



ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ФОЛЬКЛОРУ
И МИФОЛОГИИ
ВОСТОКА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

*И. С. Брагинский,
Е. М. Мелетинский,
С. Ю. Неклюдов (секретарь),
Д. А. Ольдерогге (председатель),
Э. В. Померанцева,
Б. Л. Рифтин,
С. А. Токарев,
С. С. Цельникер*

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

С.Л. Невелева

МИФОЛОГИЯ
ДРЕВНЕИНДИЙСКОГО
ЭПОСА

(ПАНТЕОН)

МОСКВА 1975

Ответственный редактор
В. И. КАЛЪЯНОВ

Монография С. Л. Невелевой — первая в советской индологии попытка систематизации и описания основных мифологических образов древнеиндийского эпоса. Исследование базируется на материале третьей книги «Махабхараты» — «Арьянкапарвы».

Н $\frac{70202-126}{013(02)-75}$ 193-75

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1975.

ВВЕДЕНИЕ

В состав древнеиндийской эпической поэмы «Махабхарата» входят 18 разновеликих книг. «Хариванша» («Родословная Хари», т. е. бога Вишну) является своего рода приложением к эпопее. Третья книга «Махабхараты» («Араньякапарва», т. е. «Лесная»), материал которой используется в настоящих разработках, по величине уступает лишь двенадцатой книге — «Шантипарве» («Книге о примирении») и составляет приблизительно одну восьмую всего объема эпопеи¹.

«Араньякапарва» чрезвычайно насыщена мифологической информацией, на основании которой можно в определенной мере судить о мифологии эпического памятника в целом. Предлагаемый очерк являет собой предварительное исследование эпической мифологии (описание мифологических единиц первого порядка — главных богов индуистского пантеона) на ее материале². Говоря о древнеиндийском эпосе, мы имеем в виду прежде всего «Махабхарату», хотя целый ряд положений со значительной степенью вероятности может быть отнесен и к другой эпической поэме — «Рамаяне», не обнаруживающей, согласно Э. У. Хопкинсу [47, 2], существенных расхождений с «Махабхаратой» в трактовке образов основных божеств.

Настоящее исследование не претендует на полный охват избранной части мифологической структуры эпоса в ее историческом развитии. Редкие сопоставления с мифологическими фактами вне анализируемого текста и весьма краткий экскурс в предысторию эпических божеств имеют целью сжато определить, если это возможно, важнейшие этапы эволюции стержневых мифологических единиц «Махабхараты». Сопоставление фактов мифологического развития с культурой, религией, историей древнеиндийского общества является темой особого исследования. Непосредственная же цель, которая стояла перед автором, — описанием мифологического аспекта текста способствовать должному его пониманию, ибо значительную часть эпических реминисценций, отсылок, сюжетов,

¹ «Араньякапарва» содержит более 11,5 тыс. шлок (двустийши). Общий объем «Махабхараты» — свыше 84 тыс. шлок.

² Нами используется критическое издание «Араньякапарвы», подготовленное индийским ученым В. С. Суктанкаром [59].

связанных с участием мифологических персонажей, трудно понять без знания древнеиндийской мифологии. Представленный в очерке материал может быть принят во внимание при составлении целостного описания мифологии эпоса на предмет анализа древнеиндийских мифологических представлений как синкретической формы идеологии древности. Возможно, он будет иметь определенный интерес для исследователя культуры древней Индии, как, впрочем, для любого исследователя мифологии.

Глава I

ЭПИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Прежде чем перейти к анализу мифологических воззрений, отраженных в исследуемой части эпоса, обратимся к содержанию «Араньякапарвы», сам перечень основных моментов сюжета которой в совокупности с «внесюжетными» (т. е. не относящимися к главному действию) данными позволит считать доказанной высокую мифологическую информативность текста.

Основу содержания «Махабхараты» составляет борьба за власть между двоюродными братьями — пандавами и кауравами, — завершающаяся восемнадцатидневной битвой, в ходе которой победу одерживают пандавы. Главные герои эпической поэмы — они лишь номинально считаются сыновьями царя Панду — появились на свет от разных богов: старший из братьев, Юдхиштира, — сын бога закона и справедливости Дхармы, Бхимасена — сын бога ветра Ваю, Арджуна — сын царя богов Индры, а младшие братья, близнецы Накула и Сахадева, приходится сыновьями Ашвинам¹. Осиротев в раннем детстве, они воспитываются при дворе царя Дхритараштры, родного брата их отца, вместе с кауравами — Дурьодханой, Духшасаной и др. Доблесть, отвага, физическая сила пандавов порождают зависть в сердцах сыновей Дхритараштры, которая переходит в ненависть, когда встает вопрос о праве пандавов на престол.

Раздел царства вносит на некоторое время покой в жизнь пандавов, но их соперники не унимаются. Богатство пандавов, их великолепный, со множеством чудес дворец в Индрапрастхе, воинские подвиги Арджуны вызывают у кауравов острое желание расправиться с двоюродными братьями, любой ценой лишить их достигнутого. Зная, что Юдхиштира —

¹ Божественное происхождение героев — черта, свойственная, как известно, многим эпосам.

страстный, но неумелый игрок в кости, царь Гандхары Шакуни, дядя кауравов, советует Дурьодхане вызвать того на игру. За первой игрой, в которой Юдхиштхира проиграл все свое имущество, братьев, самого себя и даже общую жену пандавов Драупади (лишь вмешательство царя Дхритараштры освободило пандавов), следует другая, причем заранее объявлено условие: проигравший должен удалиться на двенадцать лет в леса, а тринадцатый год прожить неузнанным, в противном же случае срок изгнания повторяется. И Юдхиштхира вновь терпит поражение.

Третья книга «Махабхараты» целиком посвящена окитаниям изгнанников-пандавов по лесам². Когда Юдхиштхира и его братья покидают Индрапрастху, жители города единодушно изъявляют желание последовать за ними. Тревога овладевает Юдхиштхирой: как сможет он прокормить в лесу столько народу? И тогда родовой жрец пандавов Дхаумья сообщает Юдхиштхире 108 имен бога солнца Сурьи, который и предоставляет ему пропитание для его многочисленных спутников.

После ухода пятерых братьев старый Дхритараштра владеет в отчаяние. Мудрый советник Видура призывает царя воздействовать на кауравов и вернуть изгнанников, но безрезультатно: слепая любовь к сыновьям мешает тому принять разумное и справедливое решение.

Прослышав об участии пандавов, к ним в леса является Кришна, который представлен в «Махабхарате» двояко: как вождь ядавов, андхаков, бходжей и вришнейцев и как инкарнация (воплощение на земле) одного из самых значительных эпических божеств — Вишну. Он успокаивает разгневанную несправедливостью и бесчестьем Драупади³ и клянется отомстить сыновьям Дхритараштры.

Пандавы продолжают скитания. Юдхиштхира, предвидя неизбежность битвы с недругами, решает послать своего брата Арджуну за оружием к его отцу — богу Индре. Индра согласен передать сыну свое оружие, но прежде тот должен пройти испытание — встретиться в битве с могучим и яростным богом Шивой. Арджуну предается суровому подвижничеству. Великие мудрецы отправляются к Шиве, чтобы тот помешал Арджуне испепелить своим подвижническим пылом все живое. В облике охотника-кираты Шива вступает в поединок с Арджуной.

² Мотив изгнания пандавов в связи с проблемой генезиса эпического жанра рассматривает П. А. Гринцер [11, 29].

³ Мотив оскорбления Драупади кауравами во время игры в кости П. А. Гринцер аргументированно представляет как трансформацию центрального мотива героического эпоса — похищения жены [11].

Пораженный доблестью Арджуны, Шива дарит ему свое оружие Пашупата и обучает обращению с ним. Боги-Хранители мира (Варуна, Кубера и Яма) также вручают ему волшебное оружие. На колеснице Индры Арджуна отправляется в город небожителей Амаравати, где ему суждено провести пять лет. Индра уступает герою половину своего трона, передает ему ваджру, оружие, с помощью которого он не раз побеждал демонов, и посылает на землю мудреца Ломашу, чтобы тот сопровождал братьев Арджуны в их странствиях по тиртхам, местам священных омовений.

Ломаша рассказывает пандавам по мере посещения ими различных тиртх немало историй: о победе великого мудреца Агастья над демоном Ватапи и осушении им океана, чтобы боги могли уничтожить укрывшихся там демонов; о гибели неправедных сыновей царя Сагары, прах которых был очищен впоследствии водами Ганги, низведенной с небес на голову Шивы; о том, как Индра, испугавшись отшельника Ришьяшринги, прекратил засуху и послал на землю дождь; о том, как подвижник Чьявана добыл для Ашвинов жертвенный напиток сому, заколдовав преградившего ему путь Индру; о встрече царя Сомаки и его жреца после их смерти с богом Дхармой; об испытании праведника Ушинары Индрой и богом огня Агни.

Во время странствий героев вновь навещает Кришна. Соратники Кришны (Сатьяки, Баларама) считают, что пандавам следует, не теряя времени, расправиться с кауравами, но для Юдхиштхиры нет ничего выше долга: он дал клятву прожить в лесах двенадцать лет и исполнит ее.

Пандавы держат путь к горе Гандхамадане, обители богов. По просьбе Драупади Бхимасена отправляется за цветами в края хранителя богатств Куберы. На пути к лotosовому озеру он встречается со своим братом — сыном бога Ваю Хануманом, вождем обезьян. Хануман рассказывает ему о космических периодах — югах, смене которых подвержены все миры, включая небесный.

У лotosовой заводи Бхимасена вступает в бой с охраняющими ее демонами-ракшасами, но Кубера милостив к нему и разрешает братьям оставаться в его владениях. Однако Бхимасена еще раз вторгается на Гандхамадану и побеждает рать Куберы. И вновь бог не гневается на героя: гибель его войска была предрешена проклятием мудреца Агастья.

Тем временем подходят к концу пять лет ученичества Арджуны на небесах. По просьбе Индры он уничтожает укрывшихся на дне океана недругов царя богов — демонов-ниватикавачей, и за это Индра вручает ему боевые доспехи, раковину Девадатту, которая, если в нее подуть, исторгает зву-

ки, повергающие противника в трепет, и надевает ему на голову прекрасную диадему из драгоценных камней.

Пандавы проводят время в благих беседах с отшельниками. Мудрый старец Маркандея рассказывает им в присутствии Кришны истории о богах, отшельниках и добродетельных женщинах, о чередовании юг и потопе, очищающем миры, о рождении и первых подвигах полководца богов. Сканды.

Кришна прощается с пандавами. Его супруга Сатьябхата утешает Драупади — та может не беспокоиться о своих сыновьях: окруженные заботой, они мирно и счастливо живут в столице Кришны — Двараке.

Затем в лес Двайтавану прибывают кауравы во главе с Дурьодханой. Они решили унижить героев, явившись перед ними, обездоленными, во всем блеске захваченного у них же богатства, и тем самым заставить пандавов еще острее ощутить утрату. Но путь им преграждают небожители-гандхарвы, которых послал в Двайтавану Индра. Битва с гандхарвами завершается полным разгромом кауравов, и они вынуждены обратиться за помощью к своим недругам.

Дурьодхана, терзаемый стыдом — его освободили из плена ненавистные пандавы, — решает уморить себя голодом. Это решение вызывает тревогу у обитателей подземных миров, дайтев и данавов, некогда побежденных богами: их ряды со смертью Дурьодханы ослабеют. Демоны призывают каураву к себе и рассказывают ему о том, как Шива и богиня Ума создали его для них в награду за аскетические подвиги. Данавы обнадеживают Дурьодхану: полчища демонов, воплотившись в воинов, вместе с ними будут биться с пандавами.

Однажды, когда пандавы отправились на охоту, их супруга Драупади была похищена царем Джаядратхой, плененным ее красотой. Пандавы сурово наказали обидчика. Джаядратха обращается за покровительством к Шиве, и за его аскетическое рвение бог награждает его: в грядущей великой битве царь будет серьезной угрозой для пандавов.

Юдхишхира сетует на судьбу, несправедливую к пандавам: столько лишений выпало на их долю, теперь же чужеземец посягнул на Драупади! «Есть ли еще кто-нибудь, кто был бы несчастней меня?» — вырывается у Юдхишхиры, и в ответ Маркандея рассказывает ему историю Рамы, в облике которого воплотился на земле бог Вишну, чтобы расправиться с демоном Раваной, притеснявшим богов и людей. Равана похитил супругу Рамы Ситу, но тот вместе с Хануманом разгромил войско врага небожителей и вернул себе жену.

Боспевая добродетель Драупади, Маркандея повествует о царевне Савитри, которая не испугалась самого бога Ямы, явившегося за ее супругом, и глубиной своего ума и верностью мужу вызвала восхищение царя усопших.

Близится конец изгнания пандавов. Индра, радеющий об их счастье, отправляется к Карне, сыну бога солнца, стороннику кауравов и самому могучему из них, и хитростью получает от него в дар серьги и панцирь, благодаря которым тот был неуязвим для любого оружия.

Пандавам суждено пройти через последнее испытание. В погоне за оленем они выходят к затерянному в лесу озерцу и, томимые жаждой, напиваются озерной воды, нарушая тем самым запрет, наложенный богом Дхармой (в виде исполина-якши), за что расплачиваются жизнью. Лишь Юдхиштхира, ответив на все вопросы якши, не только сам остается в живых, но и выручает из беды остальных братьев. В знак своей милости Дхарма объявляет Юдхиштхире, что он и его братья не будут никем узнаны, даже если не изменят своего облика, и, проживя год при дворе царя Вираты, выполняют условие, поставленное кауравами.

С определенной точки зрения текст «Араньякапарвы» может быть представлен как почти целиком «мифологический». Главные эпические герои, связанные происхождением с рядом богов индуистского пантеона, являются воплощениями этих богов на земле. Такие божества, как Индра, Сурья, Кубера, Шива, воспринимаются как полноправные участники эпического действия. События, связанные с развитием сюжета книги, происходят не только на земле: действие переносится на небеса и в подземный мир. Отдельные мифы, не связанные непосредственно с сюжетом книги, дополняют представление о ее «мифологичности».

Исходя из сказанного, функционально значимые для сюжета действующие лица эпопеи могут быть условно разделены на две категории: собственно мифологическую и героико-мифологическую. Если история действующих лиц второй категории (эпических героев, как таковых) формируется в ограниченном определенных рамках тексте памятника (внутритекстовое функционирование), то образы персонажей первой категории (богов) отражают внетекстовую ситуацию (верования, культы, ритуал и т. д.), что не исключает их определенной трансформации в эпическом тексте (внутритекстовое и внетекстовое функционирование). Однако подобное разделение эпических персонажей имеет лишь формальное значение, поскольку их взаимодействие определяется общими закономерностями мифологической структуры эпоса.

По сравнению с ведической мифологией, детально опи-

санной и разносторонне проанализированной, мифология эпических поэм изучена значительно слабее, несмотря на то что «Махабхарата» находится в поле зрения исследователей уже почти полтора столетия⁴.

Ученые XIX в. широко использовали метод интерпретации мифологического материала посредством прямого сопоставления его с природными явлениями (*nature myth-method*). А. Людвиг, первым обративший внимание на мифологичность «Махабхараты», трактовал ее как сезонный миф [55], И. Дальман определил некоторые ее черты как чисто мифологические [24], а Л. Дхар оценивал ее содержание с позиций солнечного мифа. С другой стороны, Н. Тхадани видел в «Махабхарате» символизацию борьбы шести традиционных систем индийской философии.

Проблемы индийской (в том числе эпической) мифологии были основательно освещены в трудах А. Б. Кита: им написан, в частности, соответствующий раздел в многотомном издании, посвященном мифологии народов мира [52, 103—161]. Два тома другого его исследования, ставящего целью осветить религиозно-философское содержание вед и упанишад [51], имеют разделы, в которых нашла отражение эпическая мифология как одна из форм идеологии древней Индии.

Мифология «Махабхараты» и «Рамаяны» явилась объектом штудий Э. У. Хопкинса [47], стремившегося проследить связь эпических поэм с пуранами и ведической литературой. Автор не ограничивается перечислением и описанием элементов мифологической системы эпоса, а пытается обнаружить ядро мифа путем исключения всех деталей, которые представляются ему более поздней интерполяцией.

Большим объемом этнографического материала отличается работа Г. Хелда, который рассматривает эпическую поэму как кшатрийский ритуальный миф, связанный с обрядами инициации и др. [38].

Современная фольклористика постепенно вовлекает оставшийся некоторое время в стороне древнеиндийский эпос в круг своих исследований [54]. В связи с вопросом генезиса эпического жанра, соотношения эпоса и мифа к материалу «Махабхараты» обращаются Е. М. Мелетинский [17], П. А. Гринцер [10; 11]. Определенный вклад в дело изучения эпопеи (в частности, ее мифологического аспекта) внес Б. Л. Смирнов, подготовивший восемь выпусков комментиро-

⁴ Сведения относительно изучения «Махабхараты» (в частности, ее мифологического аспекта) можно обнаружить в соответствующей литературе [38, 1—27, 98—106; 67, 101—152; 30; 68; 50; 23, т. 1, 8—108; т. 2, 56—65].

важных переводов из «Махабхараты», причем в четырех из них нашел отражение текст ее третьей книги [16].

«Араньякапарва», материал которой позволяет выделить мифологический уровень как явную доминанту в его идейном комплексе, до сих пор, насколько нам известно, не являлась объектом специального исследования.

Несколько общих замечаний об эпическом пантеоне. Пантеон «Махабхараты» обнаруживает ряд характеристик, сближающих его в определенном смысле с ведическим⁵. Среди множества богов эпоса, как и среди ведических богов, не может быть выделен такой, который признавался бы полновластным главой пантеона (политеизм). Монотеистические идеи вед, связанные, в частности, с образом Варуны, могут быть типологически сопоставлены с эпической тенденцией к монотеизму, выраженной в форме почитания трех великих божеств — Вишну, Шивы и Брахмы. Пантеистическим представлениям о ведическом Варуне как о «все-боге» (all-god) и о вселенной как форме существования изначального Пुरुши соответствует сходное описание Вишну в некоторых местах «Махабхараты».

Важное отличие богов эпического пантеона от ведических заключается в утрате ими тесной связи с природными явлениями и в более высокой степени антропоморфизации. В эпосе отходят на задний план некогда значительные боги, отличающиеся конкретностью характера (Сурья, Агни), и возвышаются новые, в достаточной мере абстрактные божества — Вишну, Шива и Брахма. Иными словами, несмотря на сходство основных характеристик (политеизм, слабо выраженная монотеистическая тенденция, наличие пантеистических представлений), мифологические центры, группирующие вокруг себя большинство значительных сюжетов, в эпосе по сравнению с ведами значительно смещены.

В трактовке каждой отдельно взятой мифологической единицы имеет смысл исходить из понимания ее как составного элемента мифологической системы в целом, системы, объединяющей взаимосвязанные и взаимозависимые элементы. Понимание комплекса мифологических представлений как системы является необходимой посылкой любого этапа изучения мифологии. Говоря о системе мифологии эпоса, естественно, не приходится иметь в виду нечто вполне законченное, последовательное во всех своих проявлениях, выделяя

⁵ В индологической литературе отмечено, что мифология эпоса обнаруживает больше параллелей с мифологией вед, нежели брахман и упанишад [38, 155].

нередко не строгую закономерность фактов, а лишь тенденцию к ней. Своего рода обратной стороной «системности» эпической мифологии является, в частности, многоаспектность ее единиц, возможность неоднозначных трактовок их функций, взаимосвязей, имен божеств и т. д.

Э. У. Хопкинс, отдавший немало сил комплексному изучению древнеиндийского эпоса, исследователь, многие наблюдения которого получили широкое признание и развитие, ввел в обращение понятие «хаос мифологии», подразумевая под этим сосуществование в пределах «Махабхараты» и «Рамаяны» разнородных мифологических комплексов [47, 52]. В своем труде Хопкинс попытался преодолеть этот «хаос» стройной систематизацией и коррелятивным, соотносенным с ведами анализом мифологии обеих эпопей.

Истоки формирования «Махабхараты» связаны с эпохой первобытнообщинного строя, тогда как письменная фиксация памятника приходится на первые века нашей эры, период высокоразвитой цивилизации. Около десяти веков эпопея развивалась и трансформировалась в устной традиции, достаточно консервативной, чтобы, вбирая в себя с течением времени новые идеи, сюжеты и верования, не утратить того, что, возможно, представлялось архаикой уже самим исполнителям и слушателям эпоса⁶.

Есть основания характеризовать эпическую мифологию как эволюционирующую, нестатичную. Такая мысль в отношении мифологии вед высказана, в частности, Р. Н. Дандекармом [28, 2; 29]. Возможность эволюции того или иного мифологического образа в рамках памятника необходимо учитывать, проецируя выводы, сделанные на основании части текста (даже такого обширного и насыщенного мифологическим материалом, как «Араньякапарва»), на текст эпопеи в целом. Общая же правомерность подобной проекции не должна вызывать сомнений, поскольку, по свидетельству Хопкинса, проанализировавшего «Махабхарату» в полном объеме, различные ее части не обнаруживают столь резких расхождений в трактовке образов основных членов эпического пантеона, чтобы можно было отмечать полное расхождение концепций [47, 3].

Материал, привлекаемый в целях мифологического исследования, типологически неоднороден, как явствует уже из краткого перечня основных моментов содержания «Араньякапарвы». В качестве исходного положения при его классифи-

⁶ Определенный консерватизм мифологического фонда не есть нечто присущее исключительно древнеиндийскому эпосу. Культурные тексты вед, например, также обнаруживают ряд архаических черт мифологии, связанных, в частности, с периодом индоиранской общности [3, 180—181].

каши может быть использован тезис И. Дальмана о наличии в эпосе двух композиционных элементов — нарративного и дидактического, — связанных художественной концепцией эпоса в неразделимое единство [24].

При характеристике мифологических персонажей используется как текст повествования, соотношенный с основной сюжетной линией, так и обильный материал богатых соответствующей информацией эпизодов, относящихся к композиционной инкорпорации и составляющих значительную часть общего объема текста. При этом оба вида текстового материала не могут быть резко разграничены и противопоставлены друг другу.

Подробное рассмотрение композиционных особенностей «Махабхараты» не входит в намерения автора⁷. Некоторые предварительные выводы о соотношении текста, отражающего события книги, и композиционно инкорпорированных текстов касаются общей характеристики использованного в работе материала.

Композиция «Махабхараты» при всем обилии вставных эпизодов (основной сюжет занимает не более четверти общего объема эпоса) не может быть названа рыхлой, аморфной. По мнению В. Пизани, функциональное назначение композиционной инкорпорации — заполнить паузу в движении сюжета [65]. Насыщенность текста третьей книги «Махабхараты» вставными эпизодами, по-видимому, и объясняется тем, что значительных изменений в судьбах героев эпопеи во время их скитаний по лесам не происходит [10, 41—45].

Инкорпорированный материал вводится не только с дидактической целью; его назначение в повествовании шире: часто он проясняет, оттеняет, дополняет узловыe положения, которые содержит основной текст. Иными словами, введение так называемого иллюстративного материала более или менее отчетливо мотивировано основным текстом. Степень и форма мотивированности инкорпорированных эпизодов могут быть различны. Рассмотрим с этой точки зрения некоторые вводные сюжеты.

1. Царь Дхритараштра понимает, что его сыновья творят зло, притесняя пандавов, но признается, что не в силах противостоять им из-за безоглядной отцовской привязанности. В этом месте мудрец Вьяса рассказывает о беседе Индры с праматерью коров Сурабхи. Лейтмотив сюжета: родной сын для матери дороже всех благ мира (гл. 10). Эпизод инкорпорирован как иллюстрация глубины родительской любви. (Ср. мотив неизбежной мощи ушедших в изгнание пан-

⁷ Композицию эпоса исследует П. А. Гринцер [9, 112 и сл.].

давов, звучащий как предостережение кауравам, и иллюстрацию этого мотива рассказом того же Вьясы об убийстве Бхимасеной ракшаса Кирмиры — гл. 13.) В подобных случаях можно говорить о прямой мотивированности композиционной инкорпорации, цель которой отчетлива — подтверждение мысли, заключенной в основном повествовании.

2. Мудрец Ломаша, посланный Индрой с небес на землю к пандавам, сопровождает их в странствиях по тиртахам и рассказывает истории, связанные с тем или иным героем, мудрецом, царем, в честь которого названа и чьими деяниями знаменита данная тиртах: об Агастье и асуре Ватапи (гл. 94—97), о борьбе богов с демонами и убийстве Индрой Вритры (гл. 98—103), о том, как подвижник Чьявана получил от Ашвинов в дар молодость, добыл для них сому и волшебством остановил Индру, когда тот захотел помешать Ашвинам вкусить жертвенный напиток (гл. 121—125), и т. д. Инкорпорированный материал вводится на этот раз по ассоциации с местом действия, причем прямая цель его введения — расширить знания слушателей о святыхнах⁸.

3. Беседы мудреца Маркандеи с пандавами (гл. 179—221) содержат богатый иллюстративный материал. Сама форма диалога предполагает выбор темы одним из собеседников (Юдхиштхирой), когда «заказчик» предлагает тему «исполнителю» (Маркандее). Некоторые истории Маркандея рассказывает в ответ на конкретные вопросы Юдхиштхиры: о Ману Вайвасвате, прародителе человечества, и рыбе, идентифицируемой с Брахмой (гл. 185); о первопричине сущего (Вишну), о югах и потопах, знаменующем конец юг (гл. 186—189); о победившем демона Дхундху царе Кувалаштве, в которого вселил свою мощь Вишну (гл. 192—195); о проявлениях бога огня и рождении Сканды, полководца богов (гл. 207—221).

В других случаях в просьбе Юдхиштхиры содержится только самая общая идея относительно темы беседы, продиктованная желанием эпического героя «побеседовать о возвышенном», идейно существенном с точки зрения эпоса, например о величии и могуществе брахманов (гл. 182, 184, 190), о высоком уделе женщины (гл. 196—197). Мотивированность включения в текст именно данного сюжета, а не иного, на ту же тему, достаточно слаба.

Существенное отличие вставных эпизодов от текста стержневого повествования состоит, таким образом, в наличии целевой направленности и мотивированности инкорпора-

⁸ Мы не затрагиваем здесь вопроса о возможности отражения в самом факте приведения мифа (как в перечне имен и деяний божества при обращении к нему) ритуальной функции подобного текста.

ций, несоотнесенности их с основной сюжетной линией. Однако оба вида текстового материала обнаруживают явную общность: и инкорпорированный текст и основной, отвлекаясь от цели введения первого во второй, содержат элемент догматический, иллюстративный и, с другой стороны, элемент динамический, связанный с действием. Взятые отдельно, такие тексты сопоставимы и существенных различий ни в каком отношении не обнаруживают.

Как источник мифологических данных в очерке используются не только сюжетно оформленные тексты — повествования о богах и об их взаимоотношениях с эпическими героями, но и соответствующие, столь характерные для эпоса сравнения, построенные на апробированных, утвердившихся ассоциациях⁹. Имена-эпитеты типа прозвищ, функционально тождественные личному имени, также могут быть признаны источником мифологической информации. В отличие от «постоянных» эпитетов они служат средством индивидуализации персонажа, выделяют его среди других благодаря тому, что представляют собой кратчайшим образом сформулированную легенду, предание, миф, имеющие непосредственное сюжетное или концептуальное отношение к данному лицу¹⁰. Сравнения и имена-эпитеты, используемые для характеристики эпических богов, объединяют обе рассмотренные выше композиционные части текста.

Таким образом, исследуемые мифологические сюжеты могут быть разграничены следующим образом: а) непосредственно связанные с действием, б) относящиеся к композиционной инкорпорации, в) нейтральные в отношении композиционного построения текста, выраженные в кратчайшей форме.

Излагаемый материал распределяется по разделам, согласно принятой в очерке классификации мифологических фигур. А. А. Макдонелл, оперируя аналогичным ведическим материалом, останавливается на традиционной классификации, соответствующей делению ведической вселенной на три зоны: земля, небо и атмосфера [57, 19—21].

Э. У. Хопкинс, учитывая происшедшие в ходе эволюции изменения в характере и соотношении эпических богов, придерживается классификации, сообразной с их новым значением и взаимосвязями. Великие боги эпоса — Вишну, Шива и

⁹ О сравнении в «Махабхарате» см. [10, 70 и сл.].

¹⁰ Ср. аналогичные положения о характере мифологического материала, развитые в работах А. Я. Сыркина, который выделяет наиболее «мифологичные» сведения в обычном понимании этого слова, т. е. сюжетно оформленные тексты [21, 125], и считает также, что «отдельные эпитеты, действия, связи могут рассматриваться и как мотивы, т. е. простейшие ситуации, функционально значимые для мифа и образующие сюжет» [22, 164].

Брахма — выделены исследователем в особую группу [47, 189—231]. Сканды как божество, тесно связанное с Шивой, описан в том же разделе. Другая крупная группировка, которую выделяет Холкинс, — восемь остальных наиболее значительных божеств эпоса, объединяемых понятием «Хранители мира» (Сурья, Сома, Ваю, Агни, Яма, Варуна, Индра, Кубера) [47, 83—152].

В настоящем очерке на первое место выдвинута группа трех великих богов как наиболее важная для мифологических представлений эпоса. Далее, на основании свидетельств текста группа Хранителей мира представлена как четырехчленная: Индра, Варуна, Кубера и Яма. Остальные божества из введенных Холкинсом в этот разряд выделяются нами по принципу соответствия явлениям природы. Образы богинь как дополняющие тот или иной аспект божества-супруга описаны в одном с ним разделе.

Описание каждой мифологической единицы содержит следующие моменты: 1) доэпическая история образа; 2) внешний облик божества, его оружие, средство передвижения (вахана); 3) местопребывание («мир», гора и т. д.), окружение (сопутствующие мифологические персонажи); 4) мифологическая функция¹¹; 5) основные имена¹²; 6) супруга божества.

¹¹ Под мифологической функцией персонажа (или реалии) подразумевается определяющая черта образа, его символизм (например, гандхарвы — небесные певцы и музыканты, Яма — бог смерти и правосудия, Гаруда — царь птиц, символ Вишну, Нандана — «Приют блаженства», роща богов). Понятие мифологической функции отвечает цели обобщения той смысловой нагрузки, которая выделяет данную мифологическую единицу в системе других.

¹² Круг необходимых сведений касательно содержания личных имен, а также (в редких случаях) этимологии имен личных намеренно ограничен определенной целью — более полно представить концептуальный рисунок образа.

Глава II.

ВЕЛИКИЕ БОГИ ЭПОСА И СКАНДА

Вишну

По единодушному признанию исследователей древнеиндийской литературы, Вишну является центральной мифологической фигурой эпоса. Дело не в числе упоминаний его имени (статистические данные, основанные только на тексте, не могут дать полной картины) и не в количестве эпизодов, где Вишну участвует или упоминается. Суть величия Вишну — в отношении к нему эпоса, в той роли, которая ему отведена. Справедливы в этой связи слова Э. У. Хопкинса: «Эпос в целом — апология Вишну либо как воплощенному в Кришне, либо как верховному божеству» [47, 203].

Имя Вишну встречается около ста раз в ведах. В «Ригведе» ему посвящено не более пяти полных гимнов, и положение его здесь скорее подчиненное по сравнению с другими богами (Индрой, Сурьей и др.) [27, 95; 57, 37; 56, 165]. Возвышение Вишну до верховного божества индуистской триады достаточно неожиданно. Р. Н. Дандекар, например, выдвинул предположение, что и в ведические времена Вишну почитался отдельными родами как значительное божество, не соответствовавшее духу ортодоксальной религии вед. Согласно гипотезе Дандекара, Вишну, возможно, является божеством местного населения, воспринятым и ассимилированным ведической религией [27, 96—98]. Сходное положение о возможной значимости Вишну в определенных ведических кругах находим у А. Б. Кита [52, 29]. В то же время, как отмечал еще Макдонелл [57, 20], свидетельств о принадлежности божества к периоду индоиранской общности не обнаружено.

Можно выделить две черты небогатого в целом деталями образа ведического Вишну: 1) его акцию «три шага» и 2) союз с Индрой, главным божеством пантеона вед, в борьбе против Вритры. «Три шага» Вишну упоминаются в ведах 12 или 13 раз [56, 169], этой акцией мотивирован его эпитет *Широко ступающий*. Существует несколько точек зрения относительно того, что именно символизируют эти шаги божества. Древнейшие комментаторы вед приводят два толкования

сюжета: первое связывает «три шага» Вишну с тремя фазами солнца — восходом, зенитом и закатом (Аурнавабха), второе — с прохождением солнца через три сферы мироздания: землю, небо и атмосферу (Шакапуни) [52, 29]. Яска в «Нирукте» склоняется к первой точке зрения [27, 98]. В XIX в. теория, связывающая ведическую акцию Вишну с движением солнца, также была наиболее популярна, причем А. А. Макдонелл [58, 604] и А. Б. Кит [52, 29; 51, т. I, 109], например, придерживаются того мнения, что «три шага» божества символизируют прохождение солнцем трех сфер вселенной, а М. Мюллер, Р. Рот и другие рассматривают акцию Вишну как аллегорическое изображение трех фаз солнца [38, 159]. Объединяющим моментом обеих версий относительно «трех шагов» Вишну является признание за ним роли божества солнца (не высшего ранга) в мифологической системе вед.

Прямое соотнесение сюжета с солярным мифом признавалось, однако, не всеми мифологами прошлого. Г. Ольденберг, например, полагал, что основной мотив ведических сюжетов, связанных с Вишну, — расширение пространства на благо человечества [62, 228, 231].

Наиболее убедительной представляется интерпретация Я. Гонды, который связывает акцию Вишну с прохождением космических зон и становлением тройственной вселенной [35; ср. 53], а также толкование «трех шагов» как элементарного космогонического акта, причем солнце трактуется как эквивалент ведического Вишну.

Величие деяния Вишну осознается эпосом: «Тремя шагами, о бог, охватил ты три мира и уничтожил благоденствовавших асуров. Благодаря [этим] твоим шагам боги пришли к высочайшей нирване» (192. 17—18)¹. Как видно из приведенного текста (ср. 13.24; 126.32), «три шага» Вишну ассоциируются в эпосе с тремя зонами вселенной (мирами). Обращают на себя внимание некоторые характеристики Вишну в описании его акции. Во-первых, свои «три шага» он совершает, «будучи младенцем» (13.24). Возможно, «младенец» выступает здесь как эквивалент «жарлика». В таком случае текст упоминает об известной манифестации Вишну. Допустимо, с другой стороны, предположить, что древность деяния ассоциируется с младенчеством (зарей жизни) божества. Во-вторых, элический Вишну не отождествлен с солнцем, так как при упоминании его древнейшего деяния отмечается, что, пребывая в «доме» Солнца (Адити), он превзошел его в сиянии.

¹ Ссылки на тексты из третьей книги «Махабхараты» даются в круглых скобках. Цифры в них означают: первая — номер главы, вторая (последняя) — номер шлоки.

Эпический Вишну, однако, обнаруживает черты, которые рассматриваются иногда в ряду свидетельств его прошлого как бога солнца: оружие чакра (диск), его ездовая птица Гаруда (Гарутман — птица-солнце в «Ригведе»), желтая одежда. Следует подчеркнуть, что значение ведических акций Вишну не исчерпывается солярной символикой, а в эпических реминисценциях соответствующего порядка даже противоречит ей.

Другая характерная черта древнейшей мифологии Вишну — его связь с Индрой², что нашло отражение и в эпосе. Дхаумья обращается к Юдхиштхире: «Слышал ли ты, о знаток дхармы, и о том, что сделал Хари, тайно проникнув в ваджру Шакры, чтобы сокрушить Вритру?» (299.15). Миф о Вритре, в изложении «Араньякапарвы», недвусмысленно подчеркивает определяющую, главенствующую роль Вишну (99.9). Индра боится Вритры, и, видя это, Вишну передает ему мощь своего духа.

Процесс возвышения Вишну начинается в брахманах [56, 177]. «Три шага» (ведическая акция божества) получают здесь сюжетное оформление. «Шатапатха-брахмана» отчетливо ассоциирует «три шага» с тремя сферами вселенной. Основной сюжет, связанный с именем Вишну в брахманах, излагается в мифе о карлике, тремя шагами покрывающем вселенную. Содержание мифа «Шатапатха-брахманы» обнаруживает сходство с послеведическим сюжетом [51, ч. 1, 110] и сводится к следующему.

Боги и демоны-асуры, четко противопоставленные в брахманах (в отличие от «Ригведы») как два враждующих лагеря, ведут яростную борьбу за владычество над миром. Боги далеко не всемогущи, их притесняют асуры (мотив, неизвестный ведам, но обнаруживающий параллель в «Араньякапарве», 99.221). Вишну, сын Кашьяпы и Адити, в облике карлика является на жертвоприношение к Бали, властителю демонов, и тот предлагает пришельцу в дар столько земли, сколько тот сможет пройти тремя шагами. Вишну принимает свой истинный облик и, охватив своими шагами три сферы мироздания, возвращает Индре утраченное могущество. Следует обратить внимание на тот факт, что Вишну ассоциируется с Индрой, действуя в его интересах. Обращение богов, признающих свое бессилие, за помощью к Вишну, направленность его деяния на благо притесняемых, величие его победы — вот те мотивы, которые с теми или иными вариациями повторяются и далее в мифах, связанных с именем Вишну.

² Одним из первых на это обратил внимание Э. Д. Пэрри [63].

Некоторые исследователи, рассматривая мифологию Вишну, отраженную в брахманах, характеризуют его как символ жертвы, имеющей самостоятельную ценность [35, 77 и сл.] (ср. идентификацию Вишну с жертвой в «Араньякапарве» — 13, 15, 44). «Три шага» с этой точки зрения обозначают власть жертвы над землей, атмосферой и небесами — идея, символизированная в трех шагах, которые делают жрецы во время жертвоприношения.

Таковы основные черты доэпического Вишну, божества, которое в мифологической системе эпоса заняло одно из главных мест.

На протяжении текста, который является объектом исследования, Вишну как самостоятельное действующее лицо появляется в ряде эпизодов, например в рассказе мудреца Маркандеи о потопе, завершающем цикл мировых периодов (гл. 186—187), в «Повести о Дхундхумаре»³, рассказанной тем же Маркандеей (гл. 192—195), в «Повести о Раме» (гл. 258—276). В последнем случае он предстает в виде своего земного воплощения — Рамы, сына царя Дашаратхи. Все три эпизода относятся к числу композиционных инкорпораций⁴. Значительная часть материала, позволяющего судить о роли Вишну в эпосе, рассеяна по тексту в виде отдельных ссылок, сравнений, мифологических реминисценций. Особого упоминания в этом плане заслуживает образ героя Кришны, одна из граней которого связана с мифологией Вишну, о чем подробно речь пойдет ниже. Кришна, представленный как воплощение Вишну, в силу своего синкретизма непосредственно связан с героями эпической поэмы. Его акции вписываются в основную композиционную канву.

Описание внешнего облика Вишну можно составить, опираясь на многочисленные указания текста. Мудрец Маркандея, повествующий о четырех мировых периодах⁵, описывает Вишну, который во время очистительного потопа, знаменующего конец юга, покоится на ветвях раскидистого дерева, приняв облик юноши (186.82, 83). Лицо его «словно полная

³ Повести — условное название инкорпорированных текстов, выделенных, как правило, термином «упакхьяна». Повести включены в состав более крупных композиционных единиц — сказаний, определяемых обычно как «парвы».

⁴ Следует отметить, что большую часть материала для постановки вопросов, связанных с эпической мифологией, дают именно не относящиеся к основному сюжету части текста.

⁵ Концепция четырех югов, полностью неизвестная ведам, разрабатывается в эпосе и законах Ману [51, т. 1, 82; 103—105]. Греко-романская параллель теории мировых периодов оперирует четырьмя веками, определяемыми по названию металла (золотой, серебряный, медный, железный), тогда как древнеиндийские юги названы терминами игры в кости [3, 140—141].

луна», огромные глаза «как лепестки распустившегося лотоса». Эти сравнения типичны при описании красоты лица в древнеиндийской поэзии. Упомянется характерная черта внешности Вишну — четыре руки (260.5). Темный, отливающий синевой цвет его кожи сравнивается с цветком льна (186.86)⁶. Он облачен в желтые шелковые одежды (194.15; ср. 186.116)⁷, на груди у него драгоценный камень Каустубха, украшение, добытое, согласно мифу, из молочного океана, на голове диадема (194.15). К числу характерных деталей внешнего облика Вишну принадлежит примета Шриватсы (ср. его эпитет *Носитель знака Шриватсы* — 186.87), «знак тельца», который описывают либо как завиток волос на груди, либо как след от потока воды, низвергнутого на Вишну мудрецом Бхарадваджой за то, что бог помешал его молитве. Третья версия — это печать трезубца Шивы⁸. Излюбленным оружием Вишну является диск, чакра, с его помощью бог расправляется с недругами (194.30). Сам Вишну говорит о себе: «[Я] владею раковиной, диском и палицей» (187.38).

Наряду с понятием «трилока» («три мира», т. е. земля, небо и атмосфера) эпос оперирует системой небесных миров, один из которых, «важнейший», — условное местопребывание Вишну. Условное потому, что, хотя мир Вишну (стхана), находящийся на вершине горы Меру, описан довольно подробно (160.17—26), это описание воспринимается скорее как мифолого-космогоническая зарисовка, нежели картина места, связанного с пребыванием Вишну, ибо деяния бога, сфера его проявления никак с этим миром не сопряжены, им не обусловлены, в нем не локализованы. Примерно то же можно сказать о мирах других богов.

Характерно, что, по словам жреца Дхаумья, мир Вишну находится выше того места, где пребывает Брахма (160.18), — деталь, любопытная для сопоставления описаний двух божеств. Покои Вишну, рассказывает Дхаумья, залиты ослепительным светом, так что ни боги, ни демоны не могут их созерцать. Светила, приблизившись к этому месту, сияют еще ярче. В знак особого почтения звезды, луна и солнце

⁶ Б. Л. Смирнов считает, что это сравнение относится к цвету глаз божества [16, вып. 6, 566].

⁷ Ср. описание цвета Вишну в зависимости от юги: Крита — белый, Трета — красный, Двапара — желтый, Кали — черный (148.16, 23, 26, 33; 187.31). Некоторые исследователи предполагают, что эта цветовая символика связана с цветами варн [3, 164; 16, вып. 6, 543]. Текст выдвигает моральный критерий ассоциации черного цвета Вишну с периодом Кали (187.31).

⁸ Два последних толкования знака Шриватсы приводит Э. У. Хопкинс [47, 184].

обходят чертоги Вишну по кругу слева направо в соответствии с обрядом прадакшины (160.24). «Край извечный, непреходящий и неизменный» (160.23) славят боги и мудрецы. Приют владыки посещают блаженные яти, праведники, помышляющие лишь о благих делах.

Из мифологических фигур, связанных с Вишну, эпос выделяет Шешу, тысячеглавого змея, на котором в период безвременья (между югами) возлежит Вишну⁹. «Один лишь властитель Вишну, пребывая во сне, [покоился] тогда в водной колыбели на огромном кольце змея Шеши, мощь которого необъятна» (194.9). Шеша иногда отождествляется с самим божеством: «Это я, обратившись Шешей, поддерживаю землю» (187.10).

Гаруда, царь птиц, обычно ассоциируется с Вишну как средство его передвижения (вахана)¹⁰, аспект, не отмеченный в нашем тексте, где образ Гаруды используется преимущественно в сравнениях: Бхима бросился на демона Манимана, «как Гаруда на змея» (157.66); Юдхистхире лес Камьяка напоминает озеро, где Гаруда истребил змеев (253.5). Список подобных примеров можно продолжить. Сравнения эти, как видно, имеют в своей основе единое содержание — антагонизм Гаруды и демонов-змеев. Истоки этого антагонизма можно обнаружить в древнем мифе о пахтании молочного океана богами и демонами, когда была добыта амрита, напиток бессмертия [14, 76—80]. Гаруда, сын мудреца Кашьяпы, расправился со змеями, сторожившими амриту, и принес ее Вишну. За этот подвиг Вишну даровал Гаруде бессмертие, и тот стал почитаться царем птиц, ассоциируясь с богом как его вахана и символ.

Интересно отметить черту мифологии Гаруды, которая свидетельствует о своеобразной нерасчлененности, точнее, об отсутствии резкого противопоставления богов демонам и «добрых» сил «злым»¹¹, — черту, которая характерна для древнеиндийской мифологии в целом. Гаруда, символ верховного божества, состоит, согласно мифу, в родственных отношениях с демонами: те самые змеи, которых он уничтожил, это тысяча его двоюродных братьев, сыновей Кашьяпы от

⁹ В качестве ложа Вишну во время потопа выступает также баньян (186.81).

¹⁰ Ваханы большинства индуистских богов также зооморфны (см. далее).

¹¹ Понятия «добро» и «зло» употребляются здесь и далее не в этическом смысле (как характеристика существа противоположения), а в качестве технического приема, позволяющего выразить наличие самого противоположения. Амбивалентность богов индуистского пантеона (в том числе и их взаимоотношений с мифологическими антиподами — асурами) достаточно подробно исследована А. Я. Сыркиным [21; 22].

Кадру. Если Гаруда связан с небом, солнцем, светом, то змеи — с подземным миром, тьмой. Кроме основного имени Гаруда имеет в тексте и другие, его называют Супарна и Вайнатея. Первое можно понять как его характеристику — *Прекраснокрылый*, второе имя — матронимическое, означающее *Сын Винаты*. При описании Гаруды подчеркивается его мощь: когда он поймал огромного змея, задрожала земля, повалились деревья (157.15).

Относительно истории образа, основные черты которого в эпосе это ассоциация с Вишну и антагонизм со змеями, надо сказать, что, очевидно, как свидетельствует, например, Макдонелл [57, 152], Гаруда первоначально — одна из форм солнца, хотя в эпосе не сохранилось указывающих на это следов. В ведах солнце часто изображается как птица, и если учесть, что там оно нередко рассматривается как эквивалент Вишну, то ассоциация Гаруды с Вишну в постведической литературе становится оправданной.

Исследуя отдельные элементы протоиндийской культуры, включенные в дальнейший процесс мифологического развития, Б. Я. Волчок поддерживает М. Ватса, сопоставляющего изображение птицы на одной из печатей Хараппы с солнечной птицей Гарудой, указывая, что сцена на печати может быть мифологически интерпретирована в связи с сюжетом о борьбе Гаруды со змеями [6, 259].

Индуистская триада традиционно распределяет функции разрушения, созидания и сохранения мира соответственно между тремя божествами: Шивой, Брахмой и Вишну. Не рассматривая подробно вопроса о применимости понятия триады к трем основным богам эпоса, следует отметить тот факт, что все указанные функции эпос в частях, посвященных Вишну, приписывает ему одному.

Дурьодхана, отрекаясь от царства в пользу Духшасаны, говорит ему: «Охраняй наш род так, как Вишну [хранит] сонм богов» (238.25). Хранимые Вишну миры благоденствуют его милостью (101.2,5). Мудрец Уттанка славит Вишну: «Все живое, о бог, асуры, боги, люди, [все] движущееся и неподвижное, Брахма, веды, [все], что доступно познанию, сотворено тобою, о лучезарный!» (192.11; ср. 100.18; 187.46—47). Маркандея говорит о Вишну, что он «творящий и преобразующий [или разрушающий] созидатель вселенной и всего сущего» (186.14), что «он, созидающий, несозидаем, он сам — источник созидательной силы» (186.16). Вишну — «причина причин всего сущего» (160.17), «могучий творец мира» (192.21; ср. 13.19—20; 81.9), он наделил душою все сущее (187.35). Подобно тому как из тела гиганта Пуруши в ведической «Пурушасукте» произошли четыре касты, точно так же

Вишну в эпосе выступает творцом разделенного на сословные разряды (варны) человечества (187.13).

«Когда ты доволен, весь мир благоденствует, но воцаряется ужас великий, если ты гневен» (192.16) — такое описание божества несколько контрастирует с основным мотивом деяний Вишну — даровать благо страждущим. Все существующее — три мира (126.2), люди и боги (13.52), смерть живых существ и бессмертные небожителей (13.51) — во власти Вишну. Вселенная покорна его воле создателя и губителя. «Созидая богов, людей, гандхарвов, демонов-змеев, ракшасов и [весь] неживой мир, я же уничтожаю [их] своею майей» (187.29). Совершенно недвусмысленно функции творения и разрушения ассоциируются с Вишну в словах того же мудреца Уттанки: «Ты и творец и губитель всего живущего здесь [на земле]» (192.19).

С функцией разрушения связана также акция Вишну в конце цикла юг, когда он в виде пламени уничтожает все живое, что еще уцелело после многолетней засухи (187.12). Сам Вишну провозглашает: «Я — пламя конца мира, я — Яма конца мира, я — солнце конца мира, я — ветер конца мира» (187.17).

На основании приведенных данных, даже если сделать поправку на экзальтированность описания Вишну в тех пассажах, где он является центральной фигурой, можно прийти к выводу о том, что четкое разграничение функций между богами будущей триады отсутствует. Все три функции (созидание, сохранение и разрушение) приписываются одному и тому же богу¹².

Что касается соотношения Вишну и других богов эпоса, то, — несмотря на необходимую оговорку относительно того, что отметил, имея в виду мифологию вед, М. Мюллер, обосновывая свою теорию энотеизма (или катэнотеизма), а также Макдонелл в критике этой теории¹³, — взаимосвязи Вишну и других эпических богов прослеживаются сравнительно отчетливо.

Как было указано выше, Вишну выступает творцом всего сонма богов (ср. 80.55). Далее мы читаем: «Индра, Сома, Агни и Варуна, боги и асуры и великие змеи служат тебе с

¹² Амбивалентность описания эпосом Вишну, сосредоточивающего в себе одновременно и созидательное и разрушительное начало, милостивый и грозный аспект, отмечена А. Я. Сыркиным [22, 162].

¹³ М. Мюллер указал, что божество, к которому обращены гимны и молитвы, как бы ассимилирует черты других выдающихся богов и это выдвигает его в данный момент на первое место в глазах почитателя. По мнению А. А. Макдонелла, термин «энотеизм» приемлем лишь для обозначения тенденции к монотеизму, а то явление, которое подметил М. Мюллер, следует считать экзальтированной формой молитвы [57, 16—17].

поклонами, прославляя тебя разными хвалебными гимнами» (192.14 — обращение мудреца Уттанки к Вишну). В тех частях текста, которые отражают пантеистическое мировосприятие, боги выступают как отдельные проявления Вишну (см. ниже). Тот факт, что Вишну мыслится как некое абстрактное начало, лежащее в основе мироздания (так его рисует, например, эпизод о потопе), находит косвенное выражение в том, что списки действующих как единый небесный клан богов, нередко повторяемые с теми или иными вариациями, включают и Шиву и Брахму, но Вишну в них нередко отсутствует (172.14; 221.1—24; ср., однако, 103.19).

Нет случая, когда бы Вишну не мог обойтись без помощи богов, тогда как они неоднократно обращаются к нему за поддержкой. В этом и некоторых других отношениях характерны повести о Раме и о Дхундхумаре. Коллизия возникает из-за дара, который Брахма дает демону (Раване или Дхундху). Тот, на кого обратил свою милость Брахма, может не бояться ни богов, ни демонов. Страшен ему лишь человек. Такова типичная завязка интриги, являющаяся своего рода композиционным штампом, условным приемом, необходимым для мотивировки сюжета. Человек, которому суждено покарать всемогущего демона, — Вишну в земном воплощении. К нему обращаются боги во главе с Брахмой (ср. 100.17, 24). Во втором эпизоде, рассказывающем о потопе (гл. 194), когда Брахме угрожают могущественные демоны Мадху и Кайтабха, он обращается за помощью к Вишну, который убивает обоих демонов. Боги взывают к Вишну: «Защити миры и Шакру!» (100.24; ср. 100.17), ибо он, Вишну, — надежное прибежище для терпящих бедствие (13.49; 79.2; 101.7). Вишну — владыка богов (100.24). Сын Адити, младший брат Индры (13.23), он выше его по значению, «властвуя над главою богов, садхьев и васу» (13.46), и могущественнее, чем Брахма (13.9); не кто иной, как Вишну, даровал Индре верховную власть (13.17). Все боги-Хранители мира выражают Вишну свою покорность (13.50).

Взаимоотношения Вишну с почитателями выражаются в обычных для эпоса формах: чтобы снискать его благосклонность, совершают аскетические подвиги (192.9), в нем видят источник благоденствия и говорят: «В твоих руках счастье всего сущего — и богов и людей» (192.17). Вишну приносит обильные дары во время торжественных жертвоприношений (187.8; подробное описание посвященного ему жертвоприношения см. в 241.28—33). Довольный своим почитателем, Вишну может явиться ему воочию (192.10).

Вишну называют «небесный, вечный муж» (192.21), «существо непостижимое и удивительнейшее... пречистый и вы-

сочайший, безначальный и бесконечный, вездесущий, нетленный и неизменный» (186.15). Вишну — «вечный, высочайший Атман» (88.25), «извечный, высочайший Пуруша» (88.21). Как явствует из приведенных примеров, Вишну обладает чрезвычайно специфическим набором определений, в основе своей отличных от характеристик любого другого божества и подчеркивающих его космическую и временную беспредельность (ср. 13.47; 82.109; 86.24).

Ряд отрывков, посвященных Вишну, выделяются отчетливой пантеистической окраской. Так, мудрец Маркандея, которому Вишну предоставляет приют во время потопа, попав через рот божества в его чрево, видит внутри всю вселенную — землю с ее городами и странами, морями и реками, горами, лесами и «всем, что есть движущегося и неподвижного», небосвод «со всем сонмом богов во главе с Шакрой и с ними гандхарвов, апсар, якшей и святых мудрецов, а также множество дайтев и данавов» (186.92—109). Таким образом, в описании Маркандеи, весь мир, вся вселенная предстает гигантским телом Вишну, формой его существования (ср. 13.47). К наивному пантеизму ведической «Пурушасукты»¹⁴ тяготеют подобные характеристики Вишну: «Голова твоя — небо, о бог, глаза — солнце и луна, дыхание — ветер. Пыл твой — это огонь, о неколебимый, руки — все стороны света, чрево — океан, о бог, бедра — горы, а пуп — небеса, о Губитель Мадху! Стопы твои — богиня-земля, волосы [на теле твоем] — травы» (192.12—13; ср. 13.47 — то же о Кришне). Аналогичная идея с некоторыми вариациями содержится в высказывании самого Вишну: «Огонь — это [мой] уста, земля — стопы, луна и солнце — глаза, небосвод со странами света — [мое] тело, а ветер пребывает в моем разуме» (187.7).

Следующий отрывок несколько иного плана. Вишну обращается к Маркандее: «Я — Вишну, я — Брахма и я же — Шакра, властитель богов, я — царь Вайшравана и я — Яма, владыка усопших. Я — и Шива, и Сома, и властелин живущих Кашьяпа. Я — и Дхатри и Видхатри, о лучший из дваждырожденных, я — и сама Жертва» (187.5—6; ср. 13.19—20)¹⁵.

¹⁴ В ведическом гимне «Пурушасукта» говорится о происхождении вселенной в результате принесения в жертву изначального существа Пуруши.

¹⁵ По-видимому, развернутым эпическим характеристикам того или иного божества (особенно в прославляющих апелляциях к нему) свойствен определен «идейный механицизм» (аналогичный ведическому энотеизму), иначе трудно объяснить описание такого бога, как Индра, в тонах, сходных с отмеченными при характеристике Вишну [14, 87]: Индра представлен воплощающим в себе Вишну, Ваю, Сому и других богов.

Очевидна монотеистическая тенденция: все боги суть Вишну, он — един, они — формы проявления единого начала¹⁶.

Рассмотрение функций Вишну в свете характеристик текста позволяет сделать вывод о том, что Вишну не имеет четко закрепленной за ним функции созидания, разрушения или сохранения миропорядка, — все три ассоциируются с Вишну, во всяком случае при апелляциях к нему его почитателей. Во-вторых, Вишну представлен как верховное, высочайшее божество, не контактирующее в пределах нашего текста с Шивой, но стоящее явно выше Брахмы: «Прародитель вселенной (т. е. Брахма) — половина моего тела» (187.38) — эти слова принадлежат Вишну, который может принимать форму Брахмы (187.41). Попытка разграничения функций между Вишну и Брахмой зафиксирована в сцене потопа¹⁷. Вишну говорит о себе: «Пока сменяются тысячи юг, о брахман-мудрец, все это время я — душа всего [сущего] и прародитель вселенной — пребываю во сне» (187.39). Но когда наступает конец мирового периода, Брахма погружается в сон, а Вишну, приняв облик юноши, пребывает в таком виде, пока «Брахма не пробудится ото сна» (187.40). Это чередование одного и того же состояния, так сказать, «выключения из действия» можно объяснить попыткой совместить и разграничить во времени два творческих начала, приписываемые двум основным богам эпоса. С другой стороны, для Вишну это «выключение из действия» есть не что иное, как возвращение к первооснове (растворение во вновь созданном мироздании) по завершении Брахмой акта творения.

Космический сон Брахмы во время потопа можно рассматривать как аналог, заменитель смерти: согласно эпическим воззрениям, боги, как и все сущее, подвержены гибели в конце юги (186.77).

По-видимому, объяснение противоречивости описания Вишну во время потопа (он может изображаться спящим на змее Шеше, вобрав в себя всю вселенную, — 194.9; ср. 13.34) следует также искать в специфичности преломления идеи всеобщей гибели, когда речь идет о таких божествах с ярко выраженной функцией творения, как Вишну и Брахма.

Можно отметить, что мотив сна как субститута смерти присутствует в «Махабхарате» (см., например, гл. 281 — сон-смерть Сатьявана).

¹⁶ Заслуживает быть особо упомянутой следующая деталь: Вишну трактуется здесь как воплощение всех трех божеств будущей триады, что, как справедливо считает Б. Л. Смирнов, свидетельствует о тенденции к ее сложению [16, вып. 3, 526; вып. 6, 569].

¹⁷ Отмечено Хелдом [38, 159].

Специфической, несвойственной другим богам эпоса чертой мифологии Вишну являются его аватары — земные воплощения. Цель их соответствует общему характеру божества-защитника — появляясь в годину бедствий, карать зло и восстанавливать справедливость (127.26). Эта единая во всех случаях цель осуществляется Вишну в различных обликах. Иными словами, смена внешнего облика — техническая сторона всех аватар.

Прием перевоплощения с определенной целью весьма распространен в мировом фольклоре. Древнеиндийский эпос демонстрирует в этом отношении фольклорные начала. О пандавах, главных героях повествования, говорится, что они «явились на землю, чтобы исполнить волю богов» (181.39), как их частичные воплощения. Индра, чтобы выпросить у Карны его серьги и панцирь, превращается в брахмана (293.23; ср. 135.30). Бог Сурья также предстает перед Карной в образе брахмана (284.21). Богиня Сваха принимает поочередно облики жен семи мудрецов, за исключением одной из них — Арундхати (214.13), а потом превращается в птицу (214.9). Демон Равана принимает вид отшельника, чтобы обмануть Ситу (262.16). Бог Брахма, желая испытать Юдхиштхиру, появляется перед ним в образе птицы, а также полубога-якши (гл. 297). Шива, встретившись с Арджуной, принимает обличье охотника-кираты (163.19), который, в свою очередь, становится то великаном, то карликом (163.28). Царь Нахуша в результате небесной кары превращается в змея, причем здесь перед нами не единственный акт превращения и скорый возврат к прежней форме, а длительный период, целая жизнь в чужом обличье (176.24; 178.38).

С несколько иного рода, но все же сходными явлениями мы встречаемся в тех случаях, когда божество вселяет в земного героя или другого бога свою мощь, как это происходит с царевичем Кувалашвой, который борется с демоном Дхундху, «вдохновленный мощью Нараяны» (195.12,18), или с Индрой, которого Вишну одарил своим ратным пылом (99.9). Дух убитого демона тоже вселяется в воина, руководя его дальнейшими поступками, как в случае с Карной, который действует под влиянием духа убитого Кришной демона Нараки (240.19).

Текст памятника содержит прямые высказывания, в которых узаконивается сокрытие своего облика под чужой личиной во имя определенной цели. Так, Дхаумья, жрец пандавов, утешая Юдхиштхиру, который направляется в царство Вираты, чтобы прожить там год неизвестным вместе с братьями, говорит ему: «Даже боги, великие духом, и те не раз терпели невзгоды, скрываясь там и тут под чужой личиной».

чтобы одолеть врагов» (299.10). В качестве примеров Дхамья приводит, в частности, различные аватары Вишну (с головою коня — 299.12, карлик — 299.13, Рама — 299.18).

Всякий раз, когда речь идет о перевоплощении, сам способ, то, как именно оно происходит, не обуславливается. Картина превращения полностью лишена подробностей. Отсутствуют заклинания, зелье, прикосновение к какому-либо волшебному предмету, иными словами, промежуточное действие, отмечающее переход из одного состояния в другое. Фиксируется лишь сам факт: «превратившись в того-то...» (ом., например, 40.16: данава Мука «умер, вновь превратившись в ракшаса»). Превращения в неодушевленный предмет в данном тексте не фиксируем.

Подытоживая приведенные сведения, можно выделить следующие типы превращений как композиционного приема: 1) смена внешнего облика (Индра — брахман, Сурья — брахман, Сваха — птица, Шива — кирата, великан, карлик и т. д.), самый распространенный в эпосе тип¹⁸; 2) частичное воплощение (пандавы: Арджуна — Индра, Юдхистхира — Дхарма, Бхимасена — Ваю, Накула и Сахадева — Ашвины, а также Видура — Дхарма); 3) вселение мощи (Вишну — Кувалашва); 4) вселение духа (Нарака — Карна).

Цели подобных превращений различны: 1) сокрытие истинного облика для достижения цели (Сваха, Равана) или для упрощения ввода персонажа в действие (Индра, Сурья); 2) изменение внешности с целью испытания (Шива, Дхарма); 3) выполнение определенной задачи (пандавы как воплощения богов, жауравы — демонов) и т. п.

Вследствие широкого использования перевоплощений при построении сюжета «Махабхараты» (поэтому мы вправе говорить о превращениях в широком смысле как о композиционном приеме) результат деяний героев иногда как бы заранее предугадан. В «Повести о Раме» Брахма обращается к богам: чтобы покарать демона Равану, они должны родиться на земле. Брахма же разъясняет, как им действовать. Игра, таким образом, задумана на небесах. На земле демон Равана похищает Ситу, совершает многие подвиги Рама, но... создается ощущение, что проигрывается пьеса с заранее предопределенным концом, тем более что уже в начале по-

¹⁸ Сам выбор облика, очевидно, не случаен, тем более что им в значительной мере обусловлено дальнейшее развитие каждого сюжета. Стоит отметить отчетливую в ряде случаев мотивированность этого выбора доминирующими социальными идеями эпоса (Индра и Сурья принимают вид брахманов, которые вправе рассчитывать на поклонение, дары и почести) или же определенными аспектами образа самого персонажа, который меняет облик (Шива, божество, связанное с горами и лесами, предстает в образе горца-охотника из племени киратов).

вести (260.5) говорится, что Вишну (в образе Рамы) расправится с недругом.

В принципе аватары Вишну — это те же перевоплощения, но более стабильные, закрепленные за определенной личностью не только в отношении формы, но и сущности, происходящие в диахронии мифологического времени и, что является главным, оформленные исторически развитыми сюжетами. Анализируя четыре аватары Вишну (рыба, черепаха, вепрь и карлик), Макдонелл усматривает их истоки в «Ригведе», где говорится, что Вишну способен принимать различные формы [57, 40]. В брахманах концепция аватар еще не упоминается, она ясно осознается лишь в эпосе. Десять аватар — та догма, которой оперирует эпический текст. Холкинс отмечает, что целостного описания аватар эпос не имеет [47, 210]. Хотя число их постоянно (десять), списки различны. Этот факт свидетельствует о том, что в эпический период теория аватар находится еще в стадии развития. С течением времени число аватар Вишну растет. Материал, посвященный земным воплощениям этого божества, занимает значительное место в пуранах, которые насчитывают уже 22 аватары.

Воплощения Вишну, наиболее известные в «Махабхарате», — это вепрь, карлик, человеко-лев, с головой коня, Кришна и Рама, среди которых первые два являются наиболее ранними. Характеризуя доэпического Вишну, мы довольно подробно рассмотрели его основную ведическую акцию — «три шага», а также эволюцию сюжета, оформившегося с течением времени как аватара Вишну в образе карлика (вамана). К сказанному остается добавить немного. В эпосе, как уже говорилось, «три шага» Вишну известны и почитаемы. О них упоминается немногословно, как о факте, важность которого неоспорима и общепризнанна. В заключении третьей книги аватара Вишну в образе карлика раскрыта подробнее. Дхаумья беседует с Юдхистхирой: «Ты слышал и о том, как он (Вишну), явившись под видом брахмана, преобразившись в карлика, [тремя] шагами лишил Бали царства» (299.13) (см. также: 81.86; 100.21).

Самый известный космогонический миф брахман — миф о вепре (вараха), клыками поднявшем землю, которая тоннула, отягощенная живыми существами¹⁹. Сходный в общих чертах с этим сюжет исследователи обнаруживают в ведах [51, т. 1, 111; 52, 29; 56, 178—189; 58, 14]. В брахманах вепрь иногда отождествляется с богом-творцом Праджapati («Тайттирия-самхита»), но эта идентификация нерегулярна. Так, в

¹⁹ Надо сказать, что различные версии мифа указывают три причины погружения земли в воды Паталы: перенаселенность (в Критаюгу люди не знали смерти), тяжесть совершенных ими грехов и потоп.

«Шатапатха-брахмане» Праджапати награждает вепря за то, что тот спас землю, погружавшуюся в воды подземного мира Паталы, т. е. здесь вепрь неидентичен Праджапати [52, 75]. В эпосе идея инкарнации Вишну в образе вепря утверждается. «Араньякапарва» содержит следующее высказывание Вишну: «Когда-то, о брахман, приняв вид вепря, я отважно поднял этот мир, тонувший в воде» (187.11). Оттеняется направленность этой аватары — «на благо вселенной» (100.19). Об Арджуне говорится, что он хранит тем, «кого называют Вепрем, Непобедимым, Хари» (294.28)²⁰.

Аватара Вишну с головою коня (ашваширас) имеет довольно далекую ведическую параллель [52, 129]. Уже в постведическом мифе фигурируют демоны Мадху и Кайтабха, похитившие у Брахмы веды и погрузившиеся с ними в океан. Вишну в облике существа с головою коня настигает похитителей и возвращает Брахме веды, после чего расправляется с демонами.

В «Араньякапарве» эта аватара Вишну упоминается неоднократно. В повествование о Дхундхумаре (*Убийце демона Дхундху*, как зовут царя Кувалашву) введен эпизод, призванный объяснить причину враждебного отношения демона к мудрецу Уттанке, почитающему Вишну, что составляет основу, в свою очередь, инкорпорированного сюжета о расправе царя над Дхундху (194.8—30).

Действие происходит во время потопа, «когда в страшном сплошном океане было погребено все движущееся и неподвижное» (194.8). Из пула Вишну, спящего на змее Шеше, вырос лотос, а в нем появился с четырьмя ведами Брахма. Демоны Мадху и Кайтабха принялись ему досаждать (конкретного описания их действий текст не содержит). Брахма обращается за помощью к Вишну (трясет стебель лотоса), и тот пробуждается ото сна. Вишну предлагает демонам дар, но они отказываются и сами предлагают одарить его. Тогда Вишну объявляет свою волю: «Примите же смерть от меня, о воистину доблестные!» (194.22) и убивает их острым диском. Вся история борьбы за веды (их похищение, бегство демонов, вмешательство Вишну) опущена. Расправа над демонами мотивирована следующим образом: ослепленные гордыней, они осмелились предложить дар самому Вишну. В одном из последних стихов «Араньякапарвы» эта аватара Вишну названа непосредственно: «Вишну, прежде чем вселиться во чрево Адити, долго прожил неузнанным с головою коня, чтобы покарать дайтеев» (299.12).

²⁰ Пример интересен еще в одном отношении. Речь идет о союзнике Арджуны — Кришне, т. е. текст свидетельствует о полной идентификации Вишну и Кришны (подробнее см. об этом ниже).

Воплощение Вишну в образе рыбы (матсья) относится к более поздним аватарам. В мифе, который встречается в «Шатапатха-брахмане», фигурирует рыба, не идентифицируемая с определенным божеством. «Матсья», «Бхагавата» и «Агни-пурана» идентифицируют рыбу с Вишну [51, т. 1, 111; 52, 75], в «Махабхарате» же рыба отождествляется с Брахмой (185.48). «Араньякапарва» упоминает (весьма скупо) о Вишну, воплотившемся в человеко-льве (нарасинха), чтобы покарать демона Хираньякашипу, отрицавшего вездесущность Вишну (100.20). Большая часть древнейших аватар (вепрь, рыба, с головою коня, человеко-лев) зооморфна, в повествованиях о них много сказочной фантастики, тогда как другая группа земных воплощений божества, более поздних и чрезвычайно важных для эпоса в концептуальном и сюжетном отношении, отличается антропоморфностью (Кришна, Рама, Калки Вишнуяшас). Идея мессианства, прослеживаемая в каждой из аватар, выражена в последних (Рама и Калки) с особой отчетливостью, тогда как в образе Кришны она осложняется дополнительными мотивами.

Аватара Вишну в виде воина-брахмана Калки Вишнуяшаса упоминается в «Араньякапарве» в связи с концепцией мировых периодов. Потоп уничтожит миры, знаменуя конец Калиюги, и, когда начнется новый космический цикл, в деревне Самбхала в достойной брахманской семье появится на свет «дваждырожденный по имени Калки Вишнуяшас, наделенный великой силой, великим умом и отвагой» (188.89). Он «примет верховную власть и внесет покой в мятущийся мир» (188.91). Первый его шаг — покарать варваров: дасью и млеччхов. Уничтожив злодеев, он «воссоздаст землю для дваждырожденных во время великого жертвоприношения коня» (189.1). Дожив до глубокой старости, этот брахман удалится в лес, и люди будут следовать в своей жизни его примеру (189.2). Цель этой аватары обычна для земных воплощений Вишну — покарать зло и восстановить справедливость. Особенность ее заключается в подчеркнутом общечеловеческом значении этого воплощения Вишну, а также в том, что поскольку циклы мировых периодов, в изложении Маркандеи, закономерно повторяются, то всякий раз повторяется и явление Калки Вишнуяшаса.

«Повесть о Раме» (гл. 258—275) содержит полное изложение сюжета, связанного с этой инкарнацией Вишну и совпадающего в основных чертах с сюжетом «Рамаяны». Боги, напуганные могуществом и злодеяниями ракшаса Раваны, получившего от Брахмы дар непобедимости, просят о помощи Вишну, и тот воплощается на земле в облике Рамы, сына царя Дашаратхи. Рама и его брат Лакшмана навлекают на

себя гнев Раваны расправой над его сестрой. Желая им отомстить, Равана похищает супругу Рамы — Ситу. Большую часть повествования занимает поход Рамы на остров Ланку, где живет Равана. Поход завершается битвой, в которой Равана погибает, а Рама вновь обретает Ситу. Интересно отметить следующие моменты. О воплощении Вишну на земле говорится как о свершенном по воле Брахмы: «С этой целью по моему повелению воплотился на земле четырехрукий Вишну» (260.5). Тождество Рамы и Вишну оговорено четко. С другой стороны, в конце повествования Рама просит у Брахмы, которого окружают «боги во главе с Шакрой» (275.40), чтобы они сделали его «стойким в дхарме и неуязвимым для недругов» (275.41). Казалось бы, логика нарушена: зачем всемогущему Вишну, воплотившемуся в Раме, подобный дар? Здесь мы встречаемся с явлением, когда манифестация божества, Рама, не приемлет механически все его черты, а представляет собой новый образ, оправданный целью повествования и оправдывающий ее: если бы Рама был попросту точной копией Вишну, только в другом облике, то и коллизии не могло бы быть. Это лишь частный пример того случая, когда заявленная основа образа (герой — воплощение божества)²¹ несколько отступает на задний план и персонаж героико-мифологического плана действует по канонам, установленным для человека в подобном положении: героя принято одаривать за проявленную доблесть, просьбы такого рода пристало высказывать праведнику — таков этикет, штамп ситуации.

Особую важность для «Махабхараты» представляет воплощение Вишну в одном из основных героев эпоса — Кришне. Уже отмечалось, что текст представляет Кришну как бы в двух ипостасях: с одной стороны, это вождь союза племен, родственник пандавов, их наставник и друг, с другой — это инкарнация Вишну, божество, разделяющее с ним его имена и деяния. Проблема генезиса сложного эпического образа остается нерешенной. По-видимому, в Кришне соединились черты нескольких божеств и героев [38, 163—169]. Трудно сказать что-либо определенное и о времени его обожествления. Имя Кришны встречается впервые в «Чхандогья упанишаде» и у Панини [3, 619]. Следует отметить получившую признание точку зрения Хелда, который рассматривает Кришну как носителя черт «культурного героя», посредника между людьми и богами.

²¹ Е. М. Мелетинский предполагает, что обожествление народного героя Рамы как воплощения Вишну связано с древними представлениями о нем как о «культурном герое», миссия которого — очистить землю от враждебных людям демонов-ракшасов [17, 437].

Обратимся к характеристике Кришны по тексту. Как пленной героиней Кришна ассоциируется с ядавами, андхаками, вришши, дашархами и кекаями, причем его родовые имена Ядава, Варшнея и т. п. следует понимать не столько как *Член рода Яду (или Вришши)*, сколько как *Глава такого-то рода (племени)*. Его отец — Васудева, а мать — Деваки. Притха (Кунти), мать Юдхиштхиры, Арджуны и Бхимасены, приходится родной сестрой отцу Кришны (287.24). Одной из жен Кришны является Сатьябхама (222.1), другой — Рукмини. У него есть родной брат Баларама *Тот, чье оружие — плуг* (180.32), младший сводный брат Гада (о чем свидетельствует одно из определений Кришны, Гадаграджа, т. е. *Старший брат Гады* — 180.14), сыновья Сунитха, Бхану (180.27) и др. Словом, Кришна связан вполне земными узами родства с рядом эпических героев и обрисован в этом смысле конкретно, полновесно.

Отношения Кришны и пандавов определенно доброжелательны. Кришна навещает братьев, когда они скитаются по лесам. Перед его появлением некий брахман говорит изгнанникам: «Хари всегда рад вас видеть, он желает вам блага» (180.4). Пандавы, в свою очередь, видят в Кришне своего защитника, о чем говорит Юдхиштхира: «Ты, о Кешава, без сомнения, опора пандавов» (180.37). «Тот, чей знак — Супарна (т. е. Кришна)... готов исполнить то, что будет тебе на пользу», — уверяет Юдхиштхиру Бхимасена (173.15). Подвластные Кришне ядавы готовы служить пандавам (173.16 ср. 13.1—4; 119.2; 120.25). Жена Кришны Сатьябхама очень тепло относится к Драупади, о чем свидетельствует дружеский тон их беседы (гл. 222—224).

Взаимоотношения Кришны и Арджуны должны быть отмечены особо. О Кришне говорят, что он — «любимый друг Арджуны» (180.3). Кришна ласково смотрит на Арджуну своего любимца (180.10). Индра напоминает Карне, что его соперник (Арджуна) «храним великим Хари», т. е. Кришной (294.27—28). Арджуна подобен Кришне мощью и отвагой (142.19—20). Особое расположение Кришны к Арджуне, связь их образов всячески подчеркиваются. Кришна обращается к Арджуне со словами: «Ты — мой, а я — твой. Те, что со мной, те и с тобой. Кто враждует с тобой, враждует со мной, кто за тебя — тот за меня» (13.38; ср. 13.37,40). Это высказывание Кришны не только отражает его отношение к Арджуне, но и свидетельствует об осознанной идентификации Арджуны с воплощением бога Вишну.

Интересным в этом отношении представляется следующий пример. Драупади, говоря о несущихся по дороге в одной колеснице Кришне и Арджуне, называет их «два Кришны»

(252.14). Этот случай явно предполагает двухплоскостное толкование. Первый, так сказать, поверхностный слой восприятия базируется на том факте, что Кришна — одно из имен Арджуны, данное ему в детстве за красоту [15, 71]²². На следующем уровне мы рассматриваем данный пример как подтверждение тождества героев, в котором совпадение имен — лишь внешний штрих²³. Текст напоминает о том, что в этом союзе Кришна — более весомое, главенствующее начало: встреча Кришны с Арджуной сравнивается с упомянутой в «Повести об Ангирасах» встречей Шивы и Сканды (180.13). Напомним, что, согласно «Махабхарате», Сканда считается сыном Шивы, унаследовавшим некоторые его черты.

Внутреннее единство Кришны и Арджуны отражено в понимании их как Нары — Нараяны: Нара-Арджуна соратник Вишну-Нараяны (37.29; 41.1; 42.18; 84.4). Тождество Арджуны с Вишну логически выводится из его идентификации с Кришной. Однако можно привести целый ряд примеров, где Арджуна сближается с Вишну вплоть до того, что представляется в известной степени его воплощением: «древний, непреходящий бог, вечная частица Вишну» (37.29; ср. 41.2; 42.22; 45.20). Любопытно в этой связи напомнить, что Арджуна, столь тесно связанный с Вишну, считается сыном бога Индры, по воле которого (45.21) Вишну и Арджуна родились на земле, чтобы облегчить ее ношу, — такова заданная цель битвы на Курукшетре.

Другой аспект, который отчетливо выделяется при анализе отрывков текста, где фигурирует Кришна, — это его тождество с Вишну, вполне завершенная идентификация с верховным божеством. Об идентичности Вишну и Кришны наиболее четко говорит Маркандея. О потопе, во время которого Маркандея видел воочию Вишну, мудрец рассказывает следующими словами: «Тот бог, который некогда явился мне, — это родственник твой Джанардана... Это был Кришна-Варшнея, великий изначальный муж Хари... Мадхава — это отец и мать всего сущего» (187.50,52,55). В упомянутом ранее отрывке, где говорится о том, что Индра передает свое копьё Карне, стремящемуся расправиться с Арджуной, Вишну (Вепрь, Хари, Нараяна) идентифицирован с Кришной (294.28; ср. 13.10—36; 41.1—3). Две стороны единого образа («земная» и «небесная») столь различны по своей природе, что тон повествования меняется в зависимости от

²² Напомним, что смуглый («черный») цвет кожи, согласно эстетическим представлениям эпохи, считается признаком красоты.

²³ Ср. серию аналогичных примеров из первой и второй книг «Махабхараты» [13, 108—109].

того, о чем идет речь: возвышенный, торжественный там, где Кришна представлен полностью отождествленным с Вишну (например, 13.10—36; 187.47—55), он сменяется более будничным, обыденным, когда тождество его с высочайшим началом как бы отторгается, до известной степени забывается (гл. 119—120, 180).

Такова общая характеристика Вишну в свете мифологических представлений третьей книги «Махабхараты». Естественным завершением ее может быть описание женской ипостаси этого бога. Лакшми, или Шри, воплощение красоты, считается богиней, дарующей богатство и процветание. В отличие от Вишну образ ее персонифицирован слабо, характер неконкретен, на ней лежит лишь слабый отблеск величия супруга. Фигурирует Лакшми скорее как абстрактная субстанция, символ, на который ссылаются в определенной ситуации. Типичны подобные сравнения: «прекрасна, как сама Шри» (о Савитри — 277.29) или: «Ты блистаешь [красою] так ярко, словно Шри» (о богине Сарасвати — 184.18). Дамаянти, супруга Наля, подобна прекрасной Шри (50.12). Появляются Лакшми впервые в «Атхарваведе». Существуют две версии ее появления: 1) из молочного океана вместе с амритой и сокровищами; 2) в лотосе, выросшем из лба Вишну (отсюда ее эпитет *Лотосорожденная*) [51, т. 1, 124]. Примечательно, однако, что основные мотивы характера Вишну (милосердие, отзывчивость, активное положительное начало) повторяются, правда в значительно ослабленном виде, в образе Лакшми.

Брахма

Наиболее близко к Вишну по значимости среди других богов эпоса стоит Брахма, хотя формирование его образа далеко не завершено и во многих отношениях он уступает Вишну. Прежде всего ему недостает той популярности, полнокровной конкретности и выразительности, которыми наделены Вишну, а также Шива и ведические боги, олицетворяющие силы природы. Брахма сближается с Вишну по частичному сходству (точнее, перекрещиванию) их функций творения.

Уже в брахманах обнаруживается тенденция к созданию божеств более абстрактных и далеких от природного субстрата, нежели ведические, утверждаются такие боги, как Вишну, Рудра и Праджапати. Исходной точкой эпической концепции Брахмы следует признать Праджапати в брахманах. Ведический Праджапати — слабо персонифицированное божество с основной функцией творения. В поздних мандалах

«Ригведы» прославляется его содействие плодородию. В упанишадах Праджapati становится творцом и хранителем всего сущего, главой и отцом богов и почитается как верховное божество, представляя собой явно не столько создание народного воображения, сколько творение жреческой мысли [52, 50, 73; 57, 118].

В эпосе Брахма — личная форма абсолюта: коррелирует индивидуального Атмана, божество, вобравшее в себя черты ведического Праджapati²⁴. Имя его в отличие от Вишну, который, как и Шива (Рудра), в качестве второстепенного божества известен еще в ведах, встречается в поздних брахманах («Каушитака», «Тайттирия-самхита»), а также в упанишадах и сутрах, где отождествление его с Праджapati прослеживается наиболее полно и последовательно [52, 78]. Эпос сохраняет за Брахмой в числе других его имен имя Праджapati *Владыка сущего*, называя его также Тваштри *Творцом*, Дхатри *Устанавливающим* и Видхатри *Распределяющим*. Общим у трех последних имен-эпитетов является не только их однотипное значение (они отражают различные стороны творческой силы), но и их происхождение, которое примечательно как в свете формирования концепции Брахмы, так и в русле общей теории номинации.

Еще А. А. Макдонелл [57, 115; 58, 606], а вслед за ним А. Б. Кит [52, 50] высказали идею о происхождении абстрактных богов в результате развития и обособления отдельных аспектов более конкретных божеств. В схеме Макдонелла, которая составлена им применительно к ведическому пантеону, выделяются два источника происхождения абстрактных божеств: 1) отторжение эпитета от его носителя и самостоятельная его эволюция; 2) персонификация абстрактных понятий (Кама — «Любовь», Дхарма — «Долг»). Оставив пока вне рассмотрения второй момент, сосредоточим свое внимание на первом. Макдонелл выделяет здесь две группы эпитетов, различных по грамматическому типу: а) имена деятеля, такие, как Тваштри *Творец*, Дхатри *Устанавливающий*, Видхатри *Распределяющий*, и б) сложные слова типа Праджapati *Владыка сущего*, Вишвакарман *Вседелатель* и т. п. Это деление имеет значение в чисто структурном плане. Обратимся к примерам.

Тваштри — первоначально персонификация созидательной энергии солнца и эпитет бога Сурьи. Постепенно происходит отрыв эпитета от его первоосновы, и Тваштри представляется как самостоятельное божество, образ которого в центре ми-

²⁴ Значение Брахмы в «Махабхарате» подробно исследовал А. Хольцман [44].

фов о его искусстве небесного ремесленника (ср., например, 99.22—23 — создание ваджры Индры). Дхатри и Видхатри, некогда эпитеты Индры и Вишвакармана, становятся именами слабоперсонифицированных божеств, олицетворяющих творческую активность Праджапати, эпитет Сомы и Савитара, превращается в последней мандале «Ригведы» в имя самостоятельного божества-созидателя. Такова, согласно Макдонеллу, внешняя сторона процесса возникновения абстрактных божеств, процесса, который можно представить схематично как «эпитет → имя». Если продолжить мысль Макдонелла, то, завершая эволюцию имени-образа на уровне эпоса, ее основные вехи можно представить следующим образом: «эпитет → имя → эпитет», поскольку сходство в диахронии функций Тваштри, Дхатри, Видхатри (два последних рано смешиваются между собой) и Праджапати с Брахмой завершается в «Махабхарате» почти полным слиянием их в единую концепцию²⁵. Поэтому можно говорить не столько о передаче этими богами своих имен Брахме, сколько о вкладе их в формирование концепции божества-преемника, в целом функционально тождественного своим предшественникам²⁶.

В «Араньякапарве» Брахме уделяется значительное внимание: описывается закрепленный за ним мир, освещается его роль во время гибели миров и в период их существования. Брахма фигурирует в повествованиях о рыбе, о Дхундхумаре, об Ангирасах, о Раме. Все это материал инкорпорированных по отношению к основному сюжету эпизодов, за исключением описания мира Брахмы, которое вложено по ходу действия в уста Дхаумьи, жреца пандавов.

Внешне Брахма рисуется лотосооким (194.16), «имеющим четыре веды, четыре тела и четыре лика» (194.12). Он извечно древен: никто, кроме святого Маркандеи, не может сравниться с ним по возрасту (186.2). Этим исчерпываются более или менее конкретные характеристики божества. Оно

²⁵ Как справедливо отметил в свое время Э. У. Хопкинс, эпический Праджапати не всегда идентичен Брахме [47, 52]. Тождество Тваштри, Дхатри и Видхатри с Брахмой тоже, по-видимому, не носит абсолютного характера (см., например: 13. 19—20; 25.20; 187.5—6). Проследившая этапы формирования концепции Брахмы, нужно иметь в виду определяющую тенденцию процесса, учитывая возможность отклонений от нее. Неабсолютный характер соотносительности имени Праджапати (как и Тваштри) с определенным божеством оправдывает употребление этих имен как переведенных эпитетов (*Владыка сущего, Творец*), относимых к соответствующему персонажу (Брахма, Сурья) по требованию контекста.

²⁶ В определенном отношении аналогичен указанному процессу формирования эпического бога солнца: различные ведические божества, отражавшие отдельные стороны солнечной активности (Савитар, Пушан, Васван и др.), с течением времени уступили свои имена и функции единственному божеству солнца — Сурье.

говорится, что он «подобен тысяче солнц» (194.15), отмечается исходящее от него сияние: прародитель Ману «блеском подобен Праджапати», т. е. Брахме (185.2), он «могуч, отважен и непобедим» (194.12), но эти определения неиндивидуальны и вполне могут быть адресованы любому значительному персонажу эпоса. Мир Брахмы также описан весьма абстрактно (160.12—16). Обиталище бога — вершина горы Меру, благословенное пристанище праведников (160.12).

Детально и выпукло, несмотря на некоторую непоследовательность, охарактеризовано функциональное содержание образа. Уже говорилось о нечеткости разграничения функции созидания между эпическими Вишну и Брахмой, упоминалось и о том, что Вишну, согласно эпосу, являет собой космическую силу разрушения, так же как и созидания. Переходя к рассмотрению функциональной значимости Брахмы, отметим предварительно, во-первых, наличие сходных аспектов (творение и разрушение) в его образе (последний в менее ярко выраженной форме) и, во-вторых, тот факт, что при явном пересечении функции созидания Брахмы с функцией созидания Вишну для Брахмы именно эта характеристика является определяющей (в отличие от Вишну, который мыслится в этой связи неким метафизическим абсолютом, началом начал мироздания).

Эпический Брахма — демиург, породивший силой своего духа сыновей, именуемых, так же как он, Праджапати, а от них произошли боги, демоны и люди. Уже в этой функции Брахмы-Прародителя можно усмотреть своего рода дуализм [ср. 38, 110], присущий, как будет видно, ряду других акций и характеристик Брахмы²⁷. Эпические боги могут породить потомство различными способами — взглядом, прикосновением, в том числе мыслью: таков смысл выражения «детище духа Брахмы» (160.14). Сыновья Брахмы обитают вместе с ним на горе Меру (160.14). Обычно первым из них считается Маричи, от него произошел Кашьяпа, а от того — все сущее. Текст упоминает седьмого из «духовнорожденных» — Дакшу (160.14), а также Пуластью (258.12) и Кашьяпу (187.6).

Другая сторона творческой активности Брахмы, описанная в «Араньякапарве», связана со сменой космических периодов. Когда потоп кончается, пребывающий в изначальном лотосе (186.76) «Прародитель пробуждается ото сна» и, «наполнив воздухом небеса, всюду рассредоточив воду», в должном порядке воссоздает все живое (186.4—5) (ср. слова Вишну: «Когда очнется ото сна Прародитель вселенной, я... сотворю из [своего] тела и землю, и поднебесье, и огонь, и ветер, и воду» — 187.46—47).

²⁷ От Брахмы, в частности, ведет свою родословную Равана (258.11).

О Брахме говорится, что он «творец всего, что движется и что неподвижно» (160.13; ср. 192.11; «тобою создано все сущее — и движущееся и неподвижное» — аналогичная характеристика у Вишну). Первороденный *Владыка сущего* — создатель человеческого рода (181.11). Брахму называют «Творцом мира» (260.14), «Творцом вселенной» (258.11). Вишну в образе *Калки Вишнуяшаса* возрождает «честные порядки, установленные [некогда] Самосушим» Брахмой (189.2)²⁸. Приписываемая Брахме функция творения охарактеризована, как явствует из примеров, недостаточно четко: неясно, где кончается деятельность Вишну и начинается творчество Брахмы, тем более что говорится об их созидательной активности примерно в одних и тех же словах и выражениях. Очевидно, тенденция видеть в Брахме бога-творца в эпосе уже складывается, но традиция древнейшей мифологии — приписывать акцию творения мира верховному божеству — в случае Брахмы и Вишну как бы расщепляется, приводя к определенной нечеткости характеристики их как созидательных начал.

Разрушительная функция Брахмы, не характерная для этого божества, приписываемая ему, как и Вишну, лишь по праву владыки, творца всего существующего, упомянута весьма скупо в исследуемых главах. Матали, возница Индры, говорит Арджуне во время битвы с демонами: «Видно, [сам] Прародитель решил погубить [все] сущее» (168.11).

Единственный раз Брахма выступает в несвойственной ему роли избавителя человечества от беды, которым является обычно Вишну. Речь идет об идентификации Брахмы с рыбой, спасшей Ману и мудрецов от потопа (185.48), идентификации, не имеющей соответствий в пуранах. Приведем в этой связи свидетельство Хопкинса, который справедливо считает, что, по наиболее архаическим представлениям эпоса, Брахма одновременно и созидатель, и хранитель, и разрушитель и две последние функции лишь с течением времени распределяются и закрепляются за другими божествами — Вишну и Шивой [47, 189].

Соотношение Брахмы с другими богами эпоса, за исключением Вишну, в известной степени определено: генетически он является их праотцем, «началом» («боги, начиная с Брахмы...» — 82.126; 85.110). В тексте говорится, например, о том, что он сотворил бога Агни (207.13), что от него пошел весь многочисленный род огней (212.26). В числе потомков Брахмы упоминаются Индра (213.20) и Кубера (258.12).

²⁸ Последний пример допустимо трактовать следующим образом: функция, если можно так сказать, первичного творения лежит на Брахме, но в циклической повторяемости юг (186.1) его акцию копирует Вишну.

С другой стороны, и это уже отмечалось, сам Брахма характеризуется как проявление Вишну (187.5), как половина его существа (187.38). Прародитель вселенной по истечении юг появляется в лотосе²⁹, растущем из чрева Вишну (82.25; 82, 86; 194.16)³⁰. Специфика соотношения Брахмы с Вишну обусловлена, по-видимому, особой ролью последнего в эпосе. Если, говоря о Вишну, эпос (в «Араньякапарве») почти не представляет его в окружении богов (описание божества, «причины причин всего сущего», естественно, несколько отвлеченно), то Брахма изображается пребывающим на горе Меру среди благоденствующих богов (160.16; ср. 80.116; 81.101). Боги обращаются к Брахме (как и к Вишну) за помощью в случае опасности (98.105; 260.1), но абсолютной веры в его всеисилие нет: тот же Брахма беззащитен перед демонами Мадху и Кайтабхой и просит содействия у Вишну (194.17). Во время потопа гибнут все боги и демоны, но Брахму, как и Вишну, смена мировых периодов не затрагивает (186.9—10).

Своеобразной модификацией функции родоначальника и главы богов является роль Брахмы как инициатора их некоторых акций; так, Брахма, когда боги во главе с Индрой обращаются к нему с просьбой о защите от демона Вритры, направляет их к мудрецу Дадхиче, из костей которого должна быть изготовлена ваджра для Индры (гл. 98); по воле Брахмы рождается от Индры герой Арджуна (42.18), в облике Рамы воплощается на земле Вишну, и весь сонм богов, чтобы обезпечить Раму войском, производит потомство от обезьян и медведей (260.6—7).

Хотелось бы остановиться на следующей особенности эпического толкования образа Брахмы. «Великий подвижник» — чрезвычайно употребительная характеристика, отвечающая существенной грани идеологии эпоса, имеет применительно к Брахме особый смысл. Путь к его милости лежит исключительно через подвижничество, причем дарует он ее равно как богам, так и демонам (еще одна иллюстрация амбивалентности образа)³¹. Дары Брахмы демонам служат завязкой разнообразных интриг (в частности, в уже упоминавшихся в этой

²⁹ О роли лотоса в символике Брахмы см. [74, 90].

³⁰ В то же время космический миф производит Брахму из золотого яйца, находящегося в мировых водах, а философская мысль возводит его к безличному Атману.

³¹ Ту же двойственность природы Брахмы, свидетельствующую об отсутствии в древнеиндийской мифологии резкого противопоставления так называемых «сил добра» «силам зла» и понимании единства этих противоположных начал, демонстрирует следующая аллегория: Девасена *Войско богов* и Дайтьясена *Войско дайтьев* (т. е. демонов) представлены родными сестрами, дочерьми Брахмы (213.16).

связи повествованиях о Раме, о Дхундхумаре). Перед богами как бы нарочно ставится препятствие, чтобы они лишний раз проявили свою доблесть. Сравним между собой три сюжета: битву Арджуны с ниватакавачами (демонами «в непробиваемых панцирях»), его же сражение с пауломами и калакеями и «Повесть о Раме». Все три развиваются по единой схеме. Исходный момент — жаждущие милости Брахмы демоны обрекают себя на жестокое и длительное умерщвление плоти (169.29; 170.6; 259.15—20). Далее Брахма является своим почитателям и предлагает им дар. Тому, кто снискал милость Брахмы, не страшны ни боги, ни демоны. Ослепленные своим беспредельным могуществом, демоны не подозревают о непременном условии, которым Брахма, как бы идя на уступку богам (а также делая возможным возникновение интриги), сопровождает каждый свой дар: демонам суждено принять смерть от руки человека (ниватакавачам, пауломам и калакеям — от Арджуны, 169.31—33; 170.14; Раване — от Рамы, 260.5). Напомним, что человек в этом случае — частичное (Арджуна) или полное (Рама) воплощение божества (соответственно Индры и Вишну). Конфликт разрешается битвой, в которой одерживают верх небесные силы, облаченные в земные одежды.

Такие имена-эпитеты Брахмы, как *Высочайший* (Парамештхин), *Наставник мира* (Локагуру), *Владыка сущего* (Праджапати) и т. п., призваны оттенить ту значительную роль божества, которую ему отводит эпос, хотя, по общему признанию исследователей, эта роль значительно беднее, декларативнее той, которая принадлежит эпическим Вишну и Шиве.

Супругой Брахмы в «Араньякапарве» является Савитри, дочь Солнца, которая почитается матерью вед, покровительницей наук и искусств. В «Повести о Савитри» бездетный царь Ашвапати посвящает ей обет, чтобы обрести потомство (277.8), и она «во всем своем блеске» появляется перед ним из жертвенного огня (277.11). Воздержание, чистота, смирение, твердость в обете и честность — вот те добродетели, благодаря которым человек может заслужить ее милость (277.12). Роль Савитри в эпизоде с Ашвапати ограничивается тем, что она передает царю волю *Прародителя*, который дарует ему потомство (277.18). Женской параллелью Брахмы выступает также Сарасвати, богиня, связанная в ведах с рекой, носящей то же имя. А. Б. Кит, основываясь на материале брахман, отмечает, что жертвоприношениям, совершаемым на берегах этой реки, приписывалась особая святость, а поскольку в ритуале жертвоприношений большую роль играло точное произношение магических формул, это,

по-видимому, послужило толчком к идентификации Сарасвати с Вач *Речью*, а также к ее последующему возвышению в разряд богинь мудрости и знания [51, т. 1, 173; 52, 91]. Функции эпических Сарасвати и Савитри, по существу, идентичны.

Шива

Третий из величайших эпических богов — Шива олицетворяет собой идеи, чуждые (за незначительными отступлениями) Вишну и Брахме. Его сфера — разрушение, характеристики — мощь, неистовство. Если Вишну и Брахма и проявляют себя в приписываемой им акции разрушения, то мыслится она как один из аспектов всесозидающей творческой силы. Эти боги всеобладающи и всепроникающи (может быть, в разной степени), а потому им же суждено разрушать, абсорбировать все сотворенное, чтобы вновь начать созидание. В известном смысле Шива является по отношению к ним антиподом: он последовательно персонализирует разрушительное начало, и функция созидания (в космическом плане) для него менее характерна, хотя в апелляциях к нему нередко встречается такая характеристика, как, например, *Творец вселенной* (40.33; ср. 260.14 — то же о Брахме). Следующее двустишие прямо повторяет мотивы, присущие описанию Вишну (ср. выше): «Ты произвел весь этот тройственный мир со всем, что подвижно и что неподвижно. В тебя же, владыка, все уходит по истечении юг» (81.109)³².

Шива, эвфемистическое имя Рудры, встречается впервые в «Ригведе». Европейская наука прошлого века рассматривала Шиву как олицетворение, с одной стороны, очистительной и оплодотворяющей, с другой — разрушительной силы грозы (молнии) [45, 112; 57, 77]. Рудра занимает в ведах незначительное положение, считаясь отцом и повелителем рудров («ревунов»), отождествляемых с марутами-ветрами, но в отличие от тех не принимающих участия в военных конфликтах с демонами. Ведический Рудра — асура, он яростен, как дикое животное. В отличие, например, от Индры, для которого характерен грозный аспект (ярость, направленная против демонов), гнев Рудры всеобъемлющ, это божество, внушающее страх. Другая сторона образа несколько неожиданна: Шива выступает как исцелитель. В этой роли он появляется еще в «Ригведе», тот же аспект сохраняется в брахманах [51, т. 1, 143]. Можно предположить, что этой своей чертой Шива обязан древней ассоциации его с огнем, применявшим-

³² Уже упоминалось о «механистичности» прославлений, адресованных богам, аналогичной ведическому «энотеизму», в силу которого подобные оценки не могут приниматься как абсолютные.

ся как исцеляющее, успокаивающее средство (ср. 211.2: «Милостивый огонь, который зовется Шива, всегда приносит облегчение всем, страдающим от боли»). В брахманах позиция Шивы укрепляется, и, по ряду свидетельств [52, 81], он занимает здесь даже более важное положение, чем Вишну. Особых изменений в его концепции по сравнению с «Ригведой» не происходит, это все тот же грозный, жестокий бог, однако его грозный аспект усиливается, развивается, и Шива окончательно идентифицируется с огнем, его яростной силой³³. Эпос как бы подводит итоги неуклонному росту значения бога: эпический Шива — фигура одновременно и многогранная, и четко очерченная, монолитная, с определенным кругом взаимосвязей и ярко выраженными функциями. Это грозное, жестокое божество, связанное исторически с плодородием; в образе его уживаются, казалось бы, самые противоречивые черты: Шива — идеальный аскет и в то же время объект фаллического культа, оргиастического ритуала³⁴.

Если не считать довольно многочисленных единичных упоминаний Шивы в повествовании, то основной материал, позволяющий выявить характерные черты образа, связан со следующими фрагментами текста: поединком Арджуны с Шивой-киратой (гл. 39—42)³⁵, рассказом Арджуны об этом поединке (гл. 163) и «Повестью об Ангирасах». Четвертый эпизод краток, но достаточно характерен: в центре его Шива, который представлен создающим в дар демонам-данавам основного соперника пандавов — Дурьодхану (240.1—10). Следует отметить, что только «Повесть об Ангирасах» относится к композиционной инкорпорации. Другие эпизоды связаны с основной сюжетной линией.

Внешность и атрибуты Шивы необычны и описаны в несколько иных тонах, чем, например, внешний облик и атрибуты Вишну: здесь преобладает аспект воинственный, устрашающий. Основная характеристика внешности Шивы по тексту — три глаза. Шива — *Трехглазый* (Трьямбака, Трилочана), древний его эпитет стал одним из имен божества (163.47; 256.26). Впервые это определение встречается применительно к Рудре-Шиве в «Ригведе» (единственный раз), чаще — далее и трактуется как «Имеющий три сестры (или

³³ Характерно, что в «Повести об Ангирасах», где отчетливо вырисовывается древняя черта образа Шивы, его связь с огнем, употребляется в основном ведическое имя бога — Рудра.

³⁴ Аскетическим и эротическим мотивам в мифологии Шивы посвящено исследование О'Флаэрти [33].

³⁵ Б. Л. Смирнов [16, вып. 3, 12—21] отмечает, в частности, шиваитский мотив мифа: Арджуна, воплощение Вишну-Нараяны, побежден Шивой. О происхождении сюжета «Кайратапарвы» (гл. 39—45) см. работу Я. В. Василькова [5].

три матери)» (ссылка на троичное деление мира) [57, 74]. Эпос использует в основном две версии происхождения имени, связывающие третий глаз Шивы с источником света: 1) этот глаз запылал у Шивы во лбу, когда его супруга Ума в шутку закрыла ему глаза ладонями, отчего вселенная погрузилась во мрак; 2) три глаза бога символизируют солнце, луну и огонь [62, 110]³⁶. Шива зовется *Синешеем* (107.22), так как он выпил и задержал в горле страшный яд, который появился из молочного океана, вспаханного богами и демонами с целью получения амриты. Основные его атрибуты — оружие: лук, стрелы, копьё (трезубец). Лук Пинака (отсюда имена-эпитеты Шивы — *Владыка Пинаки* и *Держатель Пинаки*, 163.5) описывается как «грозный, гигантский», им Шива некогда разил «врагов небожителей» (214.20). Надо сказать, что и лук и стрелы — древнейшие из атрибутов божества, отмеченные еще в «Ригведе», где говорится, что все живое испытывает перед ними трепет [58, 604]. Стрелы Шивы уподобляются змеям (40.3). Свое копьё Пашупата (название, производное от имени Шивы — *Пашупати*³⁷, т. е. *Владыка тварей*, где «твари» — все живое [52, 112]) Шива дарует Арджуне, напутствуя его: «Пусть никогда не будет оно направлено против людей» (163.49).

Характерно описание оружия Раудра (название, производное от имени Рудра), которое использует в битве против демонов Арджун: едва герой прикоснулся к этому оружию, на поле брани появилось страшное чудовище с тремя головами, девятью глазами, шестью руками (в основу изображения его положен, как видно, принцип троичности, ср. Шива — *Трехглазый*, *Сокрушитель Трипуры*, т. е. Тройного города). Волосы его горели, как солнце, на каждой из голов извивались огромные змеи с высунутыми жалами (170.39). Затем появились тысячи разных существ (170.42—48), которые «заполнили весь мир» (170.47) и «принялись пожирать нападающих демонов, поедая их мясо, жир, мозг» (170.48). Эта зловещая, мрачная картина не имеет подобных. Действие различного небесного оружия описано в тексте неоднократно, но детали описания в тех случаях более общие, широко используемые эпосом. Когда Арджуна, показывая своим братьям небесное оружие, полученное им от бога, привел его в действие, то «земля подалась под его ногами и задрожала

³⁶ Б. Л. Смирнов трактует третий глаз Шивы как символ йогического ясновидения [16, вып. 6, 503]. О третьем глазе как символе магического видения и противоречивости мотивов, связанных с этим символом, см. исследование О'Флаэрти [33, 247—249].

³⁷ Дж. Маршалл идентифицировал трехликое божество, изображенное на одной из протоиндийских печатей, с Шивой-Пашупати как покровителем скота [3, 109; 64, 202].

вместе с деревьями». Взволновались реки и океан, затрещали скалы, поднялся ветер, померкло солнце, погас огонь (172.7—9). Если сравнить два эти отрывка, то обращает на себя внимание жестокий характер описания оружия Рудры, соответствующий природе грозного и безжалостного бога-разрушителя.

Характерной принадлежностью Шивы является трезубец, или копьё. Некоторые имена-эпитеты определяют его как *Копьеносца*, *Держателя трезубца* и т. п. Именно им Рудра-Шива покарал Праджapati, принявшего вид антилопы, за попытку кровосмешательства. Текст содержит краткую ссылку на этот эпизод: Рама настаивает отшельника Маричу, превратившегося в оленя по требованию Раваны, «словно Рудра — звездную антилопу» (262.19); отсеченная голова Праджapati превратилась в звезду.

Бык, символ продуцирующей силы природы в земледельческих и скотоводческих культах, является ваханой Шивы, посвященным ему животным. Имя-эпитет божества *Быкознаменный* имеет две близкие друг другу интерпретации: либо в нем отражена общая символика образа (бык как знак Шивы), либо его содержание конкретно: на стяге Шивы изображен бык.

Колесницу Шивы влекут не кони — в нее запряжена тысяча львов (221.1), которые мчатся по воздуху, будто выпивая ветер (221.2). А Шива и Парвати, стоящие в колеснице, блистают, «как солнце и молния на пересеченном луком Индры (т. е. радугой) облаке» (221.4).

Местом пребывания Шивы считаются Гималаи, вершина горы Кайласы (гл. 104, 108) или леса на горе Мандаре. Жительство Шивы в горах и лесах — древняя характеристика божества [38, 221]³⁸. В этой связи представляется не случайным, что для испытания Арджуны Шива избирает облик именно кираты, дикого горца-охотника, принадлежащего к племени, которое живет в горных лесах Восточных Гималаев.

Основные эпизоды третьей книги, в которых действует Шива, выдвигают как центральные две темы его мифологии: многоликость бога, его способность принимать разнообразные личины (этот вопрос был затронут в связи с аватарами Вишну) и его идентичность, полное тождество с огнем.

³⁸ Г. Ольденберг, например, считал, что ведический Шива прежде всего бог гор и лесов [57, 77]; ср. точку зрения Г. Циммера [74, 186], а также мнение Арбмана, на которое ссылается Б. Л. Смирнов [16, вып. 3, 15]: Шива — божество пустынь, скалистых гор, «бог дикой природы». В тексте «Араньякапарвы» говорится, что горы — излюбленное место пребывания Шивы (40.58), он — «нашедший прибежище в горах» (40.20), «живущий в горах» (40.55); ср. 40.2 — Шива сравнивается с золотым деревом и горой Меру.

В рассказе Арджуны внимание фиксируется на внезапных, неожиданных, построенных на противопоставлениях превращениях божества. Появляется Шива в виде великана-охотника, окруженного толпами женщин (163.19); таково его первое, исходное превращение. Далее, описывая бой-испытание³⁹, Арджуна говорит: «Он предстал [предо мной] в сотнях, тысячах разных обличей одновременно...» (163.26) — второе превращение. Третье: затем «они все (проявления бога)... снова стали одним» (163.27), и тогда «обратился он в карлика с огромной головой, затем в великана с крохотной головкой» (163.28) — четвертое и пятое превращения Шивы. Арджуна взялся за оружие Брахмы, и тогда «под ударами стрел... грозного оружия [чудовище] стало расти на глазах» (163.33, шестое превращение). Затем соперник Арджуны исчезает вместе с окружавшими его женщинами и предстает в «своем собственном дивном облике» (163.41, седьмое превращение бога — возврат к обычному виду). Подводит итог описанию поединка определение Шивы как бога, который «способен принимать многие личины» (163.42; ср. 104.11). Приведенные примеры иллюстрируют многоликость Шивы в синхроническом плане (в отличие от диахронического характера аватар Вишну). К сказанному следует добавить, что превращения Шивы при всех отмечавшихся отличиях от воплощений Вишну содержат элемент фольклорный, сказочный, тогда как аватары Вишну тяготеют к философско-этической концепции.

В «Повести об Ангирасах» о превращении Шивы говорится в несколько ином аспекте — как о воплощении в другую личность с целью идентификации «воплощающегося» (т. е. Шивы) с «воплотителем» (т. е. с богом огня). Речь идет о рождении бога Сканды, полководца небесной рати. Бог огня Адбхута представлен как отец Сканды. Сам Шива называет Сканду сыном огня (221.79), но тут же отмечается, что истинным отцом нового бога является Шива, воплотившийся в боге огня. Примечательно, что в данном тексте, где Шива зовется преимущественно Рудрой, их тождество специально оговаривается (221.24). Идентификация Шивы с огнем вполне отчетлива и последовательна: «Дваждырожденные называют огонь Рудрой, поэтому он (т. е. Сканды) — сын Рудры» (218.27). Далее: «Действительно, сам Рудра, воплотившись в боге огня, зачал это дитя» (218.29). И наконец: «...Рудра, воплотившись в огне, и Ума, обернувшись Свахой», породили на свет Сканду (220.9). Способность Шивы принимать различные облики осознается и здесь: *Великого владыку* (Ма-

³⁹ В описании битвы Арджуны с Шивой отчетливо прослеживаются мотивы богоборчества и богоравности, столь характерные для «Махабхараты».

хешвару) чтят «в различных его проявлениях» (221.24). Таким образом, в «Повести об Ангирасах» мы имеем дело с выразительной и полной идентификацией Шивы-Рудры с богом огня. Это отождествление, лишь случайное в «Ригведе», в поздних самхитах и брахманах становится постоянной чертой его образа.

Небольшой отрывок, повествующий о том, как Шива вместе с Умой создали тело основного противника пандавов Дурьодханы (верхнюю половину — из стрел-молний, нижнюю — из цветов, 240.7), интересен следующими моментами. Объяснение «небесной сущности и происхождения» Дурьодханы вложено в уста демонов-данавов (240.5), которые хотят таким образом ободрить его, заставить забыть испытанный только что позор, когда изгнанники-пандавы освободили Дурьодхану из плена гандхарвов. Мотив подвижничества, который увенчивается определенным даром, присутствует и в этом эпизоде: Дурьодхана создан Шивой в награду демонам за их аскезу (240.6).

Если взять более широкий контекст, то конфликт кауравов с пандавами отчетливо представлен в этом эпизоде как конфликт демонов и богов. Более того, извечная борьба последних подается как подтекст основного события «Махабхараты» — битвы на Курукшетре. Любопытна в этой связи ассоциация Шивы через Дурьодхану с «силами зла» в двух аспектах: с кауравами как «отрицательными» героями и с демонами как их вдохновителями и союзниками. В известной мере аналогично вышесказанному содержание другого эпизода: побежденный пандавой Бхимасеной царь Джаядратха совершает аскетические подвиги, и Шива дает ему дар — в предстоящей великой битве встретиться на равных с могучими пандавами (256.28). Общее между двумя последними сюжетами заключается в том, что действия Шивы (сходные в некотором смысле с деяниями Брахмы, одаривающего демонов за их подвижничество)⁴⁰ направлены в конечном итоге против пандавов, «положительных» героев повествования, и, следовательно, против богов, частичными воплощениями которых они являются.

В «Араньякапарве» зафиксирована связь Шивы с духами зла (грахами), олицетворяющими (или насылающими) болезни: 219.58 — грахи никогда не посягают на людей, которые почитают Махешвару (Шиву), и Маркандея начинает свой рассказ с почтительного обращения к Шиве (219.45).

⁴⁰ Основное различие данных акций Брахмы и Шивы заключается в том, что в первом случае они обычно оформлены развитыми, построенными по единой схеме, завершенными сюжетами, а во втором носят характер единичных, сходных по направленности с деяниями Брахмы действий.

Различные стороны почитания Шивы, некоторые аспекты его образа закреплены и отражены в именах божества. Из не упомянутых ранее его имен важны Хара *Разрушающий*, Шанкара *Усмиритель* или *Несущий покой*⁴¹, появляющиеся в послеведической литературе, Стхану (Колонна, Столб — как фаллический и космический символ, а также символ аскетизма [16, вып. 6, 497; 38, 216]) и Капардин, имя, смысл которого двоякий: 1) *Тот, у кого волосы связаны узлом на макушке* (знак аскета); 2) производное от *kaparda* в значении «маленькая раковина», используемая как монета или игральная кость (последнее толкование связано с инициационной ролью Шивы) [38, 278]. Один из воинских подвигов Шивы — разрушение стрелой трех укрепленных городов асуров во время войн, которые они вели против богов, — закреплён в его имени *Сокрушитель Трипуры* (170.50). В брахманах говорится, что эти города, созданные из железа, серебра и золота, находились каждый в одном из трех миров. Эпос помещает их на небесах. Когда Индра не смог разрушить твердыни демонов, боги обратились к Рудре. Такие эпитеты Шивы, близкие к титулам, как *Бог богов* (164.1), *Царь богов* (39.3), *Повелитель тридцати богов* (163.41), которые, как можно предположить, отражают энотеистическую тенденцию в апелляциях к эпическим божествам, все же небезынтересны как косвенные свидетельства величия Шивы.

Супругой Шивы в эпосе выступает Ума, или Парвати, богиня, неизвестная ведической религии. Ее имя появляется только в поздних слоях брахман. Вначале Ума не связана с Рудрой-Шивой, но в последующей традиции эта ассоциация утверждается, и Ума Хаймавати *Дочь Химавана* становится живым выражением характера супруга, особенно в его грозном аспекте. Избранный текст не богат материалом, который позволил бы так или иначе охарактеризовать женскую ипостась Шивы. Ума сопровождает своего супруга (163.42; 221.1), участвует в его деяниях как женское продуцирующее начало (рождение Сканды, сотворение Дурьодханы). Этим и ограничиваются ее функции.

Сканда

Согласно мифу о рождении и по сходству некоторых черт характера Шиве близок новый, неизвестный ранее бог эпоса — Сканды. Сказание, повествующее о рождении и первых

⁴¹ Такая трактовка этого имени-эпитета, явно не соответствующая общему рисунку образа, имеет в виду эвфемистический смысл подобных наименований божества (ср. ниже, в прим. 48, о сходных обращениях к Сканде).

подвигах эпического бога войны, следует за изложением мифов о различных проявлениях (божествах) огня и выделяется архаическим характером ряда элементов. В целом же ссылки на сюжеты, связанные с именем Сканды, в «Араньякапарве» отрывочны и единичны. Можно напомнить одну из них — уже приводившееся сравнение, обнаруживающее внутреннее сходство мифологических пар Кришна — Арджуна (в определенном отношении благодаря близости Индре, а также Кришне, инкарнации Вишну, фигура Арджуны мифологична) и Шива — Сканды (180.13). Арджуна как младший, подчиненный, производный в мифологическом плане персонаж в своей взаимосвязи с Кришной сопоставляется со Скандой, который связан с Шивой примерно по тем же линиям.

Миф о рождении Сканды начинается с изложения причины его появления на свет: «В давние времена насмерть сражались боги и демоны, и страшные видом данавы всегда побеждали богов» (213.13) — мотив, чуждый ведам, где боги и демоны не осознаются двумя враждебными лагерями, а конфликты отдельных богов с демонами воспринимаются как единичные, эпизодические и завершаются победами небесных сил. Истоки протиположения богов и демонов как двух противоборствующих кланов восходят к брахманам, которые упоминают о том, что преимущество в этой борьбе часто оказывалось на стороне демонов [52, 65, 84; 57, 40].

Владыка богов Индра, рассказывается в «Махабхарате», чувствуя свое бессилие, задумывается над тем, как укрепить небесную рать, и решает найти ей полководца. Далее в аллегорической форме описываются обстоятельства появления на свет бога войны. Дочь Брахмы Девасена *Рать богов*, которую преследует демон Кешин, нуждается в супруге-защитнике (как небесная рать в полководце). Страсть богини Свахи к богу огня Адбхуте, заставившая ее принять поочередно обличья шести жен великих мудрецов⁴² (богинь, олицетворяющих созвездие Криттик⁴³, Плеяд; отсюда Сканды —

⁴² Облик Арундхати, жены одного из святых мудрецов, Васиштхи, Сваха не сумела принять: та была безукоризненно праведна.

⁴³ Характерно, что иногда эпос излагает мифы, имевшие, по-видимому, широкую известность, без особой последовательности. Это можно проследить на примере сюжета Сканды — Криттики, обращая внимание на употребление имен (и имен-эпитетов) и имея в виду тот факт, что происхождение определенной категории имен действующих лиц связано с соответствующими сюжетами. Изложение линии «жены семи мудрецов — Сваха — Адбхута (= Рудра — Шива) — Сканды» включает понятие «матери» применительно к женам семи мудрецов, хотя факт «усыновления» ими Сканды, после которого этот титул оправдан, упомянут значительно позже (219.1—5). Точно так же имя Криттики употребляется применительно к ним задолго до эпизода, объясняющего это имя как название созвездия.

Карттикея и отсюда же, согласно тексту, число шесть, обгрываемое в описании внешнего облика Сканды⁴⁴), — исходное обстоятельство в цепи дальнейших событий, существенной подоплекой которых является тождество бога огня с Шивой (и соответственно Свахи с Умой). Исходя из этого, Сканды — «сын Адбхуты (бога огня), рожденный супругами семи брахманов-мудрецов» (213.2); «огонь называют Рудрой, поэтому Сканду зовут сыном Рудры» (218.25).

Итак, к рождению Сканды, обусловленному необычайными обстоятельствами — слабостью небесного воинства перед демонами, причастны в широком смысле Индра, который ищет полководца для своей рати (и супруга для Девасены, дочери Брахмы), Брахма, согласно дару которого сын, рожденный Сомой⁴⁵, явится защитником Девасены (213.32, 35—36), косвенно — Криттики, обличья которых принимала Сваха, воплощение Умы, и бог огня Адбхута, идентифицируемый с Шивой. За исключением Индры и Брахмы, имеющих скорее «идейное», нежели «практическое», отношение к рождению Сканды, все остальные божества, прямо или косвенно к нему причастные, так или иначе связаны с огнем (светом).

Внешность Сканды мотивирована мифом о его рождении и функциональным значением образа. Порожденный Свахой в шести различных проявлениях, он имеет шесть ликов на одной шее (отсюда его имя — *Шестиликий*), шесть голов, двенадцать ушей, глаз, рук и ног, но одно тело (214.17). Сканды близок Шиве не только по мифу о рождении, но, что важнее, и по основным характеристикам. Примечательна роль красного цвета, цвета огня и крови⁴⁶, в обрисовке внешнего облика бога войны. Взойдя на колесницу, он блистает, «как кровавое пламя конца света» (218.32). В другом месте он сравнивается с солнцем, взошедшим среди алых туч (214.19; 218.31). Солнце на восходе, пылающее солнце — наиболее часто используемый в описании Сканды образ (214.26;

⁴⁴ Б. Я. Волчок [7, 307] полемизирует с Б. Л. Смирновым [16, вып. 6, 600, 602], трактующим текст о рождении Сканды как заговор против болезней, содержание которого — история происхождения их повелителя, и обоснованно считает, что астральные мотивы сюжета — «реликты очень древнего солнечного мифа о происхождении бога-покровителя года». Эту гипотезу Б. Я. Волчок обосновывает широким привлечением древнеиндийского материала [5, 307—312].

⁴⁵ Напомним, что божество Сомы, персонифицирующее Луну в индийской мифологии, мужского пола. В дальнейшем изложении мифа мысль о причастности Сомы к рождению Сканды как бы теряется, получая лишь косвенное подтверждение: к появлению Сканды на свет имеют касательство шесть Криттик, олицетворяющих одно из созвездий, через которые лежит путь Луны.

⁴⁶ Можно отметить, что санскритское прилагательное *lohita*, используемое преимущественно для описания Сканды, означает не просто «красный», а «красно-красный».

221.62,71): Багряные облака ранней зари, окрашенное кровью обиталище Варуны (океан) — таковы детали картины, сопутствующей еще самой мысли Индры о полководце небесного воинства (213.28) ⁴⁷.

Глава 218 дает подробное описание внешнего облика Сканды: златоокий, прекрасный, блистающий любимец трех миров отмечен всеми счастливыми знаками, на нем пурпурное одеяние и золотые доспехи, на голове золотая тиара и серьги (218.1—3). На теле его защитный панцирь, появляющийся всякий раз, когда бог вступает в битву (218.36). «Облаченный в пурпур» (218.31) — постоянная характеристика Сканды, голос которого напоминает рокот океана (216.7).

С богом войны связана гора Швета (или Краунча), охраняемая семиглавыми змеями, ракшасами, пишачами, рудрами и бхутами (214.11), т. е. существами по своей природе злокозненными. Сваха, прародительница Сканды, шесть раз бросала семя Адбхуты в золотой родник на вершине этой горы (214.12,15), и она явилась, таким образом, местом рождения Сканды. Своими стрелами Сканды разрушает вершину Шветы (214.31). Причина этой акции в «Повести об Ангирасах» не указана, однако, согласно эпическому мифу, разрушение Краунчи вызвано тем, что там нашел прибежище демон Тарака (по другой версии — Бана).

Значительную часть материала, посвященного Сканде, составляет описание его спутников, носителей зла. В многочисленной и разнородной свите Сканды выделяются как особая группа воплощения полководца богов, функционирующие иногда как его братья, сыновья или наперсники. Таковы Вишакха (216.13), Бхадрашакха (217.13), козлоликий Найгамея, который может быть представлен воплощением Агни (215.23), Скандапасмара (219.25) и др. Имена Сканды — Шишу Младенец, Кумара Юный, его молодость (черта, свойственная многим эпическим богам), подвиги, совершенные еще во младенчестве, младенцы из свиты Сканды-Вишакхи, похищающие детей в утробе матери, дети, окружающие Сканду-Бхадрашакху во время боя (217.1—5), — таковы различные звенья довольно пестрой и противоречивой концепции, представляющей Сканду отцом и покровителем, а через подвластные ему силы зла — губителем детей.

Другая часть окружения Сканды представляет собой значительные по числу объединения различных носителей активного (и потенциального) злого начала. Сюда относятся три из четырех группировок, охватываемых понятием «ма-

⁴⁷ Значение эпитета «красный» как основы дравидийских имен Сканды и его определений, производных от этого эпитета, отмечает Н. В. Гуров [37, 41—42].

тери»: это, во-первых, дочери бога огня Тапаса — Каки, Халима, Рудра, Брихали, Арья, Палала и Митра (217.9); во-вторых, матерями Сканды эпоса называет семь или более связанных с почитанием Шивы богинь, каждая из которых — женское проявление одного из верховных божеств: Брахми — Брахмы, Вайшнави — Вишну, Индрани — Индры и т. п. (219.14—23); в-третьих, сюда же относятся семь полчищ кормилиц Сканды, олицетворяющих разнообразные силы зла (215.21—22). Отличны по своему характеру, но также называются матерями Сканды шесть жен великих мудрецов (214.6; 219.6). Кроме того, в составе окружения Сканды упоминаются пишачи (220.17) и грахи (215.25—58). Связь Сканды с этими духами, вызывающими различные недуги, является, очевидно, относительно поздней фазой развития его мифологии.

Функционально образ Сканды представляется очерченным довольно определенно: он рожден, чтобы стать полководцем небесного воинства, и в этой роли его, «победившего богов и данавов, якшей, киннаров, демонов-змеев и ракшасов», будут почитать и боги и демоны (213.23). Первые же подвиги Кумары, сам звук его голоса, приводят богов в трепет (216.8,11). Мудрецы и глава богов Индра просят его быть Шанкарой миров (218.6; Шанкара — Шива), они готовы поставить его на место Индры, чтобы он даровал мирам благоденствие⁴⁸. Индра посвящает Сканду в сан полководца богов (218.23). Сканда зовется Махасной — эпитет, эквивалентный в употреблении его личному имени. Это сложное слово благодаря двойной этимологии второго компонента допускает две основные трактовки: первая — *Великий полководец* (согласно функциональному назначению образа) и вторая — *Владелец великого копья* (по данным древнеиндийской иконографии, копье — неперменный, сюжетно значимый атрибут Сканды [72, 23]).

Суровое испытание (битва богов с демонами) утверждает необоримость Сканды: «Как солнце [рассеивает] мрак, как огонь [уничтожает] деревья, как ветер [разгоняет] облака, так

⁴⁸ В апелляциях богов к Сканде отчетливо прослеживается понимание имени Индры как нарицательного, синонимичного титулу — *Царь богов*: «потому — да будешь Индрой [именно] ты, избавляющий от страха тройственный мир» (218.7). Можно отметить попутно эвфемистический смысл таких обращений к Сканде, как *Несущий покой* (имя Шивы — Шанкара, употребленное в нарицательном значении) и *Избавляющий от страха*, в ситуации, прямо отрицающей их смысл: не кто иной, как Сканда, своими подвигами нарушил спокойствие богов, вывел из равновесия мироздание (ср. указание А. В. Герасимова на функциональный характер восхваления как речевого воздействия на объект в «Атхарваведе» [8, 97—98]).

славный Сканды одолел врагов своей мощью» (221.70). Битва завершается поединком Сканды с демоном Махишей (221.52—66), в котором полководец богов одерживает верх, пробивая голову демона своим копьем. Отметим следующую деталь описания Махиши: этот демон, «мучитель богов», обладал даром, данным ему Брахмой (221.73), и смерть его от руки Сканды была предрешена (221.60). Таким образом, мы имеем еще один, несколько стертый сюжет, в целом, однако, соответствующий схеме «даров Брахмы»: одариваемый — демон (причина акции не обозначена), суть дара — быть выше, могущественнее богов, притеснять их до времени, и личность, разрешающая конфликт в пользу небесных сил, также вводится в действие: это Сканды, о котором вспоминает Шива как о несущем смерть Махише. Как отмечает Б. Я. Волчок [72, 23], версия мифа об убийстве Скандой Махиши, изложенная в «Махабхарате», соответствует в деталях изображению на протондийской печати. Сам эпизод битвы небесного воинства с демоном-буйволом является, как обоснованно предполагает Б. Я. Волчок, «позднейшей мифологизацией архаического земледельческого культа» [6, 300].

Основные имена божества, не представляющие особой трудности при трактовке, за исключением разве имени Гуха — *Тайный, Тайно[рожденный]* (?), были рассмотрены в связи с соответствующими сюжетами по ходу изложения материала. Имя Сканды эпос объясняет как производное от глагола со значением «бросать», «изливать», «разбрызгивать» (214.16), основываясь на том обстоятельстве, что, согласно легенде, семя Шивы-Адбхуты было шесть раз брошено рукой Свахи в горный родник на вершине Шветы. Н. В. Гуров считает имя Сканды «ложной калькой» протодравидийского «бог», а данный эпизод, по его мнению, недостаточно значителен, чтобы им было мотивировано основное имя божества [12].

Образ супруги Сканды Девасены, фигуры чрезвычайно условной, не участвующей, за исключением начального и конечного эпизодов, в повествовании о рождении и подвигах Сканды, интересен в двух отношениях: во-первых, как аллегория небесного воинства, обязанного своим происхождением, как и Дайтьясена *Войско дайтьев*, верховному богу Брахме; во-вторых, обилием эфемистических имен: Лакшми *Счастье*, Аша *Надежда*, Сукхапрада *Дарующая счастье*, Синивали *Ночь новолуния*, Садвритти *Добродетельная* и т. д. (218.47).

В послеэпической традиции Вишну, Шива и Брахма связаны воедино понятием триады и представляются, как таковые, тремя проявлениями единого начала. Синкретность это-

го понятия брахманической религиозно-философской мысли была отмечена еще Л. Шредером [27, 99]. «Махабхарате», по-видимому, чуждо понимание этих трех богов в совокупности, так же как чужда и строгая закреплённость за каждым точно определенной в дальнейшем функциональной нагрузки. Безусловно, зародыши будущего распределения функций обнаруживаются в эпическом материале: в характеристике Брахмы преобладает аспект созидания, Вишну последовательно приписывается роль спасителя человечества (божества охраняющего), Шива, несомненно, мятежная, грозная сила. Однако, как было показано, творцом, демиургом могут выступать и Вишну и Брахма (а иногда и Шива), и этим же божествам в силу амбивалентности изображения их в эпопее свойственна функция разрушения в космических масштабах.

Неприменимость понятия триады к эпосу отмечена многими исследователями [47, 223 и сл.; 52, 109; 69, 1; 23, т. 2, 78], указывающими, что лишь единственный раз в «Махабхарате» три этих бога выступают как функционально разнохарактерные проявления Праджapati. Культы Брахмы, Вишну и Шивы предстают, согласно тексту, как несоотнесенные, не связанные четкими взаимоотношениями, без субординации и приоритета, антагонизма и нетерпимости.

Глава III

ВЕДИЧЕСКИЕ И ПОСЛЕВЕДИЧЕСКИЕ БОГИ В ЭПОСЕ

Хранители мира

Э. У. Хопкинс, используя широкий эпический материал («Махабхарату» и «Рамаяну»), выделяет Хранителей мира (локапалов) как основной разряд, объединяющий всех значительных богов эпоса, за исключением Вишну, Шивы и Брахмы. В состав этой группировки входят мифологические фигуры, сформировавшиеся большей частью в ведической и послеведической традиции и своеобразно трансформированные эпосом. Следует отметить глубокую древность получившей особое развитие в буддизме традиции отождествления определенных божеств со сторонами горизонта [5, 151—155; 6, 264—270]. Стабильное соотношение восьми божеств с четырьмя основными и четырьмя промежуточными направлениями зафиксировано в пуранах [47, 149]. Эпические поэмы оперируют и четырехчленным составом группы и восьмичленным. Хопкинс отмечает отсутствие в эпосе строго фиксированной локализации каждого из Хранителей мира и различие в их списках, выделяя, однако, в обоих отношениях Яму (юг) и Варуну (запад). Варьируются по соотношенности: восток — Агни, Кубера, Индра; север — Сома, Кубера, Индра [47, 149—151].

Исходя из исследуемого материала, необходимо отметить, что обычное число эпических Хранителей мира, согласно третьей книге «Махабхараты», — четыре, иные варианты отсутствуют¹. Неоднократно повторяется сравнение четырех братьев пандавов с четырьмя Хранителями мира: герои в отсутствие Арджуны, отправившегося к Индре учиться обращению с небесным оружием, попадают на Гандхамадану, «украшая собой вершину горы, как великие участью Храни-

¹ «Араньякапарве» известны, однако, десять сторон света (см. 134.16 — спор Аштавакры и Вандина) [ср. 16, вып. 6, 548].

тели мира, лучшие из богов, [украшают собой] небо» (158.8). Оставив Юдхитхиру продолжать жертвоприношение, четыре его брата идут выручать кауравов из плена гандхарвов, появляясь перед небожителями, «словно Хранители мира» (233.8). Испившие запретной воды и упавшие замертво братья Юдхитхиры, которых покарал за нарушение своего приказа бог Дхарма, кажутся «Хранителями мира, низринутыми [с небес] с наступлением конца юга» (297.1). «Пятый среди Хранителей мира» (265.14) — такая слава идет о могучем демоне Раване.

В «Повести о Нале» несколько раз упоминается список локапалов, насчитывающий четыре члена: Индра (Шакра), Агни, Варуна и Яма (52.4,6,22). Конкретное указание на число локапалов и другой их список содержатся в описании встречи Арджуны с богами, которые передают ему небесное оружие. Эту встречу предваряет следующее замечание некоего брахмана: «Тебе (Арджуне) предстоит еще встретиться со всеми Хранителями мира» (164.5). Появляется в колеснице Индра со своей супругой, и тут же Арджуна видит Куберу, на юге — Яму и «царя богов Варуну там, где он всегда пребывает» (164.14). Боги обращаются к Арджуне: «Смотри... явились [тебе] Хранители мира» (164.15). Таким образом, число Хранителей мира в данном отрывке также четыре, и список их следующий: Индра, Кубера, Яма и Варуна (ср. 42.5—13). Яма ассоциируется с югом (ср. 42.16), о местопребывании Варуны сказано, что оно постоянно (запад — ср. 42.25), области Индры и Куберы не обозначены, однако ясно, что за этими божествами остается восток и север.

В другом месте, где описывается обиталище богов — гора Мандара, текст содержит две характеристики, несколько дополняющие и расширяющие представление о Хранителях мира.

Эпос помещает «царицу гор» Мандару на востоке (Дхаумья рассказывает Юдхитхире об этой горе, «устремив взор на восток», — 160.3). Далее говорится, что этот край охраняют Индра и Вайшравана (160.5), т. е. Индра и Кубера ассоциируются между собой, и областью их совместного владычества является восток.

Подведем итоги. Согласно тексту «Араньякапарвы», постоянными членами группы Хранителей мира являются Индра, Яма и Варуна; Кубера и Агни взаимозаменяемы, Яма и Варуна выделяются четкой локализацией — соответственно юг и запад. Главой Хранителей мира может быть назван Яма (164.5), в другом месте выделен Агни (51.22), в третьем — Индра (52.5). Текст непосредственно не соотносит локапалов с Вишну, однако описание их как дисконосцев (83.73) соот-

ветствует иконографическому изображению этих богов с дисками вокруг Вишну [16, вып. 6, 502].

Поскольку фигура Индры представляет наибольший интерес с точки зрения исторической и собственно эпической, более подробное рассмотрение этой группы божеств целесообразно начать с него.

Индра

Индра относится к числу божеств, весьма популярных в ведах. Ему посвящено наибольшее количество гимнов «Риг-веды», в других гимнах, где он фигурирует вместе с прочими богами, его главенствующая роль неоспорима [63]. Дандекар, посвятивший одно из своих исследований центральному ведическому сюжету, связанному с Индрой (убийство Вритры), развивая идею об эволюционном характере мифологии вед, считает, что доминирующая роль Индры связана с довольно поздней стадией развития ведической мифологии [28].

Ведический материал позволяет рассматривать образ Индры в различных аспектах: как божество, действия которого ассоциируются с грозной и животворной силой дождя; как проявление космической силы, и в этой связи Индра ассоциируется с Варуной, символом миропорядка в ведах; как бога-воителя, главы небесных войск, и идеального царя, содействующего плодородию². Исходя из ведических представлений о тройственном составе вселенной (земля, небо и атмосфера), Индра является богом промежуточного пространства (антарикша). Основной мифологический сюжет, связанный с Индрой в ведах, — уничтожение Вритры, которого Индра пронзает своей ваджрой, освобождая плененные тем воды. Следует отметить, что концепция сокрушения Вритры хронологически предшествует появлению самого образа Индры: эпитет Вритрагхна *Сокрушитель Вритры* встречается в ранних пластах «Авесты», где Индра (Индра) еще не упоминается [28, 32].

Мифологи прошлого трактовали фигуру ведического Вритры двояко: как аллегория тучи [60, 95] или как горный хребет, скалу, преграждающую путь водам [57, 54 и сл.; 62, 29, 51]. Понимание Индры как бога грозового дождя свой-

² Связь ведического Индры с Варуной рассматривает Ж. Дюмезиль, объединяя их как богов-правителей разного типа: в образе Варуны преобладает аспект универсального правления, Индры — военный [31, 40]. Об Индре, правителе-воине, также см. работу Дюмезиля [32, 69]. Индра как божество, содействующее плодородию, описан Э. У. Хопкинсом [48]; о соответствии ритуальных функций царя мифологической функции Индры, «состоящей в магическом обеспечении благополучия коллектива в двух аспектах: 1) военном, 2) плодородия», см. статью Ч. В. Василькова [4].

ственно А. Б. Киту, который рассматривает акцию убийства Индрой Вритры как аллгорию ливня, обрушивающегося на иссушенную зноем землю по приходе сезона дождей [51, 126; 52, 35]. А. А. Макдонелл, также отмечая связь Индры с явлением грозы, устрашающим и нерегулярным, подчеркивает воинственный аспект его акции, называя Индру обожествленным правителем-воином [57, 28]. Можно отметить, что две основные стороны образа Индры, отчетливо выделенные исследователями при анализе ведического материала, — божество грозового дождя и бог-воитель — тесно связаны между собой: грозный, яростный бог бури, естественно, наделяется воинской мощью, и его фигура обрастает множеством мифов, в которых этот аспект выдвигается на первый план.

В ином ключе характеризует ведического Индру А. Хиллебрандт. И воды и горы, т. е. те реалии, которые формируют сюжет, связывающий Индру с Вритрой, по его мнению, являются не небесными, а земными, и вся картина, отраженная в мифе, представляет собой аллгорию таяния снегов в горах индийского северо-запада. Поэтому Вритра — демон зимы, а Индра — божество солнца. Миф о Вритре, согласно Хиллебрандту, возник на европейской прародине арьев, до их вторжения на территорию Индии [40, т. 3, 155—344]. Другие варианты солнечной теории представлены в исследованиях М. Мюллера (борьба Индры и Вритры — борьба света и тьмы) и В. А. Гадгила (Индра и Варуна — две стороны космического порядка, причем Индра ассоциируется с солнцем) [34, 134 и сл.]. Космогонический смысл деяния Индры, сокрушителя Вритры, нашел широкое отражение в исследовательской литературе [35, 30]. Направленность двух тождественных в указанном отношении ведических акций Индры — убийства Вритры и установления ваджры (аналога космического столпа) — идентична: отделение неба от земли и создание промежуточного пространства.

В послеведической традиции параллельно некоторым изменениям в образе Индры (в частности, усилению его роли как царя и военного предводителя богов) главные антагонисты бога-воителя осознаются как демоны. Текст «Араньякапарвы» свидетельствует о том, что величайшее деяние ведического Индры — убийство Вритры — и другие его подвиги в битвах с демонами часто упоминаются в эпосе, однако сфера использования ведических параллелей ограничена здесь определенными рамками.

Источником информации по существенной для эпоса теме «Индра и демоны» являются все выделенные ранее типы текстового материала: имена-эпитеты Индры и сравнения, фиксирующие доэпические, связанные с ним сюжеты; отры-

вочные ссылки и мифологические реминисценции, используемые с целью аналогии, сопоставления, усиления акцента, дополнительной характеристики — словом, как и в первых двух случаях, для художественно полной обрисовки личности или события. В этом смысле отличным от перечисленных типов является эпическое переложение мифа об Индре и Вритре (гл. 98—99).

В память о прошлых заслугах эпический Индра наделен именем *Губитель данавов*, одно из основных его имен-эпитетов — *Губитель Вритры*, которое функционирует наряду с другим его обозначением — *Губитель Балы и Вритры* (см., например, 165.9). Бала, или Вала, — в ведах название скалы, где были спрятаны коровы (тучи), похищенные у Индры. Индра разрушил эту скалу и освободил коров. Реалии этого мифа — воды (тучи) и горы — и акция Индры — уничтожение препятствия на пути вод — тождественны мифу о Вритре. В космогоническом плане два эти деяния Индры также идентичны. Как и «Вритра», слово «Бала» означает в эпосе не название горного хребта, а имя демона, брата Вритры. Имя-эпитет Индры *Губитель Балы и Вритры* примечательно тем, что образы Балы и Вритры в нем объединены и воспринимаются, очевидно, однопланово. Осознается лишь героический смысл действий Индры, тогда как натуралистические детали образов стерлись. Продолжая мысль о сведении к единому плану разнохарактерных, так сказать, ведических антагонистов Индры, отметим, что эпос смешивает различные сюжеты; так, эпический миф о Вритре оказывается в основе своей тождественным мифу о Намучи (и того и другого Индра убивает необычным способом — их головы откручены морской пеной). Параллельно можно отметить, что при перечислении поверженных демонов Индре приписываются подвиги, совершенные другими богами, например убийство Бали, сына Вирочаны (165.15), сраженного Вишну (аватара в виде карлика), или Наракы (165.19), убитого Кришной-Вишну.

Редкое описание эпической битвы обходится без упоминания воинских подвигов Индры. Так, Матали, его возница, рассказывает Арджуне о бывших сражениях Индры, которым он был свидетелем (168.17—19), заключая рассказ словами: «Вот в каких жарких схватках, о пандава, довелось мне участвовать» (168.20). Перечень битв Индры (с Шамбарой, Вритрой, Бали) приведен для того, чтобы оттенить жестокий, кровопролитный характер битвы Арджуны с демонами. Описывая колесницу Индры, на которой Арджуне предстоит вступить в бой с демонами, боги говорят, что на этой колеснице «Магхаван (Индра) победил в бою Шамбару, Намучи, Балу и Вритру, Прахладу и Нараку» и «многие сонмы дайте-

ев» (165.18—19; ср. 161.23). Обращаясь к Арджуне, боги напутствуют его: «Вступив в бой, ты победишь [демонов], как некогда Магхаван...» (165.20).

Далее, сражение Лакшманы и сына Раваны, Индраджита, сравнивается с битвой Индры и Прахлады (273.18); Хануман, обезьяний вожак, и демон Дхумракша также бьются, подобно Индре и Прахладе (270.12). Битва Бхимасены и ракшаса Хидимбы напоминает сражение Вритры и Васавы (Индры) — 13.96, с тем же поединком Индры и демона сравнивается битва Арджуны и Шивы-кираты (40.46; ср. также 120.6). Прадьюмна и царь шальвов Саубха сражаются, словно Бали и Индра (13.11). Арджуна теснит гандхарвов, как Шакра — дайтьев (234.18). Драупади, предрекая расправу над Джаяд-ратхой, говорит ему, что, увидев в бою Сахадеву, тот «словно [узрит] самого Совершителя ста жертвоприношений (Инду) в битве с полчищами дайтьев» (254.16).

Общей, за редкими исключениями, чертой всех разнородных упоминаний подвигов Индры, связанных с расправой над демонами, является то, что они представляют собой лишь краткую ссылку на хорошо известный сюжет, не нуждающуюся в раскрытии. В этих случаях используется устойчивость и определенность ассоциаций, основанных на широко популярных мифах.

В мифе о битве тридцати богов с Вритрой, как он изложен в третьей книге «Махабхараты», Вритра представлен главой демонов-данавов (калеев — 98.3 или калакеев — 99.2). Отчетливо прослеживается идея бессилия небожителей перед Вритрой (ср. 38.7: боги из страха перед Вритрой передали некогда ему свою мощь). По повелению Брахмы Тваштри создает для Индры ваджру (98.23), чтобы тот мог одолеть недруга. Описание битвы богов с демонами выдержано в традиционной для «Махабхараты» манере: в могучих руках мелькают мечи, раздается лязг оружия, катятся отсеченные головы, падают на землю тела убитых (99.4). Заявленная до описания битвы тема слабости небесного воинства (98.4) находит свое подтверждение далее: небожители бегут с поля битвы, ср. аналогичную схему битвы богов и демонов в «Повести об Ангирасах» (гл. 213). Как и в том случае, отважный воин-тель Индра выглядит напуганным и смятенным (двойственность образа, отмечаемая уже в поздних гимнах «Ригведы» [16, вып. 6, 512]³), как и тогда, в конфликт демонов с безлич-

³ Случаи амбивалентной характеристики Индры не единичны в эпическом тексте; см., в частности, такие противопоставления, как героизм — трусость (216.8—15, битва богов со Скандой), безраздельная власть над богами и неспособность противостоять подвижнику (125.2; 135.41). Об амбивалентности эпического Индры см. статью А. Я. Сыркина [22, 159].

но-компактной группой «тридцати богов во главе с Индрой» вмешивается, предопределяя исход, более мощная сила: в мифе о Вритре — Вишну-Нараяна, вселяющий в Индру свою мощь (99.9), в «Повести об Ангирасах» — Сканды, порождение Шивы. Общность сюжетной схемы обеих битв богов с демонами представляется не случайной: оба эпизода содержат единый идейный комплекс — слабость небожителей перед демонами и потребность в помощи извне.

Таковы некоторые наблюдения, позволяющие охарактеризовать определенную трансформацию особо значимой для древнеиндийского эпоса функции Индры как бога-вонителя, наделенного величием и в постведическом традициях, которая повторяет наряду с введением новых старей, широко известные мотивы и сюжеты.

В «Араньякапарве» Индра фигурирует не только в композиционно-инкорпорированных частях текста (как, например, в мифе о Вритре), но и является активным участником основного повествования⁴.

Главные атрибуты, которыми оперирует текст при описании божества, — это его ваджра и колесница, упоминаются также копьё Амогха («Разящее без промаха»), которое убивает врагов сотнями и снова возвращается в пославшую его руку (294.24), и раковина Девадатта («Дарованная богами» Арджуне), с которой Индра покорил миры (165.21).

Согласно эпическому мифу, ваджра создана Тваштри из костей святого мудреца Дадхичи. Описывается она как острое или шарообразное оружие со множеством граней, углов, сочленений [52, 32]. Широко употребительно определение Индры по его характерному оружию: вместо основного имени могут использоваться в качестве эквивалентов такие имена-эпитеты, как *Владыка ваджры*, *Держатель ваджры*, *Имеющий ваджру в руке* и т. п. Эпический текст содержит указание на то, что ваджра — излюбленное оружие царя богов (169.13). Величественный образ Индры с ваджрой в руке многократно используется в сравнениях; например, Дурьодхана, явившийся в лес, чтобы унижить пандавов, «подобен Махендре (Великому Индре), Держателю ваджры» (229.13); подобное использование служит неоспоримым свидетельством популярности образа. Оружие Индры символизирует мощь, стремительность, меткость удара, поэтому именно с ним срав-

⁴ Подробно роль Индры в эпической мифологии освещена А. Хольцманом, который, используя эпизоды из «Махабхараты», охарактеризовал статус Индры в эпосе (царь богов), его взаимоотношения с Брахмой и другими богами более позднего происхождения, его атрибуты и имена, а также остановился на вопросах происхождения божества и истории его культа [42].

ниваются стрелы Арджуны (168.2) или летящая палица Бхима-сенy (157.68). Старый мотив — Индра, пронзающий гору ваджрой, — оживает в эпическом сравнении (163.25). Словом, основной атрибут Индры, свойственный ему в ведах, в «Махабхарате» также ассоциируется с ним.

Подробно описана колесница Индры (см., например, 43.3—8), которую влекут огненно-рыжие кони (161.17; 274.12), отчего Индра называется Харивахана *Владыка огненно-рыжих коней*; она озаряет небо своим сиянием, «напоминая гигантский метеор или горящий бездымно язык пламени» (161.18). Грохот ее подобен грому, она сверкает золотом (162.4). Управляет колесницей Матали, друг и советник Индры. Овеянная славой побед колесница по повелению Индры может быть предоставлена тому или иному герою, решившемуся на ратный подвиг (например, Арджуне — гл. 161 или Рама — гл. 273). В тексте встречается упоминание о слоне Индры Айравате (белый, с четырьмя бивнями — 43.36), один раз без прямого соотнесения с Индрой: Кубера мчится в колеснице «по пути Айраваты» (159.31), в остальных случаях прямо говорится о Шакре, восседающем на Айравате (221.6), на его голове (42.13).

В древнеиндийском эпосе сосуществуют три основные идеи относительно строения мироздания: двоичное деление мирового пространства (156.14), идея, явно архаическая и малопопулярная [52, 15; 63, 122]; троичный комплекс, аналогичный ведическому и общепризнанный в эпосе (см., например: 80.41; 82.40; 83.26)⁵, и подразделение противопоставленного земле небесного пространства на некие ярусы (мир Брахмы, мир Вишну, мир коров и т. д.; см.: 25.7; 80.53; 81.119), которое имеет соответствие в буддийской космогонии и относится, по-видимому, к позднему периоду формирования эпоса [47, 60]. Подразделяя небесную сферу на отдельные миры, эпос распределяет всех богов по своим стханам (290.20), что означает «место», область локализации того или иного божества; правда, такое распределение, как уже отмечалось, носит несколько декларативный, условный характер.

Согласно эпическим представлениям, место, где пребывает Индра (Индралока, «мир Индры»), — небеса. При описании мира Индры фигурирует понятие «третье небо» (107.2), значение которого не вполне ясно, поскольку употребляется

⁵ Широкоупотребительное в тексте космогоническое обозначение «три мира» допускает двойное толкование: общепринятое — «земля, небо, атмосфера» и менее распространенное — «земля, небо, подземные миры» (идея более поздняя, ведущая свое происхождение от «Атхарваеды»). Понятие «три мира» может обозначать, следовательно, триединство мира людей, мира богов и мира демонов.

оно вне противопоставления другим («первому» или «второму») небесам, однако очевидно, что этим понятием охватывается область небес, связанная с пребыванием «всех богов». Небесный вестник, посланный к праведному Мудгале, чтобы доставить его на небеса, говорит, что «миры Шакры» (247.17) возвышаются над теми краями, где пребывают в вечном блаженстве праведники, и миров этих — 33 (247.25; ср. 80.97). Кажущееся противоречие между локализацией отдельных божеств по определенным областям небесного пространства и сосредоточением «всех богов» вокруг Индры на «третьем небе» устраняется, если учесть, что тридцать или тридцать три бога, фигурирующих как окружение Индры, представляют собой объединение трех традиционно ассоциируемых с Индрой разрядов ведических божеств, среди которых отсутствуют многие выдающиеся божества эпоса (см. ниже).

Обращаясь к характеристике третьего неба, где пребывает в окружении богов Индра, следует упомянуть его город Амаравати, «Приют бессмертных»⁶, движущийся по воздуху (44.1—2; 164.42—48; 184.5—7), а также рощу Нандану и лес Гандхамадану. Эти места недоступны смертным (Нандана и Гандхамадана согласно мифологической географии находятся на золотой вершине Меру). Амаравати, город Индры, рисуется типично сказочными приемами: он полон самоцветов, драгоценных камней, усажен вечнозелеными, постоянно плодоносящими деревьями, живущие там не ведают ни злобы, ни алчности, ни прочих пороков, там вечно царит радость. Эту картину, которую можно обнаружить в описании любого райского города, оживляют два сугубо «национальных» штриха: свежий, живительный ветер упоминается среди благ, уготованных обитателям дивного города, и находится он среди лotosовых озер, богатых рыбой, прозрачных и спокойных (164.46—47).

Широко и разнообразно окружение Индры. Когда Арджуна попадает на небеса, его почтительно встречают боги, гандхарвы и предки, среди которых — его прадед Шантану⁷

⁶ Во времена эпоса боги осознаются бессмертными, во всяком случае, в течение одного мирового периода, завершающегося всеобщей гибелью, которая не минует и богов. Бессмертие доэпических богов не представляется извечным: согласно одной версии, оно было даровано им богом солнца Савитаром, по другой — Агни, согласно третьей, они обрели его, испив амриты, нектара бессмертия.

⁷ Интересно, что праотцы, усопшие предки, пребывающие на небесах, сохраняют конкретную, живую связь с человеческим миром: Шантану доволен деяниями Арджуны (159.22), он заинтересованно следит за тем, что происходит с пандавами (159.24). Как и в ряде других случаев, мир небес осознается неотъемлемым от земного

(159.21—22). Герой видит там рудров, васу, садхьев, марутов, адитьев и обоих Ашвинов (164.49; ср. 43.29—33; 44.13—14). Общение Арджуны с небожителями конкретно и антропоморфно: они благословляют его и даруют ему свое оружие (164.50). Об Индре говорится, что тот «вместе с васу воцарился на третьем небе» (159.5). Когда он отправляется повидать пандавов, его окружают гандхарвы и апсары в солнце-подобных колесницах (162.3). Сонмы гандхарвов и апсар услаждают своим пением владыку богов (164.10). Ассоциируемые зачастую с богом богатств Куберой, они признают власть «единственного в мире [бога]» — Индры, и нет для них «никого властителя, кроме него — владыки богов» (233.15—16). Нередко в качестве верных спутников Индры называются маруты (170.64; 249.13; 276.7), Дурьодхана обращается к своему брату Духшасане: «Твердо повелевай братьями, как Губитель Вритры — марутами!» (238.23). Маруты, соратники Индры в прошлых его сражениях, всюду сопровождают бога (164.11), недаром он зовется Марутваном *Владыкой марутов* (164.12). Стоит, однако, упомянуть, что в «Повести об Ангирасах» маруты ассоциируются с Шивой-Рудрой, а через него — со Скандой, новым богом войны (221.26), напоминая о ведической связи марутов с рудрами. Там же, на третьем небе, обитают святые мудрецы (риши). Так, мудрец Нахуша, когда минует срок проклятья, обрекшего его на жизнь в обличье змея, возвращается на небеса (178.45). Посланец богов мудрец Нарада также, исполнив свою миссию, отправляется назад на третье небо (278.32).

Эпический текст постоянно характеризует Индру как главу тридцати (265.15; 164.25) или тридцати трех богов (204.18: «как все тридцать три бога следуют за Шакрой...»). И то и другое число для эпопей условно. Ведический список богов включает 12 адитьев, 8 васу, 11 рудров и двух Ашвинов (или Праджапати и Вашаткару) [47, 55; 57, 19], разделенных на три группы соответственно тройственному делению вселенной. Эпический текст чаще оперирует понятием «тридцать богов», причем раскрытие обоих понятий (30 богов и 33 бога) отсутствует, воспринимаются они как обозначающие единое компактное целое — эквивалент понятия «боги» (см., например, 99.6—7)⁸. Так, Яма, бог смерти, обращаясь к Савитри, говорит, что сто ее братьев «будут подобны тридцати [богам]» (281.58). В этом сравнении отчетливо проявляется целостность, нерасчлененность на отдельные единицы понятия «тридцать богов» и утрата этим понятием числовой характеристики. «Тридцать богов» — это те «премудрые» (со-

⁸ Слово «боги» при числительном 30 или 33, как правило, отсутствует.

став их не уточняется эпосом), которые окружают Индру (290.18). Индра — владыка премудрых (163.13), которые служат ему и ревностно его почитают. Иными словами, «все боги», которые пребывают на небесах вместе с Индрой, — разряд достаточно неопределенный (ясно только, что из окружения Индры стоит безоговорочно исключить великую трицу — Вишну, Брахму и Шиву) и вряд ли нуждающийся в конкретизации. Ставя Индру над «всеми богами», эпос отдает дань традиционному, освященному веками величию царя богов.

Третье небо, где обитают боги, рисуется приютом блаженства, достичь которого мечтают праведники-смертные (285.2). Способы, которыми достигается благодать, сформулированы четко: принесение жертвенных даров (гл. 191), геройская гибель в сражении (238.9), аскетические подвиги (184.5). Небес достигают женщины, почитающие своих супругов (196.20). Чаще всего с небесами как миром Индры связывается представление о войнах, сложивших голову в бою, и о подвижниках (43.32).

Небесное блаженство не мыслится вечным. С одной стороны, того, кто, пребывая на небесах, нарушает заповеди добродетели, ждет кара — возвращение на землю, рождение в мире животных (как случилось, например, с царем Нахушей, гл. 176—178). Нахуша, проявивший пренебрежение к брахманам, был изгнан с третьего неба — так мораль сплетается с мифологией. С другой стороны, согласно теории кармы, которую формирует эпос, счастливая жизнь на небесах представляется строго отмеренной пропорционально заслугам попадающего туда: об этом говорит Мудгале посланный к нему богами святой мудрец (247.28).

Функциональная характеристика Индры в эпической мифологии в ряде существенных черт совпадает с той, которая была присуща Индре в ведах, за исключением того, что древняя ассоциация Индры с Варуной, олицетворявшим космическую закономерность, в эпосе полностью изжита (притом, что сам образ Варуны претерпел коренные изменения), и процесс антропоморфизации образа достигает своего апогея. Три основные стороны мифологического облика эпического Индры распределяются следующим образом: прежде всего Индра — царь богов, их глава, владыка, первый среди небожителей, властвующий на третьем небе; вторая сторона образа — бог-воитель, глава небесного воинства; третья — божество, содействующее плодородию, дающее дождь (тождественное в этой функции ведическому Парджанье).

В ряде случаев третье небо, область Индры, заменяется на «небо» в широком смысле, и Индра, небесный владыка,

мыслится как коррелят владыки земного. Карна обращается к Дурьодхане: «Так правь же [землей], как многомудрый Шакра, уничтоживший недругов,—небом!» (241.16). Кауравы говорят тому же Дурьодхане: «Владей один всей землей, как Губитель Шамбары (Индра) — небом!» (226.2). Неоднократно упоминается о том, что владычество Индры простирается на все три мира (195.29; 246.7), однако титул *Владыка трех миров* не вполне соответствует реальному положению вещей: если один из трех миров — подземный мир Патала, где обитают демоны, то сам материал «Араньякапарвы» (см., например, «Повесть о битве с якшами») свидетельствует о том, что глубины океана, куда эпос помещает Паталу, неподвластны Индре, почему тот и посылает Арджуну на их завоевание.

Стоящий во главе богов и усмиряющий демонов, Индра по отношению к людям — вершитель судеб (*Видхатри Распределяющий* или *Устроитель* — 183.19) и властитель живущих (*Праджапати* — 183.12). Он «наделяет людей силой и мужеством, [дарует им] потомство и благоденствие. Если владыка богов доволен, он обращает на всех свою милость. Губитель [демона] Балы карает нечестивых и одаривает праведных, наставляя людей в их делах. Когда нет солнца, он — солнце, когда нет луны, он — луна. Если надо, то он и ветер, и огонь, и вода, и земля... Сила его беспредельна» (218.10—12) — так мудрецы объясняют Сканде, в чем величие Индры. Даже делая скидку на панегирическую возвышенность тона повествования и механистичность использования определенного приема прославлений (монотеизация), нельзя не отметить ту традиционно значительную роль, которая приписывается Индре в восприятии его образа эпосом.

Второй функциональный аспект, отмеченный для Индры и в ведическом материале, — его роль бога-воителя, полководца богов — в некотором смысле диахронически тождествен роли нового эпического божества — Сканды. В эпосе живы, как уже говорилось, прежние геройские деяния Индры — покорение им многочисленных демонов, благодаря чему Индра, собственно, и обрел всю полноту власти и величия. Арджуна как частичное воплощение своего отца Индры, по существу, сам бог «в земном обличье» (169.31—32), бьется и побеждает в битве демонов — ниватакавачей, пауломов и калакеев (см. «Повесть о битве с якшами»). В «Повести об Ангирасах» Индра стоит во главе терпящей поражение рати богов, и его цель — найти такого полководца для небесного войска, который бы вдохнул силы в отступающее перед демонами воинство (213.1—10). Шакра ведет небожителей в бой, во время которого Сканда совершает свой ратный подвиг, убив демона Махишу (221.39—49). Таким образом, для ха-

рактические роли Индры как бога-воителя мы располагаем материалом трояким: 1) ведические реминисценции немеркнувшей славы Индры, 2) примыкающие к ним по характеру поединки Арджуны (воплощения Индры) с демонами и 3) битва богов с демонами, дающая повод к сопоставлению воинской мощи Индры и Сканды явно в пользу последнего.

Воинская мощь, величие и отвага Индры как источник большого числа сравнений вошли в художественный обиход эпоса. Так, об Арджуне говорится, что он «геройством подобен Индре» (79.3); сила Бхимасены сравнивается с могуществом *Совершителя ста жертвоприношений* (157.21); тот же Бхимасена, побеждающий ракшасов, величествен, как Магхаван (158.6), в другом месте он сравнивается с Шакрой, одолевшим тьму дайтьев (152.21); Юдхитхира подобен самому Индре (225.10), и каждый из братьев могуч, словно Индра (248.8).

Что касается третьего аспекта мифологической функции Индры в «Махабхарате» (божество, связанное с дождем, плодородием), то в этом плане представляется очевидной полная идентичность эпического Индры Парджанья. Природа Парджанья как олицетворения дождевой тучи сохраняется определенной и однозначной в ведический период и позже, когда это божество утрачивает свое значение, сливаясь, по существу, с Индрой. Текст «Араньякапарвы» содержит достаточно данных для последовательного отождествления Индры с Парджаньей. Так, мудрец Маркандея, описывая бедствия, которые грозят человечеству в конце юги, отмечает, что в тот период «Пакашасана (Индра) вовремя не посылает дождя» (186.44). Немного далее: «Парджанья не будет вовремя посылать дождь на исходе юг» (188.69); «Тысячеокий [Индра] не будет вовремя посылать дождь» (188.76); когда начинается новый цикл юг, «Парджанья ко времени посылает дождь» (188.88). Эти почти дословно повторяющиеся фразы содержатся в сравнительно небольшом отрывке текста (три из четырех — в пределах гл. 188), рассказанном одним лицом. Тот же Маркандея ведет повествование и дальше, вновь повторяя ту же мысль: «Владыка богов [Индра] послал дождь, очищая землю от пыли» (195.15; см. также: 17.12 и 110.21, где речь идет о *Тысячеоком*, проливающим дождь). На основании многочисленных примеров можно сделать определенный вывод: Парджанья, божество, ассоциируемое с явлением благодатного дождя, полностью тождествен эпическому Индре, который, согласно тексту, посылает на землю дождь. Различие между Индрой и Парджаньей, существенное в прошлом, — Парджанья отождествлялся с самим явлением дождевой тучи, дивня (отголоски этого можно встретить в

эпопее: 13.28; 297.51), тогда как Индра мыслился скорее как божество, дождем управляющее, — имеет для «Махабхараты» лишь исторический интерес, поскольку Парджанья фактически полностью растворился в Индре, который выступает как регулятор небесных вод. Редкие в исследуемой части памятника ссылки на Парджанью как самостоятельное божество, не тождественное Индре (см., например, 221.6.18), не изменяют общего представления об идентичности двух божеств.

Понимание Индры как божества, содействующего плодородию, основано не только на ссылках, свидетельствующих о тождестве его с Парджаньей⁹. Беседа Индры с Сурабхи, праматерью коров, завершается тем, что Пакашасана (*Владыка урожая*, т. е. Индра) проливает на землю дождь, чтобы положить конец страданиям быка, избиваемого пахарем (10.18). Зависимость плодородия от личности и ритуально-магической деятельности правителя (в связи с арханческим культом «сакрального царя») подробно освещена в работе Я. В. Василькова [4]. Эпический царь Ломапада с помощью подвижника Ришьяшринги вынуждает Индру пролить дождь (110.3; 113.10); царь Мандхатри заменяет в этой функции Индру, посылая дождь после двенадцатилетней засухи (126.39).

Тема причастности Индры к судьбам основных героев повествования затрагивалась уже неоднократно. Еще раз хотелось бы подчеркнуть его покровительственное отношение к пандавам (90.14—15). Кубера обещает охранять их, как Индра охраняет Арджуну (159.15). Бог Сурья, советуя своему сыну Карне не отдавать серьги-талисманы Индре, говорит ему: «Пока при тебе твои серьги, Арджуна не сможет одолеть тебя в бою, даже если его стрелу [направит] сам Индра» (215.16). Сурья указывает здесь на связь Индры с Арджуной, который, попав на небо, обучается владению небесным оружием, а затем, исполняя долг перед Индрой-наставником, совершает один за другим ратные подвиги, побеждая недругов Индры. (Отметим попутно явно кшатрийский мотив наставничества в военном искусстве, характерный для этой сюжетной линии, — гл. 164—165.) Описание поведения Индры, его взаимоотношений с пандавами чрезвычайно живо, действия Индры — это действия отнюдь не идеализированной личности, это поступки пристрастного, заинтересованного лица, обрисованные со всей конкретностью. Индра, как известно, «действует в интересах пандавов» (284.11). Он знает, что

⁹ См., например, соответствующий раздел посвященного мифологии Шивы исследования О'Флаэрти [33, 42].

Юдхитхиру, старшего из братьев, страшит могущество Карны, сторонника кауравов, и посылает к нему мудреца Ломашу с наказом избавить его от страха (284.1—2). И вот Индра, «радеющий о благе пандавов», решает, пользуясь щедростью Карны, попросить у него в дар те самые серьги и панцирь, которые делают героя непобедимым. В эпизоде, связанном с этим событием, моральный перевес явно на стороне верного слову Карны, тогда как Индра выглядит обманщиком, умело использующим ситуацию в своих интересах. Антропоморфность Индры, резко выделяющая его из круга других мифологических фигур, в его взаимоотношениях с пандавами проступает еще более отчетливо.

В эпосе употребляются имена и прозвания Индры, закрепленные за ним в ведической традиции и отражающие определенные стороны его образа. Ряд прежних эпитетов Индры функционирует как его имена, некоторые имена-эпитеты переосмыслены. Эпос называет Индру *Тысячеоким* (ведический эпитет, адресуемый нескольким богам [33, 84]), причем в это прозвание (если исходить из основной эпической концепции Индры) вкладывается положительный смысл (тысяча глаз как символ мудрости, всевидения), а эротический подтекст ряда его истолкований (тысяча знаков позора в наказание за похотливость, тысяча глаз как память о созерцании апсары Тилоттамы [14, 531]) отодвинут на задний план. *Совершитель ста жертвоприношений*, одна из трактовок имени Индры Шатакрату, может быть с равным правом заменена другим вариантом перевода того же слова — *Стосильный*. И то и другое раскрытие смысла этого имени применимо при толковании эпического текста, который свидетельствует об уважении к прошлым заслугам Индры и, с другой стороны, считает значительной добродетелью обилие совершенных жертвоприношений. Обе трактовки обнаруживают внутреннее логическое единство, если обратиться к пониманию жертвы как источника духовной и всяческой мощи.

Характерный для ведических текстов эпитет Индры — *Шачипати Владеющий силой* — переосмыслен в направлении, породившем новый мифологический образ: *Супруг Шачи*, где Шачи понимается как персонификация силы. Среди прозвищ божества, допускающих несколько синхронических и диахронических толкований, следует упомянуть его имя-эпитет *Пакашасана*, трактуемый двояко: 1) *Губитель Паки* — версия, соответствующая эпическому восприятию прошлого Индры, сообразно с трансформацией названий различных реалий в имена демонов; 2) *Владыка урожая* — согласно роли Индры как божества, связанного с плодородием [48, 242]. Ставшие в

эпосе именами ведические эпитеты Индры Магхаван¹⁰ и Шакра (*Мощный, Могучий*) закрепили популярные черты Индры — правителя и воина.

Основой для ряда прозваний бога стали, как уже было отмечено, его характерные атрибуты — ваджра (*Владыка ваджры* и т. п.), огненные кони (*Владыка огненно-рыжих коней*), его конкретные акции (*Губитель данавов, Сокрушитель Вритры* и т. д.). Как глава богов Индра обладает титулами, значение и происхождение которых вполне ясно: *Царь богов, Владыка премудрых* и т. п. Конкретные ассоциации определенных разрядов божеств с Индрой как главой этих разрядов отражены в таких именах бога, как Васав *Владыка васу*, Маруван *Владыка марутов*.

Что касается супруги Индры, то к сказанному можно добавить немного. Шачи (другие ее имена — Пауломи или Индрани, см.: 42.13; 46.38) появляется лишь в паре со своим супругом («словно Великий Индра с Пауломи» — 275.38), в составе его окружения («Владыка марутов вместе с Шачи» — 164.12). Описание ее внешнего облика отсутствует, характер не проявлен ни в одной акции.

Варуна

Древнейшая традиция ассоциирует Индру с Варуной, но если с течением времени образ Индры, претерпев существенные изменения, все же сохранил свои основные черты, свою схему (величие Индры, как уже говорилось, лежит в иной плоскости, чем величие новых богов — Вишну, Шивы и Брахмы, и сохраняется по традиции, питаемое в основном старыми мотивами), то комплекс идей, связанных с фигурой Варуны, изменился в самой своей основе.

Ведический Варуна — крупная фигура, сопоставимая по значению с Индрой, но в отличие от последнего не имеет связанных с ним мифологических сюжетов. Некоторые исследователи (Р. Рот, У. Д. Уитни) высказывали предположение, что Варуна является одним из высочайших божеств периода индоиранской общности [26, 19; 57, 28, 65; 73, 327]. В ведах Индра и Варуна почитаются выше других богов, их имена соединены в сложное слово «двандва», однако Варуна значительно уступает Индре в популярности, оставаясь божеством в достаточной мере абстрактным. В «Ригведе» Варуна —

¹⁰ В. Ф. Миллер считает, что первоначальный смысл этого слова — «владеющий богатством», «богатый» [18, 100], и приводит данное А. Людвигом объяснение перехода значения «богатый» в «богатырский», «могучий» (богатый → хорошо вооруженный → сильный, хороший, могучий воин).

хранитель универсального космического закона рита, *Страж миропорядка*¹¹. Все природные явления — в его власти: Варуна регулирует выпадение осадков, определяет пути Луны и Солнца, т. е. связан и с днем и с ночью (тогда как в поздневедический период Варуна связан преимущественно с ночным небом, а Митра — с дневным)¹². Боги следуют его воле, он — правитель богов и людей, всего, что существует на свете. Варуна — страж морали, разграничивающий добро и зло, карающий грешников своим арканом. Словом, основное, что следует выделить в образе ведического Варуны, — это всесторонний контроль над природным и моральным миропорядком.

На основе возведения имени божества к санскритскому корню, означающему «покрывать», и определенной аналогии между Варуной и Ураном [31, 37—39] построена интерпретация Варуны как божества небесного свода, частично тождественного Дьяусу. Следует отметить трактовку образа Варуны в ведах А. Хиллебрандтом и Г. Ольденбергом, которые, используя в корне отличные методы доказательства, отождествляли Варуну с луной: Хиллебрандт исходил из идентификации сомы с луной и Варуной в ведическом ритуале [40, т. 3, 43—45]; Ольденберг, сопоставляя ведических Варуну, Митру и адитьев с соответствующим кругом авестийских и древневавилонских божеств, рассматривал Митру как солнце, Варуну как луну и адитьев как планеты [62, 285—298]. Определенная связь древнеиндийского Варуны с луной закономерна, в частности в свете его роли как регулятора морских, океанских вод: воздействие луны на прилив и отлив замечено в Индии с глубокой древности. Концепция Р. Н. Дандекара [26] подчеркивает наделение Варуны в ведах (наряду с другими богами) магической силой, майей, благодаря которой он назван «асура»¹³.

¹¹ Национальная традиция (В. М. Апте) интерпретирует данное понятие как зодиакальный пояс, в котором живут и с которого не могут сойти боги [36, 98].

¹² Анализ ведической концепции Варуны в его соотношении с Митрой начат А. Хиллебрандтом [39], подробно рассмотревшим следующие вопросы: этимологию и значение имени бога, отождествление Варуны с небесным сводом, его владычество над днем и ночью, связь с водами атмосферы, роль как хранителя миропорядка, всеобъемлющую мудрость, разграничение функций между Митрой и Варуной. Обширный перечень работ, посвященных этой мифологической паре, см. в статье А. Я. Сыркина [22].

¹³ В «Авесте» понятие *deva* противопоставляется понятию *asura* как «демон» — «бог». В древнеиндийских текстах это противопоставление имеет значение прямо противоположное: *deva* означает «бог», *asura* — «демон». Переосмысленное народной этимологией, слово *asura* приобрело отрицательный смысл (*a-sura*, т. е. «не-бог») и породило производное *sura* («бог»), возводимое к корню *svar* («свет», «небо» и т. д.).

Начиная с «Атхарваеды» значение Варуны постепенно падает. Океан, мало известный в «Ригведе», занимает все более важное место в древнеиндийской мифологии, и параллельно с ростом значения океана сужается сфера власти Варуны, происходит выдвигание на первый план древнего, сравнительно несущественного аспекта его образа (связь в основном с космическими водами), который фиксируется в более узком плане — владычество над морскими, океанскими водами, реками и потоками. В эпосе Варуна — второстепенное божество, исключительно владыка вод (42.5; 42.26; 52.4), темно-синий, как туча (42.25; ср. 42.5: «цвета камня вайдурья»). Его область, как было отмечено, — запад. Дхаумья, указывая на «Гору Захода» Асту, говорит Юдхитхире: «На этой царнице гор, которую называют Астой, и в океане пребывает царь Варуна» (160.10—11). Океан так и зовется «обиталищем Варуны» (213.28). Однако Варуна не отождествляется с Океаном, представленным в «Махабхарате» как самостоятельное божество: Раме является «Океан, бог-владыка рек и потоков, окруженный множеством чудищ» (267.33). Рядом с ним — олицетворенные кладези сокровищ (267.34), ибо океан, в представлении древних индийцев, являлся средоточием неслетных богатств. Бог Океан обращается к герою, называя себя потомком царя Икшваку, родственником Рамы (267.34). Варуна также окружен морскими чудищами (42.5) и зовется их властителем (42.25). В его свите — демоны-змеи, дайтьи, речные боги и богини (42.5). Отметим, что наряду с изображением океана владениями Варуны океанские глубины считаются пристанищем разнообразных демонов. В этом можно усмотреть амбивалентность эпических представлений о водной стихии в плане соотношения ее с различными мифологическими разрядами. Образ Варуны в этом смысле также двойствен: в состав окружения бога входят демоны (дайтьи и наги).

Основным атрибутом Варуны является аркан (сети) (221.11), известный в ведах как символ кары, узды, наложенная на все существующее¹⁴. Фраза брахмана-мудреца Вामадевы, обращенная в гнев к царю Парикшиту: «Да не погубит тебя в своих грозных сетях Варуна, разделяющий брахманов и кшатриев!» (190.60), воскрешает представления о Варуне как о могучем вершителе справедливости. Следы прежнего величия Варуны можно обнаружить в его титулах

¹⁴ Макдонелл, например, приводит различные толкования ведического атрибута Варуны, в свою очередь трактуя его в этическом плане как символ кары за нарушение мирового закона и выделяя роль Варуны как судьи, разграничивающего добро и зло [57, 26].

Царь (160.11) и *Царь богов* (164.14)¹⁵, а также в приписывании ему великой мудрости [47, 121], что является закономерным уже в силу того, что Варуна в эпосе ассоциируется с водами, а вода, согласно древнеиндийским поверьям, символизирует мудрость. Еще один, характерный для эпоса аспект: Варуна вместе с Индрой, Агни и Ваю выступает как олицетворение одного из «великих элементов» (махабхута), из которых состоит сущее. Освобожденная Рамой и отвергнутая им Сита взывает к Огню, Воде, Воздуху, Земле и Ветру, чтобы они лишили ее жизни, если она грешна перед Рамой (275.25), и Варуна, ругаясь за невиновность Ситы, предстает перед ней, как «тот, кто порождает соки в телах живущих» (275.28). Первооснова эпического образа (связь с водой) проявляется в своеобразной модификации.

Такова краткая характеристика второго из эпических Хранителей мира, властвующего над западной частью поднебесья и прошедшего путь по нисходящей от верховного стража космического миропорядка до владыки земных вод, «водяного царя».

Кубера

Эпос связывает Куберу с Индрой, отводя им для совместного владения север и восток¹⁶, и представляет Куберу хранителем сокровищ Индры. Генезис этого божества не вполне ясен. Имя Куберы как бога богатства появляется в сутрах, как царь ракшасов он известен в «Шатапатха-брахмане» [52, 96]. Обращают на себя внимание две черты этого образа, тяготеющего к фольклорному источнику: во-первых, Кубера в отличие от большинства ведущих божеств эпоса не связан с каким-либо природным субстратом или космической функцией. В этом смысле он близок категории божеств, символизирующих абстрактную идею (Дхарма — Закон, Кама — Любовь). Во-вторых, Кубера не только происходит из того же рода, что и ракшас Равана, но и славится как повелитель демонов-ракшасов.

«Араньякапарва» рассказывает о происхождении Куберы следующее: Кубера приходится сыном Пуластье и внуком

¹⁵ Титулом *Царь* в значении «владыка всего, что существует» определялся Варуна в ведах [60, 60]. Ж. Дюмезиль, рассматривая ведического Варуна как бога-правителя, считает, что в определении его как царя сохранились пережитки древних индоиранских представлений [31, 45].

¹⁶ Характерный пример: кони *Владыки богатств* мчатся «по пути Айраваты ко дворцу Куберы» (159.31). Айравата, как известно, слон Индры, т. е. путь коней Куберы совпадает с путем слона Индры, ср. 153.15: Бхимасена отправляется в край Куберы — на северо-восток.

Брахме. Отвергнув своего отца, Кубера обращается за покровительством к Брахме. Тогда разгневанный Пуластья отрекается от Куберы, и сотворенный им подвижник Вишравас считается далее отцом бога богатств. Поэтому Кубера может быть равно назван и *Сыном Пуластыи* (Пауластьей), и *Сыном Вишраваса* (Вайшраваной) (258.12—14). Тронутый преданностью Куберы, Брахма пожаловал ему дар, и с тех пор Кубера обрел бессмертие, став властелином богатств и одним из Хранителей мира (258.15). Таким образом, согласно версии, изложенной в «Повести о Раме», статус Куберы целиком сформирован Брахмой, который даровал ему также сына Налакубару и столицу Ланку (258.16). Известный сюжет связан с колесницей Куберы Пушпакой. Созданная (как и дворец Куберы) небесным зодчим Вишвакарманом, она подарена богу Брахмой. Равана отнял колесницу у своего брата, а Рама, убивший Равану, вернул ее Кубере. Эта колесница описывается как «сверкающая, способная двигаться всюду по желанию [возницы]» (275.52). Она прекрасна, как гряда облаков, высока, словно горная вершина (158.23). Кони чистых кровей, резвые и горячие, готовые умчаться, как ветер, влекут эту колесницу (158.24—25). Они летят по небу, словно влача за собой тучи и выпивая ветер (159.32).

Функциональная нагрузка образа Куберы отмечена определенностью: это бог-владыка богатств, одаривающий сокровищами. Преживает он на горе Гандхамадане, где «все существа взирают на него, как на взошедшее солнце» (156.26). Здесь же, на Гандхамадане, которую эпос помещает в Гималаях, к югу от Кайласы, находят пристанище небожители — кимпуруши, сиддхи и чараны, видьядхары и киннары (155.34—35). На Гандхамадане расположены места отдыха богов, куда не допускаются смертные (155.70), там же обитают гандхарвы и апсары (155.83,86). Кубера появляется на Гандхамадане в окружении апсар (156.25), в день смены луны гандхарва Тумбуру славит гимнами *Владыку богатств* (156.28). Вершина горы Гандхамаданы — «сад Куберы», где пребывают вместе с ним боги, данавы и сиддхи (156.27), «благодатный цветущий край, богатый сокровищами» (157.38). Чертоги Вайшраваны изукрашены золотом и хрусталем (157.35). Среди других реалий, связанных с именем бога, упоминаются гора Кайласа, «любимая гора Куберы» (174.2), и Алака, его город (159.11), а также озеро Алака (носящее и другие названия — Налини или Джамбусарас). Кубере всегда сопутствует обилие самоцветов, драгоценных камней и металлов (161.6). На горе Кайласе находится роща Чайтрататха, которая создана для *Владыки богатств* гандхарвой Читрататхой.

Ближайшее окружение Куберы, как видно, отличается от окружения других богов. Кубере подвластны тысячи якшей и ракшасов, сотни гандхарвов и апсар, они собираются вокруг него, как боги вокруг Индры (158.36—37; ср. 42.7; 140.14). Великаны-якши, хорошо и разнообразно вооруженные, готовы ринуться в бой по знаку своего владыки (158.27—28). По воле Куберы гандхарвы, якши и ракшасы, обитающие вместе с ним в Алаке, охраняют пандавов, живущих на Гандхамадане (159.11). Царь гандхарвов Читрасена, хотя и почитает своим властелином Индру, пребывает со всей своей свитой там, где живет Кубера (229.19). *Владыку богатств*, едущего в Пушпаке, сопровождают хранители его сокровищ — гухьяки (221.5).

Характер мифологических групп, составляющих сферу владычества Куберы, неоднороден. Если якши считаются олицетворением доброго начала, хотя даже сравнительно узкий материал «Араньякапарвы» позволяет говорить об их воинственности (см., например, гл. 157), то ракшасы по преимуществу носители зла, направленного против людей (в отличие от асуров — недругов богов). Правда, анализируемый текст позволяет также увидеть другую, положительную роль ракшасов — роль стражей, защитников, которую они исполняют, например, при Кубере или охраняя братьев-пандавов в их скитаниях (155.11)¹⁷. Гандхарвы — также разряд полубожеств с двойственными функциями. По традиции это небесные музыканты, певцы (их искусством наслаждается Арджуна в мире Индры — 164.54,56), их владыка — Индра, но они фигурируют также в качестве свиты Куберы. Заметим, кстати, что этот факт является еще одним объединяющим звеном в описании эпосом двух божеств (Кубера — друг Индры, 265.23). Воинственный аспект природы гандхарвов также подчеркнут в тексте: они ведут сражение с кауравами (гл. 230) и пандавами (гл. 234) по всем правилам, обнаруживая при этом глубокую искусственность в военной науке.

Пестрое окружение Куберы отражено в его титулах и эпитетах, функционально эквивалентных основному имени. Кубера — *Владыка якшей* (158.21), *Владыка гухьяков* (159.26), *Владыка ракшасов* (156.26), как и его брат Равана.

Двойное толкование допускает имя-эпитет Куберы Наравана. Согласно иконографическим данным, ваваной Куберы является человек [74, 70], следовательно, это имя может

¹⁷ Ср. ракшас-страж при Драупади [15, 28]. Двойственный характер функции ракшасов оттеняет и дополняет амбивалентность Куберы, божества, связанного происхождением с Брахмой и в то же время с демонами-ракшасами, царем которых он является.

быть интерпретировано как *Тот, чья вахана — человек* [16, вып. 3, 533; вып. 6, 549], ср. 42.7: «Кубера прибыл на колеснице с человеком». Другое толкование имени основано на ассоциации Куберы с человекообразными духами — нарами [47, 142].

Отношение эпоса к Кубере фиксируется приблизительно в тех же формах и выражениях, что и к любому значительному божеству: Кубера велик и прекрасен (158.29)¹⁸, это великий царь, «царь царей» (158.26; 265.23; 273.9), наделенный мудростью (гл. 159), причем его сентенции целиком выдержаны в духе морально-этических установок эпоса.

Персонаж скорее сказочный (владея несметными богатствами, он окружен духами, мифическими существами, в его распоряжении такие чудеса, как вода, позволяющая увидеть невидимого, — 273.10), Кубера, несмотря на разнообразные связи с Индрой (сходство окружения, единство местопребывания, дружеские личные отношения), является божеством явно второстепенным для эпоса.

Яма

Представления древних индийцев о смерти связаны с именем Ямы, владыки усопших, характеристика которого в эпосе в самых общих чертах совпадает с ведической. Полностью Яме посвящены четыре ведических гимна, его имя упоминается около пятидесяти раз в первой и десятой (поздних) мандалах «Ригведы», где его называют не богом, а только царем¹⁹. Яма — не человек, но он «смертный», своего рода антипод Ману, прародителя человечества. Миф о Ману развивается почти параллельно в ведической мифологии, появляясь впервые в «Шатапатха-брахмане». Основное расхождение между двумя фигурами, объединенными функцией прародителя (близнечный миф наделяет той же функцией Яму), выражено наиболее четко в том, что Яма представ-

¹⁸ Ср. 42.8: «чудесный» или «чудной обликом» — определение, которое можно понять не столько как констатацию внешней привлекательности, сколько как намек на необычную, странную (*adbhuta*) внешность Куберы, иногда изображаемого уродом [47, 147].

¹⁹ Эпический текст в соответствии с концепцией Ямы как грозного бога смерти производит имя божества от глагольного корня со значением «править», «подавлять», «держат в узде» и т. п., обыгрывая его аллитерацией, которую невозможно сохранить в переводе: «Ты держишь в своей власти [всех] живущих, силой уводишь их, не [спрашивая] о желании, потому, о бог, я считаю тебя Ямой» (281.33). Близнечный миф, представляющий Яму и его сестру Ями прародителями человечества, здесь не осознается. В приведенном толковании имени отчетливо проявлено понимание Ямы как правителя, царя всего живого. О праиндоевропейском наименовании бога смерти царем см. работу Ж. Дюмезиля [31, 45 и сл.].

лен как первый из умерших (и тем самым открывший этот путь людям), тогда как Ману — первый из живущих [51, т. 1, 82].

Интерпретируя образ божества в ведах, Р. Рот [70, 425 и сл.] и Э. У. Хопкинс [45, 241], например, отмечали значение Ямы как первочеловека-прародителя, Г. Ольденберг подчеркивал в нем черты идеального правителя [62], Р. Н. Дандекар сопоставлял Яму с ведическим Пурушей, рассматривая связанный с ним сюжет как жреческую модификацию первоначальной мифологической концепции Ямы [25, 9].

Эпический Яма, один из Хранителей мира, зовется Вайвасватой, сыном солнца; царевна Савитри обращается к нему со словами: «Ты — огненный сын Вивасвана, потому и зовут тебя мудрые Вайвасватой» (281.40; ср. 42.9). Обитает он «в южной стороне, том прибежище душ умерших» (160.8). Его обиталище — «благословенная Саньямана» (160.9). Имя Ямы окружено почтением, к которому примешивается доля естественного страха: это «могучий бог, смиряющий живущих» (281.64)²⁰. Внешность бога устрашающа: «рот его черен, а глаза красны» (281.9). Это «мрачного вида муж» (281.8—9), мощный, сияющий, как солнце (281.8 — общая для всех богов характеристика)²¹, одежды его желтые (281.8), что, в частности, позволило ряду исследователей ассоциировать его с солнцем, на голове — диадема (281.8).

Определяющим атрибутом Ямы является аркан, с ним он приходит за Сатьяваном, заявляя: «Я свяжу его и уведу» (281.13). Обращает на себя внимание соответствие основных атрибутов Ямы и Варуны, причину которого следует, очевидно, искать в частичном совмещении функций этих божеств: и Яма и Варуна в ведах представляются вершителями правосудия, стражами закона, правителями (хотя и в различном плане), однако если аркан Варуны в эпосе (иногда трактуемый как болезнь, напасть, несчастье) представляется скорее символом прежнего величия бога, то аркан Ямы — действенный, конкретный его атрибут [47, 119]. Другим, не менее характерным атрибутом Ямы является его жезл (данда) — символ

²⁰ Текст редко называет Яму богом, чаще он, как и в ведах, царь (например, 226.10).

²¹ Ср. 42.11, где сравнение Ямы с солнцем («словно второе солнце в конце юги») имеет как бы два аспекта: первый, общий, сходный с отмеченным в 281.8 (мощь, сияние); второй, более частный — сопоставление грозного могущества Ямы, бога смерти, и солнца, вестника гибели миров. Наличие общего соответствия субъекта сравнения его объекту дополняется уподоблением их в частном, конкретном аспекте (ср. параллели: Сканда, молодой бог, — солнце на восходе; Варуна, бог вод, — водоносное облако, туча).

правосудия, который, будучи персонифицирован, становится манифестацией самого Ямы [47, 207].

Функциональная нагрузка Ямы в эпической мифологии двойственна: это прежде всего бог смерти, царь усопших и, с другой стороны, как естественное продолжение основной его функции — вершитель правосудия, причем первый аспект отчетливо превалирует над вторым [16, вып. 6, 538].

«Повесть о Савитри» проникнута идеей о подчинении всего живого власти Ямы (см., например, 281.33), однако эпические воззрения на этот счет не всегда последовательны. Идея о всевластии Ямы уживается с верой в то, что праведники после смерти обретают блаженство в мире Индры и только грешники попадают к Яме [52, 161], который становится, таким образом, не столько судьей, сколько вершителем наказания, возмездия. Часть функций Ямы передана персонификации смерти Мритью (174.18; 221.9). Дальнейшее осложнение картины связано с утверждением в эпосе теории кармы, согласно которой возмездие принимает форму нового рождения для менее счастливой жизни, а награда — для более беспечального существования. Принятая эпосом доктрина о достижении освобождения с помощью истинного знания (джнянамарга) делает функцию Ямы совершенно бессмысленной для тех, которые достигают высшей свободы. Учение кармы, насколько позволяет судить материал «Араньякапарвы», по-видимому, не проникло в плоть и кровь эпоса. Это сформировавшаяся, осознанная концепция, в какой-то степени ушедшая вперед от популярных в эпосе идей. Рассуждения о карме и цепи перерождений несколько дидактичны, декларативны и несут явный отпечаток «просветительской» функции. Эти воззрения сосуществуют с идеей наказания в аду²² и вечного блаженства в краях обетованных. Таким образом, стройной системы взглядов относительно посмертной судьбы человека эпос, как и уланишады, не обнаруживает.

Картина смерти царевича Сатьявана, связанная с образом Ямы, предельно доступна благодаря ясному, последовательному описанию каждого действия. Сатьяван погружается в сон, которому предшествуют головная боль и слабость. Появляется царь усопших. За таким человеком, как Сатьяван, у которого «море достоинств», Яма не может посылать

²² В «Ригведе» есть указание на то, что Индра и Сوما ввергают грешников в мрачную бездну [52, 70]. Возможно, из этих предпосылок в «Атхарваведе», а также в эпических поэмах и пуранах оформляется идея ада. В «Атхарваведе» ад, Нарака-лока, противопоставлен Сварга-локе, небесам. Эпические понятия об аде связаны с представлением о Патале, мире демонов, что находится под землей, в царстве вод.

своих слуг (о том, что это за слуги, в тексте не говорится)²³, он приходит за ним сам. Яма арканом извлекает из тела Сатьявана человечка величиной с большой палец. Тот, не сопротивляясь, покидает тело, и оно, бездыханное, сразу утрачивает свою красоту. Яма связывает человечка и отправляется с ним в южную сторону (281.14—18). Этот символ (душа в виде человечка величиной с палец) отсутствует в «Ригведе», появляясь впервые в упанишадах. Мысль, что душа отделима от тела, временного ее пристанища, что ее отделение суть смерть, весьма популярна в эпосе.

Другая сторона образа эпического Ямы, как было сказано, развивает, продолжает и оформляет основную. Смерть как суд, как подведение итогов — такова вторая ипостась Ямы²⁴, который, по признанию эпоса, является Дхармараджей *Царем правосудия, Царем дхармы*²⁵ (42.11; 281.54) и потому «царем всего, имеющего душу» (160.8). Савитри говорит Яме: «Смирением и дхармой украшены живущие в этом мире, о владыка, благодаря тебе, вершащему дхарму» (281.40).

Некоторые исследователи [43,1] отождествляют Яму с абстрактным божеством закона Дхармой. В послеэпической литературе действительно имя Дхармы постоянно используется как эквивалент имени Ямы [47, 115], однако материал «Араньякапарвы» (в частности, «Сказания о дощечках для добывания огня», гл. 295—299, главным действующим лицом которого является бог Дхарма, испытывающий своего сына Юдхиштхиру) не дает оснований для их безоговорочной, полной идентификации. Родство Дхармы с Юдхиштхирой и его дар ландавам жить неузнанными у царя Вираты — основное, чем знаменит Дхарма в третьей книге эпоса. О Юдхиштхире постоянно говорится, что он Дхармапутра *Сын Дхармы*, причем с этим патронимом перекликается имя-эпитет Юдхиштхиры Дхармараджа *Царь справедливости (дхармы)*, совпадающее с именем Ямы²⁶.

²³ Упоминания не о слугах, а о спутниках, окружении Ямы, встречаем в других местах: Дурьодхана окружен кауравами, «словно царь Яма — рудрами» (226.10); Яму, рядом с которым Смерть (Мритью), окружают Болезни (221.9); ср. 42.9—11, где Яму сопровождают праотцы, бесплотные и во плоти, а также гухьяки, гандхарвы и наги (змеи).

²⁴ В ведах этот аспект образа не получил развития [52, 68].

²⁵ Дхарма для «Махабхараты» — закон, долг, справедливость, благочестие и т. п., целый комплекс значений, сводимых воедино пониманием дхармы как универсальной морально-этической нормы, определяющей жизнь индивидуума и коллектива в целом.

²⁶ Б. Л. Смирнов также считает, что сближение эпических Ямы и Дхармы не завершается их отождествлением, и отмечает, что в «Махабхарате» Юдхиштхира не называется сыном Ямы [16, вып. 6, 517, 558].

В том же сказании Дхарма, отвечая Юдхиштхире, называет себя журавлем (297.11), а затем якшей (296.18). И действительно, Юдхиштхира видит перед собой «великана-якшу... Мощный, высокий, как пальма, сверкающий, словно солнце или огонь, он возвышался на берегу величественно и неколебимо, будто гора, и голосом, глубоким, словно раскаты грома, вещал» (296.20—21). Приведенная характеристика не отмечена индивидуальностью, она в равной степени может быть отнесена как к Яме, так и к другому божеству. Открывшись Юдхиштхире, Дхарма называет себя только одним этим именем (298.6,10 и сл.), и традиционные этические добродетели (правдивость, чистота, смирение и т. д.)⁴, которые Дхарма называет своими проявлениями, «вратами» (298.7—8), в той же мере ассоциируются с Ямой, как и с другими богами, и, следовательно, не являются доказательством идентичности Ямы и Дхармы.

Косвенным свидетельством в пользу возможного отождествления Ямы с Дхармой можно было бы считать следующую фразу: «Кто, кроме Ямы, несущего смерть живому, сможет одолеть в единоборстве каждого из этих могучих достойных мужей?» (296.10). Вопрос Юдхиштхиры адресован Дхарме, который умертвил четырех братьев-пандавов, выпивших запретной воды, не ответив Дхарме на его вопросы (ср. 93.11; 114.4, где Яма прямо назван Дхармой). П. А. Гринцер отмечает мифологический аспект этого эпизода как свидетельствующий о встрече героев со Смертью [11, 30].

Глава 128, повествующая о посмертной встрече царя Сомаки с богом Дхармой, которого текст называет Дхармараджей, как Яму, позволяет с большой долей вероятности отождествить Дхарму с богом смерти на основании совпадения их функций. Сомака, с согласия которого было совершено человеческое жертвоприношение, видит своего жреца жарящимся на огне Нараки. Дхарма, разрешая царю по его просьбе разделить участь жреца и открывая потом обоим доступ на небеса, выступает в этой ситуации как судья, учитывающий результаты деяний человека, а также определяющий его судьбу в очередном рождении, и в этой роли функционально тождествен Яме.

Подводя итоги мифологической сопряженности Ямы с другими фигурами эпоса, можно отметить диахроническое соответствие функций Ямы и Варуны (стражи морального миропорядка, вершители справедливости), не отмеченное полным совпадением функций. Общность идеи, по-видимому, нашла свое выражение в общности атрибута (аркан). Частичное сближение бога смерти и правосудия Ямы с персонификацией закона Дхармой основано на общности их функ-

ций в плане синхронии. Отмеченная функция ведического Варуны, трансформируясь, как бы расщепляется, распределяясь между Ямой и Дхармой — двумя менее значительными, чем прежний Варуна, божествами, одно из которых, Дхарма, скорее просто олицетворяет, символизирует понятие закона, нежели вершит правосудие²⁷. Как антиподы-аналоги связаны Яма и Ману: разделяя (диахронически) функцию прародителя человечества, они взаимопротивопоставлены как первый из умерших первому из живущих. Дублирует функцию Ямы как бога смерти Мритью, образ которой значительно менее развит и обрамлен сюжетами, чем образ Ямы.

Боги стихий и светил

Следующим после Хранителей мира значительным разрядом божеств в «Махабхарате» является группа доэпических богов, сохранивших в достаточной мере связь с природным субстратом и претерпевших по сравнению с другими менее значительные изменения. В этот разряд входят боги стихий — огня (Агни) и ветра (Ваю), а также боги, олицетворяющие светила — солнце (Сурья) и луну (Сома).

Общая закономерность их эволюции как мифологических единиц заключается в перемещении акцента с прямого соответствия, символизации природного явления на антропоморфность внешнего и внутреннего облика. Данная группа божеств связана с предыдущей (Хранителями мира) следующим обстоятельством: пураны, законы Ману и частично эпические поэмы, насчитывающие восемь Хранителей мира, включают в этот разряд четырех богов, выделенных в настоящем очерке в особую группу: Сурья соотнесен с юго-западом, Сома — с северо-востоком, Ваю — с северо-западом, а Агни — с юго-востоком.

Агни

Агни в ведах по количеству посвященных ему гимнов стоит на втором месте после Индры, однако в отличие от него более тесно связан с физическим элементом и потому менее антропоморфен [51, т. 1, 154]. Ведические гимны, посвященные Агни, дают противоречивые сведения относительно его появления. Как правило, говорится о трех источниках: небес-

²⁷ Передачу Варуной своих функций Дхарме отмечает Б. Л. Смирнов [16, вып. 6, 517].

ном (солнце), атмосферном (молния, небесные воды) и земном (от двух деревянных дощечек — арани) [46; 51, т. 1, 154; 52, 43]. Ассоциируя Агни (огонь) с небесными (а иногда и с земными) водами, древние индийцы высказали мысль о природной связи этих элементов: из воды туч появляется огонь молний, по достижении земли огонь снова уходит в воду. Вода поэтому всегда содержит элемент огня. Огонь — «дитя вод» (212.5), он скрывается в водах, и боги ищут его (212.7). Воды — жилище Агни. Что касается происхождения огня от трения двух деревянных дощечек, то деревья ашваттха или пиппал, из которых изготовлялись верхний, мужской элемент, «отец», и шами — нижний, женский, «мать», почитались магическими, а сам процесс добывания огня уподоблялся са-кральному половому акту.

Эпический текст, придерживаясь тех же мотивов, говорит, что Агни создан Брахмой («тебя, о Агни, первым сотворил Брахма» — 207.13). Два определяющих аспекта Агни (священный огонь жертвоприношения и космический огонь конца мира) дополняются в эпосе третьим: Агни как внутренний огонь, присутствующий в каждом живом существе²⁸. Древнейшая и наиболее важная сторона образа Агни — его главенствующая роль в жертвоприношении. Личность Агни в этой ипостаси представлена в нескольких аспектах: с одной стороны, это сам жертвенный огонь, физический элемент, часть природы (213.44—48), с другой — уста, приемлющие жертву (поэтому Агни зовется *Пожирателем жертвы* — 207.9); иногда Агни — прежде всего посредник, доставляющий жертвенные дары богам (213.41) и определяемый потому как *Уносите́ль жертвы*, или же он выступает главой богов, принимающих жертвенные подношения. Если речь идет о сражении, богов возглавляет Индра (позже Сканды), если о жертвоприношении — Агни [57, 96—97]. Последнее подтверждается следующим текстом: «Это то высочайшее место, где были принесены лучшие из жертвоприношений возглавляемым Агни богам вместе с Индрой и сонмами марутов» (184.25; ср. 139.23). Жертва, как известно, принадлежит к числу наиболее важных институтов древнеиндийской цивилизации, являясь, до существу, ее символом. Агни — душа жертвы, ее начало: «Очищаемый заклинаниями, уносит [огонь] то, что предназначено людьми в жертву» (212.30). Эпос детально описывает состав жертвенного подношения (очевидно, типичный): топленое масло, лепешки из ячменя, мясо, овощи, молоко (184.24). Не всякий дар может быть принят богами

²⁸ Значение и функции эпического Агни описаны в работе А. Хольмана [41].

и, следовательно, достигает своей цели: чистота (и нравственная и физическая), вера, знание вед — необходимые условия того, чтобы жертва не оказалась напрасной (184.13—15). Усердно совершая жертвоприношения, люди обретают богатство, долголетие, потомство (196.16). Жертва — путь на небеса. Как огонь жертвоприношения Агни зовется Джатаведас *Знающий о [предшествующих] рождениях* (207.17) (возможны и другие варианты перевода) [52, 44; 57, 97; 66, 94]²⁹. Еще один популярный в этой связи эпитет Агни — Вайшванара, который трактуется двояко: *Племенной огонь* (в отличие от огня домохозяина) или *Огонь во всех своих аспектах*³⁰. Для «Махабхараты» (по крайней мере в исследуемой части) Вайшванара — просто Агни, огонь: Арджуна «блеском подобен Вайшванару» (254.13).

Функция Агни как космической силы, разрушающей вселенную, связана с учением эпоса о четырех мировых периодах (югах), закономерным завершением которых является всеобщая гибель. Первый признак «конца жизни» — многолетняя засуха. Все живое обращается в пепел под палящими лучами шести солнц, и «на мир, иссушенный солнцами, с вихрем обрушивается пламя конца света». Этот огненный вихрь уничтожает вселенную вместе с богами и демонами (186.54—64). В качестве олицетворения одного из пяти «великих элементов», составляющих основу всякого физического существования, Агни, «присутствующий в каждом живом существе» (275.27), появляется в «Повести о Раме».

Немаловажной для характеристики эпического Агни является уже отмеченная ранее его идентификация с Шивой в «Повести об Ангирасах», которая соответствует одному из аспектов образа Шивы-Рудры — огонь, грозное пламя. Там же иллюстрируется ведическая идея о множественности огней как форме проявления единого начала: «Хотя Агни един, у него множество проявлений» (207.2). Боги огня как некая совокупность упоминаются в тексте неоднократно: «Боги огня любят мясо, — провозглашают веды» (199.9; ср. 199.10), и так же определенно текст утверждает единство исходного начала: «Пожирающий жертвы един. Он, владыка, единственный» (212.29).

Внешние черты Агни, естественно, соответствуют физиче-

²⁹ Иное понимание термина базируется на представлении об Агни как о внутреннем огне тела, жизненном элементе [52, 135].

³⁰ Оба эти толкования приводит А. Б. Кит [52, 44]; А. Хиллебрандт [40, т. 2, 122—123] останавливается на первом варианте толкования (ср. интерпретацию Д. Н. Овсяннико-Куликовского [19, 156 и сл.]). Б. Л. Смирнов трактует это имя Агни в том же направлении — как «всемирный огонь» [16, вып. 6, 560].

скому субстрату, олицетворением которого он является. Агни — *Медовоокий* (212.8), это *Бог, чье богатство в сиянии* (260.4). Последнюю характеристику с ним разделяет Сурья, божество, также близко связанное с природным феноменом (солнцем), который оно символизирует. Сияние, блеск огня как определяющая черта облика Агни часто фигурируют в сравнениях: цари, окружающие Джаядратху, блистают, «словно Уносящие жертву (т. е. огни) во время исполнения священных обрядов» (249.9).

Супругой Агни текст называет Сваху, персонифицированное ритуальное возгласие, обращенное к богам («благословение!») и сопровождаемое жертвенным возлиянием. Сваха, согласно эпосе, становится супругой Агни в результате дара, данного ей Скандой: «Жертвы богам или праотцам, освященные заклинаниями, дваждырожденные всегда предаются огню. С этих пор они будут приносить жертву, приготавливая: „О Сваха!“ Так огонь будет всегда с тобой» (220.5—6). Миф о рождении Сканды трактует образ Свахи в направлении «богиня → жертвенное восклицание», тогда как, очевидно, ключом к генезису этого божества является именно восклицание при жертвоприношении огню, т. е. сюжет мифа строится в направлении, обратном логике развития образа.

Ваю и Сурья

Ваю, древнеиндийское божество ветра, и Сурья, бог солнца, при рассмотрении их эпической трактовки могут быть объединены по ряду признаков. Два ведических бога, близко связанные с природным субстратом, который они представляют, и потому антропоморфизированные несколько менее, чем остальные, проявляют себя в эпическом тексте в двух, часто трудно разграничиваемых аспектах: иногда Ваю и Сурья практически тождественны своему природному прототипу со всеми характерными для него чертами, в других случаях выступают как божества, существенные стороны которых полностью основаны на их природе. Объединяющим моментом для концепций обоих богов может считаться также тот факт, что значительной чертой образов Ваю и Сурьи в эпосе является их родство с его основными героями (Ваю — отец Бхимасены, а также Ханумана, Сурья — Карны). Обожествление Ваю носит чисто формальный характер, что отмечено в каждом исследовании, касающемся мифологии эпоса. Неизменная функция Ваю, закрепленная за ним в ведах, полностью сохранена эпосом. Так, Кунти, мать Карны

и трех героев-пандавов, прощаясь со своим новорожденным сыном, говорит: «Да хранит тебя... в воздухе всюду витающий Ветер, страж поднебесья!» (292.12). Этот пример можно рассматривать также как свидетельство невозможности четкого разграничения природной субстанции и ее персонификации.

Называя Бхимасену (или Ханумана) сыном Ваю (он же Вата, Павана, Анила, Матарिशван и т. д.), эпос подчеркивает не случайный характер такой родословной: быстрота, порывистость и такие отстоящие дальше от первоосновы черты, как ловкость, смекалка, расторопность, живость, свойственны сыновьям бога ветра (см., например, гл. 157, 266). Эпический Ваю является персонификацией одного из пяти «великих элементов», как он представлен в «Повести о Раме»: «Пребывающий в вечном движении Ветер находится внутри живых существ» (275.23). В ответ на призыв Ситы Ваю появляется перед ней вместе с другими богами, олицетворяющими «великие элементы», чтобы убедить Раму в ее невиновности (275.26).

В отличие от Ваю Сурья в ведические времена занимал довольно высокое положение, естественное при той роли, которую играет божество солнца в древнейшей мифологии. Ведам известно шесть божеств, так или иначе связанных с солнцем, — Пушан, Савитар, Вивасван, Митра, Вишну и Сурья. Умножение форм одного и того же божества можно объяснить причинами семантическими (Вивасван — утреннее солнце, Савитар — воплощение его животворной силы и т. д.) и этнографическими [51, т. 1, 92]. В процессе развития концепция бога солнца, возможно, трансформировалась, контаминируя, с одной стороны, верования различных арийских племен, с другой — арийских и неарийских. Со времен «Атхарваведы» ведет свое начало процесс возвышения Сурьи, бывшего в ведах богом солнца в наиболее конкретной форме [51, т. 1, 104; 52, 86; 57, 30].

Солнце и божество солнца Сурья наделены в эпическом тексте большим количеством разнообразных эпитетов и имен-эпитетов. Некоторые добавочные имена Сурьи иллюстрируют тот факт, что эпическая концепция бога солнца построена на основе преимущественного развития образа Сурьи в ущерб другим ведическим богам солнца, имена которых (такие, как Савитар, Вивасван) используются в функции эквивалентов-заменителей основного имени Сурьи (249.4; 278.15). Нередко Сурья зовется Адитьей (160.24) *Сыном Адити*, абстрактного божества, считающегося прародительницей богов. В ведические времена насчитывалось 7 адитьев, затем число их увеличилось до 12. В ведах Адитьей назывался Варуна, в эпосе

это имя перешло к Сурье. Многочисленны имена-эпитеты Сурьи, отражающие характерные черты образа и те функции, которыми, естественно, наделяется Солнце. Сурья — *Владыка лучей* (286.1; 290.21), *Владыка жарких лучей* (287.1), *Владыка тысячи лучей* (286.17); он — *Лучащийся блеском, Лучезарный* (290.23), как и Агни, он — *Бог, чье богатство в сиянии* (294.6; 287.3). Солнце рассеивает тьму, и потому Сурья — *Гонитель мрака* (161.10; 291.2); с солнцем связано представление о дне, поэтому Сурья — *Творец дня* (290.7; 161.26)³¹. Как имя-эпитет, построенное на конкретном, связанном с Сурьей сюжете, выделяется среди других его номинационное обозначение *Губитель (враг) Сварбхану* (284.38). (Сварбхану — демон, затмивший солнце и луну.) Об этой акции бога солнца напоминает сравнение с ней битвы Бхимасены и ракшаса Баки (12.52). В послеведической литературе Сварбхану вытесняется аналогичным по характеру образом демона Раху.

В тексте о Сурье говорится, что он, ведя за собою планеты, обходит центр земли — гору Меру, где обитают боги, слева направо по кругу прадакшины (160.24), что этот «бог-созидатель, творящий на благо всего живого, на закате озаряет северную сторону Меру и, обогнув ее, возвращается назад, обратив лицо на восток» (160.25—26). Лучезарный Сурья своим жаром отнимает силы у всего живого, а затем, порождая ливни, возвращает сущее к жизни. *Творец* (Тваштри) движется по этому пути без усталости, вращая колесо времени. Путь его бесконечен и непрерывен (160.27—37).

Основные выводы, которые можно сделать из приведенного отрывка, следующие. Во-первых, здесь, так же как и в ряде других случаев, трудно разграничить Сурью, персонифицирующего солнце, и Сурью — светило, феномен. Во-вторых, солнцу приписывается движение по непрерывной и бесконечной орбите, мифологический центр которой — гора, где пребывают боги. В-третьих, издревле отмеченная созидательная, порождающая активность солнца сохраняется как одна из его характеристик в период эпоса.

Повествование о том, как Индра отнял серьги у Карны, позволяет представить антропоморфный облик Сурьи. «Силою йоги» он превращается в брахмана и, зная о намерении Индры, движимый состраданием, приходит к своему сыну Карне (284.8—9). Его появление перед матерью Карны Кунти описано в традиционной манере: на Сурье доспехи воина

³¹ Надо сказать, что обозначения солнца, подобные перечисленным, лишь в основе своей являются эпитетами. Они вошли в лексический состав языка как одноплановые синонимы слова «солнце», причем первичные их значения достаточно стерты.

и серьги, цвет его кожи — медово-золотистый, руки его могучи и шея подобна раковине (счастливым знаком). На его предплечьях — браслеты, на голове — диадема (290.5,8). На земле он воплотился одной своей половиной, другая тем временем сияла на небесах (290.9). Как божество, наделенное значительной мощью, Сурья дарует Кунти дивьячакшус, божественную силу видения, и перед Кунти предстает весь сонм богов (290.19). Обращение Кунти к богу солнца: «О первый среди богов!» (286.9) подтверждает уже упомянутый тезис о приверженности эпоса к эзотерической гиперболизации, выраженной в данном случае (как и в ряде аналогичных, ср., например, «владыка богов» как обращение к Яме — 281.28) в том, что столь высокий титул относится к божеству явно не первого ранга.

Образ Сурьи, а часто просто солнца широко используется в сравнениях. С его сиянием сравнивается редкая красота украшений, подаренных Индрой Арджуне (161.26). Сурья могуч и отважен, прекрасен собой и величествен, потому кауравы говорят Дурьодхане: «Ты блистаешь отвагой, как Владыка лучей в небе среди богов» (226.9) и призывают старшего брата «мощью своей, как Владыка лучей», опалить сыновей Панду (226.13). О Сатьяване говорится, что он могуч, как Вивасван (278.15). Подобно тому как солнце светом своим разгоняет мрак, царь искореняет беззаконие на земле (183.26). На Сканду, ставшего полководцем небесного воинства, боги взирают, как на солнце, которое восходит, разгоняя тьму (218.39). Перечень подобных примеров можно продолжить.

Сома

Если рассматривать образ Сомы, божества Луны в древнеиндийской мифологии, с точки зрения обрамленности его мифологическими сюжетами, то он не играет такой выдающейся роли, как образы некоторых других божеств, хотя в «Ригведе» его имя по частоте употребления стоит на третьем месте после Индры и Агни [57, 104]. Исключение составляет одна сторона образа: идентификация Сомы с напитком, носящим то же название и использовавшимся в жертвенном ритуале со времен индоевропейской общности [3, 121, 181]. Древнеиндийские медицинские трактаты (аюрведа) содержат описание растения сомы, из побегов которого добывался сок коричневатого цвета, имевший возбуждающее действие. Это растение отождествлено с *soma*, одной из разновидностей растения *erhedra*, которое встречается в Иране, Афганистане и северо-западной части Гималаев [20, 299].

Значение слова «сома» возводят к корню «выжимать» [57, 114; 61, 3], связывая его со способом производства сока. «Ригведа» содержит упоминание о камнях, игравших, возможно, роль жерновов, однако не исключено, что для приготовления сомы применялись ступка и пестик. В дальнейшем выжатый сок пропускался через фильтр, добавлялись молоко, сахар, ячменный отвар и т. д. Возбуждающее действие сомы воспринималось как проявление сверхъестественной силы, поэтому напиток стал почитаться священным нектаром бессмертия, амброзией, амритой, что обеспечило ему выдающуюся роль в религиозном ритуале и в мифологии. «Ригведа» изобилует упоминаниями о соме как источнике вдохновения и силы, к которому припадает Индра, перед тем как отправиться на очередную битву с недругами [57, 108] (ср. в «Махабхарате»: Индра, хмелеющий от сомы,— 121.20).

Ранневедическая поэзия обнаруживает следы идентификации сомы с луной, которая является общераспространенной в последних гимнах «Ригведы» и полностью утверждается в период брахман [52, 48, 89]. Луна издревле связывалась с влагой, росой, волшебное действие напитка казалось сродни таинственной силе, приписываемой луне. Сомы, одно из древнейших божеств индийского пантеона, считался покровителем растительности. Персонификация луны, оказывающей стимулирующее воздействие на растения,— такова основная характеристика доэпического Сомы.

В эпосе Сомы, как и ряд других доэпических богов, явление которых непосредственно связано с обожествлением природных явлений, выступает персонажем незначительным. Это сын мудреца Атри (тогда как веды и ранний эпос говорят, что он появился при пахтании молочного океана), супруг двадцати семи дочерей мудреца Дакши, олицетворяющих звезды лунного зодиака. Любимая жена Сомы — Рохини, одна из звезд Большой Медведицы; с нею связано несколько мифов (упоминание об одном из них см. в 219.8—10). Эпическая традиция говорит о соперничестве Сомы с демоном Раху, который пытается проглотить луну и вызвать затмение. Месяц, поглощенный Раху,— символ печали: Дурьодхана, потерпевший позорное поражение и вознамерившийся известить себя постом, «подобен Соме, поглощенному Раху на исходе ночи» (236.8). И напротив, ясно сияющий месяц, полная луна ассоциируются с красотой, радостью, а также прохладой (238.29). Недаром лик юноши, который оказывается богом Вишну, напоминает мудрецу Маркандее полную луну (186.83); ликующий Сканды, полководец богов, сияет, как луна в полнолуние (218.36). Красота супруги Брихаспати также позволяет сравнить ее с луной (209.1).

Не всегда четко противопоставляя луну-светило ее персонализации, эпос содержит немаловажную мысль относительно вращения луны вместе со звездами по орбите (вокруг гор Меру и Мандары). Светом своим луна «возвращает к жизни все существа», уставшие от дневного зноя (160.27—28).

Абстрактные боги

Группа абстрактных божеств, упоминаемых в эпосе, довольно незначительна и неоднородна по своему составу. Она включает, с одной стороны, мифологические фигуры, персонализирующие абстрактные понятия на уровне эпоса (справедливость, правосудие — Дхарма; любовь, желание — Кама); с другой стороны, к этому же разряду могут быть отнесены мифологические персонажи, история формирования которых началась с абстракции и которые с течением времени значительно модифицировались, став выражением более конкретной сущности (исторически абстрактные божества — Брихаспати, Вишвакарман, Адити)³².

Более или менее подробное описание функций эпического Дхармы было дано в сопоставлении его с образом Ямы, бога смерти в индуистском пантеоне. Аналогичного порядка абстракцией является эпический Кама, роль которого в привлеченной для анализа части «Махабхараты» сводится в основном к участию в системе поэтических образов, служащих целям художественной характеристики. Имя Камы встречается впервые в «Атхарваведе», где отмечается характерный атрибут божества, свойственный ему и позже, — его стрелы [52, 141]. Сам образ бога любви возводят иногда к космогоническому гимну «Ригведы», упоминающему о желании как о зародыше души [52, 91].

Исходя из имеющегося в распоряжении материала, можно заключить, что эпический Кама как божество, образ которого благодаря ясно выраженной функции однозначно используется в поэтической системе памятника, проявляет себя двояко: персонально — в основном через свои специфические, отчетливо индивидуальные акции и эпитеты, которые кратчайшим образом фиксируют связанные с этим божеством сюжеты, и косвенно — через свой атрибут (стрелы), причем оба эти аспекта слиты в единое семантическое целое. Примеров, иллюстрирующих оба проявления образа, довольно много. Наль красив, как Кандарпа (Кама — 50.14). Демон Равана, плененный красотой Ситы, обращается к ней: «Пусть

³² Сходную классификацию предлагает Макдонелл [58, 606—607].

[бог] с ма́карой на знамени сожжет пламенем любви мое тело...» (265.27). Макарадхваджа *Тот, чей знак* (символ, знамя) — *ма́кара* (гигантское мифическое существо, живущее в океане), является широко употребительным номинационным обозначением Камы. О человеке, испытывающем любовное томление, говорится, что он настигнут стрелами Камы: демон Равана «поражен стрелой [бога], чей знак — цветок» (265.8; Пушпакету — имя-эпитет Камы), «терзаем стрелами Камы» (265.2). В тех же выражениях описывается тоска героя по своей возлюбленной: Рама «изранен стрелами Камы» (264.3). Вид цветущих амарантов, «словно пучок стрел Камы» (155.58), вызывает у путников страстное желание, кисти цветов манго также напоминают стрелы *Бестелесного* (155.58). Сравнение цветов со стрелами бога любви оправдывается двойной ассоциацией: не только внешним подобием цветка стреле (или цветущей кисти пучку стрел), но и тем, а это главное, что цветок — один из характерных атрибутов Камы (согласно мифам, наконечниками его стрел служат цветы). Несколько отошедшим от параллели «стрелы Камы — символ любви» представляется использование образа в ином плане, также, однако, связанном с его поэтическим осмыслением: стремительность коней сравнивается с быстротой стрел *Смущающего душу* (255.57). Главные имена-эпитеты Камы, Ананга и Манматха, раскрываются следующим образом. Кама осмелился разжечь в Шиве страсть к Парвати, когда бог был погружен в медитацию. Разгневанный Шива взглядом испепелил бога любви, поэтому Кама зовется *Бестелесным*, т. е. Анангой. Другое имя Камы, Манматха *Смущающий душу*, соответствует его мифологической функции.

К абстрактным божествам совершенно иного порядка принадлежат Брихаспати, Вишвакарман и Адити. Доэпический Брихаспати известен как жрец и наставник богов, ассоциируемый с молитвой и жертвоприношением, причем следы предшествующего развития этого божества отсутствуют [52, 45; 57, 101]. Его называют также Брахманаспати *Владыка молитвы* и Вачаспати *Владыка [святого] слова*, причем в этих именах зафиксирован определяющий аспект образа. В космическом плане поздневедический Брихаспати ассоциируется с созвездием Тишья, а в эпосе — с Юпитером. Ведическая функция божества в исследовательской литературе трактуется неоднозначно: образ Брихаспати как абстрактное выражение священного акта молитвы, олицетворение апелляции к божественному началу рассматривают Г. Ольденберг, А. Б. Кит. Р. Рот [52, 45; 57, 103; 58, 607], как абстракцию, производную от Индры, — А. Вебер, Э. У. Хопкинс [52, 45], как косвенную персонификацию ритуального аспекта Агни —

А. А. Макдонелл, М. Мюллер [57, 103].

Эпический материал позволяет говорить о двух сторонах мифологического образа божества. Во время создания эпоса существовала развитая традиция военной науки. Эпос упоминает о Брихаспати (в паре с Ушанасом, наставником демонов³³) как о признанном военном авторитете: Рама окружает войско Раваны «по способу Брихаспати» (269.6). Другая черта Брихаспати, возведенная в ранг символа, — его мудрость: Сатьяван, например, отмеченный многими добродетелями, «мудростью равен Брихаспати» (278.15); то же говорится о Рама (261.10) и Дхаумье (85.1).

История трансформации образа Вишвакармана интересна прежде всего как иллюстрация отмеченной еще Макдонеллом [57, 118] закономерности развития элитета, ассоциируемого с целым рядом ведических божеств (таких, как Индра, Сома), в имя самостоятельного божества с неопределенной функцией созидания (в последней книге «Ригведы»), божества, которое в силу целого ряда причин (и прежде всего сходства функций) сливается с носителем более значительной концепции (с Праджапати периода брахман), передавая ему как *subname* свое имя³⁴. Развитие образа не заканчивается на этом этапе: в эпосе под именем Вишвакармана известно божество, сохранившее в более конкретном, заниженном виде функцию творения, сузившуюся до мастерства строителя, архитектора, ремесленника³⁵. В исследуемой части эпосов Вишвакарман (некогда *Всесозидатель*, теперь же скорее *Мастер на все руки*) не представлен как самостоятельный персонаж, упоминаются лишь творения его рук, славящиеся как образец искусства: например, гирлянда, которой Индра одаривает Сканду (218.25), колесница Пушпака, принадлежащая Кубере. Чтобы подчеркнуть красоту лесного озера, о нем говорится, что оно «будто создано Вишвакарманом» (296.42). Талант небесного зодчего наследует его сын, обезья-

³³ Шукра Ушанас, ассоциируемый с Венерой, является, таким образом, аналогом-антиподом Брихаспати. В двустииши, о котором идет речь, его метод ведения боя, «метод Ушанаса», используется демоном Раваной, способ Брихаспати — Рамой, т. е. наука Ушанаса предназначена демонам, а наука Брихаспати — богам (ибо Рама — инкарнация Вишну).

³⁴ Ср. формирование концепции Брахмы, включающей функциональные аспекты, которые отражены в именах Тваштри, Дхатри, Видхатри.

³⁵ Отмечаемое в древнеиндийской мифологии явление параллелизма функций, следствием которого является в ряде случаев частичная (Яма — Дхарма) или почти полная (Праджапати — Брахма) идентификация мифологических фигур, имеет, как уже отмечалось, и другую сторону — парность противоположностей (Яма — Ману, Брихаспати — Ушанас). Иллюстрирует последнее положение и пара Вишвакарман — Мая, зодчий демонов.

ний вожак Нала («Повесть о Раме»), построивший мост через океан («мост Налы» — 267.45).

Имя Адити в нашем материале встречается редко. Одно из упоминаний об этой богине связано со ссылкой на миф о пахтании молочного океана богами и демонами, когда в числе бесценных сокровищ были добыты серьги, доставшиеся Адити (а от нее через Сурью Карне — 291.21). Адити — божество ведическое по происхождению, не имеющее четкой персонализации, выражающее понятие беспредельности (ее имя означает «несвязанная», «неограниченная», «не имеющая предела») и отождествлявшееся с небом, землей и воздушным пространством. Основное, что характеризует Адити в «Махабхарате», это ее причастность к появлению на свет богов: дочь Дакши и супруга Кашьяпы, Адити считается матерью основных богов древнеиндийского пантеона (адитьев), число которых в эпосе 12, а списки различны. В этой ипостаси Адити противостоит Дити, праматери демонов-даитьев³⁶. По поводу расширения понятия «адитьи» до «все боги» (тенденция, отмечаемая в эпосе, параллельно с существованием отдельного разряда адитьев, см., например, 164.49) можно отметить, что этот процесс аналогичен тому, который происходит с эпическими даитьями и данавами: обозначая различные разряды демонов, эти понятия охватывают более широкую группировку, определяя, по-видимому, эпических демонов вообще как антагонистов богов, своего рода преемников доэпических асуров (см., например, гл. 240). Следующий пример иллюстрирует явное смешение этих разрядов между собой: о Хираньяпуре говорится как о городе даитьев, кишевшем данавами (166.6).

³⁶ Пара Адити — Дити также являет собой пример параллелизма противоположных мифологических начал.

Глава IV

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЭПИЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ

Завершая краткий обзор мифологических представлений «Махабхараты», связанных с фигурами основных божеств, следует подчеркнуть сосуществование в эпосе двух тенденций: архаической, нашедшей свое выражение в традиционном почитании древних, связанных с природным субстратом божеств, претерпевших, правда, значительную трансформацию в процессе своего развития, и собственно эпической, реализующей сознание зависимости от высочайшей силы в форме выдвижения трех не связанных между собой четкой взаимозависимостью и разграниченностью функций божеств — Вишну, Шивы и Брахмы, в формировании которых соответствие природному явлению играет, по-видимому, незначительную роль¹. Такое сосуществование различных уровней религиозного мышления, отраженное в мифах, не представляется чем-то исключительным, ибо «религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой» [2, 315].

Эпический материал позволяет судить об отсутствии четкой субординации богов, подчинения одного другому, ясно выраженной иерархии. Традиционно главенствующая роль Индры (когда речь идет о богах как о воинственной силе) или Агни (когда говорится о жертвоприношении, например, 139.16) и, с другой стороны, действительное величие Вишну, Брахмы или Шивы не выдвигают ни одного из них на место единовластного верховного главы пантеона. Эпический политеизм, очевидно более упорядоченный, чем ведический, в основе своей сохраняет стихийный характер. Монотеистическая окраска ряда верований, связанных с Вишну, Шивой или

¹ Причины существенных изменений в характере индуистских богов связаны, очевидно, с распространением ведической религии за пределы области первоначальной локализации, а также с идеологическим соперничеством брахманского мировоззрения и буддизма.

Брахмой, как и сходное по типу осмысление ведического Варуны, на стадии эпоса не завершается последовательным единобожием. Эпические обращения, такие, как *Владыка богов, Бог богов, Высочайший из богов*, могут быть адресованы не только к божествам значительным, но и к таким, которые явно не вправе претендовать на подобный титул, даже если он оправдан их исторической ролью (например, Варуна, Сурья). Сказанное распространяется и на развернутые апелляции к божеству-объекту, рассчитанные на его ответ (дар), — примером может служить отмеченное прославление Индры (см. прим. 15 на стр. 28). Сходное явление в ведах отметил, как уже говорилось, Макс Мюллер. Механизм подобных частей текста обусловлен самой формой апелляции к божеству (монотеизацией вне зависимости от его реального положения). Экзальтированность таких обращений к богам едва ли имеет что-либо общее с монотеизмом как типом религиозного мышления. С точки зрения художественной интерпретации образов такой тип описания может быть сопоставлен с гиперболой, весьма распространенным приемом эпической поэтики.

Пантеистическая тенденция вед, зафиксированная «Пурушасуктой» и рядом пассажей, связанных с Варуной, воплощается в представлениях об эпическом Вишну, так же как и тенденция к монотеизму, не получая своего завершения.

Конструируя сверхъестественные, противостоящие человеческому миру «добра» (боги) и «зла» (демоны), эпос демонстрирует отсутствие резкого их противопоставления, сознание неразрывного единства этих трех составляющих.

Эпические боги, «фантастическое отражение человека» [2, 295], отчетливо антропоморфны: их внешний облик, оружие, средства передвижения (кроме вахан)², жилища описаны по образу и подобию человеческому³. Общность их характеристик (великие и мудрые, могучие и отважные, добрые и милосердные, сияющие красотой, регулируют силы стихий и искореняют зло, вознаграждают добродетель, исповедуют праведность, порицают обман) при амбивалентности проявления иногда превалирует над индивидуальным в обрисовке образа. Ср. описание внешности богов-локапалов, явившихся на сваямвару Драупади, сделанное по принципу противоположности человеческим характеристикам (54.3): они не потеют, их глаза не мигают, надетые на них венки свежи,

² Наличие у эпических богов вахан-животных и связанные с ними культы (зоолатрия) являются пережитками глубокой арханки, восходящей к тотемизму [3, 610].

³ Процесс антропоморфизации богов, как отмечает Б. Я. Волчок, связан с протоиндийской древностью [6, 247].

и сами они, не тронутые (дорожной) пылью, стоят, не касаясь земли.

Боги сильны, но не всемогущи: большинство из них не могут обойтись без помощи Вишну или Брахмы, являясь зачастую статистами в задуманной свыше игре. «Боги во главе с Индрой» (если использовать эпический штамп) зовутся бессмертными, но их век ограничен периодом юг. Их мораль идеальна, но, например, Индра, владыка богов, нередко побеждает только благодаря своей хитрости. Человеческий обиход, отношения, чувства калькированы миром богов: Сурья опасается, что боги, увидев, как Притха обманула его, будут над ним потешаться, порицать его (290.18,25).

В тексте находим ряд примеров, свидетельствующих об отсутствии безусловного преклонения перед сонмом богов, слепой веры в их непогрешимость и мощь. Маркандея, желая поддержать Юдхиштхиру, измученного скитаниями, говорит ему: «Сами боги вместе с Индрой... могли бы власть в отчаяние, следуя этим путем» (276.3). Тому же Юдхиштхире адресованы следующие слова: «Не терзайся постигшей тебя бедой: такая участь... [может постигнуть] и всех небожителей — ведь все живое во власти судьбы» (189.25). И далее, обращение к Арджуне: «Даже боги, о Арджуна, не могут сравниться с тобою в доблести» (169.20). О сыне царя Юванашвы говорится: «Он и Шакру мог бы отправить в обиталище Ямы» (160.20), а об Ушинаре — что он в жертвоприношении превзошел самого Васаву (Индру) (130.17).

Отношения богов и людей в «Махабхарате» полностью лишены мистики, они «очеловечены» до предельной конкретности. Индра повелевает царю гандхарвов Читрасене: «Ступай удержи Дурьодхану и приведи сюда вместе с советниками» (235.5). Боги выступают как родственники со стороны жениха на свадьбе Сатьявати, дочери царя Гадхи. Идеалом взаимоотношений с миром небес представляется упомянутое мудрецом Маркандеей среди благ Критаюги свободное общение богов и людей: «Они являлись когда им было угодно к богам на небеса и возвращались обратно», созерцая воочию сонмы богов и святых мудрецов (181.13).

Четко сформулированы основные средства, с помощью которых следует добиваться расположения богов: это жертвоприношения, подвижничество и восхваление. Прославление божества может быть выделено как общераспространенный тип «речевого воздействия» на объект поклонения, зафиксированный в сакральных ведических текстах, как убедительно показано А. В. Герасимовым на материале «Атхарваведы» [8, 97—98]. Сходную интерпретацию допускают развернутые

апелляции к эпическому божеству, направленные на достижение определенной цели. Импульс прославительного обращения может быть различным: умиротворение божества (гл. 13 — Арджуна успокаивает разгневанного Кришну), желание вдохновить на подвиг (гл. 41, 45 — Индра прославляет Арджуну, ожидая от него расправы над демонами), надежда на помощь (гл. 100—101 — обращение богов, притесняемых данавами, к Вишну; гл. 192 — прославление Вишну Уттанкой, подвижничеству которого мешает демон Дхундху) или получение реальных благ (гл. 3 — обращение Юдхиштиры к Сурье). Необходимо оговориться, что в функции апеллирующего в исследуемом тексте может выступать божество (гл. 41 — обращение Индры к Арджуне) или группа богов (гл. 100—101 — призыв богов к Вишну). Интересен, таким образом, сам тип прославительной апелляции к божеству вне зависимости от того, кто с ней обращается.

Насколько можно судить на основании текста «Араньякапарвы», к числу преобладающих в нем относятся такие обращения к божеству (или, что существенно, к его воплощению — Кришна, Арджуна), содержание которых не связано непосредственно с самой целью апелляции. Основные моменты содержания эпического прославления совпадают с теми, которые сформулированы А. В. Герасимовым применительно к «Атхарваведе»: 1) перечисление имен-эпитетов объекта, являющихся, как известно, кратчайшей формулой сюжетов, связанных с историей образа (гл. 3 — перечисление имен Сурьи, 13.9 — Кришны); 2) мифологическая родословная (гл. 41, 45 — идентификация Арджуны с Вишну-Кришной в прошлом рождении); 3) хвала прежним деяниям (13.10—36 — Кришны, 192.9—20 — Вишну). Как неоднократно отмечалось по ходу изложения, развернутые прославительные апелляции к божеству, по-видимому, в силу их типовой устойчивости и стабильности основных моментов содержания несут отпечаток некоторой механистичности, что наиболее отчетливо выражается в диспропорции между мифологическими фактами, перечисляемыми в прославлении, и функциональными возможностями объекта (ср. 103.5 — прославление мудреца Агастьи, 218.10—12 — Индры).

Боги, обратив свою милость на почитателя, являются ему воочию и щедро его одаривают; так, Арджуна, прошедший через аскезу и готовый на ратный подвиг ради Индры, получает от него диадему, различные украшения, непробиваемый панцирь и не знающую износа тетиву для лука (165.13—14) — вещи, ценные в земном, человеческом (воинском) обиходе. Лук Гандива, два ненессякающих колчана, раковина Девадатта дополняют этот список небесных даров. Не всегда дар бо-

гов столь конкретен (ср., например, дары Брахмы), но в данном случае представляется существенной определенность реакции, обусловленная ситуацией, типичный характер ответа божества на обращение к нему (аналогичный вполне земному обряду одаривания).

Участие богов в человеческой жизни (напомним об условности понятия «человек» применительно к основным героям эпоса) выливается в традиционные формы: они осыпают сражающихся героев цветами, приветствуют их громом литавр и барабанов, посылают на землю освежающий ливень, прохладный ветер (см., например: 39.14—15; 195.14—15; 294.37), воздают хвалу избраннику, оказывают ему почести (275.2,4). Наряду с такими ситуативными штампами встречаем примеры, когда чувства и действия богов более антропоморфны: Карна, отдающий Индре в обмен на копье свой панцирь, который прирос к его телу, срезает его мечом, и все, кто видит это деяние героя — боги, люди, сиддхи и данавы, не могут сдержать крика ужаса (294.36). Гандхарвы и боги во главе с Шакрой, наблюдая за поединком Рама и Раваны, выражают бурную радость, когда Рама решает прибегнуть к оружию Брахмы (274.11—22). Сита призывает богов в свидетели своей невиновности, и те с готовностью защищают ее перед Рамой (274.14—25). Тронутые любовью Дамаянти, локапалы вручают ее супругу Налю восемь даров (54.28).

Описанные выше способы проявления божественного начала, его реакции на земные события затрагивают, как было показано, сферу эмоций: тем или иным образом боги выражают свою милость, одобрение, сочувствие и т. п. Более реальные, действенные акции богов, определяющие их участие в сюжете поэмы, представлены, с одной стороны, таким антропоморфным видом, как передача конкретному действующему лицу принадлежащих божеству предметов, оружия, средств передвижения и т. п. Так, Шива дарует Арджуне свое копье Пашупата, Индра предоставляет ему свою колесницу с возничим Матали. В отличие от такой ситуации, когда боги одаривают героя за ратный подвиг, аскезу или жертвоприношение, в описанных здесь случаях побуждение к акции исходит не от человека, стремящегося заслужить высочайшую милость. Наоборот, божества наделяют своими атрибутами преданных им почитателей прежде всего во имя собственных интересов, неоговариваемой до определенного часа цели, которой тем суждено достичь, «чтобы разрешить задачу богов» (164.16), т. е. повергнуть врагов небожителей.

Через своего посланца боги передают герою совет, предостережение, пожелание: мудрец Нарادا сообщает отцу Савитри, избравшей себе в мужья Сатьявана, что век того

краток (гл. 278); мудрец Ломаша, ободряя Юдхиштхиру, говорит о том, что ему недолго осталось бояться Карны, — Индра задумал хитростью лишить его серег и панциря, делающих воина неуязвимым (284.1—2). Иногда тот или иной поворот событий предсказывает глас с неба (104.20—22 — о рождении шестидесяти тысяч сыновей царя Сагары; 195.13 — о Кувалашве, победителе демона Дхундху).

К иного рода приемам вмешательства небесных сил в происходящее на земле относятся такие, как частичная (единовременная) передача божеством своей мощи герою (Вишну — Кувалашве), воплощение богов в своих сыновьях (пандавы), появление бога в земном облике (сюда же как частный случай следует отнести аватары Вишну в образах Рамы и Кришны, хотя содержание образа последнего не исчерпывается тождеством с Вишну, тогда как Рама в «Махабхарате» полностью обязан своим существованием единовременному акту воплощения божества; Калки Вишнуяшас — фигура, сходная в этом смысле с Рамой).

Таким образом, мы имеем дело с небесными акциями двоякого порядка: ответными (ответ божества на обращение почитателя) или связанными с эмоциональной оценкой события на земле и, с другой стороны, активными целенаправленными действиями, назначение которых — разрешение конфликта, испытание и т. п. Описанные в эпосе мифологические акции первого типа носят явный отпечаток ситуативной обусловленности, роль человека в них менее значительна, тогда как акции второго типа, представляющие наибольший интерес с точки зрения композиции, поскольку значительная часть сюжетов, включая вставные эпизоды, строится именно на этих акциях, важны также своим исходом: несмотря на мифологическую форму (передача мощи, перевоплощение и т. п.), речь здесь в конечном счете идет о действиях человеческих героев.

Еще Э. У. Хопкинс, отмечая некоторые из перечисленных небесных акций, подчеркнул, что сам ход событий боги, как правило, не определяют [47, 67]. П. А. Гринцер рассматривает эту особенность древнеиндийского эпоса, отличающую его от других (например, гомеровского), как проявление богоравности эпических героев и делает обоснованный вывод о высокой человеческой ценности их поступков [10, 29—30]. Действующие лица эпоса, события, которые он воспевает, являют собой неразделимый сплав мифологического и реального, земного, человеческого. Небожители, не противопоставленные резко обитателям земли, в значительной мере «человеченные», путем своих разнообразных деяний и проявлений принимают самое действенное участие в развитии эпического сюжета. Совокупность акций мифологических персонажей обус-

ловливает их положение как действующих лиц повествования, однако решающего воздействия на мысли и поступки эпических героев они не оказывают.

Демоны, олицетворяющие силы зла, занимают немало важное место в мифологии «Махабхараты». Не рассматривая подробно этой стороны мифологических воззрений эпоса, оговорим некоторые моменты, существенные для доказательства выдвинутого тезиса об отсутствии четко выраженной противоположности между «земным», «небесным»⁴ и «демоническим» началами в эпической поэме, отмечая преобладание антропоморфной тенденции в описании конструируемых эпосом «сверхмиров».

В некоторых отрывках текста упоминаются разряды демонов или демоны персонально, не противопоставленные, а, напротив, объединенные с классами небожителей или ассоциируемые с отдельными божествами. Так, Брахма обращается к Раме: «Ты уничтожил недруга богов, гандхарвов, демонов-змеев, а также якшей, данавов и великих мудрецов» (275.30). В одном ряду притесняемых демоном Раваной — и боги и демоны. Равану, как и его брата, бога Куберу, улаживают гандхарвы и апсары (265.13). Брат Раваны, благочестивый ракшас Вибишана, становится военачальником Рамы, воплощения Вишну. Ракшасы охраняют покои Куберы, ассоциируясь с ним как его постоянное окружение. Ракшас Маниман — его ближайший друг (157.52). Благожелательное отношение ракшасов к Юдхистхире и его братьям, родство Бхимасены с ракшасами отнюдь не ставят под сомнение праведность героев, происходящих от богов. Родословная ракшаса Раваны, брата Куберы, ведущая свое начало от бога Брахмы, свидетельствует о том, что и в отношении генеалогии боги не противопоставлены «носителям зла»⁵ (ср. родословную богов — адитьев, с одной стороны, и демонов — дайтьев и данавов — с другой, которая ведет свое начало от общего прародителя — Кашьяпы).

Интересным и примечательным в этой связи является описание обрядов, которые отправляют в определенных случаях демоны-данавы. Когда жители подземных миров узнают, что Дурьодхана, спасенный из плена гандхарвов пандавами, не вынеся позора, решил себя умертвить, они воспринимают это как возможный удар по своему лагерю и

⁴ Отсутствие в индуизме резкого противопоставления богов человеку отмечено исследователями истории древней Индии [3, 609].

⁵ Напомним, что ракшасы в «Махабхарате» мыслятся олицетворениями зла, угрожающего людям, тогда как асуры — непосредственно враги богов.

хотят призвать к себе каураву (239.18)⁶. С этой целью в надежде на содействие богини Критьи они отправляют жертвенный обряд вайтана (239.19; ср. 232.18 — тот же обряд, исполняемый Юдхитхирой). Испушенные в колдовстве, они обращаются к заклинаниям, изреченным Ушанасом и Брихаспати, и совершают магические действия, предписанные «Атхарваведой» и упанишадами (239.20). Брахманы, постигшие веды вместе с ведангами, приступают к жертвенному возлиянию огню, используя при этом топленое масло и молоко (239.21). Жертвоприношение как средство, с помощью которого демоны решают вызвать богиню Критью, содействующую силам зла, аналогично любому описываемому в «Махабхарате» жертвоприношению, целью которого является контакт с божеством: состав жертвенных даров ничем не отличается от других, и, как обычно, жертву предают огню брахманы, обладающие традиционным знанием вед и веданг.

Наряду с изречениями Ушанаса, наставника демонов, используются жертвенные формулы Брихаспати, мудрейшего из богов; как источник магических заклинаний упоминаются «Атхарваведа» и упанишады; в качестве технических приемов фигурируют молитвы и мантры. Весь аксессуар жертвоприношения, роль которого подчеркивает «Махабхарата», прямо перенесен в среду, казалось бы, далекую, если не противоположную той, где жертва почитается способом выражения самого высокого духовного начала. Можно отметить, что эпические боги также причастны к институту жертвы не только как ее объекты, но и как исполнители, инициаторы (109.15; 129.21; 134.24).

Для воинского эпоса естественно внимание к оружию как непременной принадлежности любого героя. Оружие ракшасов и данавов, как, впрочем, гандхарвов и якшей, небожителей, в характеристике которых подчеркнут воинственный аспект, в основных чертах то же самое, что и оружие людей: палицы, мечи, копья, секиры (157.39, 42), луки, топоры и булавы (166.9), диски и дротики (166.15). Демоны появляются на поле боя в колесницах, их украшают венки и тиары, у них есть воинские доспехи и знамена (170.35). Описание города, где обитают демоны пауломы и калакеи, во многом тождественно описанию града богов Амаравати: те же деревья из драгоценных камней, вечно цветущие и плодоносящие, то же обилие сокровищ и оружия, и там и здесь царят

⁶ В данном контексте ассоциация кауравов с демонами вполне отчетлива. Ассоциация пандавов с богами беспорна на протяжении всего памятника.

довольство и благодать (170.1—4)⁷. Иными словами, то, что кажется человеку источником блаженства, естественно присуще жизни на небесах и механически перенесено на сферы, небесам противоположные.

Моральные ценности, которые эпос приписывает миру демонов, неотличимы от тех, которые почитаются на земле и на небесах. Как того требует воинский эпос, демоны искусны в обращении с оружием и отважны в бою (170.30—37). Вишну обращается к демонам Мадху и Кайтабхе: «О герои! Вы отважны, и нет человека, который сравнился бы с вами, о воистину доблестные!» (194.22). Ответ этих демонов содержит моральное кредо, которое может быть вложено в уста любого, самого праведного и высокочтимого героя эпоса: «Никогда в своей жизни, даже шутя, мы не говорили неправды... Мы верны истине и долгу. По силе, величию и отваге, смиреннию, добродетели и подвижничеству, по щедрости, праведности и сдержанности не найти нам подобных» (194.23—24). Рассмотрим с этой точки зрения еще один отрывок. Данаваы взывают к обрекшему себя на смерть Дурьодхане: «Тот, кто сам себя убивает... лишаясь доброго имени, попадает в Нараку. Твое намерение, о Дурьодхана, несет ущерб твоей добродетели, здравому смыслу и благоденствию, сводит на нет твою славу, доблесть и стойкость...» (240.3, 4). Три цели (ценности) человеческой жизни (триварга: дхарма — усл. «добродетель», артха — «здравый смысл» и сукха — «благоденствие»⁸), которые выделяет эпос, безоговорочно приняты данавами. Моральные установки, зафиксированные в их обращении к Дурьодхане, находятся в строгом соответствии с теми нормами, которые провозглашает эпос.

Приведенные примеры, перечень которых можно продолжить, подтверждают тезис относительно единства затронутых мифологическим восприятием трех составляющих единого целого — мира земли, небес и подземных сфер. Антропоморфизированное описание двух последних, значительная роль человеческого элемента, нашедшего выражение в калькировании земных норм, обихода, обрядов и пр., определяют социальную значимость мифологического уровня текста, поскольку в эпических мифах предстает преображенная человеческой фантазией окружающая действительность, понимаемая

⁷ В тексте, правда, говорится о том, что город этот некогда принадлежал небожителям, но нельзя обнаружить ни единого штриха, свидетельствующего о том, что характер нынешних его обитателей как-то отразился на облике города.

⁸ Третьим членом триварги обычно является кама (любовь, чувственные наслаждения).

как «все предметное, следовательно, включая и общество» [1, 737].

В заключение обзора основных мифологических единиц эпического текста остановимся на некоторых теоретических вопросах, предварительное освещение которых может иметь определенное значение для дальнейшей разработки проблем, связанных с изучением древнеиндийской мифологии. Рассматривая мифологический персонаж как единицу мифологической системы, следует оговорить неабсолютный в применении к каждому случаю характер выдвигаемых этапов описания.

На начальной стадии исследования предстоит, по-видимому, выяснить, какое явление или идею олицетворяет собой данный персонаж (Яма — бог смерти, Брахма — творческая энергия, активность и т. д.). При этом очевидно, что персонификация того или иного явления если не совпадает полностью, то соотносится как часть с целым с мифологической функцией лица или разряда (так, Вишвакарман, например, является олицетворением идеи небесного созидания в конкретной форме строителя, мастера; ракшасы представляют собой разновидность сил зла, тогда как их мифологическая функция шире — они еще и «хранители» при Кубере). При выявлении персонификации уместно отметить, если возможно, степень индивидуализированности образа, иногда в сравнении с другим персонажем (например, Индра индивидуализирован ярко, садхьи — нечетко, Вишну — более индивидуализирован и в целом менее абстрактен, чем Брахма).

С указанием (приблизительно) времени появления мифологического персонажа или становления его в таком виде, в каком он фигурирует в эпосе, сопряжено прослеживание эволюции его мифологической функции как одной из причин трансформации образа⁹ (Индра — от ведущего божества-правителя, олицетворявшего в ведах явление грозового дождя, до бога-воителя, царя богов эпического пантеона; Варуна — от верховного стража миропорядка до незначительного божества, повелевающего водами). Опираясь на понятие мифологической функции, под которой подразумевается основная мифологическая нагрузка, выделяющая данный персонаж (или реалию) в системе мифологических единиц, и отмечая комплексный характер понятия, целесообразно иметь в виду наличие для данного текста разных, но взаимосвязанных, нередко вытекающих один из другого аспектов одной и той же функции, например: Варуна — эпический владыка вод и оли-

⁹ Затрагивая вопрос об эволюции мифологических представлений, следует оговориться, что далеко не всегда можно установить последовательность образующих ее звеньев [ср. 38, 159].

цетворение одного из пяти «великих элементов», Яма — бог смерти и вершитель правосудия. В ряде случаев, однако, более уместно говорить не столько о главном и второстепенном аспекте одной и той же функции, сколько об основной и побочной функции, поскольку в ходе эволюции того или иного персонажа аспекты его функции настолько разошлись, что связь их не является самоочевидной (например, Шива — божество разрушения, а также символ подвижности; Индра — глава богов, их военный предводитель и тождественное Парджанье божество дождя, связанное с плодородием).

Не выходя за пределы исследуемого текста, можно отметить, что функции, основная и побочная, так же как основной и побочный аспекты одной и той же функции, взаимозаменяемы соответственно задачам повествования (синхронная подмена). Речь идет о выдвигании на передний план той или иной стороны образа; к примеру, большинство эпизодов, связанных с Куберой, представляют его прежде всего как владыку, главу якшей и ракшасов (см., например, «Повесть о битве с якшами»), тогда как мы располагаем лишь косвенными указаниями на его основную функцию бога богатств (описание его дворца, тех благ, которыми пользуются пандавы, нашедшие приют на горе Гандхамадане). С аналогичным явлением встречаемся и в плане диахронии: функция, которая является побочной в эпосе (Индра — бог дождя), в ином древнеиндийском памятнике (например, в ведах) выступает как основная.

Очевидно, что мифологический персонаж не существует изолированно, сам по себе. Его функция связана взаимодействием с функциями других единиц мифологической системы, изменение его функции вызывает эволюцию функций зависимых единиц. Одна из ранних характеристик Шивы — огонь в его устрашающем аспекте, и древний сюжет характеризует его как *Разрушителя Трипуры* (Тройного города). С течением времени Шива трансформируется в грозного бога разрушения и согласно общей тенденции воинского эпоса название «Трипура» переосмысливается в имя убитого Шивой демона (то же самое: Индра — Вала, или Бала). Пример иного рода: в ведах маруты — могучие боги-ветры, сопровождающие Индру; с падением значения Индры они становятся божествами более низкого ранга.

Затрагивая вопрос о параллелизме мифологических функций разных носителей, выделяем и здесь план синхронии (Яма и Дхарма — божества, в той или иной мере олицетворяющие идею правосудия, справедливости) и план диахронии (эпические Яма, Дхарма и ведический Варуна), обращая при этом внимание на то обстоятельство, что сходство, пересече-

ние мифологических функций может явиться в конечном счете причиной контаминации некоторых образов. В зависимости от степени завершенности диахронической контаминации на уровне эпоса ее можно охарактеризовать как частичную (равную подмене, например: Индра — Парджанья, Брахма — Дхатри, Видхатри) или как полную (слияние, идентификация, отождествление, например: Нараяна — Вишну; Савитар, Вивасван — Сурья). Особым случаем параллелизма функций следует считать наличие в системе мифологических единиц эпоса так называемых антиподов-аналогов (Ману — Яма, Брихаспати — Ушанас, Вишвакарман — Мая, Адити — Дити). Эти пары связаны между собой не только сходством определенных аспектов функций (Ману и Яма — исторические прародители человечества, Брихаспати и Ушанас — наставники в военном искусстве, олицетворения планет, Мая и Вишвакарман — строители, созидатели), но и прямым их противопоставлением (Ману — первый из живущих, Яма — первый из умерших; Брихаспати, Вишвакарман, Адити принадлежат к миру богов, тогда как Ушанас, Мая, Дити, несущие сходные функции, относятся к миру демонов или ассоциируются с ним). Существование подобных мифологических фигур, параллельных в своих функциях, объясняется, очевидно, бинарностью противостоящих миров (живых и умерших, богов и демонов). Сходство функций антиподов-аналогов не может завершиться идентификацией носителей.

Изучение древнеиндийской мифологии открывает путь к воссозданию системы идеологических воззрений древности. Очерк эпической мифологии, призванный в самых общих чертах оценить мифологический аспект ограниченного узкими рамками текста, представляет собой попытку наметить подход к отдельным проблемам, которые могут возникнуть перед исследователем на этом пути.

ИМЕНА И ЭПИТЕТЫ БОГОВ ДРЕВНЕИНДИЙСКОГО ПАНТЕОНА

Агни (agni)	
havyavāha (°па)	— Уносите́ль жертвы
hutābhuj	— Пожирате́ль жертвы
jātavedas	— Джатаведас
madhvākṣa	— Медовоокий
vaiṣvānara	— Вайшванара
vibhāvasu	— [Бог], чье богатство в сиянии
Брахма (brahmā)	
dhātṛ	— Устанавливающий
jagatsraṣṭṛ	— Творец мира
lokaguru	— Наставник мира
lokapitāmaha	— Прародитель мира
parameṣṭhin	— Высочайший
pitāmaha	— Прародитель
prajāpati	— Владыка сущего
svayaṁbhū	— Самосу́щий
tvastṛ	— Творец
vidhātṛ	— Распреде́ляющий
Варуна (varuṇa)	
ṛtavān	— Страж миропорядка
salileṣvara	— Владыка вод
Ваю (vāyu)	
anila	— Ветер
mātariṣvan	— Веющий в поднебесье
pavana	— Очиститель
vāta	— Ветер
Вишну (viṣṇu)	
ṣṭivatsalākṣaṇadhārin	— Носитель знака Шриватсы
govinda	— Говинда
hari	— Хари
hṛṣīkeṣa	— Хришикеша
janārdana	— Джанардана
keçava	— Кешава
madhuhān, madhusūdana	— Губитель Мадху
nārāyaṇa	— Нараяна
urugaya, urukrama	— Широко ступающий
Гаруда (garuḍa)	
garutmān	— Гарутман
suparṇa	— Прекраснокры́лый
vainateya	— Сын Винаты

Девасена (devasenā)

- āṣa — Надежда
 sinivālī — Ночь новолуния
 sukhapradā — Дарующая счастье
 ṣaṣṭhī — Шестая

Индра (indra)

- balahan, balasūdana — Губитель Балы
 balavṛtrahan — Губитель Балы и Вритры
 ṣacīpati — Супруг Шачи
 ṣakra — Могучий
 ṣambarahan — Губитель Шамбары
 ṣatakratu — Совершитель ста жертвоприношений (Стосильный)
 dānavasūdana — Губитель данавов
 devarāja — Царь богов
 deveṣa, deveṣvara — Владыка богов
 harivāhana — Владыка огненно-рыжих коней
 maghavan — Щедрый
 mahendra — Великий Индра
 marutvan — Владыка марутов
 namucihan — Губитель Намучи
 pākāṣasana — Губитель Паки
 parjanya — Парджанья
 puraṇḍara — Разрушитель [вражеских] городов
 sahasrākṣa, sahasradṛṣ — Тысячеокий
 tridaṣeṣvara — Владыка тридцати богов
 tridiveṣvara — Владыка третьего неба
 trilokeṣa, tribhuvaneṣvara — Владыка трех миров
 vajradhara — Держатель ваджры
 vajrapāṇi — Имеющий ваджру в руке
 vajrin — Владыка ваджры
 vāsava — Владыка васу
 vibudhādhipa — Владыка премудрых (т. е. богов)
 vṛtrahan — Губитель (Сокрушитель) Вритры

Кама (kāma)

- anaṅga — Бестелесный
 kaṇḍarpa — Кандарпа
 makaradhvaja — Тот, чей знак — макара
 maṁmatha — Смушающий душу
 puṣpaketu — Тот, чей знак — цветок

Кришна (kṛṣṇa)

- ṣarṅgadhanvan — Владеющий луком Шарнгой
 ṣauri — Внук Шуры
 govinda — Говинда
 dāṣarha — Владыка дашархов
 hari — Хари
 janārdana — Джанардана
 keṣava — Кешава
 madhusūdana — Губитель Мадху
 mādhave — Владыка Мадху
 nāgāyaṇa — Нараяна
 suparṇaketu — Тот, чей знак — Супарна
 vārṣṇeya — Владыка вршни
 vāsudeva — Сын Васудевы
 yādava — Владыка ядавов

Кубера (kubera)	
dhanadā	— Даритель богатств
dhanecvara	— Владыка богатств
guhyaakādhipa	— Владыка гухьяков
naravāhana	— Тот, чья вахана — человек
paulastya	— Сын Пуласты
ṛakṣasādhipa	— Владыка ракшасов
vaiçravaṇa	— Сын Вишраваса
yakṣādhipa	— Владыка якшей
Сканда (skanda)	
bhadraçākha	— Бхадрашакха
çiçu	— Младенец
çivasuta, rudrasūnu	— Сын Шивы (Рудры)
guha	— Тайнорожденный
kārttikeya	— Сын Криттик
kumāra	— Юный
mahāsena	— Великий полководец
naigameya	— Найгамея
pāvakasuta	— Сын огня
skandāpasmāra	— Скандапасмара
ṣaḍānana, ṣaṣṭmukha	— Шестиликий
viçākha	— Вишакха
Сурья (sūrya)	
añçumān	— Владыка лучей
āditya	— Сын Адити
divākara	— Творец дня
sāvitar	— Савитар
sahasrāñçu	— Владыка тысячи лучей
svarbhānusūdana	— Губитель Сварбхану
tamonuda	— Гонитель мрака
tigmāñçu	— Владыка жарких лучей
tvastṛ	— Творец
Ума (umā)	
āryā	— Арья
devī	— Богиня
haimavatī	— Дочь Химавана
pārvati	— Дочь гор
Шачи (çacī)	
indrāṇī	— Индрани
paulomī	— Дочь Пуломы
Шива (çiva)	
çaṅkara	— Усмиритель
çarva	— Шарва
çūladhara	— Держатель трезубца (Копьеносец)
çūlin	— Владыка трезубца
giriça	— Живущий в горах
hara	— Разрушающий
içvara	— Владыка
kāla	— Темно-синий
kapardin	— Капардин
kirāta	— Кирата
mahādeva	— Великий бог

maheçvara
 nilakāṅṭha
 raçupati
 pinākadhṛk
 pinākin
 rudra
 sthāṇu
 tripuraghna

tryāmbaka, trilocana
 umāpati
 vṛṣadhvaja

Яма (yama)
 dharmarāja
 pitṛrāja
 vaivasvata

- Великий владыка
- Синешей
- Владыка тварей
- Держатель Пинаки
- Владыка Пинаки
- Рудра
- Стхану
- Разрушитель (Сокрушитель) Три-
 пур
- Трехглазый
- Супруг Умы
- Быкознаменный

- Царь правосудия
- Царь усопших
- Сын солнца

БИБЛИОГРАФИЯ

1. [Маркс К.] Из рукописного наследства К. Маркса. Введение,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 12.
2. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 21.
3. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. Исторический очерк, М., 1969.
4. Васильков Я. В. К реконструкции ритуально-магических функций царя в архаической Индии,— «Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока», VIII, М., 1972.
5. Васильков Я. В. Происхождение сюжета Кайратапарвы (Махабхарата, 3.39—45),— «Проблемы истории языков и культуры народов Индии», М., 1974.
6. Волчок Б. Я. Протоиндийские божества,— «Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. Proto-Indica: 1972», т. 2, М., 1972.
7. Волчок Б. Я. Протоиндийские параллели к мифу о Сканде,— «Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. Proto-Indica: 1972», т. 2, М., 1972.
8. Герасимов А. В. Анализ гимнов «Атхарваведы»,— «Индия в древности», М., 1964.
9. Гринцер П. А. Древнеиндийская проза (обрамленная повесть), М., 1963.
10. Гринцер П. А. «Махабхарата» и «Рамаяна», М., 1970.
11. Гринцер П. А. Мифологические реминисценции в композиции «Махабхараты»,— «Литературы Индии», М., 1973.
12. Гуров Н. В. О дравидийском элементе в пантеоне древней Индии. Доклад, представленный на I Всесоюзную конференцию индологов, М., 7—11 декабря 1970 г.
13. Кальянов В. И. Редкие формы языка «Махабхараты» и нормы классического санскрита,— «Ученые записки ЛГУ. № 279. Серия востоковедческих наук», 1960, вып. 9.
14. Махабхарата. Адипарва. Книга первая, пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова, М.—Л., 1950.
15. Махабхарата. Виратапарва, или Книга о Вирате. Книга четвертая, пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова, Л., 1967.
16. Махабхарата, выпуски 1—8, пер. с санскр., введ. и прим. Б. Л. Смирнова, Ашхабад, 1956—1972.
17. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса, М., 1963.
18. Миллер В. Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой,— «Избранные труды русских индологов-филологов», М., 1962.
19. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Религия индусов в эпоху вед,— «Избранные труды русских индологов-филологов», М., 1962.
20. Ригведа. Избранные гимны, пер., коммент. и вступит. ст. Т. Я. Елизаренковой, М., 1973.
21. Сыркин А. Я. Некоторые проблемы изучения упанишад, М., 1971.

22. Сыркин А. Я. К характеристике индуистского пантеона,— «Ученые записки Тартуского государственного университета», 1973, вып. 309.
23. *The Cultural Heritage of India*, vol. 1—2, Calcutta, 1958—1962.
24. Dahlmann J. *Genesis des Mahābhārata*, Berlin, 1899.
25. Dandekar R. N. Yama in the Veda,— «Dr. B. C. Law Volume», pt I, Poona, 1946.
26. Dandekar R. N. Asura Varuṇa,— «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», Poona, 1941, vol. 21.
27. Dandekar R. N. Viṣṇu in the Veda,— «Festschrift prof. P. V. Kane», Poona, 1941.
28. Dandekar R. N. Vṛtrahā Indra,— «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», Poona, 1951, vol. 31.
29. Dandekar R. N. Some Aspects of Vedic Mythology: Evolutionary Mythology,— «The University of Ceylon Review», Colombo, 1954, vol. 12, № 1.
30. Dandekar R. N. The Mahābhārata: Origin and Growth,— «The University of Ceylon Review», Colombo, 1954, vol. 12, № 2.
31. Dumézil G. *Ouranós-Vārūna. Etude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, 1937.
32. Dumézil G. *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, 1956.
33. O'Flaherty W. *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva*, London, 1973.
34. Gadgil V. A. Indra, the Representative of the Highest Physical Aspect of Nature,— «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», Poona, 1942, vol. 23.
35. Gonda J. *Aspects of Early Viṣṇuism*, Utrecht, 1954.
36. Gonda J. *Les Religions de l'Inde, t. I: Védisme et Hindouisme ancien*, Paris, 1962.
37. Gurov N. V. Prospects for the Linguistic Interpretation of the Proto-Indian Texts (on the basis of the Dravidian languages),— «Proto-Indica: 1968. Brief Report on the Proto-Indian Texts. VII International Congress of Anthropological and Ethnographical Sciences (Tokio, September, 1968)», M., 1968.
38. Heid G. J. *The Mahābhārata. An Ethnological Study*, London — Amsterdam, 1935.
39. Hillebrandt A. *Varuna und Mitra*, Breslau, 1877.
40. Hillebrandt A. *Vedische Mythologie*, Bd 1—3, Breslau, 1891—1902.
41. Holtzmann A. *Agni nach den Vorstellungen des Mahābhārata*, Strassburg—London, 1878.
42. Holtzmann A. *Indra nach den Vorstellungen des Mahābhārata*,— «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Leipzig, 1878, Bd 32.
43. Holtzmann A. *Arjuna. Ein Beitrag zur Reconstruction des Mahābhārata*, Strassburg, 1879.
44. Holtzmann A. *Brahman in Mahābhārata*,— «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Leipzig, 1880, Bd 38.
45. Hopkins E. W. *The Religions of India*, Boston, 1895.
46. Hopkins E. W. *Mythological Aspects of Trees and Mountains in the Great Epic*,— «Journal of the American Oriental Society», New Haven, 1909—1910, vol. 30.
47. Hopkins E. W. *Epic Mythology*,— «Grundriss der Indo-Arischen Philologie», Strassburg, 1915, Bd 3, H. 1.
48. Hopkins E. W. *Indra as a God of Fertility*,— «Journal of the American Oriental Society», New Haven, 1916, vol. 36, pt 3.
49. Hopkins E. W. *The Divinity of Kings*,— «Journal of the American Oriental Society», New Haven, 1931, vol. 51.

50. Indian Studies Abroad, Bombay, 1964.
51. Keith A. B. Religion and Philosophy of the Veda and Upaniṣads, vol. 1—2, Cambridge, 1925.
52. Keith A. B. Indian Mythology,—«The Mythology of All Races», vol. 6, New York, 1964.
53. Kuiper F. B. J. The Strides of Viṣṇu,—«Indological Studies in Honor of W. N. Brown», ed. by E. Bender, New Haven, 1962.
54. Levy G. R. The Sword from the Rock, London—New York, 1953.
55. Ludwig A. Das Mahābhārata als Epos und als Rechtsbuch, ein Problem aus Altindiens Cultur- und Literaturgeschichte von J. Dahmann, Prag., 1896.
56. Macdonell A. A. Mythological Studies in the Rgveda,—«Journal of the Royal Asiatic Society», London, 1893, 1895.
57. Macdonell A. A. Vedic Mythology, Strassburg, 1897.
58. Macdonell A. A. Vedic Religion,—«Encyclopaedia of Religions and Ethics», ed. by J. Hastings, vol. 12, Edinburgh, 1921.
59. The Mahābhārata, Aranyakaparvan (pt 1—2), being the third book of the Mahābhārata, the great epic of India, for the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1942.
60. Muir J. Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India, Their Religion and Institutions, vol. V, Amsterdam, 1967.
61. Mukherjee B. L. The Soma Plant, London, 1922.
62. Oldenberg H. Die Religion des Veda, Berlin, 1894.
63. Perry E. D. Indra in the Rgveda,—«Journal of the American Oriental Society», New Haven, 1885, vol. 11.
64. Piggot S. Pre-historic India, London, 1952.
65. Pisani V. The Rise of the Mahābhārata,—«Volume of Eastern and Indian Studies present. to prof. F. Thomas», London, 1934.
66. Pischel R., Geldner K. F. Vedische Studien, Stuttgart, 1892.
67. Pusalker A. D. Twenty-five Years of Epic and Puranic Studies,—«Progress of Indic Studies, 1917—1942», ed. by R. N. Dandekar, Poona, 1942.
68. Pusalker A. D. Studies in Epics and Puranas of India, Bombay, 1955.
69. Rice E. P. The Mahābhārata. Analysis and Index, London, 1934.
70. Roth R. Die Sage von Dschemschid,—«Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Leipzig, 1850, Bd 4.
71. Venkatasubbiah A. On Indra's Winning of Cows and Waters,—«Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1965, Bd 115, № 1.
72. Volčok B. Ja. Towards an Interpretation of the Proto-Indian Pictures,—«Proto-Indica: 1968. Brief Report on the Proto-Indian Texts. VII International Congress of Anthropological and Ethnographical Sciences (Tokio, September, 1968)», M., 1968.
73. Whitney W. D. The Main Results of the Later Vedic Researches in Germany,—«Journal of the American Oriental Society», New Haven, 1853, vol. 3.
74. Zimmer H. Myths and Symbols in Indian Art and Civilization, New York, 1947.

SUMMARY

The studies of the ancient Indian cultural heritage are focused on the *Mahābhārata*, the ancient Indian epic which is an inexhaustible source of ideas, subjects, plots and characters for the subsequent Indian literature and art as well as those of the adjacent countries. The third part of the *Mahābhārata*, the *Āraṇyakaparva* (Forest Book), is very rich in mythologic material, which makes it suitable for the description of the epic mythology system.

The present essay is a preliminary study of the mythologic entities of the first order, i. e., the main gods of the Hindu (epic) pantheon. There is evidence that the *Mahābhārata* bears certain resemblance to another ancient Indian epic, the *Rāmāyaṇa*, as far as the treatment of the mythologic characters is concerned. Therefore the conclusion drawn on the basis of the former text could be applied to the latter.

In the first part of the essay the principal points of the plot are considered from the standpoint of mythologic information content which is finally admitted to be on a very high level.

A general survey of the links within the epic pantheon proves that despite certain typological likeness of the mythologic concepts in the ancient Indian epos to the corresponding Vedic notions (polytheism, inconsistency of the monotheistic trend, pantheistic views), many accents are shifted in the epos: non-essential deities (*Viṣṇu*, *Śiva*) or deities which do not occur in the *Vedas* (*Brahma*) come to the foreground. Apart from the lack of close ties with the forces of nature, a great degree of anthropomorphization of the pre-epic deities acting in the *Mahābhārata* is apparent.

Along with the narrative texts (narrations of the gods' deeds), numerous similes and epithet names (nicknames) regarded as «condensed» narratives are used for portrayal.

The second part of the work deals with the characters of the three chief deities of the epic pantheon, i. e., *Viṣṇu*, *Brāhma*, *Śiva*, as well as *Skanda*. *Viṣṇu* of the epic is associated in his traditional action of the «the three steps» with the three

worlds of the universe and is clearly opposed to the Sun. The Vedic association of *Viṣṇu* and *Indra* with the latter playing the major part, is transformed, with regard to the epic, into the alliance of unequal forces dominated by *Viṣṇu*. The traditional functions of creation, preservation and destruction, fulfilled by *Brāhma*, *Viṣṇu* and *Śiva* as the members of the triad are attributed to *Viṣṇu* alone, who is very popular in the epic. There is no clear-cut distinction between the functions of the three gods, so the concept of the triad cannot be applied in the interpretation of the *Mahābhārata*.

Peculiar exclusively to the *Viṣṇu* mythology are his *avatāras*, their objectives agreeing with the general character of the protector-deity, who appears on the scene in times of trouble, punishing evil and restoring justice. The *avatāras* of *Viṣṇu* which are similar to the device of transformation wide-spread in world folklore are stabilized, they steadily pertain to a definite person and, what is particularly significant, have a consistent ethical purpose. They come within the context of the mythologic diachrony and have taken shape as historically developed plots. *Viṣṇu's* earliest *avatāras* as a fish, wild boar, horse-headed creature, man-lion, are zoomorphic, carry fairy-tale, fantastic elements, while the later *avatāras* (*Rāma*, *Kṛṣṇa*, *Kalki*), very important both from the conceptual standpoint and from the point of view of the plot, are anthropomorphic and clearly express a messianic idea.

Brāhma is considerably inferior to *Viṣṇu* in popularity and vividness of the character. Though the creative function of both *Brāhma* and *Viṣṇu* apparently coincide, it is *Brāhma* for whom this characteristic is determinative. Evidently, the trend of looking upon *Brāhma* as a god-creator is already forming in the *Mahābhārata* while the ancient mythology tradition of attributing the act of the world creation to a single supreme deity as it were splits with reference to *Brāhma* and *Viṣṇu* resulting in the inexplicitness of their characteristics as creative forces.

Śiva is the deity personifying a formidable, destructive force. Historically connected with fertility *Śiva* is a perfect ascetic and at the same time he is the subject of the phallic cult. In the basic episodes of the *Āraṇyakaparva* two themes of his mythology gain prominence: the multiformity and absolute identity with fire.

The third part of the essay briefly characterizes pre-Vedic and post-Vedic gods acting in the epic. According to the *Āraṇyakaparva*, the epic world guardians (*lokapālas*) are four in number. They are not completely fixed in terms of cardinal points and their lists vary, still, in either respect *Yama* (the South) and *Varuṇa* (the West) could be mentioned.

Among the epic *lokapālas* *Indra* is very popular in the *Vedas*, being the supreme god of interjacent space and associated with the formidable rain. The function of this character is quite definite in the epic: *Indra* is the king of the gods, their ruler; he is a warrior, heavenly military leader as well as the deity granting fertility. The Vedic association of *Indra* and *Varuṇa* in the *Mahābhārata* does not hold good any longer, for *Varuṇa* is a minor deity of the epic pantheon, the sovereign of the waters.

Sovereignty over the North and the East shared by them unite *Indra* and *Kubera*, the latter being the god of wealth related to the demons-*rākṣasas* both through his genealogy and due to his status; he is worshipped as their king and he is also the leader of all kinds of mythical creatures — *Gandharvas*, *Yakṣas*, *Guhyakas*, *Kinnaras*.

The part of a justice-doer played by *Yama*, the ancient Indian god of death, could be regarded as the natural extension of his original function, but the complete identification of *Yama* and *Dharma* is evidently out of the question.

The epic gods of the elements and celestial bodies remain connected with the natural substrate to a considerable degree, and they are less anthropomorphic than the others. *Agni*, the god of fire, manifests himself in a triple way: as the sacred fire of sacrifice, as the cosmic light, and as the living force of every being. The gods of the Wind (*Vāyu*) and of the Sun (*Sūrya*) are in fact identical with their natural archetypes and possess all their features.

So-called «abstract» gods of the epic pantheon fall into two conventional groups; (1) the deities personifying abstraction on the epic level (*Dharma*, *Kāma*), and (2) mythologic characters originating as abstractions and, through modification with time, becoming more concrete entities (*Bṛhaspati*, *Viṣvakarman*, *Āditi*).

The last section of the essay sums up the characteristics of the epic mythology, the most significant of which is the existence of two trends: archaic one, implying the traditional worship of the pre-epic deities who are transformed to a certain degree, and the epic trend as such, bringing three principal deities — *Viṣṇu*, *Brāhma*, and *Śiva* — to the fore.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Глава I.	
Эпическая мифология. Предварительные замечания	7
Глава II.	
Великие боги эпоса и Сканды	19
Вишну	19
Брахма	38
Шива	45
Сканда	51
Глава III.	
Ведические и послеведические боги в эпосе	58
Хранители мира	58
Индра	60
Варуна	73
Кубера	76
Яма	79
Боги стихий и светил	84
Агни	84
Ваю и Сурья	87
Сома	90
Абстрактные боги	92
Глава IV.	
Некоторые особенности эпической мифологии	96
Имена и эпитеты богов древнеиндийского пантеона	108
Библиография	112
Summary	115

Светлана Леонидовна Невелева

МИФОЛОГИЯ
ДРЕВНЕИНДИЙСКОГО
ЭПОСА
(пантеон)

*Утверждено к печати редколлегией серии
«Исследования по фольклору и
мифологии Востока»*

Редактор *Л. Ш. Рожанский*. Младший редактор
А. М. Попова. Художник *Л. С. Эрман*. Художест-
венный редактор *И. Р. Бескин*. Технический
редактор *М. В. Погоскина*. Корректор *Г. В. Ка-
чатурова*

Сдано в набор 19/XII 1974 г. Подписано к печати
4/VI 1975 г. А-11972. Формат 60×90^{1/16}. Бум. № 2
Печ. л. 7.5. Уч.-изд. л. 7.4. Тираж 5.000 экз.
Изд. № 3490. Зак. № 925. Цена 44 коп.

Главная редакция восточной литературы изда-
тельства «Наука». Москва, Центр, Армянский
пер., 2. 3-я типография издательства «Наука».
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28