] в чашах из драгоценных камней, возросла красота украшений [в виде] следов от укусов любимых, красавицы стали ценить винопитие, [хоть и] удалившее краску с [их] губ.

60. Красноту у глаз создавшее, у губ – похитившее, еще более благоуханное благодаря устам, сделанным ароматными, – вино совершило толи перестановку, толи обмен своих и чужих качеств.

61. Заметив, что у красавицы темный ушной лотос неотличим от глаз и бесполезен, страсть опьянения, словно подруга, создала различие, придав глазам блеск³.

62. Хотя от чрезмерного питья вина краска смыта, но краснота губ юной, сильнее засиявшая от отметин зубов возлюбленного, обрела еще большую густоту.

63. Красота опьянения, хоть и разлитая во всем, была, словно в зеркалах, особенно заметна на лицах женщин с глазами, сиявшими от красноты, и щеками, алыми, словно коралл.

64. Женщин, хоть [их облик] и был искажен гневом, красота сделала желанными, а опьянение – послушными возлюбленным: все хотят блага своим сторонникам.
65. Слабость одежды возле пупка, отбрасывание стыда и беспричинный гнев помещая в число женских достоинств, вино стирает [всякое] осуждение.
66. У женщин, когда они, движимые опьянением от вина, в присутствии подруг бросались на мужей, бесплодный стыд в сердцах не ушел и не остался.
67. Уменьшающее размер глаз и речей, ослабляющее руки при объятиях опьянение юных многими качествами напоминало прелесть стыда.
68. Красавица, хоть и ревнующая, со страстью, возбужденной Рожденным в Сердце, пришла на колени к любимому: необузданное вино раскрывает тайны, касающиеся достоинств и недостатков.
69. Когда вино то ли создало, то ли привело к увеличению сладость движений, то Цветочнострельый словно с увеличенной страстью проник к влюбленным [красавицам].
70. «Как бы они, покинув нас, чей ум помутнен опьянением, не пошли развлекаться [с другими]», – так женщины, усомнившись в любимых, не сильно желали вина: любовь видит опасности даже на пустом месте.
71. Радующее сердце безлюдье, Манматха⁴, опьянение от вина, свет луны и свидание с милыми привели любовь красавиц в некое [неописуемое] состояние.
72. В деле любовных наслаждений ревнивых женщин, когда границы приличия преступлены смелостью, когда безжалостно растрепаны венки и гирлянды, Цветочнострельый, словно сильно пьяный, пришел в неистовство.
73. Когда ослабшие от питья вина тела красавиц стали беспомощными, их устремленные к любовным наслаждениям действия с возлюбленными, хоть и лишённые смысла, были прекрасны.

Выбор в качестве примера именно приведенного фрагмента из «Киратарджунии» оправдан не только тем, что это первое известное нам развернутое описание винопития в санскритской поэзии, но и влиянием, которое поэма Бхарави оказала на последующую традицию. Так, описание влюбленных, пьющих вино, стало каноническим элементом жанра *махакавьи* и встречается в таких классических его образцах, как «Шишупалавадха» Магхи (VII в., *Siṣupālavadhā* «Убийство Шишупалы», гл. 10.1–41), «Харавиджая» Ратнакары (IX в., *haravījaya* «Победа Хары», гл. 26), «Шрикантхачарита» Манкхаки (XII в., *Śrī-kaṇṭhacarita* «Деяния Шрикантхи», гл. 14) и ряде других. Дандин ввел *madhurāna* «винопитие» в список украшающих махакавью описаний

(1.16)⁵. Средневековые поэты, создатели придворного эпоса, увеличили объем посвященных вину описаний, но они делали это, варьируя те же мотивы, что использованы Бхарави. Впрочем, винная тематика отнюдь не ограничивается придворным эпосом, отдельные стихотворения о пьяных красавицах есть уже у Амару (VII в., например, *Amaṛśataka* 47)⁶, а более поздние поэтические антологии содержат специальные разделы *rānakeli* «Игра пития», в которых собраны образцы винной поэзии малых форм⁷. Однако и здесь мы встречаем тот же репертуар мотивов, что представлен в процитированном фрагменте из произведения Бхарави. Следует отметить, что в изобразительном искусстве изображение связанных с вином сцен встречается гораздо раньше, чем в сохранившихся памятниках литературы. Скульптура Гандхары дает богатый материал по этой теме, среди которого встречаются и сцены винопития пар влюбленных⁸. Джон Маршалл писал, что такого рода изображения возникли под прямым влиянием эллинистического искусства Парфии⁹. Однако дошедшие до нас памятники древнеиндийской художественной литературы не позволяют решить вопрос возможности переноса мотива из скульптуры в поэзию. Поэтому отправной точкой исследования винной тематики в санскритской словесности может быть только поэма Бхарави.

Рассказ о винопитии в «Киратарджунии» начинается со слов о том, что «юноши захотели пить» (51), однако нельзя не заметить, что все дальнейшее описание сосредоточено на женщинах: меняются их состояние, поведение, внешность. Пирушка доставляет мужчинам удовольствие, но о воздействии на них вина не сообщается ничего. Подобное умолчание совсем не случайно. В санскритской литературе нетрудно найти упоминание о мужчинах, пьющих вино. Так, в поэме Калидасы пьют вино воины совершающего *дигвиджаю* (завоевание мира) Рагху (*Raghuvamśa*, 4.42,65)¹⁰. Но пьяный мужчина возможен в этой литературе только как комический и, стало быть, низкий по социальному статусу персонаж. Разглагольствования *виты* в знаменитой фарсовой сцене из третьего акта «Нагананды» Харши и *паишупаты* из «Маттавиласы» Махендравикрамавармана могут служить примером того, как изображался пьяный мужчина в классической кавье. Интересно, что, когда в пьесе Харши *вита* встречает в парке свою возлюбленную, служанку Навамалику, он пьян, а она – нет, то есть в комическом эпизоде действуют пьяный мужчина и трезвая женщина – ситуация прямо противоположная сценам винопития в высокой поэзии¹¹. С другой сторо-

ны, проводящий всю жизнь в наслаждениях Агниварна из уже упомянутой «Рагхуванши» Калидасы – персонаж высокого статуса: он – царь, и автор осуждает, но не высмеивает его, поэтому Агниварна изображается пьющим вино в окружении прекрасных женщин (19.11–12,46), однако никогда не описывается пьяным.

Бхарави рассказывает, как выпитое вино меняет женщин: различные элементы традиционных описаний из санскритской любовной поэзии (телодвижения и жесты, глаза, взгляды и игра бровей, аромат и цвет губ) здесь представлены в преображенном виде. Женщины становятся еще прекраснее, но эта красота особого рода. Она неразрывно связана с эмоциональным состоянием высшей степени любовной страсти, проявляющейся во внешности и поведении. Она названа «красотой опьянения» (*madaśrī*) и ее зеркалом служат лица с алыми щеками и «глазами, сиявшими от красноты (*gāga*)» (63). Словом *gāga*, повторяющимся в рассматриваемом фрагменте 6 раз, выражено ключевое понятие всего описания. Это существительное образовано от глагола *gañj*, означающего «краснеть», а в переносном значении «испытывать страсть, влюбляться». Оба значения слова *gāga* – «краснота» и «страсть» – задействованы и соединены поэтом. В строфах 60–63 речь идет прежде всего о красноте: (60) вино смывает красную краску с губ женщин, но делает красными их глаза (*locanādharaḥṛtāhṛtaḥgāgā*), далее (61) «краснота опьянения» (*madagāga*, или «страсть, [вызванная] опьянением») придает глазам «блеск» (*guci*), отделяя их от тёмного ушного лотоса, а (62) губы, утратившие краску, обретают красноту (*gāga*) от поцелуев, в результате красным становится все лицо (63). В строфах 68–69 то же слово использовано в значении «страсть»: сначала (68) говорится о красавице, чья «страсть, увеличена богом любви» (*uddhatamanobhavaḥgāga*), а затем (69) сам бог любви входит в красавицу с «возросшей страстью» (*uddhatarāga*). Опьянение изображено Бхарави как прилив страсти, увеличивающий красоту женщин. Две основные темы описания – винная и эротическая – объединены в первой же его строке: «юноши захотели пить ... губы красавиц и вино» (*pātum ... abhileṣuḥ ... vadanāni vadhūnām ... madhūni yuvānaḥ*). Глагол «пить» здесь управляет двумя прямыми дополнениями: «вино» и «губы» («питье губ» – традиционная метафора поцелуя в санскритской поэзии), а три эпитета в строфе относятся как к губами, так и к вину: «дающие наслаждение» (*āhitaratīni*), «вызывающие жажду» (*tarṣayanti*) и «всегда имеющие новый вкус» (*apunaruktarasāni*).

Мотив «красоты опьянения» не придуман Бхарави. Он знаком и поэзии малых форм:

«Парки украшены свежими цветами, красавицы – кокетством, возросшим от опьянения вином, брахманы – обрядами с чтением вед, цари – подвигами, рассеивающими врагов»¹².

Стихотворения подобной структуры весьма характерны для древней санскритской поэзии. В них перечисляются разнородные пары объектов, связанные общим соотношением внутри каждой пары. Каждое суждение здесь представляет собой нечто общеизвестное и тривиальное (очевидно, что брахманам подобают обряды, царям – подвиги и т.д.); поэтическую красоту строфе придает именно синтаксическая конструкция (на языке традиционной поэтики называемая фигурой *dīra* «светильник»), позволяющая осуществить соположение вещей столь далеких друг от друга, как брахманы и парки. Представление о «возросшем кокетстве» выпивших вина женщин также входило в число общих мест классической индийской культуры. Об этом ясно свидетельствуют реплики двух женских персонажей из пьесы Калидасы: «(Входит пьяная Иравати со служанкой) – О Нипуника, я много раз слышала, что опьянение – особое украшение женщин. Но правилен ли этот предрассудок (*lokavāda*)? – Это прежде было предрассудком, а теперь стало правдой» (*Malavikāgnimitra*, 3, после строфы 12)¹³. Таким образом, описание из поэмы Бхарави представляет собой разворачивание традиционной темы.

Женщины, выпив вина, меняются. В изображении этих перемен можно выделить два мотива, разнообразно варьируемых поэтом.

Один из таких мотивов – это утрата стыда (54, 65, 66, 67). Стыдливость всегда рассматривалась в санскритской литературе как важное достоинство «благородной женщины» (*kulastrī*). Однако именно изображение утраты стыда становится одной из традиционных тем любовной поэзии. Вот как представлена эта тема в стихотворении Валлаты:

«Когда слуги ушли и возлюбленный, занятый любовными играми, хочет развязать узел [ее] пояса, то у изогнутобровый стыд, словно устыдившись, уходит»¹⁴.

Стыд утрачивается во время любовной близости и восстанавливается сразу после нее:

«Охваченные стыдом, когда закончено наслаждение, не найдя сразу одежды, благородные женщины скрывают бедра объятием любимого»¹⁵.

Тема утраты стыда от опьянения тоже хорошо знакома древнеиндийской поэзии. Бхартрихари включает ее в свой перечень причин, из-за которых гибнут различные ценности:

«Царь гибнет от дурного совета, аскет – от привязанности, сын – от избалованности, брахман – от необразованности, род – от дурного сына, добродетель – от общения (urāsana) с негодяем, стыд – от опьянения, урожай – от небрежности, любовь – от проживания на чужбине, дружба – от недоверия, богатство – от щедрости и беззаботности»¹⁶.

Еще один повторяющийся мотив описания – это ревность (52, 64, 68, 72). Женская ревность (māna) – излюбленная тема индийской любовной поэзии. Сама ситуация, связанная с māna, возможно, восходит к сюжетам, заимствованным санскритской кавьей из пракритской лирики. Во всяком случае, антология пракритских стихов «Саттасаи» – это самый ранний памятник, в котором мы находим описание сценок, связанных с поведением mānīnī, женщины, охваченной приступом ревности. В.В. Вертоградова предложила рассматривать māna как компонент «любовного этикета» и высказала гипотезу о происхождении этого мотива: «Можно думать, что в истоках маны, не только как поэтической темы, но и самого этикета, лежит ритуальное поведение жены, встречающей мужа, долго отсутствовавшего в чужой земле. Ритуал требовал от нее отвержения мужа (то есть испытания его), пришедшего из чужого мира, а он просит принять его в этот мир и долго не получает разрешения»¹⁷. В поэзии разрабатывается широкий круг мотивов, связанных с причинами ревности, поступками ревнующей героини и различными вариантами поведения героя, старающегося преодолеть женскую ревность. И одним из способов преодоления māna оказывается вино.

«Ревнивая возлюбленная, с лицом, запрокинутым в ладонях рук любимого, пьет глоток вина, словно лекарство от ревности»¹⁸.

«Посмотри, ревнивица, схваченная за волосы, с лицом поднятым насильно, по каплям пьет вино, даваемое устами любимого, словно лекарство от гнева»¹⁹.

Таким образом, описание винопития в «Киратарджунии» Бхарави, построено на ряде традиционных поэтических тем. Вино связано с эротикой, со сферой Камы. Вино, воздействуя на женщин, делает их прекраснее, пробуждает в них любовную страсть, позволяет избавиться от стыда и ревности. Все эти темы можно найти и в древней поэзии – Бхарави лишь разработал их, превратив в развернутый эпизод, включающий как описание, так и сценки, происходящие между безмянными влюбленными. В то же время, эти темы специфичны для индийской традиции и изображение винопития в других литературах (греческой, китайской, арабской, персидской и т.д.) строится на других поэтических идеях.

Можно ли, в таком случае, думать, что особенности описания винопития в санскритской литературе обусловлены какими-то чертами жизненного уклада в древнеиндийском обществе? Иными словами, правильно ли считать, что ограничения на изображение воздействия вина в поэзии связаны с какими-то ограничениями его употребления в реальной жизни? Существует ли прямая связь между вином, которое пьют, и вином, о котором слагают стихи? Рассмотрим вкратце, что нам известно об употреблении алкоголя в древней Индии.

В Индии существовало множество разновидностей спиртных напитков, получаемых с помощью процесса брожения. Вино делали из риса, ячменя, сока сахарного тростника, манго и пальмиры, из меда и даже некоторых цветов (например, из *rāṭala*). По предположению Марианны Орт, индийцам была известна даже технология перегонки, позволяющая увеличивать содержание алкоголя в напитке²⁰.

Древнейшее сохранившееся название спиртного напитка в индийской культуре – это *surā*. Слово *surā* встречается еще в Ригведе, а в форме *hurā* оно присутствует в языке Авесты. Изготовление суры представляло собой весьма сложный процесс, с использованием многих компонентов: риса, ячменя, коры некоторых растений, миробалана, имбиря и т.д.²¹ Рис и ячмень сначала варили, затем полученную кашу смешивали со специальным высушенным составом (*māsara*) из ячменного и рисового солода, жаренного риса и ароматических добавок (*nagnahu*) и ставили бродить на трое суток, каждый день добавляя

в готовившийся напиток коровье молоко и дополнительные порции солода и жареного риса.

В классическом санскрите слово *сура* использовалось как общее название для вина и как название конкретного спиртного напитка. В поэтических описаниях винопития это слово встречается крайне редко. В дхармашастрах, о которых речь пойдет ниже, *сура* рассматривалась как самый худший из видов алкоголя.

Виноградное вино также было известно индийцам. Его импортировали из Римской империи и Персии, меняя на золото, перец, специи и жемчуг, но оно было столь дорогим, что только цари и очень богатые горожане могли позволить себе его употребление²².

Существуют тексты, которые позволяют составить некоторое представление о том, насколько широко было распространен обычай винопития в разных слоях индийского общества.

О значительном употреблении вина в придворной среде свидетельствует тот факт, что пьянство, наряду с чрезмерным пристрастием к охоте, игре в кости и женщинам, входит в канонический список царских пороков, неоднократно повторяемый в «Артхашастре» и дидактических частях эпоса²³. Результаты злоупотребления спиртным так описаны в трактате Каутильи: «Полное следствие этого порока есть: потеря сознания, умопомешательство у того, кто не был ранее помешанным, смерть (или состояние, подобное смерти) у того, кто в действительности не умер (или не должен был умереть), выставление на показ такого, чего следует стыдиться, потеря знаний, ума, здоровья, богатства, и друзей, отсутствие связи с положительными людьми, связь с негодьями, и любовь к пению и струнной игре, которые приводят к истощению имущества»²⁴. Конечно, соответствие наставлений «Артхашастры» реалиям эпохи, когда этот памятник был создан, представляет собой сложную проблему историографии, но вряд ли стоит сомневаться в том, что приведенная картина распада личности основана на каких-то знакомых составителям трактата примерах из жизни.

То же сочинение содержит и некоторые сведения о потреблении вина простыми горожанами. Каутилья предписывает создание специальной должности «винного надзирателя» (*surādhyakṣa*), в чьи обязанности входит контроль за производством и продажей спиртного. Изготовление алкогольных напитков должно было осуществляться лишь в специальных местах лицами, получившим на это разрешение. За са-

мостоятельное занятие виноделием предлагалось ввести наказание в виде штрафа. Кроме того, запрещалось выносить вино из селения и даже переносить из дома в дом²⁵. Важно отметить, что при этом вводится понятие *saugika* «свободное питье», то есть указывается время, когда обычные ограничения отменялись: «При празднествах, собраниях и процессиях (надзиратель за питейным делом) должен разрешить “свободное питье” в течение 4 дней»²⁶. Весьма вероятно, что за этим кратким указанием стоят вполне реальные обычаи празднеств, сопровождаемых гуляниями и обильными возлияниями.

Еще одну важную группу в индийском социуме всегда составляли люди, ушедшие от мирской жизни, оставившие дом и семью, посвятив себя поискам «освобождения» в рамках той или иной религиозной доктрины. Конечно, для этих людей вино было запретным. Но запрет всегда предполагает наличие проступка. В Винае палийского канона (*Cullavagga*, XII, 1.3) перечислены 4 общих порока брахманов и шраманов: употребление спиртных напитков, связь с женщинами, принятие в качестве подношений золота и серебра и занятие запрещенными профессиями²⁷. В буддийских джатаках содержится достаточно сюжетов, чтобы убедить нас в существовании монахов-пьяниц. Ограничимся лишь одной небольшой цитатой: «Но вот однажды в городе был праздник, во время которого разрешается пить вино. “Подвижникам ведь очень редко приходилось пить спиртное”, – подумал царь и велел послать им множество кувшинов отменного вина. Напившись, подвижники вернулись к себе в сад. Хмель совершенно лишил их разума: одни пустились в пляс, другие начали петь, третьи, наплясавшись и напевшись, сбрасывали и пинали ногами корзины и чаши для сбора подаяния. Потом они все погрузились в сон» (Пер. Б.А. Захарьина)²⁸.

Итак, вино для придворной культуры – это один из пороков (они же развлечения) царя, для культуры городской – неотъемлемый элемент праздника, для оставивших мир аскетов – опасный соблазн. Этот краткий обзор потребовался здесь для того, чтобы яснее сформулировать задачу настоящей работы. Речь идет о том, что если, к примеру, в персидской поэзии вино – одна из главных тем, без которой эту поэзию невозможно себе представить, а в индийской *кавье* с винопитием связан лишь небольшой сегмент общего репертуара мотивов, было бы ошибкой заключить, что в мусульманском Иране потребление вина было существенно большим, чем в Индии, или что вино играло жизни индийцев меньшую роль, чем в жизни иранцев. Место всякого явле-

ния в традиционной поэзии определяется не его бытованием в повседневности, а теми смыслами, которые связаны с этим явлением в культуре. Любая «поэтическая условность», то есть противоречие между тем, что существует в реальности, и тем, что принято описывать в данной литературной традиции, всегда есть проявление некоего важного смысла. Но всегда ли этот смысл был ясен самим представителям традиции? Многие элементы литературного канона восходят к долитературной словесности, к ранним эпохам в истории культуры. Они отражают представления, которые унаследованы от прошлого и воспринимаются представителем конкретной культуры как нечто само собой разумеющееся. Понять, как и на какой основе формировался канон – задача, которую может поставить только историк литературы. Древний и средневековый автор не только не решали, но и не ставили подобных вопросов. Для них канон был объективно существующим и единственно возможным условием эстетической красоты.

Цель дальнейшего исследования – выяснить, чем обусловлен один из элементов жанрового канона махакавы: совместное винопитие влюбленных, где женщины пьянеют и становятся прекраснее, а на мужчин выпитое странным образом не оказывает никакого воздействия. Чтобы понять особенности поэтизации вина и опьянения в средневековой санскритской литературе, следует попытаться выявить само отношение к алкоголю в классической индийской культуре, попытаться установить с какими «культурными смыслами» ассоциировалось понятие спиртного напитка, какие оценочные суждения были связаны с этим понятием и какие представления его сформировали. Поиск ответов на эти вопросы требует обращения к нехудожественным текстам.

Предваряя дальнейшее рассмотрение, следует сказать, что сама тема вина, не может не напомнить индологу о еще одном опьяняющем напитке. Сома – священный напиток древнеиндийского шраута-ритуала, вкушаемый богами и людьми, совершающими жертвоприношение. Сосуществование в одной культуре двух специальноготавливаемых жидкостей, оказывающих воздействие на психику человека, само по себе наталкивает на предположение, что, сравнив отношение к ним, мы сможем яснее понять статус каждой. И даже при первом знакомстве с предметом легко заметить очевидное сходство в восприятии вина и сомы. Так, основной глагол описывающий воздействие сомы в Ригведе – это *mad* «опьяняться, быть пьяным»²⁹, но с

помощью этого же глагола в классическом санскрите описывается состояние человека, выпившего вина. Слово *madira* «пьянящий» – один из устойчивых эпитетов сомы в ведийских гимнах, но существительное женского рода *madirā* означает на санскрите «вино». Слово *madhu* «мед» – в Ригведе иногда используется как метафорическое обозначение сомы, но одно из значений *madhu* в языке санскритской литературы – это «вино». Сходство вина и сомы доказывает обоснованность их сравнения, но задачей сравнения будет, прежде всего, выявление различий в отношении к этим двум напиткам, поскольку, понять статус вина в индийской культуре можно через его отличие от сакрального статуса сомы.

Воспетое в придворной поэзии и порицаемое в трактате по политическому искусству вино подвергается еще более резкому осуждению в дхармасутрах и дхармашастрах, создававшихся в брахманских школах сборниках правовых рекомендаций и социальных норм. В «Дхармасутре Апастамбы» (1.17.21) запрет сформулирован со свойственной жанру сутр краткостью: *sarvaṃ madyaṃ areyaṃ* «Все опьяняющее не следует пить»³⁰. Вместо любования пьяными красавицами в трактатах, посвященных дхарме, сурово объявляется, что «та брахманка, что пьет хмельной напиток, не попадает в мир, [где пребывает ее] супруг, и она рождается здесь как собака, коршун и свинья» («Законы Яджнявалкьи» 3.256, пер. А.М. Самозванцева)³¹. Запрет на употребление суры предполагает в случае его нарушения весьма строгие наказания: «Пьющий суру пусть выпьет кипящую (*agnisparśī*) суру» (*Arasatamba*, 1.25.3)³². Это же предписание повторяется в «Законах Ману»: «Дваждырожденный, выпив по глупости суру, пусть пьет хмельной напиток воспламененным; когда он обожжет им тело, тогда он освобождается от греха; или надо пить, пока не умрет, кипящую коровью мочу, воду, молоко, коровье масло или жижу коровьего навоза; или для искупления [вины] распивания суры следует есть один раз в ночь зерна или жмых, покрывшись власяницей, нося косу, имея знак»³³. Еще более категоричны формулировки в «Законах Яджнявалкьи»: «Пьяница, выпив [по выбору] чего-либо из хмельного напитка, воды, топленого масла, коровьей мочи [или] молока, подобных огню, достигает чистоты вследствие [своей] смерти. Или же, покрывшись власяницей [и] нося косу, пусть он исполнит искупление, [как] при убийстве брахмана, либо пусть ест жмыхи или зерна по ночам в течение трех лет»³⁴. Помимо питья кипящей суры, дхармасутры грозят

пьющим спиртное потерей касты (Gautama 21.1, Vasiṣṭha 1.20)³⁵. Для брахманов, не подлежащих смертной казни ни за какие преступления, предписывается клеймение лба раскаленным железом и изгнание из царства (Baudhāyana 1.18.18)³⁶. Питье вина приравнивается в дхармасутрах к самым тяжелым преступлениям (Aparasatamba 1.21.8; Gautama 24.10; Baudhāyana 3.5.5)³⁷, неизменно включающим убийство брахмана, сексуальную связь с женой учителя или старшего члена семьи и ряд других наиболее осуждаемых проступков. Эта же традиция оценки винопития сохраняется в «Вишну-смирти» (35.1–2): «Прегрешения махапатака (mahāpātaka) – это убийство брахмана, питье суры, кража золота у брахмана, прелюбодеяние с женой гуру, а также общение с совершившими таковые проступки»; и далее (36.2): «Лжесвидетельство и убийство друга – эти два [греха] равны питью суры» (пер. Н.А. Корнеевой)³⁸.

При этом тексты, посвященные дхарме, дают возможность ясно выделить два важных аспекта отношения к вину.

Вино само по себе, вне зависимости от вызванного им опьянения, рассматривается как опасный источник осквернения. «Изделие из глины, соприкоснувшееся с опьяняющими напитками, мочой или навозом, флегмой, гноем, слезами или кровью, не может быть очищено повторным обжигом» (Vasiṣṭha 3.59)³⁹. В выстраиваемой составителем «Вишну-смирти» иерархии осквернений вино вместе с экскрементами также отводится наивысшая ступень (23.1): «Что было загрязнено нечистотами тела, сурой или опьяняющими напитками, то является “особо оскверненным”»⁴⁰. Поэтому осквернение вином может произойти и без его употребления, просто благодаря случайному контакту, например, дваждырожденный оскверняется «выпив воду, находящуюся в сосуде для суры, а также в сосуде [для других] хмельных напитков», «прикоснувшись к пьянящему напитку», или «почуввав запах напившегося суры»⁴¹. Опьянение же рассматривается как дурное состояние не само по себе, а вследствие возможности опасных действий: «Брахман, отупевший от пьянства, может пьяным попасть во [что-нибудь] нечистое, или даже произнести ведийские тексты, или совершить другое, чего не должно совершать»⁴².

Со взглядом на вино как на источник ритуального осквернения тесно связан и второй аспект отношения к спиртному в рассматриваемых текстах. Запрет на спиртное тем строже, чем выше человек в иерархии варн. Самым строгим этот запрет становится, если речь идет о

брахманах: «Брахман всегда [должен воздерживаться] от спиртного» (Gautama 2.20)⁴³. Брахман, торгующий спиртными напитками, должен был перейти в более низкую варну (Законы Яджнявалкьи, 3.40)⁴⁴. Того, по чьей вине брахман осквернился сурой, предлагается казнить⁴⁵. Составлялись даже списки спиртных напитков, запрещенных для брахманов, но разрешенных для более низких варн: «Сура бывает трех видов: гауди, мадхви и пайшти – ни один из них не должен употребляться дваждырожденными. Мадхука, айкшва, танка, каула, кхарджура, панаса, майрея, мридвика, напитки из меда и кокоса – эти десять опьяняющих напитков нечисты для брахмана; но кшатрий и вайшья, прикоснувшись к ним не оскверняются»⁴⁶. Запрет спиртного, очевидно, вообще не распространяется на шудр: «Сура – это грязный отброс (mala) зерна; грех (rāman) тоже называется mala, поэтому брахману, кшатрию и вайшию никогда не следует пить сурь»⁴⁷.

Связь вина с низким социальным статусом очевидна не только из дхармашастр. Этот же взгляд находит выражение и в традиционной лексикографии. Средневековый словарь синонимов «Амаракоса» группирует слова по тематическим разделам, и вся лексика, означающая «вино», находится в «Разделе шудр» (śūdravarga)⁴⁸. Важно отметить, что «социальное» представление о суре восходит к глубокой древности и в дхармашастрах лишь получает новое оформление. Уже «Шатапатхабрахмана» (XII, 7.3.8) связывает сурю с viś, низшим слоем в племенном обществе индоариев, и противопоставляет ее священному напитку соме⁴⁹. Именно это противопоставление двух опьяняющих напитков и стоит за выраженным в дхармашастрах отношением к вину. Участие в жертвоприношении требует ритуальной чистоты, сома и вино – два опьяняющих напитка – оказываются несовместимыми: «Пьющий сому, вдохнув запах, исходящий от испившего сурь, пусть, погрузившись в воду, три раза произнесет гимн “Агхамаршана” и поест гхи»⁵⁰. Сомы священна, она связана с брахманами и богами, сура оскверняет, она относится к сфере демонического: «[Крепкие] хмельные напитки (madya), мясо и пиво (surāsava) – пища якшей, ракшасов, пищей: это не должно вкушаться брахманом, [так как он] ест жертвенную пищу, [приносимую] богам»⁵¹.

Из всего сказанного, казалось бы, должен последовать вывод, что вину нет места в ритуале и спиртное полностью исключено из сферы обрядности. Однако, это не так. Индийский ритуал чрезвычайно сложен. Порой он мог включать использование предметов и совершение

действий, рассматривавшихся как неблагие, опасные и даже оскверняющие, при условии, что их полезные – с точки зрения ритуалиста – свойства будут направлены на жертвователя, а возможные нежелательные последствия устранены благодаря обрядовой магии. Сура не только использовалась в брахманическом жертвоприношении, но и являлась необходимым компонентом двух сложных обрядов, относящихся к сфере шраута-ритуала – *ваджаней* и *саутрамани*. Краткое рассмотрение роли суры в этих обрядах поможет расширить наше представление о смыслах, связанных со спиртными напитками в традиционной индийской культуре.

Прежде всего, следует обратить внимание на то, что два названные случая ритуального использования суры отличаются друг от друга относящимися к вину действиями самого жертвователя (*уајамана*), т.е. заказчика жертвоприношения, получающего блага, ради которых оно совершается. Жертвователь *ваджаней* не пил суру в ходе обряда, тогда как совершавший *саутрамани*, даже если он был брахманом, должен был сам выпить часть использовавшегося в ритуале спиртного напитка. Чтобы понять, что стоит за этим различием, нам придется сначала рассмотреть связанные с сурой действия в обоих ритуалах.

Царский ритуал *ваджаней* (*vājareya*, букв. «питье силы») должен был наполнить жертвователя (прежде всего – племенного вождя или царя)⁵² «жизненной силой» (*vāja*) и представлял собой сложный конгломерат обрядов, центральным элементом которого были гонки на семнадцати колесницах⁵³, совершавшиеся после полуденного выжимания сомы. Наиболее подробное описание этого сакрального состязания содержит *Baudhāyanaśrautasūtra* (XI.6:72.8 – 8:78.3)⁵⁴. Как часто бывает со шраута-ритуалом, далеко не все детали священнодействия ясны современным исследователям, но некоторые сведения по интересующей нас проблеме ритуальных функций суры могут быть черпнуты из этого источника.

В гонках принимал участие жертвователь на колеснице, подготовленной к состязанию жрецами, произносившими специальные мантры и омывавшими водой запрягаемых коней. Помимо жертвователя, участвовало еще 16 человек, каждый на своей колеснице. Первой к финишу всегда приходила колесница жертвователя, другие участники должны были проиграть, следовательно, все действие представляло собой не настоящее состязание, а его ритуальную инсценировку. После завершения скачек 16 участников (без жертвователя) разделя-

лись на две группы по 8 человек. Местом для дальнейших действий была главная часть ритуальной площадки при жертвоприношениях сомы – *махаведи* (*mahāvedī* – букв. «великий алтарь»), специально подготовленная территория трапециевидальной формы; в шраута-сутрах и брахманах *махаведи* уподобляется женщине и, соответственно, имеет «бедра» (широкий край трапеции), «талию» (середина) и «плечи» (узкий край трапеции)⁵⁵. Одна группа, именуемая *ājīṣṭaḥ* (бегущие в гонках), шла на южное «бедро» *махаведи*, а другая, называемая *māḡi-tāḥ* (маруты, группа божеств, связанных с бурей), – на южное «плечо». Далее каждая из групп помещалась под отдельным навесом (*vimīta*). Затем жрец говорил: «Жертвователю приходи!» (*chi yajamāna*). Жертвователя вводили в расположенное на *махаведи* помещение (*havirdhā-pamaṇḍara*) через восточный вход. Здесь были приготовлены чаши с сомой и с сурой. Жертвователю должен был почтить Сому, обратившись к содержавшим священный напиток чашам со словами: «Вы – соединители, соедините меня с благом!» (*saṃpṛca stha saṃ mā bhadreṇa pṛṅkva*). Обращаясь к чашам с вином, жертвователю говорил: «Вы – разъединители, разъедините меня со злом!» (*viṇṛca stha vi mā pāpmanā pṛṅkva*). Затем чаши с вином давали 16 участникам гонок. В сутре ничего не говорится о том, где эти две группы людей должны находиться в момент получения напитка, вероятно, они выходили из-под навесов и садились рядом друг с другом. Они пили вино и «пребывали, радуясь и ликуя» (*tām te pibanto ramamānā mahīyamānā āsate*). Затем им давали неразрезанное мясо и между пирующими возникала ссора и потасовка (*tat samutkrūṣya vimāthī kurvate*), очевидно, вызванная дежежом угощения. Конечно, как и состязание на колесницах, этот конфликт был лишь инсценировкой.

Таким образом, в ритуале *ваджанея* в форме своего рода мистериального театра разыгрывалась определенная последовательность событий: состязание, пир, пьяная ссора. Мантры произносимые жертвователем ясно противопоставляют друг другу вино и сому. Сомы – приносятся в жертву богам, но ради чего совершаются все манипуляции с сурой? Как она может «разъединить» жертвователя и зло? Прежде чем делать какие-либо предположения, рассмотрим еще один связанный с сурой ритуал.

Ритуал *саутрамани* (*sautrāmanī*, от эпитета Индры *sutraman* «хорошо защищающий») существовал в двух формах: самостоятельной (*kaukilā sautrāmanī*) и являющейся частью двух сложных ритуалов

(*sarakā sautrāmanī*): *раджасуя* (*rājasūya*, букв. «рождение царя», помазание на царство) и *агничаяна* (*agnīśayana*, букв. «собрание Агни», сооружение из кирпичей специального алтаря для некоторых жертвоприношений сомы). Но цель совершения *саутрамани* всегда одна и та же – это обряд оздоровления и обретения силы⁵⁶. Первая форма ритуала *саутрамани* предписывалась для тех, кого называли *somātīrīta* (человек, выпивший слишком много сомы, так что она потекла у него «из носа, ушей и других отверстий тела») и *somavāmin* (тот, кого вырвало после питья сомы)⁵⁷. Человек, извергший из себя выпитую сому, считался утратившим силу: в текстах традиции Яджурведы (*Maitrāyaṇī Saṃhitā* II.4.1; *Kathakā Saṃhitā* XII.10; *Śatapathabrāhmaṇa* I.5.2) рассказ о первом совершении *саутрамани* предваряется изложением мифа об убийстве Вишварупы: «Вишварупа, сын Тваштара, был трехголовым племянником (*svasṛīya*) асуров. Он одной головойпил сому, одной – суру и [еще] одной поглощал пищу. Индра подумал: “Он станет [владеть] этим [миром]”. Он с ним начал бороться (*samalabhata*) и вместе с ним упал. Он стоящему [рядом] плотнику сказал: “Беги сюда, отруби ему головы!” Плотник, прибежав, топором отрубил его головы» (*Maitrāyaṇī Saṃhitā* II.4.1)⁵⁸. По другой версии сюжета голову Вишварупе отрубил сам Индра своей ваджрой (*Taittirīya Saṃhitā* II.5.1)⁵⁹. Разъяренный Тваштар приготовил сому, но спрятал ее от Индры. «Индра хотел приглашения (*urahava*) [на жертвоприношение]. [Тваштар] его не приглашал. [Индра], насильно захватив ту [сому], через отверстие (*nāḍyā*) [в сосуде ?] выпил. Он был лишен питья сомы»⁶⁰. Согласно «Шатапатхабрахмане» выпитая сома вышла из чрева Индры: «Индра понял: “Теперь они лишают меня сомы”. Как сильный у слабого, он без приглашения поглотил ту чистую [сому], которая была в сосуде. Но она повредила ему, она потекла у него через все отверстия (*grāṇa*)⁶¹, только через рот не потекла, а через все отверстия потекла. Поэтому [установлено] это жертвоприношение (*iṣṭi*), называемое *саутрамани*, по поводу него рассказывается, как боги исцелили [Индру]» (*Śatapathabrāhmaṇa*, I.5.2)⁶². В другом изложении того же мифа необходимость в укрепляющем ритуале выражена еще более ясно: «[Индра], насильно [захватив], выпил сому, она хлынула [у него] во все стороны. Его сила (*indriya*) и мужество (*vīrya*) вытекли всех частей тела» (*Śatapathabrāhmaṇa*, XII.7.1)⁶³. Сома, всегда придающая Индре силу для совершения его подвигов, извергнувшись из тела бога, делает его бессильным. По мнению исследователя брахманической

мифологии и ритуала, «изблевавший сому – это символ бессилия, символ того, кто нуждается в исцелении, и потерявшие силу при других обстоятельствах, позднее соединяются с ним»⁶⁴. Стоит отметить, что, когда миф об убийстве Вишварупы излагается не в связи с ритуалом саутрамани (так, в *Taittirīya Saṃhitā* II.5.1–2 он предвещает толкование обрядов *darśarūrṇamāsa*), то об утрате выпитой без разрешения сомы или о потере силы ничего не говорится.

В 12-й книге «Шатапатхабрахманы» излагается еще один относящийся к саутрамани миф. Это миф об убийстве асуры Намучи. Связанный с Намучи сюжет во многом остается неясным, согласно одной из версий предания, этот демон «с помощью суры (*surayā*) забрал у [Индры] силу, мужество, питье сомы и пищу» (*Śatapathabrāhmaṇa*, XII.7.1; XII.7.3)⁶⁵. Совершив ритуал саутрамани, Ашвины и Сарасвати смогли исцелить Индру. По другой версии, бог поклялся не убивать Намучи ни днем ни ночью, ни сухим ни мокрым. По совету Сарасвати и Ашвинов он убил его на рассвете ваджрой покрытой пеной [*Śatapathabrāhmaṇa*, XII. 7.3, с. 1054]⁶⁶. В одном из посвященных Индре гимнов есть довольно темные строфы (Ригведа, 10.131.4–5), где речь идет о помощи, оказанной Индре Ашвинами с Сарасвати. Перевод, сделанный Т.Я. Елизаренковой, можно назвать предположительным.

Вы, о Ашвины, из смеси, отравленной сурой,
 У асурического Намучи
 Выделив [сому], о повелители красоты,
 Помогли Индре в его деяниях.
 Как родители [поддерживают] сына, [так] и оба Ашвина.
 Индру вы поддержали поэтическими силами [и] чудесными деяниями.
 Когда [своими] силами ты выпил [сому] из смеси, отравленной сурой,
 Сарасвати вылечила тебя, о щедрый⁶⁷.

В этих строфах упоминается сура, но в брахманической прозе имеется изложение мифа, в котором о суре ничего не говорится (*Taittirīyabrāhmaṇa*, I.7.1.6–7). Две названные строфы из гимна рецитировались жрецами (*майтваваруной* и *хотаром*) во время совершения *саутрамани* (*Āśvalāyana śrautasūtra*, III.9.3)⁶⁸, и, возможно, отражают попытку через миф о Намучи как-то оправдать использование суры в шраута-ритуале. Это предположение подтверждается тем, что в «Шатапатхабрахмане» рассказ об убийстве демона завершается предписа-

ниями по приготовлению суры для ритуала. Жрец произносит мантры, в которых говорится о соединении с сомой. Сура пропускается через цедилку, как сома, и хранится в течение трех дней, как стебли растения сомы. Эти наставления заканчиваются повторенным дважды утверждением: «так он (жрец) делает ее (суру) формой сомы» (*somaḡram evainān karoti XII. 7.3*)⁶⁹. Вероятно, Ашвины и Сарасвати смогли превратить демоническую суру в божественную сому, и жрец, совершающий *саутрамани*, должен повторить их деяние.

Ритуал *саутрамани*, включенный в сложный комплекс царских обрядов *раджасуи*, также как и самостоятельная форма этого жертвоприношения, совершается с целью оздоровления жертвователя. В «Майтрайани Самхите» сказано: «Для совершившего помазание с раджасуей следует исполнить жертвоприношение [саутрамани]: тот, кто совершает помазание с раджасуей, утрачивает силу (*indriya*) и мужество (*vīrya*)» (II. 4.1)⁷⁰. Можно предположить, что, поскольку *раджасуя* мыслилась как второе рождение, переживший ее новый царь, мог представляться слабым, как новорожденный, и совершение *саутрамани* должно было восстановить его силу.

Предписываемое некоторыми текстами включение *саутрамани* в *агничаяну* связано с тем, что этот сложнейший ритуал иногда рассматривался как некая символическая разновидность помазания на царство: «Это (сооружение алтаря) – форма раджасуи. Кто, зная это, сооружает алтарь (*agniṃ cinute*), тот завоевывает оба мира – так у совершившего раджасую и у соорудившего алтарь. У Индры, совершившего посвящение (*indrasya suṣuvāṇasya*), сила и мужество распались на десять частей (*daśadhendriyaṃ vīryaṃ paṅāpatat*), боги собрали их с помощью саутрамани. Тот, кто сооружает алтарь, рождается (*sūyate*) [как царь]⁷¹. Соорудив алтарь, он должен совершить жертвоприношение саутрамани, воистину, собрав силу и мужество, он поместит их в себя» (*Taittirīya Saṃhitā, V.6.3*).

В шраута-сутрах *саутрамани* рассматривается как разновидность *haviḡyajña* (жертвоприношение молочных продуктов, злаков и животных), но многие детали этого жертвоприношения (использование *махавети*, покупка компонентов суры, участие жреца Самаведы *удгата-ра* и т.д.) напоминают жертвоприношение сомы (*somayajña*). Ритуал занимает 4 дня. В первые три готовится сура и совершается ряд подготовительных ритуалов (возлияние рисового отвара для Адити, заклание быка для Индры). На четвертый совершаются три жертвоприно-

шения животных (для Индры, Ашвинов и Сарасвати) и богам подносят суру, часть которой должен выпить жертвователь. После этого его утраченная сила считается восстановленной.

Как отмечает С. Джемисон⁷², оппозиция слабости и силы достаточно ясно выражена и в самой структуре ритуала. Все необходимые для изготовления суры компоненты должны были быть куплены у евнуха (klība)⁷³, а в чаши с вином, часть которого приносится в жертву, а часть выпивается жертвователем и жрецами⁷⁴, кладут волосы шерсти со шкуры хищных зверей: волка, тигра и льва. Очевидно, что евнух выступает здесь как символ бессилия, а хищники воплощают различные аспекты силы, которую должен обрести жертвователь: «Волоски [со шкуры] диких животных (āraṇyaṇām raśūṇām) для обретения [качеств] диких животных. Есть волосы [со шкуры] волка – [жертвователь] обретает силу (ojas) и быстроту (jūti) диких животных. Есть волосы [со шкуры] тигра – [жертвователь] обретает ярость (manu) и царственность (gāru) диких животных. Есть волосы [со шкуры] льва – [жертвователь] обретает мощь (ahas) и власть (īsā) диких животных» (Śatapathabrāhmaṇa, XII.7.2.8)⁷⁵.

Если *ваджанея* – это «питье силы», а *саутрамани* совершается с целью восстановить утраченную силу, то вполне допустимо предположить, что сила, к которой стремились участники ритуалов, как-то связана с сурой. Но почему жертвователь в первом ритуале не пил суру сам, тогда как совершавший *саутрамани* должен был выпить вызывающий опьянение напиток? Чтобы ответить на этот вопрос, следует уяснить некоторые свойства той силы, которую – по мнению древних ритуалистов – дает человеку сура. В этом может помочь один небольшой текст, целиком посвященный воздействию суры. Речь идет о заговоре, содержащемся в пятой книге Атхарваведы, редакции Пайппалада⁷⁶ (5.10). Этот заговор относится к черной магии, т.е. направлен на причинение зла, его очевидная цель – уничтожение врагов. Мы не знаем, какими действиями заклинатель сопровождал произнесение заговора, но, несомненно, главным объектом этих действий была сура.

1. Эта, которая разбита пестиком, раздавлена камнем, – выжимка яда.

Агни – жар, Небо – жар, о сура, ты стань жаром!⁷⁷

2. Выращивающие твой ячменный солод сказали: «[Это] – яд»; ядом стекай в горшок!

Твоя благосклонность (āmana) – яд, о сура, ты помещенная в руки – яд, стань ядом, поднесенная [к губам].⁷⁸

3. Твой рис пусть будет львом, каша – тигром,
Закваска пусть будет пантерой, стекайся в сердце волка!⁷⁹

4. Это та, которая выжата в сосуд, [оставляющая вкус] ячменного солода во рту (?), питающая.

Родилась ярость кабана; приведи в трепет вытянувшую ноги.⁸⁰

5. Волнующаяся, текущая, желтоватая, словно пыль, питающая!
Родилась ярость впадины [в земле]; что сзади, то сделай впереди!⁸¹

6. О сура, в твоей цецилке – яд, кровь пусть будет в твоём вместилище!
Пусть они сломают друг у друга и колчаны и лук!⁸²

7. Пьющие яд, красные [они] бродят, о сура, эти смертные пьют ради силы (tavase);

Получившие удар заставляют сражаться друг друга – восхваляй это величие суры!⁸³

8. К ним стекай (?) благодаря силе растений, заставляй вскакивать, опьяняй для сражения!

Тот, у кого разбит локоть, пусть сражается с тем, у кого разбита голова; в рваной одежде истекает [кровью] пьющий тебя, сура.⁸⁴

9. О взбудораженные, пейте выжимку яда, соединенную с кровью, смешанную с красной!

Тот, у кого отрублены руки, ходит по деревне, всячески восхваляя злые убийства.

10. Имеющую меч, имеющую стрелы я извлекаю из сосуда.

Опьяняй, пьяни! Как змея, заставь их вскочить, пусть не оставят друг друга [в живых]!⁸⁵

В приведенном тексте, несмотря на зловещую картину воздействия суры, она остается источником силы: именно «ради силы» (7) ее пьют люди, она дважды названа «питающей» (4, 5). Но сура также – источник гибели: яд – ключевое понятие заговора, повторяемое с бросающейся в глаза, демонстративной многократностью (только во второй строфе слово яд повторяется 5 раз).

Текст заговора можно разделить на две части. С первой строфы до середины шестой строфы речь идет о приготовлении напитка, далее говорится о его воздействии. Составить точное представление о рецепте невозможно, но ясно, что технология была достаточно сложной. Из действий по приготовлению суры заговор упоминает прора-

щивание ячменя (2), разбивание пестиком и раздавливание камнем семян (1) и процеживание через ситечко готового напитка (6). Раздавливание камнем и процеживание – два важнейших этапа приготовления сомы, многократно описываемые в ведийских гимнах. Упоминание о них в связи с приготовлением магического напитка, возможно, преследует ту же цель, к которой стремился и жрец, совершавший *саутрамани*, когда старался сделать суру «формой сомы». Тем более, что достаточно сложный состав ингредиентов суры также напоминает нам об этом ведийском жертвоприношении. Все компоненты, используемые в брожении, сопоставляются с дикими животными – со львом, тигром и пантерой, также упомянуты «сердце волка» (3) и «ярость кабана» (4). Состав животных включает трех хищников, чьи волосы бросают в чаши с сурой в ходе *саутрамани*, с добавлением пантеры и кабана. Все эти животные связаны с идеей силы. Здесь становится очевидным некоторое отличие суры от сомы. Напиток сома в Ригведе имел два устойчивых зооморфных образа – это жеребец и бык⁸⁶. Эти животные также воплощают собой силу. Но это домашние животные, с которыми не связывается мысль об опасности для человека. Животные, соединяемые в заговоре с компонентами суры, наоборот, представляют для человека прямую угрозу; это дикие и страшные для человека звери. Сила, которую может дать сура, принципиально отличается от силы сомы, эта сила связана с агрессивностью и яростью диких зверей. Индра неслучайно боялся Вишварупы: трехголовый сын Тваштара был способен одновременно вкушать три главных источника силы – сому, суру и пищу.

Вторая часть заговора (со второго полустишия шестой строфы и до конца текста) описывает воздействие магического ритуала на тех, против кого он направлен. Сура предстает здесь как источник кровавой распри и гибели. Развернутое описание сражения и убийств, которые должны произойти в поселении врагов, напоминает об одном из известных эпических сюжетах. В шестнадцатой книге «Махабхараты»⁸⁷ рассказывается о гибели ядавов, племени, к которому принадлежал Кришна⁸⁸. Эта гибель, как и всякое трагическое событие эпоса, мотивирована проклятием. Заносчивые потомки Яду посмеялись над тремя пришедшими в их город подвижниками, и те предрекли скорую насильственную смерть всех мужчин этого племени, кроме Кришны и Баларамы. Но непосредственной причиной несчастья явилось именно употребление спиртного. Совершавшие паломничество к *тиртхе*

Прабхаса ядавы взяли с собой «яства, еду и напитки» (bhojyaṃ sa bhakṣyaṃ sa reyaṃ sa 16.4.9). Возле *тиртхи* у них «случилось великое питье» (avartata mahārānam 16.4.14). Разговоры разгоряченных вином воинов переросли в ссору, приведшую к первому убийству. Сатьяки мечом отрубил голову Критаварману. «Охваченные опьянением от питья» (pānamadāviṣṭāḥ 16.4.31) воины забили убийцу «блюдами, с остатками пищи» (ucchiṣṭair bhājanais). Но у него были сторонники, и сражение разгорелось с новой силой. Собравшиеся начали избивать друг друга палицами, «сын убивал отца, а отец – сына» (avadhīt pitāḡaṃ putraḡ pitā putraṃ sa 16.4.40) Гибнущие в общем побоище воины сравниваются с мотыльками, летящими в огонь (16.4.41). Битва закончилась гибелью практически всех мужчин племени. Интересно, что в проклятии, произнесенном подвижниками, вино не упоминается. Было сказано только: «Вы, дурно поступающие, жестокие, придя в ярость, уничтожьте весь [свой] род» (yūyaṃ sudurvṛttā nṛśamsā jātamaṇyavaḡ ucchettāraḡ kulāṃ kṛtsnam 4.2.10). Узнав о проклятии, Кришна запрещает под страхом смертной казни изготовление в городе вина. Очевидно, во время паломничества к *тиртхе* этот приказ был нарушен. Введение такой детали в эпическое повествование, говорит о том, что само упоминание об уничтожении собственного рода сразу вызывало мысль о вине и опьянении. Создатели приведенного заговора из Атхарваведы также видели в «силе» вина способность посеять раздор среди соплеменников. Те, против кого применялся заговор, должны были сделать то же, что сделали ядавы.

Теперь становятся ясными слова совершавшего *ваджанею* жертвователя, который обращался к чашам с вином со словами: «Вы разделители». Но от какого «зла» должна была избавить его сура? Здесь следует вновь вспомнить об основных элементах этого ритуала. Вино выпивали 16 участников колесничных гонок. Но, участвуя в гонках, эти люди выступают в качестве соперников жертвователя. А, будучи соперниками, они тем самым являются и его врагами. Когда между этими людьми, разделенными на две группы, происходила ссора и стычка, они в ритуальной форме инсценировали событие, сущностно совпадающее с эпизодом гибели ядавов в эпосе, а также с судьбой тех, против кого заклинатель произносил приведенный заговор из Атхарваведы. Возможно, не случайным является и то обстоятельство, что шраутасутра Баудхаяны предписывает обеим группам встать на южные оконечности махаведи: в индийской культуре юг – сторона света,

связанная с предками и со смертью. Местонахождение соперников жертвователя могло предвещать их дальнейшую символическую гибель в ходе ритуальной распри.

Теперь можно попытаться сформулировать общий взгляд на суру в древней ритуалистике. Вино – источник силы. Неслучайно, в заговоре сказано: «Смертные пьют ради силы». Но это опасная сила. В Ахарававеде немало заговоров, направленных против врагов. Однако их предполагаемая гибель может быть разной. Жертвы рассмотренного выше заговора должны были пасть в неистовой битве. Их смерть – это саморазрушение от избытка силы. Ядавы не боялись внешних врагов. Они могли противостоять любому врагу. Единственное, что могло их погубить, это – раздоры внутри самого племени. Вино, таким образом, есть напиток распри и ссоры. Но почему жертвователь *саутрамани* мог пить вино? Ответ на этот вопрос достаточно очевиден. Человек, совершавший *саутрамани*, обессилен. В результате совершения других ритуалов или как следствие рвоты после питья сомы он, как говорилось выше, утратил «мужество» и «силу». Именно поэтому сура для него не опасна. Связанная с силой диких и хищных зверей, она укрепляет немощного жертвователя, не подвергая его риску стать причиной пагубной агрессии. С этим же представлением об укрепляющих свойствах суры связано и ее использование в традиционной индийской медицине, как средства помогающего при многих болезнях⁸⁹.

Двойственный характер суры обуславливает магическое и ритуальное использование этого напитка: благотворное воздействие суры позволяет человеку восстановить свои силы, а пагубная и опасная сила превращает ее в грозное оружие против врагов. Тем не менее, рассмотренные ритуалы и тексты выявляют не все важные смыслы, связанные с сурой. Чтобы отметить еще одну особенность восприятия алкоголя в традиционной индийской культуре, следует кратко упомянуть роль вина в домашних (*gṛhya*) ритуалах.

Согласно некоторым *грихья*-сутрам (Kāṭhaka-gṛhyasūtra 22.1; Śāṅkhāyana-gṛhyasūtra 1.11.5), женщин, танцующих на свадьбе, рекомендуется вознаграждать овощами (*śāka*), вином (*surā*) и едой (*anna*, т.е. вареным рисом)⁹⁰. Женщин, присутствующих на свадьбе, следовало угощать вином⁹¹.

Связь вина со свадебной обрядностью этим не ограничивается. Вино может быть представлено как напиток бога любви Камы. Существовал ритуал трехкратного окропления невесты сурой, после чего

провозглашалось: «Кама, если у тебя [есть] имя, имя тебе опьянение⁹², приведи [сюда] этого (имя) мужа» (kāma ced te nāma mado nāma asīti samāpauātum iti pati nāma. gobhila-gṛhyasūtra 2.1.10)⁹³. Далее совершалось омовение интимных мест новобрачной. Окропление вступающей в брак девушки вином становится своего рода посвящением, вводящим ее в сферу эротических отношений с будущим мужем, которого должен привести Кама.

Такая роль вина знакома и древней литературе. «Кумарасамбхава» (kuṃarasambhava – «Рождение Кумары») Калидасы – поэма о бракосочетании Шивы и Парвати. Знаменитому описанию любовных наслаждений божественных супругов предшествует сцена, в которой богиня леса приносит Парвати чашу вина, и Шива заставляет жену выпить этот напиток (8.75–78). Далее говорится о состоянии богини:

«В тот миг она прекрасная оказалась во власти двоих, устраниющих стыд, имеющих возросшую страсть (красноту), собирающихся отвести ее на ложе – Держателя Трезубца и опьянения» (8.79)⁹⁴.

Здесь интересно не только наличие мотивов «устранения стыда» и «страсти / красноты (rāga)», которые позднее будут разрабатываться Бхарави в его описании, но и упоминание об «опьянении» (mada), которое в мантре из свадебного ритуала объявлено именем Камы. По представлениям древних индийцев, знание имени дает человеку некоторую власть над носителем этого имени⁹⁵, поэтому в приведенной мантре жрец сначала называет имя Камы, а затем призывает его привести жениха. В строфе Калидасы новобрачная оказывается одновременно во власти мужа и опьянения, которые соединены в поэтическом образе благодаря трем общим эпитетам. Богиня-новобрачная, пьющая вино и впадающая в опьянение перед любовными наслаждениями с божественным супругом, как бы санкционирует такое же поведение для всех новобрачных.

В той же поэме рассказывается, как Шива сжег Каму, пытавшуюся нарушить его аскезу. Бога любви оплакивает его супруга Рати (rati, букв. «наслаждение»). Ее речь содержит весьма интересное описание мира, лишившегося эротического начала, и одной из черт этого мира становится обесценивание опьянения.

«Заставляющее блуждать покрасневшие глаза, делающее речи сбивчивыми на каждом слове опьянение вином у женщин теперь без тебя (*т.е. без Камы*) [лишь] подражание» (4.12)⁹⁶.

Воздействие вина призвано пробудить любовную страсть. Когда ее нет, оно превращается в набор внешних бессодержательных действий, становится пустым подражанием настоящему опьянению.

Однако домашний ритуал соединяет вино и женщин не только, когда речь идет о свадьбе. Вино может использоваться в качестве напитка для жен и в жертвоприношении предкам (*piṅḍarīṭyañña*). В ходе этого ритуала совершалось подношение в огонь, разожженный на наклоненной к Югу (Юг – сторона света, связанная с богом смерти Ямой) площадке, различных возлияний, состоящих из рисовой каши, ячменя с простоквашей, ячменя с медом и т.д. Затем остатки этого жертвоприношения подносились предкам в специально сделанные в земле углубления. Разные *grhya*-сутры называют различное число этих углублений, но часть из них посвящена предкам, а часть их женам. При этом для подношения женам используются только что перечисленные компоненты, но с добавлением суры (*āśvalāyana-grhyasūtra* 5)⁹⁷.

Выявляемая в домашних обрядах связь суры со свадьбой, эротикой и женщинами позволяет по-новому взглянуть на отношения вина и сомы. Дело в том, что бог Сома, антропоморфное воплощение соответствующих растения и напитка, в древней Индии тоже был связан со свадебным ритуалом. Известный свадебный гимн «Ригведы» (10.85) описывает бракосочетание Сомы и Сурьи, дочери бога солнца Савитара. Сома выступает в этом гимне как идеальный жених, и его свадьба – мифологический прототип, которому должна следовать любая совершающаяся в мире свадьба. Такая роль Сомы становится вполне понятной, если рассмотреть гимны, посвященные этому богу. Как уже отмечалось исследователями Ригведы, в ведийской мифологии Сома – это воплощение мужского начала⁹⁸. Буквально все персонафикации Сомы подчеркивают этот аспект его образа. Сома предстает как воин, который убивает врагов и захватывает богатство [там же, с. 329]. Он – агрессивный царь, отправляющийся в поход за добычей (Ригведа, 9.78.4; 9.90.6). Он – любовник (*jāra*), спешащий к женщине (9.38.4; 9.96.23; 9.101.14). Зооморфные воплощения Сомы также связаны с идеей мужской силы, как уже говорилось, он изображается как «жеребец» (*vṛṣan*) и «молодой бык» (*ukṣan*). Т.Я. Елизаренкова писала:

«Метафорическое обозначение Сомы как жеребца встречается в мандале IX очень часто. Оно связано с восприятием Сомы как олицетворения мужского начала. Слово *vīṣan* означает: 1) *adj.* “мужественный, сильный, оплодотворяющий”; 2) *m.* “мужественный мужчина, бык, жеребец” [...] И, наконец, *ukṣan m.* “молодой бычок” тоже неоднократно символизирует Сому. [...] В ритуале выжатый чистый сок Сомы смешивается с молоком, струи которого обозначаются словом “корова” (*gó f.*) во множественном числе. В противоположность коровам Сома трактуется как бык в стаде коров, которых он ласкает (*naś, nīṃś*) и с которыми он соединяется (*sám gam, sám kṣi*). Эта эротическая коннотация постоянно сквозит в изображении ритуала. В космогоническом плане Сома принимает образ дождя, оплодотворяющей жидкости, которая изливается с неба на землю. Его называют “семенем неба” (9.74.1)»⁹⁹.

Сура выступает как прямая противоположность сомы. Она связана с женщинами и женским началом. Характерно, что в изложенном в «Махабхарате» мифе о пахтании океана о появлении суры сказано: «возникла богиня Сура» (*surādevī samutpannā* 1.16.34), т.е. сура персонифицируется в виде женщины, что, конечно, связано и женским родом слова *surā*.

Итак, рассмотрение различных текстов позволяет описать отношения в индийской культуре двух вызывающих опьянение напитков – сомы и вина – как ряд смысловых оппозиций: священное и оскверняющее, социально высокое и социально низкое, благая сила и опасная сила, мужское и женское. Из этих противопоставлений становится ясно, что в классической индийской литературе вину не могла быть приписана способность духовно возвышать пьющего, способность вдохновлять и открывать некие тайны, недоступные сознанию трезвого человека. В санскритской поэзии не сформировался возвышенный образ «божественного вина», существующий во многих культурах. Ведийские риши считали, что их поэтическая сила возрастает от питья сомы¹⁰⁰, и этот связанный с сакральным напитком мотив никогда не был перенесен на профанный напиток. Опьянение от Сомы, священное, вдохновлявшее поэтов, дававшее силы Индре для борьбы с демонами и воину-кшатрию для борьбы с врагами, противостояло скверному, опасному, грозящему распрей и самоуничтожением, связанному с женским началом опьянению от вина.

Винопитие – часть царских развлечений, и оно получило свое место в произведениях придворных поэтов. В возвышенный мир индийского придворного эпоса (махакавы), где картина прекрасного, гармоничного космоса выстраивалась вокруг фигуры идеального правителя, вино вошло как элемент эротических сцен, а опьянение – как украшение женщин. В поэме Бхарави винопитию предаются апсары и гандхарвы, у Магхи речь идет о юношах и молодых женщинах, о которых сообщается лишь, что это – пары влюбленных. Эти персонажи в силу своей неопределенности практически лишены социального статуса, поэтому вопрос о его понижении не встает. Энергия вина, порождающая в мужчинах опасную агрессивность, в женщинах принимает форму «страсти» (*rāga*). Поэтому в санскритской литературе только женщины пьянеют под влиянием выпитого.

Предписания шрауга- и грихья-ритуала, заговоры Атхарваеды, сказания эпоса были созданы задолго до того, как в Индии возникла придворная культура и жанр махакавы. Но представления, сформировавшиеся в глубокой древности, определили черты поэтического канона последующих эпох. Литературная условность, преобразившая реальные винопития в царских антахпурах и праздничные пирушки горожан в питье вина парами безымянных влюбленных в Гималаях (Бхарави) или на горе Райватака (Магха), находит объяснение в представлениях, сложившихся за много веков до появления авторской литературы.

Примечания

1. *Bhāravi*. Kirātārjunīyam of Mahākavi-Bhāravi with Ghantapath Sanskrit Commentary of Kolāchal Mallināth and with Prakash Hindi Commentary by Pt. Adityanārāyan Pandey. Varanasi: Chowkhamba, 1980. P. 195–205.
2. В чаши с вином клали лепестки лотосов для придания напитку аромата.
3. «Страсть опьянения» – *madarāga*, также «краснота опьянения» или «краснота вина», второе значение композита проясняет поэтическую идею строфы: покрасневшие от страсти глаза женщины стали отличаться от темно-синего лотоса, который использовали в качестве украшения.
4. Манматха (*manmatha*) – одно из имен бога любви Камы.
5. *Daṇḍin*. Kāvyaśāstra / Ed. By Acharya Ramachandra Mishra. Varanasi: Chowkhamba, 1991. P. 18.

6. Amaruśataka. A Centum of Ancient Love Lyrics of Amaru. Critically edited with an Introduction, English translation and Appendices by C.R. Devadhar. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.
7. См., например, *Vallabhadeva*. The Subhāṣitāvalī of Vallabhadeva. Edited by Peter Peterson and Pandit Durgaprasada. Poona: Bombay Sanskrit and Prakrit Series. 1961. No XXXI. P. 343–347.
8. См. например, *Пугаченкова Г.А.* Искусство Гандхары. М.: Искусство. 1982. С. 151
9. *Marshall J.* The Buddhist Art of Gandhara. The Story of the Early School its Birth, Growth and Decline. Delhi, 1980: Motilal Banarsidass (1st. ed. Cambridge, 1960). P. 33–34.
10. *Kālidāsa*. The Raghuvamśamahākāvya of Kālidāsa. Edited by Pt. Haragovinda Sastri. Varanasi: Chowkhamba, 1983. P. 102, 107.
11. *Harṣa*. Nagānanda-nāṭakam. Varanasi: Chowkhamba, 1956. P. 99–112.
12. Строфа цитируется в поэтологическом трактате Ваманы (4.3.19); *Vāmana*. Kavyālaṅkārasūtra of Acārya Vāmana / Ed. with Hindi Transl. by Shri Hargovinda Shastri. Varanasi: Chowkhamba, 1994. P. 184.
13. *Kālidāsa*. Malavikāgnimitra / Ed. with a complete Transl. into English, Introduction, Notes and Appendices by R.D. Karmarkar. Poona: Aryabhushan Press, 1950. P. 49.
14. *Vallabhadeva*. Op. cit. P. 351.
15. *Хала Сатавахана*. Саттасая. Антология пракритской лирики / Пер. М.А. Русанова. М.: РГГУ, 2006. С. 179.
16. *Bhartṛhari*. The Epigrams Attributed to Bhartṛhari / Coll. and critically ed. by D.D. Kosambi. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1948. P. 10.
17. *Алиханова Ю.М., Вертоградова В.В.* Индийская лирика II-X веков / Предисл. Ю.М. Алихановой и В.В. Вертоградовой. М.: Наука, 1978. С. 25–26.
18. *Хала Сатавахана*. Указ. соч. С. 129.
19. Там же. С. 202.
20. *Oort M.S.* Surā in the Paippalāda Samhitā of the Atharvaveda. // Journal of the American Oriental Society. Special Issue in Honor of Stanley Insler. 2002. V. 122. № 2. P. 358–359.
21. Подробный рецепт суры на основе Katyāyanaśrautasūtra XIX. 1.20-21 и комментария Махидхары (Mahīdhara) к Vājasaneyya Saṃhitā XIX. 1 содержится в комментарии Дж. Эггелинга к английскому переводу «Шатапатхабрахманы» (The Satapatha-brāhmana according to the text of the Madhyandina School / Transl. by J. Eggeling. Delhi: Motilal Banarsidass, 1963. Part V. Books XI-XIV. P. 223).
22. *Auboyer J.* Daily Life in Ancient India / Transl. from the French by S.W. Taylor. London: Phoenix Press, 2002. P. 86–87; 196–197.

23. См., например, *Артхашастра или наука политики* / Пер. с санскрита. Издание подготовил В.И. Кальянов. М.: Наука, 1993. С. 277, 290, 372–373; *Махабхарата* II. Книга вторая, *Сабхапарва* / Пер. с санскрита и комментарии В.И. Кальянова. М.: Наука, 1992. С. 124.
24. *Артхашастра или наука политики*. Указ. соч. С. 374.
25. Там же. С. 124–125.
26. Там же. С. 127.
27. *Vinaya Texts* / Transl. from Pali by T.W. Rhys Davids and Hermann Oldenberg. Delhi: Motilal Banarsidass. 1998. Part 3. P. 389.
28. *Джатаки* / Пер. с пали Б.А. Захарьина. М.: Художественная литература, 1979. С. 212.
29. *Елизаренкова Т.Я.* О Соме в Ригведе. // *Ригведа. Мандалы IX–X*. М.: Наука, 1999. С. 328.
30. *Dharmasūtras. The Law Codes of Apasatamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha* / Annotated Text and Trasl. Patrick Olivelle. Delhi: Motilal Banarsidass, 2003. P. 52.
31. *Самозванцев А.М.* Книга мудреца Яджнавалкьи. М.: Наука, 1994. С. 101.
32. *Dharmasūtras*. Op. cit. P. 62.
33. *Законы Ману* / Пер. С.Д. Эльмановича проверенный и исправленный Г.Ф. Ильиным. М.: Наука, 1992. С. 236.
34. *Самозванцев А.М.* Указ соч. С. 101.
35. *Dharmasūtras*. Op. cit. P. 172, 352.
36. *Ibid.* P. 234.
37. *Ibid.* P. 58, 178, 312.
38. *Вишну-смрити* / Пер. с санскрита, предисловие, комментарий и приложения Н.А. Корнеевой. М.: Наука, 2007. С. 133.
39. *Dharmasūtras*. Op. cit. P. 368.
40. *Вишну-смрити*. Указ. соч. С. 118.
41. *Законы Ману*. Указ. соч. С. 241. См. также *Вишну-смрити*. Указ. соч. С. 146.
42. *Законы Ману*. Указ. соч. С. 236.
43. *Dharmasūtras*. Op. cit. P. 124.
44. *Самозванцев А.М.* Указ. соч. С. 236.
45. *Вишну-смрити*. Указ. соч. С. 88.
46. Там же. С. 117.
47. *Законы Ману*. Указ. соч. С. 236.
48. В *Amarakośa* 2.10.39–40 дается список из 13 синонимов для слова *surā*. *Amarakośa, Nāmaliṅgānuṣānam of Amarasiṃha* / Ed. by Dr. Brahmananda Tripathi. Varanasi: Chowkhamba, 1993. P. 171.

49. *Oort M.S.* Op. cit. P. 226–227.
50. Вишну-смрити. Указ. соч. С. 146.
51. Законы Ману. Указ. соч. С. 236.
52. В шрауга-сутрах ваджапея рассматривается как разновидность жертвоприношения сомы, совершающаяся по модели ритуала *ṣoḍaśin*; подробнее о ваджапее, в которой некоторые исследователи находят остатки переосмысленного ритуалистами брахманских школ древнего народного праздника, см. *Ranade H.G.* Illustrated Dictionary of Vedic Rituals. Delhi: Motilal Banarsidass, 2006. P. 279; *Hillebrandt A.* Ritual-literatur. Vedische Opfer und Zauber. Strassburg: Karl J. Trubner, 1897. P. 141–143; *Keith A.B.* The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Delhi: Motilal Banarsidass, 1970. Vol. 2. (1st ed. Harvard Univesity Press, 1925). P. 339–340.
53. Как отметил еще А. Хиллебрандт (*Hillebrandt A.* Op. Cit. P. 141), 17 – это главное число ваджапеи: весь этот ритуал занимает 17 дней; когда проходят гонки семнадцати колесниц, бьют семнадцать барабанов; дистанция для гонок определяется как 17 расстояний полета стрелы, выпущенной из лука; в ходе ритуала поют 17 *stotra* и рецитируют 17 *śastra*; брахман-самаведин поет *vājareya sāman*, сидя на колесе с семнадцатью спицами; к жертвователю, взобравшемуся по леснице на вершину столба (*uṛārohaṇa*), поднимают на шесте 17 мешочков с солью.
54. Санскритский текст всего посвященного скачкам на колесницах раздела сутры с переводом на английский язык и подробным комментарием см. *Sparreboom M.* Chariots in the Veda. Memoirs of the Kern Institute. Leiden: Brill, 1985. № 3. P. 28–43.
55. Длина махаведи – 36 шагов (*prakrama*) с востока на запад, широкий край трапеции (бедро) находился в западной стороне, его длина – 30 или 33 шага, протяженность расположенного в восточной стороне узкого края (плечи) – 24 шага (*Ranade H.G.* Op. cit. P. 259).
56. Подробно о ритуале саутрамани см. *Jamison St.W.* The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun. Myth and Ritual in Ancient India. Ithaca: Cornell University Press. 1991. P. 98–103; *Kolhatkar M. Bh.* Sura. The Liquor and the Vedic Sacrifice. Delhi: D.K. Printworld, 1999. P. 89–184; *Ranade H.G.* Op. cit. P. 321; *Hillebrandt A.* Op. cit. P. 159–161; *Keith A.B.* Op. cit. P. 352–354; *Jemison St. W.* Op. cit. P. 98–103].
57. *Hillebrandt A.* Op. cit. P. 141.
58. *Maitrāyaṇī Saṃhitā.* Herausgegeben von Dr. Leopold von Schroeder. B. 2. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1885. P. 38.
59. *Taittirīya Saṃhitā* (Kṛṣṇayajurvedīya). Delhi: Caukhambā saṃskṛt pratiṣṭhān, 2007. P. 91–92.

60. Ibid.
61. Prāṇa – дыхание, важное понятие в теологии брахманизма; также это слово означало «отверстия» на голове: рот, ноздри, глаза и уши.
62. Śatapathabrāhmaṇam mādhyandinaśākhīyam / Ed. by Pandit A. Chinnaswami Sastri, Padmabhūṣaṇa Pandit Pattābhirāma Sastri, Pandit Ramanātha Dīkṣita. Varanasi: Chowkhamba, 1998. P. 72.
63. Ibid. P. 1048.
64. *Jemison St.W.* Op. cit. P. 100.
65. Śatapathabrāhmaṇam mādhyandinaśākhīyam. Op. cit. P. 1049.
66. Это сюжет известен и в Ригведе (8.14.13).
67. Ригведа. Мандалы IX–X / Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М: Наука, 1999. С. 288.
68. Āśvalāyana śrautasūtra. Part 1 / Translated into English by H.G. Ranade. Poone: Veda Vidya Mudranalaya, 1981. P. 89.
69. Śatapathabrāhmaṇam mādhyandinaśākhīyam. Op. cit. P. 1055.
70. Maitrāyaṇī Saṃhitā. Op. cit. P. 38.
71. Глагол sūyate и причастие suṣuvāna несомненно подразумевают совершение ритуала rājasūya.
72. *Jemison St.W.* Op. cit. P. 98.
73. Maitrāyaṇī Saṃhitā. Op. cit. P. 39.
74. В ряде шраута-сутр делается попытка заменить реальное питье суры символическим: так, дается рекомендация не касаться напитка, а только вдохнуть его запах (действие называемое на языке ритуалистов –grāṇabhakṣa (см. Āśvalāyana, III.9.6 Āśvalāyana śrautasūtra. Op. cit. P. 90), или даже предписывается нанять специальных людей из кшатриев или вайшьев, которые выпьют суру вместо участников ритуала (*Hillebrandt A.* Op. cit. P. 160). Эти детали свидетельствуют, с одной стороны, о существовании представления о нечистоте суры уже в период яджурведического ритуала, а с другой – о важности суры для достижения цели саутрамини: представители всех брахманских школ не могли обойтись без использования алкогольного напитка в обряде оздоровления.
75. Śatapathabrāhmaṇam mādhyandinaśākhīyam. Op. cit. P. 1052.
76. В переведенной на русский язык редакции Шаунакия этот заговор отсутствует, но есть английский перевод А.Лубоцкого (*Atharvaveda-Paippalāda. Kāṇḍa Five / Text, Transl., Commen. by A. Lubotsky. Harvard Oriental Series. Opera Minora. Cambridge, 2002. Vol. 4. P. 57–64.*
77. «Пестик» (musala) и «камень» (dṛṣat) – инструменты, которыми размельчали рисовый и ячменный солод (śaṣra и tokma), а также обжаренный рис (lāja),

- необходимые компоненты для приготовления суры. «Выжимка яда» (*viṣāsutā*) – использование слова «яд» (*viṣa*) в значении «опьяняющий напиток» встречается уже в Ригведе, так, в известном гимне о «косматых аскетах» (10.136) ядом названо какое-то вызывающее экзотическое состояние вещество и сообщаются некоторые детали его приготовления: «Ваю для него сбивал [напиток], // Куннанама выдавливала, // Когда косматый из сосуда с ядом // Пил вместе с Рудрой» (Ригведа. Указ. соч. С. 293); с ядом связана и тема «жара» (*tapas*), ср. первую строку того же гимна: «Косматый [несет] огонь, косматый [несет] яд...» (там же, с. 292). Троекратное повторение слова «жар» во втором полустихии представляет собой одну из форм зачина заговора, когда желанное качество описывается как пронизывающее все мироздание, ср. заговор «На помазание царя»: «Твердо небо, тверда земля, // Тверд весь этот мир живых, // Тверды эти горы, // Тверд этот царь племен» (Атхарваведа (Шаунака) / Пер. с ведийского языка, вступительная статья, коммент. и приложения Т.Я. Елизаренковой. Т.1. М., 2005. С. 303).
78. «Выращивающие» – *goḥayantaḥ*, букв. «заставляющие подняться», возможно, речь идет о проращивании ячменя для получения солода, или же имеется в виду процесс брожения и поднимающаяся пена.
79. «Кашица» (*pariyodana*) – как полагает А. Лубоцкий, этим словом здесь обозначена *māsa*, смесь из размельченных злаков и ароматических веществ для приготовления суры; «закваска» (*nagnahu*) – смесь из различных растительных веществ (коры определенных деревьев, миробалана, имбиря и т.д.), заменявшая дрожжи и одновременно придававшая напитку аромат.
80. «[Оставляющая вкус] ячменного солода во рту» – перевод основан на исправлении текста, предложенном А. Лубоцким (*śaṣpasrakvā* вместо *śasya srakvā* или *śaṣpassakvā*); «вытянувшая ноги» (*uttāpad*) – по предположению А. Лубоцкого, субстантивированный эпитет земли; в Ригведе это слово встречается лишь в одном гимне (10.72.3–4) как эпитет Адити, находящейся в позе роженицы; в переводе Т.Я. Елизаренковой «с ногами, простертыми вверх» (Ригведа. Указ. соч. С. 208).
81. «Ярость впадины» (*utkhātamanu*) – естественные трещины и углубления в земле считались связанными с демоническими силами. «Что позади, то поставь впереди» (*yat paścāt tat puras kṛdhi*) – просьба о торжестве над соперниками; А.Лубоцкий отмечает сходство со строфой из гимна Ригведы (10.171.4): «Ты, о Индра, того самого Сурью, // Находящегося позади, поставь впереди // Даже вопреки воле богов!» (Ригведа. Указ. соч. С. 314).

82. «Они» – враги, против которых направлен заговор. Здесь происходит смена метра; сроды 1–6 написаны размером ануштубх, но в строфах 7 и 9 использован триштубх, в строфе 10 – панкти, строфа 8 – метрически неправильна.
83. «Красные» – *rudhīṅāḥ*, т.е. окровавленные, здесь во множественном числе употреблено то же самое прилагательное, которое в предыдущей строфе использовано в субстантивированном значении «кровь».
84. «Стекай» – *vi sraṇo*, грамматическое истолкование этой формы вызывает затруднения, А. Лубоцкий предполагает *vi sraṇa+u*, отмечая, что глагол *vi-sru* используется применительно к суре в посвященном саутрамани разделе «Шатапатхабрахманы» (XII.7.2.13); в последней строке враг, подвергшийся воздействию суры охарактеризован причастием от этого же глагола – *visraṇan* «истекающий [кровью ?]».
85. «Имеющую меч, имеющую стрелы» (*asimatīm iṣumatīm*) – сура, вызывающая кровопролитное сражение, описана как вооруженная мечом и стрелами.
86. *Елизаренкова Т.Я.* Указ. соч. С. 337.
87. Махабхарата. Заключительные книги XV–XVIII / Издание подготовили С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. СПб.: Наука, 2005. С. 78–82.
88. В этом эпизоде эпоса Кришна выступает в качестве племенного вождя, возглавляющего союз родственных племен – ядавов, вришниеи, андхаков и кукуров.
89. *Oort M.S.* Sura and Other Spirits in Ritual and Non-Ritual Context. // *Стхапакшраддха. Сборник статей памяти Г.А. Зографа.* С.-Пб., 1995. С. 229.
90. *Gonda J.* Vedic Ritual. The Non-solemn Rites. Leiden, 1980. P. 119–120.
91. *Ibid.* P. 186.
92. Одно из имен бога любви *Madana* и одно из слов, обозначающих в санскритской поэзии прекрасную женщину *gramadā*, образованы от того же глагольного корня *mad* «опьяняться, быть пьяным», что и слово *mada* «опьянение».
93. *Gonda J.* *Op. cit.* P. 185–186; *Oort M.S.* *Op. cit.* P. 227.
94. *Kālidāsa.* *Kumārasambhavamahākāvyaṃ of Kālidāsa / Ed. by Sharma Regmi.* Varanasi: Chowkhamba, 1987. P. 302.
95. О магическом использовании имени см. *Елизаренкова Т.Я.* Атхарваведа – структура и содержание. // Атхарваведа (Шаунака). Перевод с ведийского языка, вступительная статья, комментарий и приложение Т.Я. Елизаренковой. М., 2005. С. 47.
96. *Kālidāsa.* *Kumārasambhava.* P. 117.
97. *Gonda J.* *Op. cit.* P. 455–456.
98. *Елизаренкова Т.Я.* О Some в Ригведе. С. 336–339.
99. Там же. С. 337–338.
100. Там же. С. 331