

П.Д. Сахаров

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ
ПОВЕСТВОВАНИЕ
В САНСКРИТСКИХ
ПУРАНАХ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»



ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ФОЛЬКЛОРУ И МИФОЛОГИИ ВОСТОКА

СЕРИЯ
ОСНОВАНА
В 1969 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

И. С. Брагинский,

Г. А. Зограф,

Е. М. Мелетинский (председатель),

С. Ю. Неклюдов (секретарь),

Е. С. Новик,

Б. Л. Рифтин,

С. С. Цельникер

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

П. Д. Сахаров

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ
ПОВЕСТВОВАНИЕ
В САНСКРИТСКИХ
ПУРАНАХ

Москва 1991

Ответственный редактор
П. А. ГРИНЦЕР

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

- Сахаров П. Д.**
С 22 Мифологическое повествование в санскритских
пуранах.— М.: Наука. Главная редакция восточной
литературы, 1991.— 136 с. (Исследования по
фольклору и мифологии Востока).
ISBN 5-02-017046-1

Книга посвящена пуранам, священным книгам индуизма, представляющим один из самых обширных и вместе с тем малоизученных разделов литературного наследия Индии. Автор реконструирует генезис пуран и пути их эволюции, прослеживает трансформацию, которую претерпели древние формы наиболее типичных для пуран мифов, выявляет некоторые принципы циклизации мифологического повествования.

Книга является первым в отечественной науке монографическим исследованием пуран.

С 0403000000-038
013(02)-91 Без объявления

ББК 82.3(0)

ISBN 5-02-017046-1

© П. Д. Сахаров, 1991

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока», выпускаемая Главной редакцией восточной литературы издательства «Наука» с 1969 года, знакомит читателей с современными проблемами изучения богатейшего устного творчества народов Азии, Африки и Океании. Значительное место среди изданий серии занимают работы сравнительно-типологического и чисто теоретического характера, в которых важные проблемы фольклористики и мифологии рассматриваются не только на восточном материале, но и с привлечением повествовательного искусства других, соседних регионов. В ней публикуются монографии и коллективные труды, посвященные разным аспектам изучения мифологии народов Востока.

Помимо устной традиции в серии рассматриваются также письменные памятники, зафиксировавшие мифологическую традицию. К числу текстов такого рода относятся, в частности, пураны — священные книги индуизма, изученные пока недостаточно полно. Работа П. Д. Сахарова является первой в отечественной науке монографией о пуранах.

Книги, ранее изданные в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока»:

В. Я. Пропп. Мифология сказки. 1969.

Г. Л. Пермяков. От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). 1970.

Б. Л. Рифтин. Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия»). 1970.

Е. А. Костюхин. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. 1972.

Н. Рошину. Традиционные формулы сказки. 1974.

П. А. Гринцер. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. 1974.

Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895—1970). Сост. Е. М. Мелетинский и С. Ю. Неклюдов. 1975.

Е. С. Котляр. Миф и сказка Африки. 1975.

С. Л. Невелева. Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). 1975.

Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа. 1976.

В. Я. Пропп. Фольклор и действительность. Избранные статьи. 1976.

Е. Б. Вирсаладзе. Грузинский охотничий миф и поэзия. 1976.

Ж. Дюмезиль. Осетинский эпос и мифология. Пер. с франц. 1976.

Паремийологический сборник. Пословица. Загадка (структура, смысл, текст). Сост. Г. Л. Пермяков. 1978.

О. М. Фрейденберг. Миф и литература древности. 1978.

Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. Под ред. Е. М. Мелетинского. 1978.

Б. Л. Рифтин. От мифа к роману (Эволюция изображения персонажа в китайской литературе). 1979.

С. Л. Невелева. Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. Эпитет и сравнение. 1979.

- Е. М. Мелетинский. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. 1979.
- Б. Н. Путилов. Миф — обряд — песни Новой Гвинеи. 1980.
- М. И. Никитина. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. 1982.
- В. Тэрнер. Символ и ритуал. Пер. с англ. 1983.
- М. Герхардт. Искусство повествования (Литературное исследование «1001 ночи»). Пер. с англ. 1984.
- Е. С. Новик. Обряды и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. 1984.
- С. Ю. Неклюдов. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. 1984.
- Паремиологические исследования. Сборник статей. Сост. Г. Л. Пермяков. 1984.
- Е. С. Котляр. Эпос народов Африки южнее Сахары. 1985.
- Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Пер. с англ., франц., румынск. Сост. Е. М. Мелетинский и С. Ю. Неклюдов. 1985.
- Ж. Дюмезиль. Верховные боги индоевропейцев. Пер. с франц. 1986.
- Ф. Б. Я. Кейпер. Труды по ведийской мифологии. Пер. с англ. 1986.
- Н. А. Спешнев. Китайская простонародная литература (Песенно-повествовательные жанры). 1986.
- Я. Э. Голосовкер. Логика мифа. 1987.
- Е. А. Костюхин. Типы и формы животного эпоса. 1987.
- Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. статей). Сост. Л. Ш. Рожанский. 1987.
- Г. Л. Пермяков. Основы структурной паремиологии. 1988.
- А. М. Дубянский. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. 1989.

Готовятся к печати:

- Г. А. Ткаченко. Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чуньцю».
- И. М. Дьяконов. Архаические мифы Востока и Запада.
- Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти С. А. Токарева.
- А. Б. Лорд. Сказитель. Пер. с англ.

ПРЕДИСЛОВИЕ

К настоящему времени в индологии сложилась заметная диспропорция в степени изученности различных разделов древней и средневековой индийской литературы. Некоторые авторы, памятники письменности или группы памятников постоянно находятся в центре внимания исследователей, рассматриваются досконально и разносторонне, в то время как другие остаются в тени, лишь изредка попадая в круг интересов какого-либо ученого. К числу последних относятся, в частности, пураны, в целом составляющие обширный раздел санскритского литературного наследия, представленный несколькими десятками памятников¹.

Реальный объем пуранической литературы удовлетворительному исчислению не поддается, поскольку имеются существенные расхождения между различными версиями некоторых пуран, да и количество самих версий далеко не полностью учтено. Но уже по самым скромным подсчетам, общая сумма шлок (двустихий) в дошедших до нас пуранах явно превышает шестизначное число². Вместе с тем количество исследований по пуранам значительно меньше числа работ по ведийской литературе; в свою очередь, ни одна отдельная пурана не оказалась предметом стольких научных трудов, как, допустим, «Махабхарата» или даже одна только «Бхагавадгита».

Причины столь сниженного интереса ученых к исследованию пуран кроются, по-видимому, в отношении к пуранам самой классической индийской традиции. Прежде всего, пураны никогда не рассматривались санскритскими трактатами по поэтике как памятники художественной литературы; если два великих индийских эпоса — хотя и в разной мере — именуются «кавьей» [Винтерниц, с. 282, 417—420], то для пуран подобное наименование полностью исключено. Возможно, поэтому изучение художественных особенностей пуран отсутствует как проблема и в современной индологии, а их «неуклюжий язык», «бедная версификация», «грамматика, зачастую страдающая ради размера» [Винтерниц, с. 465], и т. п. становятся обычными для них ярлыками.

Значительно труднее объяснить другое обстоятельство: если традиция, исключая пураны из сферы художественной литературы, видит в них канонические священные книги, то почему современная индология уделяет так мало внимания этому аспекту пуран, в минимальной мере используя их для изучения

древней и средневековой индуистской религии, мифологии, философии? Ответ на этот вопрос следует, вероятно, опять искать в самой традиции: пураны со временем стали все чаще рассматриваться индуистским религиозным сознанием как священные книги второй ступени, уступающие главенство ведам³. Собственно, и в самих пуранах можно встретить утверждения такого рода:

Для женщин, шудр и по сословию дваждырожденных *
Немыслимо слушание вед.
И именно для их-то блага
Пураны были сотворены
[ДБхП 1.3 : 21]

Здесь и далее перевод мой.— П. С.⁴

Но это лишь одна сторона отношения к пуранам в традиции, поскольку в тех же пуранических памятниках обнаруживаются высказывания, из которых явствует, что при признании второстепенности пуран в общей иерархии священных текстов в них видели существенную религиозную значимость. Вот, к примеру, одно из них:

Если, зная четыре веды,
Дополнения, упанишады,
Слаб в пуране дваждырожденный,
Просвещенным не стал он по сути.
Итихасою и пураной
Веды знание да подкрепит он.
От невежды в предании Веда
Отвращается: «Он меня ранит!»
[ВП 1 : 200—201; ПП 1.2 : 51—52]

Подобное утверждение вовсе не является чем-то исключительным для пуранической письменности. Зачастую пураны именуют себя «шрути» [ВП 88:28; 94:51; БП 8:68; 175:35 и др.], хотя традиция применяет этот термин в строгом смысле только по отношению к ведам, причисляя, в свою очередь, пураны к литературе «смрити»; объявляют себя «равными веде» [ВП 1:11, 194, 202; БП 1:295; ВшП 1.1:3, IV.8:12 и др.]; существует даже легенда, согласно которой бог Брахма сотворил пураны еще до откровения вед [ВП 1:60—61; МтП 3:3—4; 53:3; МП 42:20—21; БП 161:27—28 и др.].

Первостепенная идеологическая значимость пуран подтверждается историческими путями развития индуистской мысли. Достаточно вспомнить хотя бы то, что некоторые пуранические тексты оказываются основополагающими для ряда значитель-

* «dvijabandhūnām». По свидетельству индийского текстолога Раджендры Чандры Хазры, выдающегося специалиста по пуранам и смрити, выражение «dvija-bandhu-» следует понимать как «дваждырожденный [только] по сословию», то есть тот представитель трех высших варн индуистского общества, который увлекся неортодоксальной религиозной практикой, а посему недостойн называться «дваждырожденным» в подлинном смысле слова; см. [Хазра 1940, с. 212—214].

ных направлений индуизма (как, например, «Бхагавата-пурана» для вишнуитского движения бхакти или «Девимахатмья» для шактийских культов), что выдержки из пуран в изобилии цитируются средневековыми nibандхакарами (авторами смрити-nibandх — обширных компендиумов этических и обрядовых норм), а также то, что на отдельные пураны пишутся даже философские комментарии (в числе их авторов такие известные философы, как Анандатиртха Мадхва и Валлабхачарья). Пураны относятся также к числу тех немногих памятников письменности древнего и средневекового Востока, которые в силу исторической непрерывности культурной традиции в Индии сохраняют свое идеологическое значение и в наши дни.

Отечественная индология, однако, почти полностью игнорировала пураническую литературу⁵. Этого нельзя сказать о зарубежной науке. Господствовавший в ней историко-источниковедческий аспект изучения пуран привел к тому, что в настоящее время имеется уже довольно много исследований, в которых анализируются и систематизируются содержащиеся в пуранах данные по этнополитической и культурной истории Индии⁶.

Теперь о том, действительно ли пураническая литература лишена художественной ценности? Вспомним, специалисты усматривают в них «неуклюжий язык» и «бедную версификацию», а хорошо подготовленному западному читателю пураны кажутся громоздкими, скучными и утомительными. Допустим, что ощущения европейцев можно списать на иной менталитет; но и некоторые из индийцев поддерживают их точку зрения. Так, А. Чаттерджи, рассуждая о последнем разделе «Падма-пураны» («Уттаракханде»), пишет: «Нельзя винить того, у кого вовсе не хватит терпения одолеть эту долгую и нудную книгу» [Чаттерджи 1961, с. 48].

Не стоит, однако, торопиться с выводами. Сама пураническая традиция содержит интересное свидетельство о том, что слушатели пуран в древности испытывали эстетическое потрясение: в «Ваю-пуране» говорится, что один из первых сказителей пуран носил имя Ломахаршана, ибо он «прекрасными словами вызывал у слушателей поднятие волосков на теле (*lot-tāṇi harṣaṇām*)» [ВП 1:69], то есть то, что в русском языке мы обычно передаем словами «трепет восторга».

Любовь индийцев к пуранам, в сущности, не ослабела за минувшие два тысячелетия. «Даже и по сей день пураны популярны,— пишет современный индийский философ Т. М. П. Махадеван.— Дети узнают легенды от своих бабушек; люди проводят вечера за слушаньем исполнений этих повестей сказителями-пураниками; многие сюжеты для сцены и экрана берутся из пуран» [Махадеван, с. 35].

Таким образом, есть основания усомниться в отсутствии художественной ценности пуран и в их малой значимости для

индийской литературной традиции. Изучение литературных особенностей, стиля и, шире, поэтики пуран позволит, по моему глубокому убеждению, по-новому оценить и содержащиеся в них исторические данные.

По логике вещей, исследование пуран как исторических источников должно было бы опережаться их филологическим изучением, где, в свою очередь, литературоведческому подходу предшествовала бы текстология (такая потребность обусловлена хотя бы обилием вариантов одной и той же пураны).

Есть и третий существенный аспект исследования пуран: пуранический миф. Этот аспект неотделим от первых двух. Миф является основным предметом пуран. Более того, в этом плане пураны принципиально отличаются от всей предшествующей им литературы⁷. В них мифы фигурируют как целостные, законченные повествования в отличие от ведийской литературы, где миф почти никогда не излагается и лишь отдельные его элементы возникают в тексте⁸, или от эпической, где он вкраплен как нечто вторичное, служебное по отношению к основному сюжету⁹.

Хотя научное описание пуранической мифологии началось еще в середине прошлого века, когда Горас Уилсон издал свой английский перевод «Вишну-пураны», снабдив его подробным комментарием, где для объяснения многих особенностей индуистской мифологии приводился материал из различных пуранических памятников [Уилсон 1840], в настоящее время эта область индологии переживает еще пору становления: обширнейший фактографический материал далеко не во всех своих звеньях имеет адекватную научную интерпретацию.

Само накопление знаний о мифологии пуран диктует два основных аспекта ее изучения:

1. Синхронный: укладывается ли весь нескончаемый поток разнородных и противоречивых фактов в какую-то систему (или какие-то системы), и если да, то в какую (какие?)

2. Диахронический: к каким более древним представлениям восходят эти факты и системы?

Индологи нынешнего столетия внесли весомый вклад в изучение пуранической мифологии в обоих аспектах¹⁰. Однако область неизвестного здесь остается по-прежнему более обширной, чем область известного¹¹.

Взяв на себя смелость создания первой в нашей стране монографии, целиком посвященной пуранам, я избрал именно мифологический аспект изучения пуранических текстов, но с выходом и на литературоведческую проблематику. Я делаю попытку реконструировать некоторые стороны процесса становления мифологического повествования в пуранах, имея в виду то, что именно они явились первыми в древнеиндийской литературной традиции текстами, в которых мифологическое повествование

было как основным содержанием, так и основной функцией, и что именно в них оно обрело свою форму, усвоенную впоследствии литературами и фольклором различных народов Индии.

Разумеется, невозможно было бы представить здесь полную картину становления пуранических мифов во всем их многообразии. Я рассматриваю лишь несколько фрагментов, объем которых составляет ничтожную долю пуранического наследия. Вместе с тем анализ этих текстов в свете поставленной проблемы позволяет сделать выводы, справедливые в отношении многих мифологических разделов, оказавшихся за пределами исследования.

В основу всех дальнейших разработок мною положен ряд мифологических фрагментов «Маркандея-пураны» — одной из самых древних пуран, большая часть текста которой приобрела свой нынешний вид уже к VII в. н. э. (см. [Парджитер 1904, с. XIII—XX; Хазра 1940, с. 8—13; Рочер, с. 195—196]). Параллельно я опираюсь на другие ранние пуранические памятники (в первую очередь это «Хариванша» и «Матсья-пурана»), а также на «Махабхарату», которая, как будет показано, представляет другое русло древнеиндийского мифологического повествования, наиболее близкое пуранам генетически и типологически. В целях показа перспективы развития пуранической литературы мною привлекаются иногда и поздние памятники (чаще всего — «Девихагавата-пурана»).

Значительная часть книги посвящена проблемам происхождения и становления пуранического мифа. Ведь даже при поверхностном рассмотрении индийской мифологии в диахронии ясно, что в пуранах — как, впрочем, и в поздних пластах эпоса — появляется много новых нуминальных персонажей¹² (из наиболее значительных достаточно указать на Деви, Сканду, Ганешу) и мифологем (вселенские циклы, аватары и проч.); напротив, персонажи, известные из ведийской литературы, наделяются совершенно другими функциями, попадают в совсем иные ситуации, и вообще в пуранах довольно трудно обнаружить мифы, содержание которых находило бы полное соответствие в ведах.

Эти вполне очевидные отличия пуранической мифологии позволили наметить основные пути исследования особенностей ее генезиса. Из всего многообразия мифов «Маркандея-пураны» выбраны два обширных мифологических фрагмента, особенно типичные для пуран и поэтому представляющиеся наиболее репрезентативными для рассмотрения проблемы в подобном ракурсе. Первый из них — раздел «Величание Богини» («Девимахатмья») [МП 78—90]. Этот цикл мифов примечателен тем, что его протагонист — Деви — персонаж, неизвестный ведам. Добавлю, что Деви является здесь не только центральным персонажем, но и верховным божеством. Явная новизна прота-

гониста не препятствует, однако, тому, что «Величание Богини» содержит множество ведийских реминисценций.

Второй фрагмент — «Сказание о Харишчандре» [МП 7—8]. Он, в свою очередь, интересен тем, что в отличие от «Величания Богини» его основные действующие лица фигурируют и в ведийской литературе, но в ситуациях, обнаруживающих слишком слабое сходство с данным пураническим мифом.

В целом материал этих двух фрагментов дает богатую почву для выявления некоторых путей эволюции древнеиндийского мифопоэтического мышления и его отражения в литературе, а именно:

- 1) включения и осмысления новых для индуистской мифологии (по всей вероятности, субстратных) элементов;
- 2) трансформации и переосмысления старых (ведийских, брахманических) элементов;
- 3) сложения пуранического мифологического повествования.

Последнее позволяет поставить вопрос и о самих принципах сложения отдельных мифов пуран в мифологические циклы.

Однако прежде чем начать рассмотрение названных проблем, необходимо разобраться в том, какое место занимают пураны в классической индийской литературе и в ряду священных книг индуизма, выявить, насколько возможно, их истоки и эволюцию. Необходимо, наконец, уяснить сущность пуран как жанра при всей условности применения к ним этого термина.

Глава I

ПРИРОДА ПУРАНИЧЕСКОГО ЖАНРА

Древнее определение, встречающееся в ряде пуран, гласит:

Творение (sarga-) и противотворение (pratisarga-),
А также родословие (vaṃśa-), манвантары (manvantarāni-)
И родов дальнейшие деянья (vaṃś(y)āpucarita) —
Таковы пять признаков пураны (pugāṇaṃ pañcalakṣaṇam).
[ВП 4: 10—11; МтП 53:65;
КП I.1 : 12]

Термин «pugāṇaṃ pañcalakṣaṇam» зафиксирован также в санскритском словаре IV в. «Амаракоше» [АК I.6:5].

Если просмотреть текст любой индуистской пураны, то и в самом деле можно найти соответствие каждому — или почти каждому — из упомянутых признаков. Прежде всего, большинство пуран содержит космогоническое повествование о стадиях творения мира, завершающихся возникновением Вселенной из Мирового Яйца. Здесь же, как правило, рассказывается о последовательном принятии Брахмой четырех обликов, из которых возникают асуры, боги, предки и люди, еще не способные к продолжению рода; описывается сотворение Брахмой из собственного ума божественных провидцев (риши), Первого Ману (прародителя человеческого рода) и следующая за этим сексуализация всех живых существ. Рассказ о Первом Ману сопровождается обычно географической картиной мира с его семью континентами и разноразмерными океанами.

Повествование о сотворении мира в пуранах нередко дополняется описанием того, что может быть названо «противотворением», то есть неотвратимого разрушения мира и следующего за ним нового творения¹³. В связи с этим излагается система исчисления циклически повторяющихся вселенских периодов различного порядка. Основной единицей исчисления времени является калпа: 1 калпа = 12 000 божественных лет = 4 320 000 человеческих лет. Каждая калпа состоит из четырех юг, отличающихся друг от друга (в убывающем порядке) продолжительностью, благоприятностью условий существования и уровнем нравственности людей. Тысяча калп составляет день Брахмы, или махаюгу. По окончании дня Брахмы мир разрушается и после ночи Брахмы, равной по продолжительности его дню, созидается заново. Дни Брахмы складываются в годы Брахмы.

По прошествии 100 (или, по некоторым текстам, 108) своих лет сущий Брахма умирает, рождается новый брахма — и т. д.

К главам, описывающим творение и противотворение, иногда примыкают тексты «родословий», представляющие генеалогические списки некоторых второстепенных классов мифических существ.

Помимо этого, тексты пуран содержат описания «манвантар», то есть периодов существования мира, каждый из которых имеет своего ману — прародителя человечества (махаюга состоит из четырнадцати манвантар).

Наконец, многие главы в пуранах посвящены историям двух генеалогических линий потомков Седьмого Ману (Вайвасваты — основателя нынешнего человеческого рода), так называемых Солнечной и Лунной династий: именно они обозначены в традиционном определении пуран как «дальнейшие деяния родов». Подробные родословные этих династий, перемежающиеся историями отдельных царей, доходят до сравнительно недалекого прошлого (есть пураны, доводящие генеалогические списки до ранних Гуптов). При этом, претендуя на то, чтобы почитаться за весьма древние авторитетные источники (само слово «*ṛigāṇa*» означает «древнее [сказание]»), пураны излагают любую историю позже Великой битвы, описанной в «Махабхарате», в форме пророчества о будущем.

Однако разделы, соответствующие определению «пяти признаков», имеются далеко не во всех сохранившихся до настоящего времени пуранических памятниках: в значительной части кодексов они представлены лишь частично. Но даже в тех пуранах, где эти разделы обнаруживаются в полном объеме, они занимают сравнительно малую часть общего текста. Если же измерить их долю в сумме всех пуранических текстов, то она окажется совсем мизерной: по приблизительным подсчетам, это лишь $\frac{1}{40}$ общего объема памятников [Пусалкер, с. XIV].

Помимо мифов, укладываемых в рамки «пяти признаков», в пуранах излагается немало других мифологических сюжетов. В основном это мифы о богах, и, как правило, в каждой конкретной пуране выбор божества, вокруг которого сосредоточивается все повествование, определяется сектантской принадлежностью данного кодекса — вишнуитской, шиваитской или шактийской (культы шакти, в свою очередь, гибридные: существуют шакты-вишнуиты и шакты-шиваиты).

Но миф не является единственным достоянием пуран. Собрания мифов сменяются в пуранах главами, содержащими обстоятельнейшие дхармические предписания, которые затрагивают как социальную этику (а иногда и политику), так и религиозное благочестие, в связи с чем немалое место уделено здесь ритуалу. В пуранах можно встретить и разделы, подробно касающиеся философии (чаще всего — систем санхьи или йоги):

есть главы, содержащие критику неортодоксальных религий — буддизма, джайнизма или даже тантры. В некоторых пуранах можно обнаружить и совершенно неожиданные темы. Например, «Матсья-пурана» содержит раздел, посвященный архитектуре, «Гаруда-пурана» включает в себя своеобразные трактаты по медицине и петрографии, в «Агни-пуране» есть главы о политике, о водоемах, о деревьях, о стихотворных размерах, о поэтических украшениях и о санскритской лексике; кроме того, во всех трех перечисленных пуранах излагаются основы священной иконографии.

Из всего сказанного можно заключить, что «пять признаков» вряд ли являются удовлетворительным определением пуран при нынешнем характере их текстов. Из попыток определения пуран наиболее удачной представляется характеристика, данная Фредриком Иденом Парджитером, одним из основоположников европейской пуранологии: «Пураны образуют разряд книг, написанных на санскрите, излагающих древнеиндийскую теогонию, космогонию, генеалогии, перечни царей и провидцев, религиозную веру, культ, обычаи и философию, личные, общественные и политические установки и суждения о самых разнообразных вещах, — все это проиллюстрировано и подкреплено сказаниями, легендами, древними песнями, историями и баснями. Они дают простое, популярное изложение этих предметов, в то время как ведийская литература содержит строго брахманические идеи и учения на эту тему. Ни одна пурана не касается всех этих предметов, вместе взятых. Но в совокупности они могут быть представлены как популярная энциклопедия древнего и средневекового индуизма — религиозная, философская, историческая, персональная, социальная и политическая» [Парджитер 1918, с. 447—448].

Сравнение этой характеристики с древним определением невольно наталкивает на вопрос, является ли последнее попросту неполным, или же оно отражает состояние пуранической литературы на хронологически иной ступени. Такой вопрос ставит исследователя перед проблемой рассмотрения пуран в диахроническом плане. Для наиболее полного ее разрешения стоит обратиться к самой пуранической традиции и выяснить, что говорится в самих текстах пуран об их происхождении и функционировании¹⁴.

Согласно традиционным представлениям, пураны скомпилировал сам Вьяса, редактор вед и автор «Махабхараты». В ряде пуран содержится легенда о составлении первой пураны: Вьяса создает «свод пураны» (*puṛāṇasaṃhitā*-) из «сказаний» (*ākhyāna*-), «историй» (*upākhyāna*-), «песен» (*gāthā*-) и «древних знаний» (*kalpaśuddhi*-). После этого он обучает пуране своего первого ученика Ромахаршану (Ломахаршану), который, как правило, именуется «*sūta*»-. Впоследствии Ромахаршана, разделив

«свод пураны» на шесть версий, вручает их шести ученикам, трое из которых (Саварни, Кашьяпа и Шансапаяна) создают свои «основные своды» (*mūlasaṃhitā*); каждый из сводов делится на четыре части, в каждом, кроме последнего, по четыре тысячи шлок; своды одинаковы по смыслу, но неодинаковы лексически [ВП, 60—61; ВшП III.6; АП 270].

Итак, легенда содержит примечательную деталь: первоначально существует единая пурана, которая распадается на самостоятельные своды. Кроме того, первый восприимчивый пуранической традиции назван «сутой». Тем же словом «сута» в эпосе и пуранах зачастую обозначаются их сказители. Некоторые тексты содержат утверждения о том, что суты были своего рода профессиональными хранителями предания. Вот, к примеру, одно из них:

Особым долгом суты
Почитают святые от века
Сохранять родословия
Небожителей, и провидцев,
И царей непомерной славы
И о великих людях предания —
Те, что в пуранах и итихасе
Священноречивые являют.

[ВП I : 31—32]¹⁵

Частые упоминания в различном контексте сут (а наряду с ними — магадх и вандинов) как сказителей в эпосе, пуранах и шастрах обнаруживают многочисленные противоречия. Слово «сута» иногда употребляется в значении представителя особой касты, притом весьма низкой, так как происходит от брака типа «пратилома» между кшатрием и женщиной из брахманов [АШ 3.60; МнДхШ 10:11, 17 и др.] или, реже, от других типов смешанных браков. С другой стороны, нередко слова «сута» и «магадха» употребляются в явно профессиональном смысле, когда в них вкладывается значение «бард» [ВП 62:137—148; ПП II.27:67—88; Рам II.65:1—4 и др.] (см. об этом подробно [Парджитер 1922, с. 15—17]). Такое противоречие послужило поводом для самых различных толкований индологов, вызывающих порой серьезные дискуссии.

Спорность вопроса о социальном месте сут усугубилась вытекающей из него проблемой социальной среды возникновения пуран. Парджитер, впервые исследовавший этот вопрос, исходя из сопоставления текстов, сделал вывод, что суты, магадхи и вандины — панегиристы, восхвалявшие царей (а соответственно излагающие их родословные), и что все они относились в древности к варне кшатриев¹⁶. Однако, по мнению Парджитера, зародившаяся в кшатрийской среде пураническая традиция со временем была ассимилирована брахманами, которые скопировали из первоначально единой пураны различные кодексы пуран, сделав многие изменения и дополнения в тексте¹⁷.

Эта точка зрения была оспорена многими индологами¹⁸. В то же время некоторые исследователи попытались развить гипотезу Парджитера, приняв в ней основное рациональное зерно, но отказавшись от некоторых крайностей противопоставления кшатрийской и брахманской традиций. Так, например, через несколько лет после выхода в свет основных исследований Парджитера М. Винтерниц приходит к выводу, что древним источником пуран «была, с одной стороны, устная традиция, включавшая брахманскую, восходящую к ведийским временам, равно как и поэзию бардов, передаваемую в кшатрийских кругах, и, с другой стороны, это были конкретные тексты, возможно значительно меньшие по объему, чем нынешние пураны». При этом Винтерниц делает такую оговорку: «Я сомневаюсь, однако, правомочны ли мы проводить грань между кшатрийской традицией и брахманской традицией настолько определенно, насколько это утверждается Парджитером» [Винтерниц, с. 463]. Разделяя в целом мнение Парджитера о том, что кшатрийская традиция была брахманизирована, Винтерниц, в свою очередь, вносит существенное уточнение; он пишет, что с прекращением древней бардовской поэтической традиции пураническая «литература перешла не в руки ученых брахманов, знатоков вед, а низшее жречество, которое группировалось вокруг храмов и мест паломничества, овладело ею» [Винтерниц, с. 464]. Кстати, именно Винтерниц впервые заострил внимание на том, что в современной Индии эпос и пураны исполняются певцами (патхака) и сказителями (катхака), принадлежащими к варне брахманов [Винтерниц, с. 464].

В отечественной индологии мнение о постепенном переходе сказительской традиции из кшатрийской среды в брахманскую было высказано Я. В. Васильковым. Васильков склонен полагать, что при оформлении института сут-брахманов сохранялась еще каста сут-кшатриев. Различие между этими двумя типами сут отразилось в противопоставлении, обнаруживаемом в «Артхашастре» [АШ 3.60]: первым соответствуют те, кто назван «сута-паураника», а вторым — именуемые рожденными от брака типа «пратилома» [Васильков 1979, с. 12—13]. Ранее мнение о существовании в Индии различных прослоек сут, среди которых «суты-знатоки пуран» («сута-паураника») чтились особенно высоко, высказывалось П. А. Гринцером [Гринцер 1974, с. 19—22].

Подводя итог спорам о роли кшатрийской и брахманской традиций в процессе становления пуран и о связанной с ней проблеме социального места сут, необходимо отметить следующее: при множестве неясностей в вопросах взаимодействия кшатрийских и брахманских элементов в древнеиндийской культуре¹⁹ наиболее вероятно то, что сказительская функция, являвшаяся первоначально достоянием сут-царских панегиристов,

принадлежавших к варне кшатриев, перешла со временем в брахманскую среду, в результате чего сказители-брахманы унаследовали и наименование «сута», ставшее попросту названием профессии. Соответственно встречающиеся в санскритских текстах разногласия относительно варновой принадлежности сут являются не чем иным, как свидетельством того, что противоречащие друг другу фрагменты оформились в разное время. Термин «сута», поныне сомнительно этимологизируемый²⁰, мог по совпадению оказаться названием сразу нескольких каст в том множестве джати, каким пестрила Индия эпохи оформления ранних шастр. По крайней мере, интерпретация рядом комментаторов и переводчиков «Артхашастры» словосочетания «сута-паураника» как «сута, упоминаемый в пуранах», едва ли верна в свете выявленных Парджитером терминов, которые используются в эпических и пуранических текстах применительно к сутам именно как к сказителям пуран, помимо обычных «*purāṇika*», «*paurāṇika*»: «знаток пураны» (*purāṇajña*-, *purāṇavid*-, *purāṇavettṛ*-), «знаток древностей» (*puravid*-), «знаток итихасы-пураны» (*itihāsapurāṇajña*-), «изрекающий пурану» (*purāṇavācaka*-). Заслуживает внимания и группа терминов, возможно отмечавших специализацию сказителя: «знаток родословий» (*vaṁśavid*-), «знаток Лунной династии» (*somavaṁśavid*-), «лучший из знатоков родословий» (*vaṁśavittama*-), «помышляющий в родословиях» (*vaṁśacintaka*-), «знаток пураны и родословий» (*vaṁśapurāṇajña*-), «знаток пураны и дальнейших родов» (*anuvamśapurāṇajña*-), и др. [Парджитер 1922, с. 25—28].

Есть еще одно обстоятельство, небезынтересное в сопоставлении с легендой об изначально единой пуране. Дело в том, что слово «*purāṇam*» (ср. р.) неоднократно встречается в ведийской литературе, при этом в ряде случаев оно бесспорно означает некоторую словесную продукцию или род знания [АВ XI. 7:24; XV. 6:11-12; ШБр XI. 5.6:8, 7:9; XIII. 4.3:12-13; ГпБр I. 1:10; ДжУпБр 1:53; БрУп II. 4:10; IV. 1:2; 5:11; ЧхУп III. 4:1,2; VII.1:2,4; 2:1; 7:1; ШШрС XVI. 1,2; АшШрС X. 7; ГтДхС VIII. 6; XI. 19 и др.]. Но еще более удивительно то, что пурана (она упоминается в ведийских текстах в подавляющем большинстве случаев в единственном числе), или же «итихаса-пурана» (*itihāsa-purāṇa* — о смысле этой композиты речь пойдет ниже) ставится в один ряд с ведами или даже приравняется к ним. Так, например, в «Атхарваведе» Ричи, Саманы, Метры (*chandamsi*-) и Пурана с Яджусом возникают из остатка жертвоприношения [АВ XI.7:24]; в «Брихадараньяка-упанишаде» Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарвангираса, Итихаса и Пурана возникают из дыхания Махабхуты [БрУп II.4:10], а в «Гопатха-брахмане» Брахман, создав четыре веды, творит затем еще пять вед: Сарпа-, Пишача-, Асура-, Итихаса- и Пурана-веду [ГпБр

I. 1:10]. Некоторые упоминания подчеркивают даже особое превосходство «итихаса-пураны»: к примеру, в приводимом неоднократно в «Чхандогья-упанишаде» перечне различных областей знания за четверицей вед следует «пятая — Итихаса-пурана, веда вед» [ЧхУп VII. 1:2, 4; 2:1; 7:1].

Подобные свидетельства ведийской литературы дают возможность заключить, что задолго до сложения итихасы (а под «итихасой» индуистская традиция обычно подразумевает «Махабхарату»²¹) и пуран в виде известных нам памятников, вопрос о времени оформления которых еще предстоит рассмотреть, существовали первичные «итихаса» и «пурана» (или же «итихаса-пурана»), почитавшиеся как нечто весьма авторитетное.

К сожалению, ведийские тексты почти не дают информации о содержании «итихасы» и «пураны»²². Единственные бесспорные данные содержатся в «Апастамба-дхармасутре», где приводятся четыре цитаты из «пураны». Рассмотрим в отдельности каждый фрагмент этого ценнейшего письменного свидетельства, датированного приблизительно серединой I тысячелетия до н. э.²³:

1. Затем из пураны два стиха приводят:

«Принесенную, данную пищу,
Не объявленную заранее,
Счел достойной съеденья Праджapati —
Будь она и от греховодника.

У того, кто ее отвергает,
Ни предки не вкушают приношения,
Ни огонь не возносит
Пятнадцать лет».

[АпДхС I.6.19:13]

Ни в одной из существующих пуран такое высказывание обнаружить пока не удавалось. Но эта цитата почти дословно воспроизводится в «Манава-дхармашастре» [МнДхШ 4. 248—249]. Подобное обстоятельство делает уместным предположение, что некогда аналогичный текст имелся и в пуранической литературе, поскольку, как известно, во многих пуранах дублируется материал дхармашастр (см. [Рочер, с. 85—88]).

2. «Кто пытающегося причинить вред нападающего убивает, — ярость, истине, соприкасается с яростью, — нет на том вины» — так в пуране²⁴.

[АпДхС I.10.29:7]

Сходное по смыслу высказывание имеется в «Матсья-пуране»:

Не запятнан грехом тот убивающий,
Кто свершит убийство посягнувшего, —
Пусть убьет он даже учителя,
Или отрока, или старца, или брахмана,
Или мужа искусного в предании:

Никакой убийца — явно ль, тайно ли —
 Не повинен в убиенье посягнувшего,
 Когда ярость с яростью встречается.
 [МтП 227:115—117]

3. Затем из пураны два стиха приводят:

«Те восемьдесят восемь тысяч
 Провидцев,
 Что потомства восхотели,
 Путем Арьямана
 На юг
 Достигли кладбищ.

Но те восемьдесят восемь тысяч
 Провидцев,
 Что не желали потомства,
 Путем Арьямана
 На север
 Бессмертия достигли.

Такова слава удерживающих семья.
 [АпДхС II.9.23:3—5]

Стихи, буквально совпадающие с приведенными, в нынешних текстах пуран не обнаруживаются; более того, они метрически не типичны для пуран. В некоторых пуранах есть, однако, описания, соответствующие данным «Апастамба-дхармасутры» по смыслу; так, в «Вишну-пуране» рассказывается о южной и северной окраинах Вселенной, в первой из которых пребывают «предки» (питары), а во второй — «достигшие» (сиддхи) числом восемьдесят восемь тысяч [ВшП II.8]^{24а}.

4. «Те, кто подвизается в поучениях и отправлениях, умножают славу и небесное блаженство отошедших предков; так каждые последующие — предыдущих *. До разрушения творения они живы в небесах; дабы стать семенем нового творения пребывают **» — так в Бхавишьят-пуране.

[АпДхС II.9.24:3—6]

Прямого воспроизведения этой цитаты в нынешних пуранах (в частности, в «Бхавишьят-пуране», о проблеме отождествления которой с «Бхавишьят-пураной» еще пойдет речь ниже) обнаружить не удается. Вместе с тем во многих пуранах имеются пространные рассуждения сходного содержания (ср. [XVI.16—18; МтП 141 и др.]).

Итак, хотя цитаты из «пураны» в «Апастамба-дхармасутре», судя по всему, не обнаруживают ни одного буквального совпадения в известных нам пуранах и в большинстве своем не соответствуют их метрическим особенностям, очевидны сходство тематики (мировые периоды, посмертная участь, культ предков, дхарма) и смысловая близость тематически сходных разделов.

* То есть каждое последующее поколение, прилежно обучаясь и отправляя обряды, умножает славу и небесное блаженство предыдущих поколений.

** Смысл таковой: предки живы в небесах до разрушения творения, пребывая там для того, чтобы стать семенем нового творения.

Пожалуй, основным ключом к посильному разрешению вопроса о происхождении пуран оказывается странная на первый взгляд композита «итихаса-пурана», встречающаяся в ведийских памятниках, а затем в ранних кодексах смрити и в самих пуранах.

Нынешние пураны обладают многочисленными чертами внешнего сходства с «Махабхаратой», к числу которых можно отнести очевидную близость стиля²⁵ и формульности, множество общих тем повествования, сходное перемежение разнородного материала, включающего как нарративные, так и дидактические разделы, диалогическую форму повествования и многое другое. Одно уже это наводит на мысль о их генетическом родстве. Такое предположение находит, однако, и другие подтверждения.

Прежде всего стоит остановиться на тех элементах, из которых согласно излагавшейся выше легенде была скомпилирована первая пурана, то есть «ākhyāna-», «upākhyāna-», «gāthā-» и «kalpaśuddhi-» («kalpajokti-», «kulakarma-»). «Махабхарата» именует себя по меньшей мере двумя из этих терминов: «ākhyāna-» [Мбх I.2:386, 389] и «upākhyāna-» [I.2:384]. В то же время и в ведийской литературе «итихаса» и «пурана» часто перечисляются в одном ряду с «песнями» (gāthā-) и «прославлениями мужей» (nārāsaṃsi-) [AB XV.6:11—12; ТАр II.9; ДжУпБр 1.53]. Еще более примечательным моментом является то, что несколько раз «Махабхарата» попросту называет себя «пураной» [Мбх I.1:17; 2:386 и др.]²⁶. В свою очередь, и пураны не чуждаются слова «итихаса» по отношению к себе самим. Так, например, «Ваю-пурана» именует себя как «итихасой» [ВП 103:48, 56], так и «пураной» [103:48, 55, 58].

Однако вовсе не следует считать, что эти термины традиция всегда использует для обозначения целых кодексов. Как в эпических, так и в пуранических текстах слова «итихаса» и «пурана» с равным успехом могут служить названием какого-либо единичного мифа, единичной легенды или назидательной истории. «Пураной», к примеру, в «Махабхарате» названо «Сказание о Вайвасвате» [Мбх III.187:56], в «Матсья-пуране» — «Величание Авимукты» [МтП 181:5] и «Деяния великого Вепря» [247:8]. «Сказание о Васиштхе» в «Махабхарате» именуется одновременно «итихасой» и «пураной» [Мбх I.175:2]²⁷.

Все приведенные факты позволяют выдвинуть по меньшей мере три предположения:

1. Древнейшие «пурана» и «итихаса», к которым восходят нынешние пураны и «Махабхарата», составляли некогда единый род знания или словесной продукции²⁸. Он включал в себя истории, сказания, песни, прославление героев и их родословных и т. п. (или тесно соседствовал с ними).

2. Изначально «пурана» и «итихаса» бытовали в ведийском

ритуале или в связи с ним, а их главными адресатами были цари (либо шире — представители воинского сословия) ²⁹.

3. Сами термины «пурана» и «итихаса» не означали конкретных кодексов или литературных произведений, а применялись как *nomina collectiva* для обозначения этого знания или словесной продукции ³⁰.

По всей видимости, уже в ведийскую эпоху наметились два отличных друг от друга русла этой единой сказительской традиции: одному было свойственно большее тяготение к эпическому жанру, и центральной его темой становится Великая битва бхаратов; другое сосредоточивало внимание на теогонии, космогонии и историях легендарных династий. Вероятно, именно это объясняет наличие уже в ведийской письменности отдельных терминов «итихаса» и «пурана». Оба русла этой традиции претерпевают со временем параллельные изменения: они запечатлевают все перемены и новшества религиозного, философского, а также этно- и социально-исторического плана, теряют, переходя от сказителей-кшатриев к сказителям-брахманам, импровизированный характер и становятся в той или иной степени канонически закрепленными ³¹.

Есть основания думать, что на каком-то из этапов развития устной пуранической традиции так называемые «пять признаков» стали важнейшей и необходимой особенностью «пураны», а соответствующие этим признакам разделы составили значительную часть ее объема. Вместе с тем дальнейшее включение дополнительных разделов дробило, отодвигало на второй план или даже полностью вытесняло изначальное ядро «пураны».

То состояние пуранической литературы, которое мы имеем на сегодняшний день, ставит ряд дополнительных вопросов, требующих разрешения. Дело в том, что все известные пуранические памятники разделяются традицией на два типа. Первый тип — махапураны (великие пураны). Канон махапуран включает восемнадцать кодексов: «Брахма-», «Падма-», «Вишну-», «Ваю-», «Бхагавата-», «Нарада-», «Маркандея-», «Агни-», «Бхавишья-», «Брахмавайварта-», «Линга-», «Вараха-», «Сканда-», «Вамана-», «Курма-», «Матсья-», «Гаруда-» и «Брахманда-пурана».

Второй тип — упапураны (под-пураны). Согласно канону их также должно быть восемнадцать, однако на самом деле их значительно больше; до нас дошли: «Атма-», «Ади-», «Экамра-», «Капила-», «Калки-», «Калика-», «Ганеша-», «Девы-», «Девибхагавата-», «Дхарма-», «Нанди-», «Нандикешвара-», «Нарасинха-», «Брихаддхарма-», «Бхаргава-», «Махабхагавата-», «Вишнудхарма-», «Вишнудхармоттара-», «Шива-», «Самба-» и «Саура-пурана». От многих других упапуран не сохранилось ничего, кроме названия. Наконец, совершенно особое место среди пуран традиция уделяет «Хариванше». Несмотря на то что

и по самоназванию («Хариванша-пурана»), и по всем жанровым особенностям она является несомненным пураническим памятником, традиция не вводит ее ни в один из названных канонов, считая ее дополнением (khila-) к «Махабхарате» и относя ее, таким образом, к итихасе.

Такая картина состояния пуранической литературы — в свете всех высказанных предположений о происхождении пуран — естественно наводит на вопрос: в какое время возникают первые отдельные пуранические памятники? Дать на него сколь-нибудь точный ответ невозможно. Самый ранний текст, в котором можно увидеть название конкретного пуранического памятника, — упоминавшийся фрагмент из «Апастамба-дхармашутры», содержащий ссылку на «Бхавишьят-пурану». Не исключено, однако, что данное словосочетание не является названием самостоятельного пуранического кодекса, а лишь свидетельствует о теме повествования. Как известно, «будущее» (bhaviṣya-) — характерная для пуран тема; в «Хариванше», например, весь последний раздел называется «Книга о будущем» (Bhaviṣyaparva). Примечательно, что в рассматриваемом фрагменте речь идет именно о конце творения и начале нового творения. Впрочем, определение «Бхавишьят» не обязательно предполагает эсхатологическую тематику: в форму пророчества о будущем в пуранах, как правило, облачаются любые события, происходящие в Кали-югу, и, таким образом, подобное название могло относиться к любому пураническому своду, который отвечал бы этому условию.

Как уже отмечалось, в ведийской литературе практически отсутствуют упоминания пуран во множественном числе³²; впервые оно возникает в ранних дхармашастрах и в «Махабхарате»³³, что позволяет говорить о возможности существования уже на грани старой и новой эры нескольких пуранических кодексов (хотя, возможно, и отличных по тексту от каких бы то ни было известных нам пуран).

Речь о существовании восемнадцати пуран впервые заходит в «Махабхарате» [Мбх XVIII. 6:97]. Но это место в поэме — позднейшее добавление, поскольку даже согласно традиционному комментарию Нилакантхи (XVI—XVII вв.) вся названная глава была перенесена из «Хариванши»; следовательно, нет оснований датировать ее временем ранее III в. н. э. (см. [Винтерниц, с. 417]).

Самым ранним известным нам перечнем конкретных пуранических памятников является, по-видимому, описание канона пуран в «Матсья-пуране» [МтП 53]; основываясь на тщательном сравнительном анализе текста, Р. Ч. Хазра датировал его 550—650 гг. н. э. [Хазра 1940, с. 4]. Можно предполагать, что к этому времени уже имела место письменная фиксация пуранических кодексов. Названная глава «Матсья-пураны» еще не использует

термины «махапурана» и «упапурана», которые появятся позже. В ней выделен канон восемнадцати сводов [МтП 53:12—56], названных здесь просто «пуранами» (впоследствии именно они будут считаться махапуранами). Четыре других пуранических памятника оказываются за пределами этого канона и именуется «upa-bheda-» («под-разделы»): «Нарасинха-пурана», «Нанди-пурана», «Самба-пурана» и «Адितья-пурана» [МтП 53:60—63]³⁴. По-видимому, традиционное религиозное сознание требовало обособления канона именно восемнадцати пуранических сводов (может быть, соответственно числу книг «Махабхараты») ³⁵. Впоследствии появление все новых и новых памятников делает возможным оформление ряда восемнадцатичленных канонов упануран, включающих опять же далеко не все существующие упанураны и варьирующихся в зависимости от сектантской ориентации ³⁶.

Возникает и другой вопрос: возможно ли более или менее определенно датировать каждый конкретный пуранический памятник? Попыткам его разрешения было посвящено значительное число исследований. Практически с самого начала системных пуранических штудий стало очевидно, что текст почти каждой отдельно взятой пураны крайне неоднороден как в стилистическом, так и в хронологическом плане. Едва ли не в любой пуране можно заметить хронологические и религиозные анахронизмы, контрастирующие с окружающим их материалом. Крайне неоднородна степень редактированности пуранических текстов: внутри одной пураны определенно испорченный, неудобочитаемый текст может соседствовать с грамматически отшлифованным фрагментом, снабженным подробным комментарием. Несмотря на то что большинство пуран имеет четкую сектантскую окрашенность (вишнуитские — «Хариванша», «Вишну-», «Бхагавата-пурана»; шиваитские — «Линга-», «Шива-пурана»; шактийские — «Девибхагавата-», «Калика-пурана»), в отдельных кодексах существуют фрагменты, резко отличающиеся от основного текста сектантской ориентацией: таковы шактийские разделы явно нешактийских «Хариванши», «Маркандея-», «Вишну-», «Курма-», «Агни-пураны», вишнуитские главы в шиваитской «Ваю-пуране» [ВП 96—97] и проч. Текст одной определенной пураны может сильно варьироваться в различных манускриптах и изданиях (вплоть до перемены мест целых разделов или полного отсутствия весьма объемных частей); с другой стороны, в разноименных пуранических памятниках можно встретить стихи, главы и целые разделы, абсолютно совпадающие. Весьма часты, наконец, уже отмечавшиеся параллельные места в пуранах и дхармашастрах, совпадающие буквально. Из всего этого явствует, что датировка каждого отдельного фрагмента текста той или иной пураны — а иногда и каждого его варианта — требует отдельного исследования.

Даже те кодексы, которые в основном приняли свой нынешний вид на заре сложения пуранической письменности, состоят из ряда пластов, неоднородных хронологически. Ярким примером может служить «Маркандея-пурана», рассмотрение структуры и хронологии которой заслуживает особого внимания, поскольку ее мифы станут основой дальнейшего исследования.

Существенным отличием этой пураны, свидетельствующим о ее несомненной древности, является отсутствие в ней сектантской ориентации: значительная часть текста пураны — за исключением шактийского раздела «Величание Богини» — отражает состояние индуистской религии еще до разделения на вишнуизм, шиваизм и проч.³⁷

Еще в середине прошлого столетия К. М. Банерджи осуществил первый опыт систематизации текста пураны, выделив в нем разделы, каждый из которых характеризуется целостностью содержания и единством рассказчика [МП Кальк, предисл., с. 1—32]. Таких разделов оказалось в «Маркандея-пуране» пять:

I. Гл. 1—9³⁸. Джаймини, ученик Вьясы, спрашивает провидца Маркандею о некоторых неясных для него событиях в «Махабхарате». Тот, в свою очередь, отказывается дать ответ, но адресует его к четырем брахманам, принявшим по причине проклятия облик птиц, которые и отвечают Джаймини на все его вопросы.

II. Гл. 10—41. Джаймини задает птицам вопросы о зачатии, рождении, жизни, смерти, плодах деяний и т. п.; в ответ птицы пересказывают ему беседу брахмана Сумати (Джады), помнившего свои предыдущие рождения, со своим отцом.

III. Гл. 42—77. Джаймини спрашивает птиц о творении и разрушении мира, о происхождении богов, провидцев и предков, о манвантарах, о строении Вселенной; в ответ птицы пересказывают беседу Маркандеи и его ученика Крауштуки.

IV. Гл. 78—90: «Величание Богини» («Девимахатмья»). Рассказывая о происхождении будущего Восьмого Ману, Маркандея излагает повествование провидца Медхи о подвигах Великой Богини.

V. Гл. 91—133. Продолжается беседа Маркандеи с Крауштуки о манвантарах и о царях Солнечной династии. (Гл. 134 замыкает обрамление всей пураны.)

Итак, если в разделе I и заключительной 134 гл. птицы являются реальными рассказчиками, то во всех прочих разделах они остаются рассказчиками лишь номинально: фактически повествователем в разделе II оказывается Сумати (Джада), в разделах III и V — Маркандея, а в «Величании Богини» — Медха.

В конце минувшего столетия Ф. И. Парджитер, основываясь на проделанной Банерджи систематизации текста «Маркандея-

пураны», сделал попытку определения хронологической иерархии различных разделов.

Прежде всего Парджитер установил, что первоначальную «Маркандея-пурану» составляли разделы III и V: только в них реальным повествователем является Маркандея, утверждающий, между прочим, в начале своего повествования, что эта пурана исходит из уст самого Брахмы [42:20—26]³⁹.

Обнаружив много общего между разделами I и II, Парджитер сделал вывод, что они — если и не были изначально едины — слились в целостный текст ранее компиляции их с основным ядром пураны. Подобное соединение двух разделов осуществлено, по мнению Парджитера, посредством двоякого сохранения главенства Маркандеи:

1. Птицы первоначально получают рекомендацию Маркандеи;
2. Впоследствии те же птицы излагают беседу Маркандеи [Парджитер 1904, с. V].

Раздел II Парджитер склонен считать хронологически неоднородным: ряд историй, составляющих значительную часть текста [16:12—34:43], он рассматривает как серию интерполяций [Парджитер 1904, с. V—VI]⁴⁰.

Несомненной интерполяцией Парджитер считает «Величание Богини», которое само по себе является законченной поэмой и отличается от всего обрамляющего ее текста пураны по стилю и сектантской направленности [Парджитер, 1904, с. III, VI—VIII].

Установив, таким образом, три основных хронологических пласта пураны (ранний — разделы III и V, средний — разделы I и II и поздний — раздел IV), Парджитер определил, что все они происходят из западного Индостана, и датировал каждый из пластов, исходя из особенностей пантеона и географических описаний. По его мнению, географическая картина раннего пласта соответствует состоянию Индии в III — начале IV вв. н. э. Раздел «Величание Богини» датирован более поздним временем: этот кодекс приобрел свой окончательный вид в IX в., но, возможно, сложился уже в V—VI вв. Итак, Парджитер сделал заключение, что ранний пласт «Маркандея-пураны» существовал уже в III в. или даже раньше, поздний возник в V—VI вв. (определенно оформился к IX в.), средний — между этими периодами [Парджитер 1904, с. VIII—XX].

Такова самая общая картина хронологии одного пуранического памятника, едва ли не самого простого в стратиграфическом плане⁴¹.

В нынешнее столетие было осуществлено несколько работ по выявлению наиболее древнего ядра пуранических текстов. Среди них большое значение имеет труд немецкого индолога В. Кирфеля «Пять признаков пураны» [Кирфель 1927]. Испол-

зовав простой дедуктивный метод, Кирфель сумел вычленил на материале текстов тех пуран, в которых наиболее четко сохранились разделы, соответствующие «пяти признакам», всего лишь несколько версий каждого из разделов⁴². Таким образом, появилась возможность представить себе приблизительные образцы тех пуранических текстов, которые бытовали в устной сказительской традиции, возможно, еще до письменной фиксации пуран.

В свою очередь, Р. Ч. Хазра, основываясь на степени сохранности разделов, соответствующих «пяти признакам», на сопоставлении нынешних текстов махапуран с теми данными, которые содержатся в различных древних и средневековых письменных памятниках, а также на анализе материалов смрити, входящих в состав пуран, выделил семь наиболее древних из них (имеется в виду — сохранивших первоначальный текст в максимальном объеме): «Маркандея-», «Ваю-», «Брахманда-», «Матсья-», «Вишну-», «Бхагавата-», и «Курма-пурана» [Хазра 1940, с. 8]. Помимо этого Хазрой была осуществлена датировка всех имеющихся в махапуранах фрагментов, касающихся индуистских обрядов и обычаев [Хазра 1940], а затем и комплексная датировка большинства упануран [Хазра 1958; 1963]. В итоге труды Хазры показали, что в состав одной и той же пураны могут входить тексты, время оформления которых расходится на полтора тысячелетия, если не более (от первых веков н. э. до XVI в. и даже позже).

Важное значение пуранических изысканий Хазры состоит еще и в том, что они пролили свет на саму природу пуранического жанра. Были выявлены:

1. Несоответствия большинства нынешних пуран свидетельствам о них же в относительно древних текстах;
2. Отсутствие многих цитат из конкретных пуран, встречающихся у средневековых философов и нибандхакаров, в известных нам текстах самих этих памятников;
3. Появление в махапуранах текстов, которые можно с уверенностью датировать поздним средневековьем;
4. Разнообразие версий ряда конкретных пуран.

Все это явилось ярким свидетельством того, что со времени своего письменного оформления и канонической фиксации эти кодексы продолжали претерпевать заметные изменения, и позволило прийти к выводу, что в средние века тексты пуран перередактировались под влиянием самых различных факторов⁴³.

Итак, к приводившейся выше характеристике пуран следует добавить еще одно важное обстоятельство: пураны представляют весьма специфический класс канонических кодексов, допускающих необычную для священного текста свободу внесения в него самых различных изменений.

Причины такого обращения с пуранами, по-видимому, в следующем:

1. Пураны всегда рассматривались индуистами как явно второканонические тексты, уступающие главенство ведам⁴⁴.

2. Длительное функционирование пуран «доканонического» периода в импровизированном виде обусловило восприятие их сознанием носителей традиции как жанра, предполагающего изменчивость текста, которая даже после письменной фиксации кодексов стала проявляться на уровне свободы перередактирования и т. п.

Хотя, казалось бы, оба названных обстоятельства вполне приложимы и к «Махабхарате», ее судьба складывается иначе. Надо полагать, письменная фиксация пуран началась не раньше письменной фиксации «Махабхараты». Время последней определяется весьма приблизительно. Как известно, к началу VII в. уже существовали рукописи поэмы (см. [Гринцер 1974, с. 137]). Отражением в тексте самой «Махабхараты» факта (практики) ее письменной фиксации оказывается появление образа Ганеши, записывающего эпос под диктовку Вьясы. Ганеша — весьма позднее, чисто пураническое божество, которое фигурирует лишь в нескольких версиях поэмы (в частности, в Вульгате [Мбх I.1:74—83; IV.1:1; V.1:1]). По мнению Э. Гетти, основательно проанализировавшей иконографический материал, рецепция Ганеши индуизмом едва ли могла произойти раньше II в. н. э. [Гетти, с. 3—5, 10, 25—26]. Эту дату можно считать, по-видимому, *terminus post quem* письменной фиксации «Махабхараты». Впрочем, есть все основания думать, что среди прочих ортодоксальных религиозных традиций Индии именно пураническая первой обнаружила тенденцию к записи, ибо только в пуранах происходит переориентация «от звучания к образу священного слова», а «сами они становятся первыми образцами индуистского Писания как книги» [Браун, с. 68, 71]. Но, как ни странно, в отличие от пуран эпос после письменной фиксации значительно приостанавливается в своем развитии. Притом что «Махабхарата» продолжает исполняться устно и претерпевать различные изменения, ее общая вариативность значительно уступает вариативности пуран, а доля вносимых в нее инноваций настолько мала, что не идет ни в какое сравнение с тем, что происходит в то же самое время с пуранами. Видимо, в силу тех или иных причин «Махабхарата», будучи, как и пураны, второканоническим кодексом, все же опередила пураны по степени священной авторитетности для индуистского религиозного сознания, что, в свою очередь, обусловило тенденцию к большей стабильности ее текста и закрытости для всякого рода религиозных новшеств.

Заключая анализ данных о происхождении и эволюции пуран, следует отметить, что, благодаря проведенным за послед-

ние сто лет исследованиям в области текстологии и датировки пуран, можно уже сейчас в какой-то мере представить абсолютную хронологию становления пуранической литературы. Вот основные ее этапы⁴⁵:

1. XII—VI вв. до н. э.: существование импровизированных нарративных жанров, фигурирующих под общим названием «итихаса-пурана».

2. VI—II вв. до н. э.: выделение в импровизированной повествовательной традиции отдельных сюжетных ориентаций — эпической (итихаса) и мифологической (пурана); постепенное включение в повествование дидактических элементов.

3. II в. до н. э.—III в. н. э.: обособление нескольких отличных друг от друга традиций исполнения «пураны», в результате чего складываются первые самостоятельные пуранические кодексы.

4. III—VII вв.: начало письменной фиксации эпоса и пуранических кодексов; введение в эпос и пураны тех разделов смрити, которые составляли предмет ранних дхармашастр (регламентация этических норм в соответствии с варнами, ашрамами и югами, матримониальные нормы, поминальные обряды, реестры грехов и различных типов ритуальной нечистоты, а также предписания по их искуплению и т. п.); оформление канона итихасы и восемнадцати махапуран (из них семь — «Маркандея-», «Ваю-», «Брахманда-», «Матсья-», «Вишну-», «Бхагавата-» и «Курма-пурана» — претерпели минимум изменений в последующие периоды); возникновение первых упануран.

5. VII—X вв.: сложение большинства известных на сей день упануран; оформление нескольких восемнадцатичленных канонов упануран; введение в пураны новых разделов смрити (виды даров, обряды инициации, астральные культы, обряды освящения идолов, обряды в течение суток, торжественные обряды, обряды, связанные с обетами, прославления священным местом); появление в пуранах разделов по грамматике, поэтике, иконографии, архитектуре, медицине и другим областям знания.

6. X—XVI вв.: введение в тексты большинства пуран ряда разделов, отражающих новые элементы индуистского вероучения и культа.

7. XVI—XX вв.: частичное перередактирование некоторых пуран; введение незначительных инноваций в пуранические тексты.

Что же касается датировки каждого конкретного пуранического памятника, то речь может идти лишь о датировке той или иной его редакции: временем окончательного оформления данной редакции можно с уверенностью считать год написания манускрипта.

И еще одно примечание к приведенной таблице. Ее структура не позволила обозначить хронологические рамки введения

в пураны неарийских мифологических персонажей. Оно происходило постепенно и растянулось более чем на два тысячелетия. Появление элементов аборигенной мифологии началось уже в ведийскую эпоху. Тем не менее даже в самых ранних пуранических текстах число персонажей, не засвидетельствованных ведами, весьма велико. Вероятно, в первые века нашей эры происходит особо интенсивное проникновение неведийских (в том числе неарийских) культов в среду носителей брахманической религии и именно тогда многие их компоненты включаются в священные тексты, опирающиеся на авторитет вед. Далее будет сделана попытка выявить лишь некоторые линии этого сложнейшего процесса.

Глава II

НОВЫЕ ПЕРСОНАЖИ В ВЕДИЙСКОМ МИФЕ

Среди неведийских персонажей, занявших важное место в индуистском пантеоне, пожалуй, наибольшей популярностью в последние полтора тысячелетия пользуется Деви. Эта богиня стала главным объектом почитания для шактийских сект; впрочем, в ряде других направлений индуизма ей также придается немалое значение.

Ниже рассмотрены пути введения Деви в индуистский пантеон. В основе анализа — один из самых ранних посвященных ей текстов: «Величание Богини» («Девимахатмья»). Как уже говорилось, «Величание Богини» входит в состав «Маркандея-пураны». С другой стороны, уже многие столетия оно фигурирует как самостоятельный кодекс, являясь едва ли не первой по авторитетности священной книгой у шактов; по сей день в Индии в некоторых святых местах, связанных с именем Деви (к их числу относится знаменитый Калигхат), «Величание Богини» recитируется ежедневно.

Тем не менее структура этой книги во многом определяется ее положением внутри «Маркандея-пураны»: предшествующий ей и следующий за ней тексты представляют единое связное повествование. В самом же «Величании Богини» нетрудно заметить как основное ядро, так и обрамление, связывающее это ядро с предшествующим и последующим изложением манвантар. Наиболее яркое отличие обрамления от ядра — разные повествователи: если первое рассказывается от лица Маркандеи, из уст которого исходит вся прерываемая «Величанием Богини» цепь мифов о манвантарах, то второе является традицией провидца Медхи.

Основная функция обрамления — оформить смысловую связь между манвантарами и описанием побед Деви над асурами: контекстом «Величания Богини» оказывается вопрос о происхождении Восьмого — будущего — Ману по имени Саварни.

Обрамление, в свою очередь, распадается на экспозицию, предшествующую основному ядру «Величания Богини», и позицию, связывающую ядро с последующим текстом «Маркандея-пураны».

Содержание «Величания Богини» (в соответствии с ее композиционной и сюжетной структурой) таково:

I. Экспозиция (традиция Маркандей): Победенный на войне врагами и покинутый подданными добродетельный царь Суратха находит прибежище в лесу близ обители провидца Медхи. Там он встречает вайшью, которого жадные родственники выгнали из дома. Оба злополучника обращаются к провидцу с вопросом о причине своей непрекращающейся привязанности к потерянному. Медха объясняет это действием Богини, Великой Майи⁴⁶, которая есть Созерцательная Дрема (yoganidṛā-) в очах Вишну. Царь просит рассказать о ней подробнее [МП 78:1—46].

II. Основное ядро «Величания Богини» (традиция Медхи):

1. Победа Деви над асурами Мадху и Кайтабхой.

В конце калпы мир объят сплошным океаном, на котором почил Вишну. Двое асуров — Мадху и Кайтабха — встают из ушной серы Вишну и намереваются убить Брахму. Брахма взывает к Великой Майе — Созерцательной Дреме в очах Вишну; та восстает, даря Вишну пробуждение и победу над Мадху и Кайтабхой [78:47—48].

2. Победа Богини над асурой Махишей.

Буйволopodobный асура Махиша завоевывает богов и становится индрой. Боги испускают мощные энергии (tejas-), которые, скупившись в одной точке, становятся Богиней. Наделенная различными дарами от богов (в виде оружия, доспехов, украшений и льва для езды), Богиня (фигурирующая здесь под именами Амбика и Чандика; несколько позже — Дурга) вступает в борьбу с асурами [79] и побеждает всех воевод Махиши, а затем и его самого [80]. Боги воспевают ей хвалу. Богиня обещает и впредь помогать богам и людям в их бедствиях [81].

3. Победа Богини над асурами Шумбхой и Нишумбхой. Боги, изгнанные из своих владений асурами Шумбхой и Нишумбхой, обращаются с гимном к Богине. В это время Парвати выходит совершать омовение. Великая Богиня (именуется здесь Амбика, Каушики, Кришна, Калика) выпрыгивает из тела Парвати. Двое военачальников Шумбхи и Нишумбхи — Чанда и Мунда — сообщают Шумбхе о ее красоте. Тот шлет к Деви посланника с предложением о браке. Богиня (здесь она фигурирует под именем Дурга) говорит, что выйдет замуж лишь за того, кто победит ее в бою [82]. Шумбха и Нишумбха высылают против Амбики своего воеводу Дхумралочану. Та побеждает его [83]. В борьбу с богиней вступают воеводы Чанда и Мунда. Из лба прогневавшейся Амбики исходит богиня Кали. Она побеждает Чанду и Мунду; за это Амбика присваивает ей имя «Чамунда» [84]. Шумбха высылает все свои войска против Богини. Для помощи Бо-

тине из различных богов (Брахма, Вишну, Шива, Индра, Кумара, Вараха, Нрисинха) исходят их шакти. Из самой Чандики тоже исходит шакти (Кали). Все шакти вступают в борьбу с асурами и побеждают их. Кали удается умертвить трудноодолимого асуру Рактабиджу, из крови которого возникали новые асуры [85]. В поединок с Чандикой (она же — Шивадутти) вступает Нишумбха. На помощь ему приходит Шумбха, но Чандика ранит его, убивая затем Нишумбху. Кали и другие шакти убивают множество асуров [86]. Амбика вбирает в себя всех других богинь и убивает Шумбху в поединке [87]. Боги восхваляют Деви. Богиня обещает и впредь оказывать помощь (в частности, она родится во чреве Яшоды, когда восстанут двое новых асуров) [88]. Вслед за этим Богиня говорит о том, какие блага сулит ее почитание, а также о достоинствах текста «Величания Богини» и о заслугах того, кто его рецитирует [89:1—29].

4. Завершение рассказа о величии Богини [89:30—90:3]. III. Постпозиция (традиция Маркандей): Выслушав рассказ Медхи, царь и вайшья сотворяют изображение Деви и в течение трех лет совершают поклонение. Богиня является им и предлагает выбрать дар. Царь просит царство, которое не будет утрачено и в следующей жизни, а вайшья — знание, которое уничтожило бы мирские привязанности. Богиня удовлетворяет их просьбы. Царь Суратха впоследствии рождается Восьмым Ману [90:4—7].

В завершение пересказа содержания «Величания Богини» следует отметить, что никакого обоснования композиционной последовательности трех различных мифов ее основного ядра, равно как и никакой сюжетной связи между ними обнаружить не удастся (исключением представляется стих, напоминающий о победе над Махишей в контексте мифа о Шумбхе и Нишумбхе [82:5]). По сути дела, «Величание Богини» оказывается собранием мифов о Деви или вообще сведений о ней. Именно это делает данный текст особенно интересным для исследователя: перед нами, по всей вероятности, самый древний пространный компендиум представлений о великой индийской богине.

Деви относится к числу тех божеств, которые давно уже оказались в центре внимания мифологов. Воинственность и кровожадность (к проявлениям последней уместно отнести и те кровавые жертвоприношения, которые являются характерными чертами ее культа в некоторых районах Индии вплоть до настоящего времени), связь с горами и водами, а также с наиболее агрессивными представителями животного мира постоянно наталкивали исследователей на сближение Деви с великими богинями Ближнего Востока и Средиземноморья (Иштар, Ма, Кибела, Деметра, Геката, Артемида, Афродита и др.) [Пэйн,

с. 114—117; Пшилуский; Бхаттачарья; Хильтебейтель 1980]. В последние полвека в мифологической науке прочно утвердилось мнение, что Деви — индийский вариант всемирно распространенной мифологемы «богиня-мать».

Несмотря на то что культ богини-матери так или иначе находил свое выражение в ведах (его черты отчасти просматриваются в почитании таких богинь, как Адити, Притхиви, Ушас, Сарасвати, Шри, Вач, Ратри)⁴⁷, индологи, занимавшиеся изучением шактизма, почти единодушно сходятся во мнении, что индуистский культ Деви восходит к религиозной практике неарийских народов Индии (см. [Мазумдар; Хазра 1963, с. 1—19; Хильтебейтель 1980]). В ведах практически не обнаруживаются имена Богини и мифы о ней, которые появятся в поздних пластах «Махабхараты» и пуранах. Сами же пураны — как, впрочем, и некоторые другие памятники классической санскритской литературы — располагают весьма ценными данными о культе Богини: она почиталась во многих районах Индии в различных формах под разными именами [ХВ II.2:49; ВшП V.1:80; БшП IV.138:9]; поклонение ей сопровождалось приношением вина, мяса и даже человеческих жертв [ХВ II.2:53—54; БшП IV.138:98; ММ V] и было распространено у аборигенных народов — шабаров, пулиндов, барбаров, киратов и др. [ХВ II.3:6—7; БшП IV.138:27—30]. Сходные культы богини-матери имеются и в нынешнее время в народной религиозной практике индуизма, а также у некоторых малых народов Индии (преимущественно дравидоязычных), культура которых оказалась в значительной мере изолированной от индуистской (см. [Хильтебейтель 1980, с. 189—190]).

Помимо этого доарийское происхождение Деви подтверждается памятниками Индской цивилизации. Ряд скульптур и изображений на печатях свидетельствуют о том, что жителями древних Хараппы и Мохенджо-даро почиталась не только богиня-мать, но и божество-буйвол. Сопоставление рельефов на печатях с эпическими и пураническими мифами об убиении буйволподобного асуры (в частности, Махиши, имя которого буквально означает «буйвол»), а также с буйволиными жертвоприношениями в современных деревенских культах юга Индии позволили некоторым исследователям сделать выводы о их непосредственной генетической связи (см. [Хильтебейтель 1978; 1980; Волчок]). На этом основании была выдвинута гипотеза о том, что общедравидийский образец териоморфной иерогамии представлен Царем-буйволом и Богиней [Хильтебейтель 1980, с. 212].

Итак, принципиальная мифологическая новизна «Величания Богини» состоит в том, что ее центральный персонаж не унаследован из ведийского пантеона, а заимствован из аборигенных культов.

Но этого нельзя сказать о центральной теме этого текста:

тема борьбы между богами и асурами вполне традиционна для ведийской литературы. Более того, эта тема, возникшая еще в самых ранних ведийских памятниках, со временем настолько прочно входит в мифологическую литературу всех последующих веков и настолько заметно оттесняет сюжеты иного плана, что ее можно с уверенностью считать одной из главных устойчивых мифологем индуизма.

Современному читателю древнеиндийского эпоса и пуран вполне очевидным представляется то, что боги (дэвы) и асуры суть два противоположных и враждебных друг другу класса мифических существ, из которых первые являются носителями добра, а вторые — зла. Однако в настоящее время большинство специалистов склоняется к тому, что — при всей бесспорности постоянного присутствия в древнеиндийских мифах темы борьбы богов против асуров — их полная противоположность и взаимная враждебность иллюзорна [Кумарасвами, с. 373—374; О'Флаэрти 1976, с. 1—171; Кёйпер, с. 5—109].

Есть основания полагать, что в древнейшей ведийской религии боги и асуры — различные, но далеко не антагонистические классы мифологических существ. Общеизвестным является, в частности, то, что в «Авесте», мифология которой генетически наиболее близка ведийской, данная оппозиция носит обратный характер: дэвы оказываются там носителями темного и злого начала, а ахуры — светлого и благого; вместе с тем в «Ригведе» многие боги наделяются эпитетом «асура» — в первую очередь Варуна, предшествующий Индре как царь богов, сам Индра, Агни, Рудра и некоторые другие (см. [Хиллебрандт, т. 3, с. 437; Елизаренкова 1972, с. 17]). Этимологическая связь слова «deva-» с глаголом «div-» («сиять») и «asura-» с «asu-» («жизненная сила») ⁴⁸ также не дает никаких подтверждений их оппозиции, равно как и этической или онтологической отрицательности первых или вторых.

Появление отношения к богам и асурам как соответственно к «положительным» и «отрицательным» характерно для поздневедийских памятников ⁴⁹. Именно таким оно продолжает оставаться в эпосе и пуранах. В то же время изначальное отсутствие противоположности богов асурам не исчезает бесследно и продолжает напоминать о себе на протяжении всего последующего развития индуистской мифологии.

В текстах эпоса и пуран можно выделить по меньшей мере три типа реминисценций подобного рода:

1. В некоторых мифах постоянно подчеркивается (нередко самими асурами) единокровность асуров и богов: и те и другие — дети Брахмы. Можно обнаружить генеалогические списки асуров, в которые попадают имена богов [Хопкинс, с. 52]. Более того, нередко подчеркивается старшинство асуров по отношению к богам, так как последних Брахма сотворил позже, чем асу-

ров⁵⁰. Особенно же показательны многочисленные мифы об изначальной праведности асуров, утраченной впоследствии по той или иной причине (версии различны: вина богов (!), гордость самих асуров и проч.)⁵¹.

2. Существуют мифы о положительных асурах: так, например, Прахлада становится адептом Вишну, Харикеша начинает практиковать абсолютную дхарму (*sanātānadharma-*) и становится бхактом Шивы, асура по имени Майя сознательно прекращает воевать против богов и проч.⁵².

3. Часто констатируется боевая доблесть асуров, восхищающая самих богов — вплоть до исполнения богами последнего желания побежденных асуров (примеры — ниже).

В ведах борьба богов с асурами определенно ассоциировалась с космогоническим мифом — так называемым «основным мифом»⁵³ — ведийской религии, сохраняющим свое значение и в более поздних памятниках; был миф о победе Индры над асурой Вритрой, следствием которой оказывался переход от состояния хаоса к миропорядку. Вместе с тем общий характер роли богов и асуров в ведийской космогонии оставляет еще много неясностей, ибо постоянство борьбы между ними подразумевается многими текстами «Ригведы». Одну из наиболее правдоподобных гипотез по этому поводу высказал Ф. Б. Я. Кёйпер: борьба богов с асурами длится только до момента установления миропорядка, после чего асуры изгоняются из мира; в то же время смена состояний хаоса и миропорядка носила в ведийских представлениях циклический характер и каждый Новый Год оказывался циклическим повторением этого перехода, что, в свою очередь, находило выражение в соответствующем ритуале [Кёйпер, с. 10—12, 20, 101—104].

Ассоциация асуров с переходом от хаоса к космосу в древнеиндийских мифологических представлениях заставляет несколько подробнее остановиться на ведийской космогонии. Дело в том, что единую космогоническую схему выявить в ведах не удастся. В ведийских текстах можно обнаружить несколько разных картин космогонии. Об одной из них только что говорилось. Другая картина — рождение мира из жертвоприношения. Ее яркий пример представлен в «Пурушасукте» «Ригведы», где гигантского космического Пурушу боги приносят в жертву ему самому [РВ X.90:16]; в результате этого жертвоприношения из различных частей тела Пуруши возникают разные части Вселенной⁵⁴. Несколько иначе рисуется космогоническое жертвоприношение в «Брихадараньяка-упанишаде», где Творец отождествляется со смертью и голодом: он создает мир для того, чтобы затем принести его себе в жертву, то есть пожрать его [БрУп I.2].

Ведийский канон не ставил перед собой цель дать согласование различных мифов, касающихся одного и того же предме-

та, но противоречащих друг другу с позиции здравого смысла. Каждая отдельная мифологическая ситуация представляет лишь одну грань мифопоэтически осмысляемого явления — ту грань, которая обусловлена данным контекстом и не может существовать в том же виде вне этого контекста⁵⁵.

На основании имеющихся данных можно, однако, сделать вывод о том, что в ведийской мифологии космогония определенно ассоциировалась, с одной стороны, с победой богов над асурами и, с другой — с нуминальным жертвоприношением⁵⁶ (именно эти обстоятельства сольются воедино в пуранических мифах, рассматривающих асуроборчество богов как жертвоприношение). Судя по всему, особую значимость для ведийских представлений имел момент участия асуров в космогонических жертвоприношениях. К числу его проявлений относятся по меньшей мере три типа мифологических ситуаций, весьма характерных для древнеиндийской ритуальной литературы:

- 1) негативные действия асуров в отношении жертвоприношения богов;
- 2) жертвоприношения самих асуров, имеющие негативные последствия;
- 3) соревнования в жертвоприношении между богами и асурами (более совершенное жертвоприношение богов обеспечивает им победу над асурами)⁵⁷.

Последний — наиболее интересный в данном контексте — тип мифологических ситуаций впервые заметил Я. Хейстерман (см. [Хейстерман 1964, с. 6, 12]), на исследованиях которого в области ведийского ритуала в связи с затронутой проблемой следует остановиться подробно.

Исходная посылка Хейстермана состоит в том, что «центральная тема ритуала шраута — периодическое возрождение космоса, отвоевывание жизни у смерти» [Хейстерман 1964, с. 2]. Несмотря на то что ритуал предполагает возрождение всего космоса, он является сугубо частным отправлением. По Хейстерману, ведийский ритуал «представляет собой высоко рационализированную систему абстрактных символов, выражающих отношения управления космосом и тем самым предполагающих полномочия особого оператора — того, „кто так знает“, — манипулировать космосом или даже создавать свой собственный космос» [Хейстерман 1967, с. 22]⁵⁸. В ведийском ритуале принимают участие две стороны: заказчик (уајаtапa-) и жрец (или группа жрецов). Сам ритуал сводится к символической смерти и возрождению заказчика. Для достижения необходимой цели, однако, в процессе жертвоприношения должен был произойти обмен ролями между заказчиком и исполнителем. Именно благодаря этому осуществлялось поддержание постоянства космоса.

Исследуя ведийские ритуальные тексты, Хейстерман заме-

тил в них следы более древних представлений, когда жертвоприношение носило характер состязания между двумя названными сторонами: заказчик находился тогда в функции хозяина, а жрецы — гостей. Лишь со временем состязание трансформировалось в жесткий ритуал. В этой связи Хейстерман высказывает интересное предположение о том, что в древнейшем ведийском жертвоприношении гости выступали в роли богов, а хозяева в роли асуров: «Партнеры в драме жертвоприношения — партия жизни и партия смерти. Одна группа или ее лидер — заказчик — предлагает жертву; другая группа образуется из гостей, принимающих жертвенную пищу и дары. Вначале хозяин обладает жизненными благами; в конце — положение обратное. Но гость и восприемник должен заплатить принятием на себя тягот смерти и разрушения, заключенных в жертвенном даре. Ибо, хотя хозяин предлагает „жизненные блага“, именно от гостя требуется повеление заклать и приготовить жертвенную пищу, как это видно из правил торжественного приема гостей, известного под названием „аргхья“. Может возникнуть вопрос: а где же в этой ситуации боги? Ответ таков: две партии разыгрывают здесь роли богов и противобогов, дэвов и асуров. Не случайно, что даже в пуранической мифологии асуры часто выступают в роли щедрых покровителей жертвоприношения, как в ситуации Вамана-аватары, где Вишну, защитник богов, входит как гость-брахман и обманывает своего хозяина-асуру, лишая его царства и собственности. И вряд ли просто гипербола то, что брахманы-исполнители приравниваются к богам в тот момент, когда они получают свои нередко астрономически обильные дары. Подобным же образом можно попытаться понять правило (в противном случае — неясное и бессмысленное), согласно которому жертвенные огни — или, по меньшей мере, один из них — должны быть взяты из дома богатого человека, который, к удивлению, должен быть „как асура“ („Катхакасамхита“ 8.12.96:7; „Апастамба-шраутасутра“ 5.14:1)» [Хейстерман 1978, с. 87—88].

Итак, реконструкция, предложенная Хейстерманом, позволяет убедиться в том, что носителям ранневедийской религии, во-первых, не были свойственны представления о полном антагонизме между богами и асурами и, во-вторых, характерной чертой этой религии была ассоциация обоих классов божеств с космогоническими жертвоприношениями, где они выступали в противоположных, но отнюдь не враждебных функциях⁵⁹; эти функции, согласно данной реконструкции, вырисовываются с достаточной степенью определенности. Не менее существенна выявленная Хейстерманом тема обмена дарами между богами и асурами, которая останется одним из важнейших элементов асуроборческих мифов в пуранах.

Изложенные выше гипотезы о роли асуров, согласно древ-

нейшим космогоническим представлениям, объясняют, по-видимому, многие особенности поздней индийской мифологии. Несмотря на то что ко времени оформления самых ранних повествовательных кодексов эти представления претерпевают существенную трансформацию, их отголоски в эпических и пуранических текстах вполне очевидны. Асуроборческие мифы в памятниках послеведийской письменности содержат ряд особенностей, напоминающих об изначальной связи асуров с космогонией и жертвоприношением.

Первой из них является имеющееся в некоторых из соответствующих текстов объяснение причины той или иной войны богов против асуров. Обычно речь идет об изгнании богов асурами из их владений и завоевании последними престола Индры. Но иногда добавляется и другое: боги лишены своих долей в жертвоприношении. Так, например, в «Величании Богини» повествование о победе Девы над Шумбхой и Нишумбхой начинается с того, что этими асурами у Индры «отняты три мира и доли в жертвоприношении» [МП 82:1]; «Матсья-пурана», описывая злодеяния асуры Хираньякашипу, говорит, что он начал присваивать доли богов в жертвоприношении [МтП 161:27], и т. п. Интересно в этой связи и то, что сама война против асуров именуется «жертвоприношением»; в тексте «Величания Богини» показательно обращение Кали к Чандике с повелением убить Шумбху и Нишумбху «в жертвоприношении битвы» [МП 84:24]⁶⁰.

Второй такой особенностью является то, что сами войны между богами и асурами нередко соотносятся с творением мира, пралаей (разрушением мира в конце махаюги) или другими критическими моментами вселенского развития (как уже говорилось, в ведах победа богов над асурами означала переход от хаоса к миропорядку).

Ярким примером тому в тексте «Величания Богини» служит миф об убийстве Мадху и Кайтабхи, время действия которого непосредственно указывается: окончание калпы, когда мир объят сплошным океаном. Наиболее примечателен, однако, результат битвы Вишну с асурами:

...На мир взирая,
Что был лишь водою, сказали *
Лотосоокому богу:
«Довольны мы битвой с тобою.
Достоин ты нашей смерти.
Убей нас там, где земля
Водою не залита».
«Да будет так», — им отвечал Владыка,
Носитель раковины, булав и диска.
И так и сделал: положив на чресла,
Им диском головы отсек.

[МП 78:75—77]

* Имеются в виду Мадху и Кайтабха.

Последняя просьба асуров и — имплицитно — ее исполнение⁶¹ предполагают возникновение суши, то есть начало нового творения.

Обобщенным проявлением рассматриваемой особенности можно считать теснейшую связь с мотивом смерти, разрушения и непосредственно пралаи тех божеств, чья «биография» изобилует асуроборческими подвигами: Деви в ее ипостасях Кали и Каларатри, Шива, латентно Кришна⁶². Связь пралаи с асуроборчеством не случайна в свете изложенных гипотез; ведь пралая — негативный, но необходимый элемент космогонии: согласно индуистским представлениям, за нею должно неизбежно последовать новое творение⁶³.

Третьей особенностью, подчеркивающей генетическую связь асуроборческих мифов с реконструируемыми древнейшими представлениями об участии асуров в космогоническом жертвоприношении, оказывается весьма частый для этих мифов мотив дара, являющегося — во всем многообразии форм своего бытования (дар жертвователя жрецу, дар жертвователя божеству, дар, ожидаемый жертвователем от божества в результате жертвоприношения, и проч.) — важнейшим и обязательным элементом любого жертвоприношения. В эпических и пуранических текстах, посвященных борьбе богов с асурами, имеют место два вида дара, избираемого асурами от богов:

1. Дар непобедимости. Обычно асуры получают его от Брахмы⁶⁴ в награду за свой тапас. Дар непобедимости фигурирует в двух разновидностях. Наиболее обычна ситуация, когда Брахма — в ответ на просьбу асуры о бессмертии — прямо отвечает, что полного бессмертия быть не может; но асуре дается гарантия, что ему не грозит смерть ни от чьей руки, за исключением кого-то, кто на первый взгляд не может представлять ни малейшей опасности (например, женщина⁶⁵, семидневный младенец⁶⁶ и т. п.)⁶⁷.

Несколько реже встречается другая ситуация: асура излагает подробный реестр существ, от которых желает обезопаситься, на что Брахма охотно соглашается. Не предусмотренное этим реестром существо впоследствии полагает конец неуязвимости асуры⁶⁸. Итак, непобедимость, приобретаемая асурами как дар за тапас, иллюзорно полная, но фактически относительная; исходя из оговоренной (или, наоборот, неоговоренной) возможности асуры быть побежденным, боги могут в дальнейшем осуществить свою победу.

2. Дар права на выбор собственной казни. В тех редких мифах, где этот тип дара фигурирует, асуры получают его за доблестную битву с богами. В отличие от предыдущего типа этот, как правило, в тексте не именуется «даром», хотя по сути таковым является. Один из примеров демонстрирует только что приведенный фрагмент «Величания Богини», где Мадху и Кай-

табха просят убить их на незатопленном месте. Другой пример встречаем в «Падма-пуране»: там побежденный асура Джаландхара просит, чтобы Шива не убивал его, а разрешил совершить самоубийство; Шива удовлетворяет просьбу Джаландхары [ПП VI.19:96—98]. Есть, между прочим, тексты, в которых этот тип дара отличается более архаическим характером, когда имеет место не просто просьба исполнить последнее желание асуров, а происходит своеобразный обмен дарами между соперничающими сторонами, по смыслу своему имитирующий соответствующую практику ведийского ритуала⁶⁹. Ситуацию, когда асуры в процессе битвы предлагают богу выбрать от них дар, а бог в ответ просит их смерти, нетрудно заметить в мифе «Величания Богини» о победе Вишну над Мадху и Кайтабхой [МП 78:73—74] (она будет приведена полностью несколькими страницами ниже). Но еще более обстоятельно она представлена в версии того же мифа, имеющейся в «Лесной книге» «Махабхараты»⁷⁰:

Их обоих увидев, промолвил бог:

«Привет вам, о сильнейшие!

Я дам вам наилучший дар,

Ибо доволен я теперь».

Но они, Хришикеше улыбаясь,

Преисполненные силищи и гордости,

Сообща отвечали

Победителю Мадху:

«Ты избрал бы лучше дар от нас, о бог!

Мы должны дарить, о Высший из богов.

Мы дадим тебе то, что захочешь.

Не раздумывая, скажи нам!»

Владыка сказал:

«Изберу я дар от вас, о мужественные,

И тот дар изберу, что желанен мне.

Оба вы исполнены доблести.

Среди всех мужей нет подобных вам.

Станьте же оба вы мною убитыми,

О поистине велемощные.

Вот чего я от вас вождедею

Получить для блага Вселенной».

Мадху и Кайтабха сказали:

«Мы прежде никогда не молвили неправду

Даже по-тихому (тем паче явно).

Ты знаешь нас, о Высший из созданий,

Как твердых в истине и твердых в долге.

Нет равного нам в красоте и силе,

В спокойствии и в мужестве нет равных,

В подвижничестве, в щедрости и в долге,

В приличии и в самообуздание.

Бедствие нас захлестнуло

Великое, о Кудрявый.

Сотвори же то, что сказал ты,

Ведь рок непревозмогаем.

Одного, о бог, мы желаем,

От тебя — сделай так, о сильный:

На безводном пространстве убей нас,

О среде лучших богов Высочайший...»
[Мбх III.203:23—31]

Обмен дарами между богом и побежденным асурой в пуранах иногда принимает и более утонченные формы. К примеру, в «Матсья-пуране» Вишну-Вамана побеждает асуру Бали, принимая от него в дар миры, прежде отнятые у богов, но не может отказать асуре в ответном даре, соизмеримом с полученным: Вамана обещает Бали, что тот будет индрой при Восьмом Ману [МтП 246:71—72].

Завершая рассмотрение двух типов дара богов асурам, стоит обратить внимание и на сами условия приобретения этих даров. Дар непобедимости асуры получают за тапас. Но тапас, по сути дела, является крайне «интериоризованной» формой жертвоприношения. Как убедительно показал в своих исследованиях Хейстерман, в ходе исторической эволюции «первоначально исполненное опасности и дуалистическое жертвоприношение трансформировалось в безопасное „монистическое“, характеризующееся одним не имеющим оппозиции жертвователем, который, как его прототип Праджапати⁷¹, одновременно хозяин, жрец и жертва. Отсюда один шаг до „интериоризации“ жертвоприношения в одном жертвователе, отделившемся от общества и внешнего мира для совершения жертвенного ритуала в себе и для себя,— другими словами — в отшельнике» [Хейстерман 1979, с. 48]⁷².

Право на выбор собственной казни, как уже говорилось, асуры получают в награду за битву, что, в свою очередь, весьма показательно. Как уже отмечалось выше, слова «жертвоприношение битвы» едва ли следует рассматривать как обычную поэтическую метафору. Осмысление битвы как ритуала проходит через всю «Махабхарату»⁷³ и многие пуранические тексты. Но это уже, напротив, крайне «экстериоризованная» форма жертвоприношения.

Ко всему сказанному можно добавить, наконец, и то, что мотив дара в асuroборческих мифах возникает нередко и за пределами повествования о битве: например, Деви в «Величании Богини» трижды предлагает выбрать дар от нее тем, кто ее почитает и прославляет [МП 81:30; 88:36, 90:10].

Четвертая особенность мифов эпоса и пуран о борьбе богов с асурами, оказывающаяся также отзвуком древнейших представлений об участии асуров в мифическом жертвоприношении,— теснейшая связь с жертвоприношением некоторых божеств, наделяемых по преимуществу асuroборческой функцией.

Для пояснения этой далеко не очевидной особенности обратимся к двум фрагментам. Первый — один из мифов «Величания Богини» о возникновении Деви (Чандики):

Когда боги завоеваны асурой Махишей, тридцать основных богов испускают мощные энергии. Эти энергии,

собранные воедино, становятся Богиней: энергия Шивы становится ее лицом, энергия Ямы — волосами, Вишну — руками, Сомы — грудью, Индры — талией, Варуны — ногами, Бху — бедрами, Брахмы — стопами, Арки (Сурьи) — пальцами ног, Васу — кистями и пальцами рук, Куберы — носом, Праджапати — зубами, Агни — тремя глазами, Ашвинов — бровями, Ваю — ушами. Затем Носитель Пинаки (Шива) дарует ей трезубец, Кришна — диск, Варуна — раковину, Хуташина (Агни) — копье, Марута — лук и колчан стрел, Индра — ваджру, Сахасракша (тот же Индра) — колокол, Яма — жезл, Варуна — силовое кольцо, Праджапати — четки, Брахма — глиняный сосуд, Дивакара (Сурья) — свои лучи во все поры ее тела, Кала — меч и щит, Кширода — неветшающие одежды, Вишвакарман — украшения, Джаладхи — гирлянду из лотосов, Химават — льва для езды и драгоценности, Кубера — чашу для вина, Шеша — ожерелье из змей. После этого Богиня вступает в битву с асурами [МП 79].

Второй — миф о рождении Сканды в «Книге о Шалье» «Махабхараты»:

Семя Махешвары (Шивы) попадает в огонь. Агни не в состоянии удержать это семя и по велению Брахмы бросает его в Гангу. Та намывает его на Химават, где оно развивается в Сканду (он же — Карттикея, Гангея). Шесть Криттик встречают его, и он, приняв шесть лиц, сосет молоко их всех одновременно. Когда Шива, Ума, Ганга и Агни начинают думать, к кому из них он подойдет, Сканда принимает сразу четыре облика и идет к каждому из них. Боги назначают его воеводою. Брихаспати совершает возлияние в огонь, Химават дает Сканде престол, Брахма и Кашьяпа возливают воду Сарасвати на его голову, как боги возливали на голову Варуны. Различные божества дают Сканде могущественных спутников и войска. Индра дарует ему дротик и знамя, Пашупати (Шива) — войско, Вишну — почетную гирлянду, Ума — сияющие одежды, Ганга — небесный сосуд, Гаруда — павлина, Аруна — петуха, Варуна — змею, Брахма — черную шкуру антилопы и победу во всех битвах. После этого Сканда побеждает могущественного асуру Тараку и все его воинства [Мбх IX.44—46].

Изложенные мифы имеют сходство:

1. В обоих случаях в качестве протагонистов выступают неведийские божества, доарийское происхождение которых в настоящее время признается большинством специалистов⁷⁴.
2. Оба божества возникают ради оказания помощи богам в ситуации крайней необходимости — а именно, для восстановления

того, что отнято у богов асурами, когда сами боги уже не в состоянии обойтись собственными силами.

3. Оба божества возникают на свет необычным путем: в их рождении принимает участие группа богов. Таким образом, они резко отграничены от многих других божеств, родившихся на свет более или менее естественным путем.

4. Различные части тел Чандики и Сканды соотнесены с определенными индуистскими божествами⁷⁵.

5. Каждый атрибут Чандики и Сканды рассматривается как дар определенного представителя индуистского пантеона.

Есть, однако, еще одно сходство между двумя рассматриваемыми фрагментами — менее очевидное, чем уже перечисленные: появление на свет обоих божеств-асуроборцов так или иначе воспроизводит схемы ведийских жертвоприношений.

В мифе о возникновении Чандики из «Величания Богини» попросту «проигрывается» в обратном порядке ведийское космогоническое жертвоприношение Пуруши, хорошо известное по «Пурушасукте» «Ригведы». В ведийском гимне различные части тела жертвенного Пуруши становятся разными божествами, а также другими живыми существами и частями Вселенной. В свою очередь, «Величание Богини» предлагает инверсию этой схемы: энергии различных богов (примечательно, что переводимое как «энергия» слово «*tejas*» может вообще пониматься в значении «собственная сущность») становятся частями Богини⁷⁶.

Обратный порядок космогонического жертвоприношения в рассматриваемой ситуации не случаен. В этой связи уместно упомянуть реконструкцию первой части программы ведийского ритуала и соответствующего текста, предложенную В. Н. Топоровым в результате анализа «Пурушасукты»: «исходное положение — мир распался в хаосе (убийство и расчленение жертвы); соответствующий текст — описание хаоса; задача — интеграция космоса из составных частей жертвы в соответствии с правилами отождествления» [Топоров 1979, с. 223]. В мифе о войне богов против Махиши нарушение целостности космоса само собой предполагается, и его воссоздание посредством интеграции Богини являет как бы восполнение космогонического ритуала.

В ситуации рождения Сканды мы имеем дело с серией подобных элементов жертвоприношения; при этом жертвоприношение обрисовано настолько откровенно, что его можно с уверенностью назвать: это ритуал раджасуи (царского возлияния).

Прежде чем перейти к разбору имеющихся подобий, следует сказать вкратце о назначении и смысле самого ритуала раджасуи, поскольку этот вопрос до сих пор остается спорным.

В конце прошлого столетия А. Вебер провел тщательнейший анализ ведийских текстов, связанных с раджасуей, итогом

которого стала фундаментальная монография (см. [Вебер]), не теряющая вплоть до настоящего времени своей ценности для исследователей ведийского ритуала⁷⁷. По мнению Вебера, раджасуя есть не что иное, как древнеиндийский обряд царской инаугурации.

Такое понимание раджасуи не подвергалось в индологии сомнениям до тех пор, пока в 50-е годы XX в. не появилась диссертация Я. Хейстермана (см. [Хейстерман 1957]), в которой доказывалось, что раджасуя была не обрядом инаугурации монарха, а периодически (вероятно, ежегодно) повторявшимся ритуалом символического обновления царя [Хейстерман 1957, с. 3—7, 223]. По Хейстерману, правильный перевод самого слова «*gājasūya*» — «рождающее царя». Так как само это жертвоприношение связано с богом Варуной (ср. другое название «*va-giṇṇasava*» — «возлияние Варуны»), основной темой всей раджасуи, и в особенности помазания, было то, что «царь, олицетворяющий Варуну, сына вод, рождается из вод» [Хейстерман 1957, с. 86]⁷⁸.

В 1984 г. Г. Фальком была предложена еще одна интерпретация раджасуи, очень основательно аргументированная текстами: раджасуя — ритуал усыновления бездетным монархом будущего наследника престола (см. [Фальк]). Прделанный Фальком лингвистический анализ слова «*gājasūya*» позволил изменить его понимание: по Фальку, более правильно переводить его как «зачатие царя» [Фальк, с. 116—117].

Как ни парадоксально, исследование Фалька вполне согласуется со многими выводами предшествующих интерпретаций раджасуи. Существенной особенностью текстов этого ритуала является постоянное акцентирование тождества царя и его сына в процессе жертвоприношения⁷⁹. Поэтому данный обряд вполне уместно рассматривать как своего рода «предварительную инаугурацию» будущего царя. Если принять во внимание, что ритуал переосмысливает усыновление как зачатие и рождение сына царя, то упомянутое тождество предполагает символическое новое рождение самого царя⁸⁰.

Впрочем, такой «конкорданс» интерпретаций раджасуи имеет ценность лишь в теоретическом плане, для принятия к сведению. Говорить о какой-то главной цели этого жертвоприношения едва ли можно с определенностью⁸¹. Ценность перечисленных исследований раджасуи скорее в том, что они выявили некоторые линии ее содержания. Бесспорно, что раджасуя знаменовала переход царя в какое-то новое качество, что во многом она была ориентирована не только на царя, но и на его наследника, что важное место в ней занимала символика рождения.

Судя по всему, в эпоху сложения мифа о Сканде в IX книге «Махабхараты» о назначении раджасуи знали ненамного

больше, чем сейчас. Это жертвоприношение, вероятно, к тому времени уже вышло из обихода и связывалось в среде бытования эпоса лишь с героическим прошлым. Однако при всей расплывчатости представлений о раджасуе некоторые наиболее значительные элементы ее символизма и самые яркие стороны ее отправления сохраняются в памяти носителей эпоса, а поэтому вырисовываются в текстах довольно отчетливо. С одной стороны, «Махабхарата» говорит о царском помазании Сканды, которое подобно помазанию Варуны. С другой стороны, происходит рождение нового бога от «царственных божеств» (Шива, Агни, Химават). Неестественность рождения, длительность пребывания нового бога в виде семени (эмбриона) наводят на мысль, что в мифе имеет место переосмысление символики раджасуи. Наконец, еще одна существенная черта этого мифа — усыновление Сканды богами.

Итак, миф о рождении Сканды воспроизводит (или лучше сказать — актуализирует) символику и основной смысл ритуала. Но помимо этого он содержит «подобия» нескольких конкретных элементов практического отправления раджасуи; вот они, в порядке их ритуальной последовательности:

1. Одним из обязательных действий при совершении раджасуи является ритуальное доение коровы (см. [Хейстерман 1957, с. 58, 62; Кэльбер 1978, с. 58]). Возможно, эпизод кормления Сканды Криттиками можно рассматривать как сюжетную трансформацию этой ритемы.

2. В ритуале раджасуи дважды имеет место помазание царя («abhiṣecanīya-» и «ruparabhiṣeka-»), отправляющееся посредством окропления (см. [Хейстерман 1957, с. 79—90, 114—122]). В ситуации инаугурации Сканды возлияние вод Сарасвати на посвящаемого воспроизводит этот обряд. Кроме того, в начале мифа о рождении Сканды также есть эпизод, являющийся своего рода резонансом рассматриваемого момента раджасуи: омоление семени Махешвары водами Ганги⁸².

3. В ходе ритуала раджасуи — по завершении второго окропления царя — происходит возлияние в огонь состава, употребляющегося для окропления (см. [Хейстерман 1957, с. 123—126]). То возлияние в огонь, которое в мифе о рождении Сканды совершает Брихаспати, воспроизводит эту деталь обряда. Однако и она дублируется в начале мифа дополнительным «подобием» — излиянием семени Махешвары в Агни.

Как можно видеть, миф о появлении Сканды на свет в значительной доле моментов основывается на ведийском жертвоприношении, которое, как уже говорилось, не просто воспроизводится на нуминальном уровне, а в отдельных своих частях дублируется мифологически переосмысленными подобиями.

Сходство текста «Величания Богини» о возникновении Чандики и текста IX книги «Махабхараты» о рождении Сканды в

плане ассоциации с ведийским жертвоприношением обнаруживается также в участии в обоих мифах такого элемента, как *tejas*:- в первом случае слово «*tejas*» использовано для обозначения «энергий», из которых создается Деви, а во втором — «семени», из которого развивается Сканды; существенно то, что вне зависимости от значения именно *tejas*- оказывается основным элементом, из которого должно возникнуть новое божество. Но *tejas*- также и неотъемлемый элемент брахманического жертвоприношения, так как это слово использовалось для обозначения «жертвенного огня», равно как и его «яркости» и «жаркости».

Дополнительными свидетельствами ассоциации Деви с ведийским жертвоприношением представляются многие имена Богини, первичными значениями которых были элементы ритуала. Такие важнейшие имена, как Кали и Карали, в брахманическом ритуале были названиями жертвенных огней [Хартман, с. 12—13]. Нередко в качестве имен Богини фигурируют жертвенные возгласы: *svāhā*⁸³, *svadhā*-, *vaṣat*-, *tridhāmatrā*, *saṁdhyā*- и др. [МП 78:54—55; Мбх VI.23:12, 15].

Закljučая рассмотрение этой особенности мифов о борьбе богов с асурами, хотелось бы остановиться подробнее на самой мифологеме интеграции нового божества группой богов, наиболее явным проявлением которой можно считать проанализированный здесь миф о возникновении Чандики, хотя несколько усложненные его варианты справедливо усматривать в мифе о слиянии шакти разных богов с Амбикой для победы над Шумбхой, а также в мифе о рождении Сканды. Эта мифологема, судя по всему, существовала в древнеиндийских мифологических представлениях еще задолго до вхождения Деви и Сканды в индуистский пантеон. Примером тому — один из текстов «Айтарея-брахманы»:

Праджапати, поистине, возжелал свою дочь («День» одни ее называют, «Ушас» — другие). Став газелью-самцом, он приблизился к ней, ставшей рыжей газелью. Боги увидели его: «Не дело, поистине, Праджапати делает!» Они стали искать того, кто разрушил бы это*. Среди себя они не нашли таких, кто бы именно. Ужаснейшие сущности они испустили. Те собрались воедино. Собранные воедино, они стали богом. Имя его — Бхутаван**. Пребывает воистину*** тот, кто это его имя так знает. Ему**** боги сказали: «Этот Праджапати соделал не дело. Разрушь это». Он: «Да будет так», — сказал.

* Т. е. грех Праджапати.

** Букв. «Владыка Существ».

*** Устойчивая в литературе брахман формула, обозначающая благополучие того, «кто так знает» символизм совершаемого им жертвоприношения.

**** Бхутавану.

Он: «Ну-ка изберу я от вас дар!» «Избирай». Он избрал: владычество над скотом. Поэтому у него такое это имя: Пашуман*. Владыкой скота пребывает тот, кто это его имя так знает. К тому приблизившись, разрушил** [АБр III.33].

Структура приведенного мифа предельно ясная: в мире возникло нечто ужасное — разрушить это можно только путем противопоставления чего-то еще более ужасного — боги эмануруют свои самые ужасные сущности и интегрируют их в одно целое — первое зло удается победить.

Генетическая связь этого фрагмента — к которому, между прочим, восходят многочисленные мифы о разрушении Рудрой (Бхутаваном) жертвоприношения Дакши (Праджапати) — с мифом о возникновении Деви из энергий богов (равно как и их шакти) не противоречит изложенному выше мнению об интерпретации космогонического жертвоприношения. Ритуальный контекст этого мифа «Айтарея-брахманы» и космогоническая функция одного из протагонистов — Праджапати — не вызывает сомнения, поэтому вполне очевидным представляется нарушение миропорядка и его воссоздание. Миф о появлении на свет Деви уникален тем, — в отличие от представленного брахманического и, с другой стороны, тех индуистских мифов, где интеграция новых божеств не настолько ярко выражена, — что он попросту доводит вторичное осмысление ведийского мифа (ритуала) до «логического» конца.

Анализ рассматриваемых мифов невольно наталкивает на мысль о том, что древнеиндийскому мифопоэтическому сознанию не чужд был принцип «клин клином»: уже в мифе о возникновении Бхутавана в «Айтарея-брахмане» это сразу бросается в глаза. Божества-асуриборцы в мифах эпоса и пуран, вероятно, именно в этих целях часто наделяются не только страшными (иногда откровенно отвратительными) обликами и атрибутами, но и собственно асурическими свойствами. В тексте «Величания Богини» показательным примером «гомеопатического» осмысления Богини является ее отождествление с майей. Хотя ко времени оформления той части текста, где Деви именуется Майей, вероятно, уже сложилось чисто философское понимание майи как мировой иллюзии, вряд ли стоит упускать из внимания, что первоначальное значение этого слова было несколько иным. Т. Я. Елизаренкова в своем исследовании, посвященном значению ведийского «tāuā-», убедительно показала, что это слово, этимологически восходящее к глаголу «tī-» («менять») ⁸⁴ и первично означавшее «изменение», употреблялось в двух смыслах — положительном и отрицательном: когда речь

* Букв. «Владыка Скота».

** То есть, приблизившись к Праджапати, Бхутаван разрушил его грех.

шла о «майе» богов, подразумевалась их «божественная магическая сила», «сверхчеловеческая мудрость»; в то же время «майя» асуров понималась как их «злая магическая сила», «враждебные колдовские чары» [Елизаренкова 1961]. Примечательно, что в ведийских мифах залогом успеха асуров в их борьбе против богов была именно их майя⁸⁵.

Можно предполагать, что хотя в мифе «Величания Богини» с участием Великой Майи ничего не говорится о майе асуров, среда сложения этого мифа сохраняла еще некоторые reminiscences ведийского понимания майи. Одних только богов оказывается недостаточно для победы над Мадху и Кайтабхой: нужна еще божественная майя⁸⁶, но при этом такая, которая выступит в роли «обмана», т. е. по сути своей окажется майей асурической. Обратимся для большей ясности непосредственно к тексту «Величания Богини», где по молитве Брахмы Великая Майя — Созерцательная Дрема — исходит из тела Вишну, который, проснувшись, вступает в бой с Мадху и Кайтабхой:

И восстал тогда Владыка,
Могущественный Хари,
И с теми двумя асурами
Он пять тысяч лет сражался,
Руками своими разя их.
Те же, от своей изрядной силы обезумевшие,
Отуманенные Майей Великою,
Обратились к Кудрявому:
«Избери от нас дар».

Благой Владыка сказал:
«Да удовлетворю ваше желанье:
Должны вы оба мною быть убиты.
Какая надобность в ином каком-то даре?
Воистину, таков мой выбор».
Тогда, вот так обманувшись,
Они оба, на мир взирая,
Что был лишь водою, сказали
Лотосоокому богу:
«Довольны мы битвой с тобою.
Достоин ты нашей смерти...» и т. д.

[МП 78:72—76]

Итак, в этом мифе амбивалентность майи переходит на качественно иную ступень. С одной стороны, находясь в божестве и при божестве, она обуславливает его бездействие; только оставленный ею Вишну может совершить подвиг. С другой стороны, оставив бога, она отуманивает асуров, которые, в конечном счете, мирно предлагают богу дар, испрашивая тем самым свою смерть.

Еще более яркий пример «гомеопатии» — асурическая принадлежность Богини. Среди многих ее эпитетов есть откровенный — «Великая Асури» («mahāsuri» — [МП Кальк 81:58]). Интересно, что этот эпитет сохранился далеко не во всех манускриптах. Так, переписчик манускрипта, легшего в основу бомбей-

ского издания «Маркандея-пураны», уже, вероятно, не понимал этого парадокса и богобоязненно заменил столь страшное определение на вполне проверенное — «maheśvarī-» («Великая Владычица» [МП 78:58])⁸⁷.

Кстати, то обстоятельство, что функции богов-асуроборцев в индуизме выполняют божества, в основном неизвестные ведам и заимствованные у аборигенных народов⁸⁸, наводит на предположение о существовании в раннеиндуистском религиозном сознании особой идеологемы: божества-асуроборцы должны быть исходно «чужими», но должны стать «своими» через приобщение, с одной стороны, ведийскому ритуалу и, с другой стороны, одному или нескольким из центральных божеств брахманического пантеона. Наиболее показательны в этом плане уже рассмотренные мифы о возникновении таких божеств именно с целью оказания помощи богам в борьбе с асурами, где прежде всего бросается в глаза явная попытка как-то интерпретировать облик чужого божества посредством «ресурсов» ведийского мифологического фонда.

Примечательно, что многие божества-асуроборцы в той или иной степени терратоморфны. Та же Дурга, к примеру, согласно большинству источников, обрисовывающих ее облик, трехглазая и многорукая: число ее рук колеблется от четырех до двадцати восьми [ГП 38:7—13; МтП 260:59—61; АП 52:16—17; 135:2—6]. Каждая рука Богини, как правило, имеет тот или иной атрибут. Вместе с тем разные письменные источники представляют совершенно различные атрибуты в руках Девы. Если для наглядности сделать выборку из фрагментов эпоса и самых ранних пуран⁸⁹, описывающих одну только ипостась Богини — Дургу-победительницу Махиши, то в сумме «ассортимент» атрибутов выглядит следующим образом:

1. Оружие:

диск — *cakra-*, *ṛarin-*;
меч — *khaḍga-*, *asi-*;
лук — *dhanus-*, *cāpa-*;
стрелы — *śara-*, *bāṇa-*;
секира — *paraśu-*, *kuṭhara-*;
пика — *śakti-*, *tomara-*, *kunta-*, *śūla-*;
трезубец — *śūla-*, *triśūla-*;
палица — *gadā-*, *musala-*, *ḍaṇḍa-*, *ṛvajra-*;
? булава — *ṛvajra-*, *āyudha-*;
? неопределенное оружие — *āyudha-*.

2. Предметы, которые могут быть использованы как средства насилия:

крюк — *aṅkuśa-*;
петля — *paśa-*;

змея-силок * — *nāgarāśa-*;
 посох — *daṇḍa-*;
 палочка — *śalāka-*;
 молот — *mudgara-*;
 плуг — *hala-*.

3. Защитное снаряжение:

щит — *kheṭa-*;
 доспех — *carma-*.

4. Музыкальные инструменты:

раковина — *śaṅkha-*;
 колокол — *ghaṇṭa-*;
 колокольчик — *kalakala-*;
 тамбурин — *ḍamaru-*;
 барабан — *ḍhakka-*;
 кимвал — *paṇava-*.

5. Прочие предметы:

чаша — *kapāla-*, *kamaṇḍalu-*;
 зеркало — *ādarśa-*, *darpaṇa-*;
 череп — *muṇḍa-*;
 ?колесо — *ṛarin-*;
 знамя — *dhvaja-*.

6. Жесты:

«не бойся» — *abhaya-*;
 благословение — *svastika-*;
 угроза — *tarjanī-*;
 танец — *paṭantī-*.

При всем многообразии перечисленных в сумме атрибутов число «инвариантных» для большинства рассмотренных источников сводится до минимума: меч, пика (или трезубец), лук, петля, диск, палица, колокол.

Помимо атрибутов в руках Дурги памятники отмечают ряд внеручных аксессуаров: льва как ездовое животное, полумесяц, ювелирные украшения, павлиньи перья, одежду из змей, четки, ожерелье из змей, неветшающие одежды, желтые одежды, лotosовую гирлянду на голове и прочее убранство.

Подчеркнутое внимание пуранических сказителей к обликам новых божеств и попытки объяснения этих обликов через мифы об участии различных индуистских богов и их создании, возможно, свидетельствуют о том, что исходным материалом для пополнения фонда индуистских мифов в связи с их введением

* Подразумевается петля, имеющая очертания кобры.

в пантеон служила не столько повествовательная мифологическая традиция неарийских народов, сколько сама аборигенная культовая практика, в общем чуждая ариям и осмыслявшаяся ариями в первую очередь на основе визуальных впечатлений. Главным предметом таких впечатлений могли быть идола аборигенных божеств.

В ведийской религии почитание изображений богов, по всей видимости, отсутствовало (см. [Рену, с. 157—163]). Вместе с тем уже первые века н. э.— т. е. именно эпоха оформления ранних пуранических текстов — отмечены широким введением изображений в индуистскую культовую практику. Надо полагать, в этом процессе немалую роль сыграла ассимиляция индуизмом дравидийских культов⁹⁰, которая происходила в то время особенно активно, несмотря на присутствовавшее при этом восприятие аборигенных культов как чуждых.

Исследователями неоднократно отмечалось то, что разнообразию ипостасей и имен Деви следует объяснять множественностью включенных в индуизм локальных культов богини-матери, которые могли сильно отличаться друг от друга⁹¹. По-видимому, каждая из многочисленных аборигенных богинь, выполнявших функции божеств плодородия и охранительниц от демонов, имела не только какую-то мифическую «биографию», но и определенный тип изображения. Культы этих богинь у разных народов могли иметь и общие черты (пан-дравидийские), что при включении их в индуистский пантеон сказалось на отсутствии четких границ между конкретными ипостасями Деви.

Сопоставление пуранических фрагментов I тысячелетия н. э., касающихся внешности Дурги-победительницы Махиши, показывает, что долгое время не было ни устойчивых представлений о ее облике, ни строгого канона ее изображения: немногие сохранившиеся изображения Дурги эпохи древности также свидетельствуют о вольном отношении скульпторов к ее иконографии (см., например, [Вьенно; Агравала; Малльман, с. 146—147; Харле]).

Уместно предположить, что аборигенные идола локальных прототипов Дурги — до стабильного утверждения ее в индуистском пантеоне — могли изготавливаться как на длительный срок, так и на короткое время особых праздников в ее честь, для чего могли использоваться недолговечные материалы. Наиболее распространенным таким материалом была, судя по всему, глина (или глинистая земля); это подтверждается как письменными данными (в «Величании Богини» царь Суратха и вайшья ваяют земляной образ Деви и совершают при нем различные ритуальные действия [МП 90:7—8]), так и современной практикой осеннего празднования Дурга-пуджи в народном индуизме, когда каждая семья или община воздвигает глиняное извая-

ние Богини, которое пышно наряжается, освящается, а затем ритуально потопляется в водоеме.

Вероятно, в аборигенном культовом искусстве Дурга должна была изображаться многорукой, но число рук и характер атрибутов в них не определялись строго обязательным реестром, а делались в каждом отдельном случае в соответствии с местной традицией или техническими возможностями (размеры, материал и проч.). Важнейшими атрибутами были меч, пика (она стала трезубцем, по-видимому, только со времени отождествления Дурги с супругой трезубцедержца Шивы), лук, диск, петля, колокол, но зачастую их дополняли и некоторые другие предметы. Идол украшался также всевозможными ювелирными изделиями, гирляндами из цветов (в частности, лотосов) и павлиньими перьями.

Ко всему сказанному можно добавить еще одно предположение: сам сюжет победы Дурги над Махишей мог возникнуть как вторичное осмысление индуизмом дравидийского культа. Как уже говорилось, согласно реконструкции А. Хильтебейтеля, взаимоотношения Богини с Царем-буйволом носили у дравидов характер священного брака: в довершение этого брака Царь-буйвол приносился в жертву Богине, что нашло отражение в соответствующем периодически повторяющемся ритуале буйволиного жертвоприношения. Этот ритуал, в ходе которого у буйвола отсекается голова и полагается у подножия изваяния Богини, поныне распространен у многих дравидийских народов⁹².

Возможно, именно впечатления от таких жертвоприношений и использовавшихся в них реалий (в частности, идола Богини и рассеченного буйвола) легли в основу индуистского мифа о борьбе Дурги против буйволородного асуры. Косвенно это подтверждается и иконографическими руководствами из «Матсья-» и «Агни-пураны» по возведению идолов Богини. В обоих текстах говорится, что Богиня правой ногой стоит на льве, а левой попирает асуру. «Матсья-пурана» представляет сцену убийства так:

Внизу да будет виден
Обезглавленный буйвол.
На месте главы отсеченной —
Данава с мечом в руке,
Пикою в сердце пронзенный,
Своей требухой изукрашен;
Все члены окрашены кровью,
Глаза же багряные — выпучены;
Змеею-силком повязан;
С угрозой нахмурены брови;
За волосы его крепко
Петлею Дурга держит.

[МтП 260:61—64]

«Агни-пурана», в свою очередь, так описывает детали убийства:

...Внизу — обезглавленный буйвол
 С упавшею головою,
 Подъемлющийся во гневе.
 Из шеи его возникает
 Мужчина с пикой в руке,
 Блюющий кровью, с багряными
 Глазами и волосами,
 Пастию льва угрызаемый,
 Крепко петлей за шею повязанный.
 [АП 52:3—5]

Сравним теперь приведенные данные иконографических источников с соответствующим описательным текстом «Величания Богини». Здесь Богиня сперва пронзает Махишу в буйволином обличье пикой (или трезубцем — śūlena), наступив ему ногой на шею [МП 80:38], а затем, когда под ее тяжестью из рта буйвола выдавливается наполовину асура в своем подлинном виде, отрубает тому голову большим мечом [80:39—40].

Таким образом, декапитация Махиши, имеющая место в иконографических источниках, находит частичное соответствие в описательном фрагменте. Вместе с тем упомянутое в мифе пронзение асуры пикой (или трезубцем) отражено только в иконографическом фрагменте из «Матсья-пураны».

Интересно, что это раздвоение облика Махиши в описательном фрагменте предварительно дублируется: незадолго до своего поражения Махиша начинает поспешно менять облики и, в частности, является в виде «человека с мечом в руке» [МП 80:30]. Петля, упомянутая иконографическим руководством, здесь также фигурирует: в ходе битвы Богиня связывает Махишу силком [80:29], следствием чего и оказывается дальнейшая перемена асурой обликов.

В завершение анализа генезиса «Величания Богини» уместно высказать некоторые предположения о среде формирования отдельных ее мифов и путях слияния их в единый кодекс.

По-видимому, два мифа «Величания Богини» сложились в шиваитской среде: миф о победе над Махишей и миф о победе над Шумбхой и Нишумбхой. Чандика-победительница Махиши рассматривается как супруга Шивы и в других памятниках индийской письменности⁹³. Текст мифа «Величания Богини» о войне против Махиши, перечисляя энергии, из которых создана Чандика, примечательным образом ставит энергию Шивы на первое место (он же первый вручает ей дар); кроме того, Богиня названа там «Гаури» — эпитетом, относящимся, как правило, именно к супруге Шивы.

Как уже говорилось, согласно весьма убедительным дравидологическим исследованиям последних двух десятилетий, в основе этого мифа — древняя общедравидийская мифологема священного брака Царя-буйвола и Богини-матери⁹⁴. Можно думать, поэтому, что миф о Махише в «Махабхарате», где нет Богини,

а борется с ним Сканда по поручению Шивы (!) [Мбх III.231], является более опосредованным и окончательно оторванным от субстрата отзвуком этой мифологемы.

В мифе о победе над Шумбхой и Нишумбхой тоже много нарочитых ассоциаций Богини с Шивой: ее имя — Шивадутти («Та, у которой Шива посланник»); она отождествляется с Парвати, совершающей аскезу в Гималаях, которая (как известно из других мифов, нашедших отражение в «Книге о Парвати» из «Шивапураны» и «Происхождении Кумары» Калидасы) предпринимает тапас для того, чтобы стать женой Шивы.

Достоин внимания и то обстоятельство, что именно в этих двух мифах Богиня возникает путем интеграции: этим же путем в значительно более древнем мифе возникал Бхутаван-Пашуман, впоследствии приобретший имя «Шива». В шиваитском мифе «Матсья-пураны» о разорении Трипуры различные божества становятся частями мощной колесницы, предназначенной для Шивы [МтП 133].

Все перечисленные мифы позволяют допустить, что для шиваитской среды мифологема интеграции богами нового нуминального персонажа или нуминальной реалии в целях уничтожения какого-либо зла была особенно характерна.

Совсем иной видится среда оформления мифа о победе над Мадху и Кайтабхой. В других нешактийских пуранах и в «Махабхарате» — там, где в этом событии не участвует Деви, — победа над Мадху и Кайтабхой приписывается Вишну. Впрочем, и в «Величании Богини» фактический победитель этих асуров — Вишну; Деви — Созерцательная Дрема Вишну — лишь способствует ему в этом. Подобное обстоятельство наводит на мысль, что данный миф сложился в среде шактов-вишнуитов, рассматривавших Богиню как коррелят Вишну.

Упоминание Богини как Великой Майи и Созерцательной Дремы имеется не только в мифе о победе над Мадху и Кайтабхой, но и во всем обрамлении «Величания Богини», резюмирующем религиозный смысл кодекса, а также в одной шлоке, связывающей миф о Шумбхе и Нишумбхе с предшествующим мифом посредством краткой реминисценции [МП 82:5]. Таким образом, наиболее вероятной средой окончательного оформления всего памятника была та, в которой сложился шактийский вариант мифа о Мадху и Кайтабхе, то есть какая-то секта шактов-вишнуитов, учение которой рассматривало Богиню как коррелят Вишну. Неудивительно поэтому, что из множества шиваитских мифов о Деви, бытовавших в Индии эпохи древности и раннего средневековья, «Величание Богини» инкорпорирует лишь те, в которых Вишну так или иначе имеет отношение к возникновению Богини на свет.

Заслуживает внимания в этой связи еще одна деталь. В конце «Величания Богини», когда Деви дает различные обещания,

она говорит о своем предстоящем рождении во чреве Яшоды [МП 88:39]. Соответствующая ситуация описана в «Хариванше»: Асуре Кансе суждено погибнуть от руки восьмого сына Деваки. Шестью первыми ее сыновьями рождаются — по замыслу богов — шесть асуров. Канса поочередно уничтожает их; так эти асуры искупают свою вину перед богами. Седьмой сын Деваки, Баларама, при помощи Богини — здесь ее имя Дрема (*nidrā-*) — еще в эмбриональном состоянии перемещается во чрево Рохини. Наступает время зачатия восьмого. По договоренности между богами в одно и то же время Вишну воплощается во чреве Деваки, а Богиня — во чреве Яшоды, жены пастуха Нанды. Столь же одновременно они рождаются, и в первую же ночь девочку, рожденную Яшодой, передают Деваки, а мальчика по имени Кришна, наоборот, Яшоды. Канса убивает девочку, которая немедленно принимает божественное обличье и возносится на небеса, пророча асуре гибель. Спасенный таким образом Кришна станет впоследствии победителем Кансы [XB II.2—4]⁹⁵.

Этот миф «Хариванши» весьма созвучен тому, которым открывается «Величание Богини» и элементами которого пестрит ее обрамление: Богиня здесь рассматривается как коррелят Вишну и именуется Дремой.

Интересно и то, что именно этот миф вкрапливается в гимнографические фрагменты северных версий «Махабхараты», посвященных Дурге (в Вульгате — IV.6 и VI.23). Северная рецензия великого индийского эпоса — в отличие от Южной⁹⁶ — содержит вообще довольно много мест, соответствия которым обнаруживаются в «Хариванше». Можно поэтому предполагать, что эта рецензия (в частности, Вульгата, окончательно зафиксированная письменно в XVI—XVII вв. благодаря комментарию Нилакантхи) приобрела свои отличия в силу совмещения еще в первые века н. э. в какой-то религиозной среде «Махабхараты» с «Хариваншей» (первоначально — пураной) в единый свод; «Хариванша» стала рассматриваться как дополнительная книга итихасы, а многие сюжетные и мифологические детали ее содержания, в свою очередь, внесли в текст «Махабхараты» новые интерпретации, уточнения и дополнения. Подробные доказательства этого тезиса выходят далеко за рамки поставленной проблемы. Однако один из гимнов «Махабхараты», посвященный Дурге [Мбх IV.6], особенно показателен в контексте уяснения окончательной среды сложения «Величания Богини» и поэтому заслуживает пристального рассмотрения.

Гимн произносится Юдхиштхирой перед тем; как в сопровождении своих братьев и Драупади он должен войти в столицу царства матсьев. Примечательно, что в «Махабхарате» Дурга упоминается крайне редко; в Вульгате все сведения о

ней сосредоточены, по сути дела, в двух указанных гимнографических фрагментах. Каждый фрагмент состоит из гимна Дурге и обрамляющего повествования. Оба случая обращения к Богине в «Махабхарате» совпадают с наиболее ответственными для Пандавов моментами их жизни. Один из гимнов произносится Арджуной по совету Кришны перед самым началом Великой битвы [Мбх VI.23] — центрального события поэмы. Другой, в «Книге о Вирате», — предмет предстоящего разбора — также приходится на момент, когда Пандавы находятся перед лицом особой опасности: по условиям злополучной игры в кости они провели двенадцать лет в лесах и теперь должны еще год прожить среди людей неузнанными. Избрав для этой цели город царя матсьев Вираты, Пандавы предпринимают всевозможные меры, чтобы скрыть самих себя и свое божественное оружие. Более того, еще в конце жительства в лесах они получили от испытывавшего их бога Дхармы заверение в том, что за этот год их действительно никто не узнает. Но и этого оказывается мало. Пандавы обращаются к Дурге, и хотя в гимне Юджиштхиры и не содержится прямой просьбы о помощи в успешном исполнении оставшихся условий проигрыша, а прошения сводятся лишь к «защите», «заступлению» и «победе в битве» (и это когда необходимость последнего прошения у Пандавов еще не возникла!), ответ Богини — «моею же милостью вас всех во граде Вираты не распознают ни каурава, ни жители» [Мбх IV.6:346—35a] — красноречиво свидетельствует о главном назначении обращенного к ней славословия⁹⁷. Напрашивается мысль, что в той среде, где основной повествовательный пласт «Махабхараты» контаминировался с гимнами Дурге, существовала особая установка на «неупоминание Богини всуе»: она приберегалась на самые крайние случаи⁹⁸.

Теперь перейдем к самому тексту фрагмента «Книги о Вирате»:

Юджиштхира, подошедший
 Ко прекрасному граду Вираты,
 В мыслях Дургу Богиню восславил,
 Всех трех миров повелительницу,
 Из чрева Яшоды явившуюся,
 Даров Нараяны вождедеющую,
 В роде Нанды-пастуха родившуюся,
 Сыноподательницу радостотворную,
 Кансы изгнательницу,
 Асуров уничтожительницу,
 На скалы основание брошенную
 И вновь в небеса возвратившуюся,
 Сестру Васудевы, небесными
 Гирляндами украшенную,
 Богиню, с небес одянную,
 Меч со щитом держащую,—
 ...Изрядно хвалу сотворил,
 Из многообразных величаний слаженную,

Царь, желающий видения,
Обратившись к Богине, вкупе со младшими братьями...
[Мбх IV.6:1—6]

В эти несколько строк, как можно заметить, вложена довольно пространная информация, касающаяся как мифологии Богини, так и ее культа. Определенно уже существовала упоминавшаяся выше практика почитания Богини посредством медитативного воссоздания ее облика, результатом чего должно стать «видение». Говорится о том, что это была хвала, «из многообразных величаний слаженная»: и действительно, многие фразы из последующего гимна обнаруживаются в «Хариванше», «Величании Богини» и других пуранических памятниках. Пураническая гимнография, таким образом, предполагала возможность использования уже готовых устойчивых блоков для компиляции гимнов. Мифологическая информация должна была посредством кратких обрывочных напоминаний воссоздать в сознании адепта некоторые линии мифической «биографии» Богини (для недостаточно просвещенного адепта она, возможно, оказывалась первыми путеводными вехами дальнейшего познания, пищей для вопросов и т. п.). Здесь основная линия — Деви как коррелят Вишну-Нараяны. Даются реминисценции мифа о Деви из «Хариванши»: она — «сестра Васудевы», «явившаяся из чрева Яшоды», «родившаяся в роде Нанды-пастуха», «изгнательница Кансы»; упоминается эпизод, когда Канса бросил ее на подножие скалы, а она приняла свое небесное обличье и вознеслась от земли⁹⁹.

Обратимся теперь к самому гимну, который Юдхиштхира воспевае́т Богине:

Славься, благодетельница иссиня-черная,
Дева-брахмачарини,
Восходящему солнцу подобная,
Полной луне сообразная,
Четырехрукая и четырехликая,
Полногрудая и круглобедрая,
Носящая перья павлиньи,
Плеч, локтей и запястий убранство,
Сиятельная Богиня,
Как Падма, супруга Нараяны!
В тебе — самовидность и девство,
Богиня, в тебе — целомудрие!
Точно туча черная, ты — иссиня-черная!
Ты — с лицом, подобным Санкаршане,
Длинными руками знамя Шакры подъяющая!
С чашей, с лотосом и с колоколом,
Ты — с силком, и с луком, и с огромным диском,
Ты — с оружиеми разнovidными,
Уши у тебя с богатыми серьгами!
Ты, Богиня, сияешь ликом,
Многоцветностью, волос плетением!
Поясом из шкур змеиных и одеждами сияющая,
Перевязью ты блистаешь, как змеями Мандара!

Знаменем перьев павлиньих
Воздвигнутых ты красуешься!
[7—14a]

Итак, эта первая часть гимна воссоздает облик Богини, по-видимому, в соответствии с тем, как выглядели ее идолы; судя по тому, что названное число рук Дурги значительно меньше числа упомянутых атрибутов, облик ее в этом восхвалении синтезируется сразу из нескольких типов ее изображения.

Если в предшествующем фрагменте Богиня рассматривалась определенно как коррелят Вишну, то здесь можно заметить признаки контаминации культов жен других центральных индуистских богов — Брахмы, Шивы и Индры. Четырехликость — традиционная иконографическая особенность Брахмани. «Обет девства» и «целомудрие», а также откровенная аскеза (ср. эпитет «брахмачарини») — явные свойства супруги Шивы Парвати. Знамя Шакры (Индры) в руках Богини свидетельствует, видимо, не только о соарствовании Деви с Индрой над миром богов, но еще и о том, что Индрани, жена Громовержца, уже рассматривается здесь как ее ипостась¹⁰⁰.

Впрочем, вишнуитские акценты и реминисценции из мифа «Хариванши» о спасении Богиней Кришны остаются и здесь весьма заметными: таковы эпитет «*kṛṣṇā*» («иссинья-черная»), соотносящийся с именем важнейшей аватары Вишну, сравнение Дурги с супругой Нараяны и, наконец, уподобление ее лица лицу Санкаршаны, то есть Баларама — брата Кришны, который был при помощи Дремы извлечен из чрева Деваки и перенесен во чрево Рохини¹⁰¹.

Но далее в тексте гимна возникает реминисценция совсем другого мифа (как предполагалось выше — шиваитского), о котором гимнопевец считает необходимым здесь напомнить:

Предприняв обет девства,
Ты очистила третье небо,
Которым ты, Богиня, славима,
Тридцатерицею же прославляема,
Победительница Махиши-асуры
Ради трех миров сохранения!

[146—156]

Интересно, что в этом кратчайшем изложении мифа о победе над Махишей не упущено из внимания соучастие в подвиге Дурги тридцати богов («Тридцатерицы»), о чем говорится и в «Величании Богини».

Примечательна оговорка: «Предприняв обет девства...» Это обстоятельство отсутствует во всех известных нам версиях мифа о Махише. Вероятно, мы имеем дело не с чем иным, как со следами разных шиваитских мифов о Богине, включенными в таком сжато-контаминированном виде в посвященный ей гимн.

После этого гимнопевец переходит к «прагматической» сто-

роне культа Дурги, не только сам прося ее о помощи, но и перечисляя те блага, которые в целом сулит ее почитание: в этой связи, во-первых, упоминаются некоторые характерные особенности жертвоприношений Богине и, во-вторых, дается этимология ее имени «durgā-» (durgāt tarayase durge tat tvam durgā smṛtā janaiḥ) ¹⁰²:

Лучшая среди богов, будь милостива!
 Жалостлива будь и благодна!
 Ты — победа и паки-победа,
 В битве победу дарящая!
 Даруй и мне, о дароподательница,
 Победу во благовремени,
 Та, чье в Виндхье, лучшей из гор, обиталище вечное!
 Кали, Кали, Великая Кали,
 Мяса, скота и вина возделующая!
 Спутница всех ты живущих, о дароподательница!
 Всюду ты с ними готова идти, куда б ни был путь!
 У тех же людей, кто тебя
 В тяготах поминает,
 И у всех земнородных, с рассветом
 Тебе поклоненье свершающих,
 Нет никакого несчастья,
 Утраты сынов иль богатства!
 От труднопреодолимого в труднопреодолимости ты спасаешь —
 Поэтому люди тебя поминают как «Дургу»!
 Ты — наилучший счастливый исход заблудившихся в чащах,
 Или тонущих в океане,
 Или грабимых лиходеем!
 И в плаванье, и в бездорожье,
 И в странствиях,
 О Богиня,
 Не погибают те
 Мужжи, что тебя поминают!

[15в—22а]

За этой частью гимна следует перечисление всевозможных эпитетов-ипостасей Деви, многие из которых, обладающие первичными значениями тех или иных добродетелей, со временем стали почитаться в индуизме как самостоятельные богини-аллегории, рассматривавшиеся как дочери Дакши. Другая группа эпитетов указывает на ассоциации Богини с природными феноменами ¹⁰³:

Ты — Слава, ты — Благодсть, ты — Твердость, Удача и Робость,
 Наука ты, ты же — Преемственность и Догадка,
 Заря ты, и Ночь ты, и ты же — Денница и Дрема,
 И ты ж Свет-Луна, Красота, и Терпимость, и Жалость! ¹⁰⁴

[22б—23а]

Завершение хвалы, возносимой Юдхистхирой Дурге, имеет «прагматический» характер; здесь говорится о той пользе, которую Богиня приносит людям, и содержится просьба о защите:

И ты ж у людей заблужденья и узы,
 Потерю сынов, разрушение богатства,
 Болезнь, смерть и страх,

Прославляемая, уничтожаешь!
Вот я, отстраненный от царства,
Под защиту к тебе приступивший,
Так склонил пред тобою главу,
О Богиня, богов владычица:
Защити меня (твои глаза, как листья лотоса),
В истине! Да будешь ты нам истиной!
Будь защитой, Дурга, ждущему заступничества
Мне, Чадолюбивая к приверженным!

[236—26a]

Итак, гимн Дурге из «Книги о Вирате» представляется показательным во многих отношениях. Во-первых, он наглядно демонстрирует широко распространенную в древнеиндийской сказительной традиции технику введения в эпико-пураническое повествование отдельных мифологических и культовых реминисценций, создающую возможность вмещения обширной информации в крайне малый объем текста без необходимости прибегать к прямой сюжетной наррации. Во-вторых, на его примере можно убедиться в том, что традиция пуран (в данном случае — «Хариванши») накладывала свой отпечаток на эволюцию текста «Махабхараты». И наконец, в-третьих, основной мифологический фон гимна наводит на предположение, что Северная рецензия «Махабхараты», «Хариванша» и «Величание Богини» приобрели свой окончательный вид в одной и той же среде шактов-вишнуитов.

В результате проведенного рассмотрения генезиса «Величания Богини» выявились некоторые особенности становления древнеиндийского мифологического нарратива, принявшего фиксированную форму в пуранических текстах. Именно в пуранах индийская мифология достигает наибольшей пестроты. Появляется много новых персонажей, не засвидетельствованных ведийской и эпической письменностью. Вместе с тем пураническая мифология (при всем многообразии фигурирующих в ней персонажей, сюжетов и мифологем) сводима к ограниченному числу инвариантов. Множество различных божеств, обладающих сходной моделью действия, могут рассматриваться как ипостаси или корреляты одного божества¹⁰⁵. Действия представителей отдельных классов мифических существ — при всей видимости многочисленных отличий — строятся по определенным схемам, которые рано или поздно становятся каноническими¹⁰⁶. Подобные обстоятельства обуславливают один из традиционных способов циклизации мифологического повествования в пуранах — нанизывание друг на друга нескольких сюжетов, различных по своим внешним проявлениям, но объединяющихся вокруг одного персонажа, а также сходных по тематике и схеме построения.

Значительную долю своего мифологического фонда пураны заимствовали у неарийских народов Индии, культура которых

ассимилировалась очень постепенно. Пополнение индуистской мифологии субстратными компонентами могло осуществляться как за счет расширения среды бытования неарийских мифов, так и в силу вторичного осмысления аборигенной культовой практики носителями брахманической религии. При этом неизбежной остается ведийская основа пуран. Более того, складывается впечатление, что индуистское религиозное сознание включало в пантеон новые божества, как бы «заручаясь поддержкой» вед и в первую очередь ведийского ритуала, который в соответствующих мифологических повествованиях либо возникает в виде отдельных реминисценций, либо актуализируется на сюжетном уровне. В целом мифы пуран являют результат контаминации (иногда многоступенчатой) ведийского и субстратного компонентов. Наиболее яркими образцами этой контаминации оказываются те мифы, в которых новый (субстратный) персонаж фигурирует как протагонист в сюжете, вполне традиционном для ведийской письменности.

В эпоху сложения пуран индуистская религия представляла собой совокупность многочисленных сект, отличавшихся друг от друга верховночитимым божеством и некоторыми особенностями вероучения. Эти секты, однако, объединяло то, что все они признавали в той или иной мере верховный авторитет вед и варна-ашрама-дхарму (социально-возрастную регламентацию этических и обрядовых норм), а также имели общий мифологический фонд. Устойчивая тенденция индийского религиозного сознания к генотеизму и, с другой стороны, каноничность сюжетных схем в мифах пуран обусловили возможность функционирования одних и тех же мифов в совершенно различных сектах индуизма. Переход того или иного мифа из среды одной секты в среду другой мог легко осуществляться за счет внесения некоторых (иногда едва заметных) сюжетных изменений; одним из них, как правило, оказывалось акцентирование причастности протагониста верховному божеству той секты, которая усваивала этот миф.

Принадлежность «Махабхараты» и пуран к генетически единой сказительской традиции обусловило то, что в архаических пластах мифологических текстов эпоса и пуран обнаруживаются многочисленные сюжетные и даже лексические соответствия. Однако и после разделения на самостоятельные повествовательные жанры взаимосвязь «Махабхараты» и пуран не исчезает: пураны заимствуют многие тексты из эпоса, а «Махабхарата» в свою очередь запечатлевает некоторые реминисценции пуранических мифов.

Пураны (как, впрочем, и эпос) вырабатывают различные типы преподнесения мифологической информации, отличающиеся друг от друга объемом текста, степенью и характером его содержательной насыщенности: так, изложение единичного ми-

фа иногда занимает несколько глав, в то время как десяток шлок похвалы божеству может содержать все основные сведения о нем ¹⁰⁷.

Таковы основные итоги анализа текста «Величания Богини». Дальнейшее рассмотрение в диахроническом аспекте другого мифологического фрагмента «Маркандея-пураны» — «Сказания о Харишчандре» — поможет обнаружить дополнительные подтверждения некоторых из них, а также выявить ряд других сторон генезиса и эволюции пуранических мифов.

Глава III

НОВЫЕ СУДЬБЫ ВЕДИЙСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ

Прежде чем перейти к изложению сюжета «Сказания о Харишчандре», которое является предметом предлагаемого исследования, необходимо охарактеризовать вкратце его контекст внутри «Маркандея-пураны». Первый раздел памятника, в который входит «Сказание», служит своего рода дополнением к «Махабхарате». Четыре птицы (на самом деле — брахманы, принявшие облик птиц по причине проклятия) отвечают на вопросы Джаймини относительно неясных ему мест в «Махабхарате». Один из вопросов — почему сыновья пятерых Пандавов от Драупади не женились и соответственно не оставили потомства [МП I:12—17]. Именно ответ на него оказывается отправной точкой для изложения истории Харишчандры. Повествование сводится к следующему:

Царь Харишчандра, правящий в эпоху Трета-юги и отличающийся всеми необходимыми для царя добродетелями, однажды во время охоты в лесу слышит женский голос, взывающий о помощи, на который он немедленно откликается. На самом деле это вскрикивают Знания Шивы и других богов, которые покоряет при помощи своего тапаса великий провидец Вишвамित्रа, предающийся в том лесу аскетическим подвигам. Находящийся поблизости Владыка Препятствий (Ганеша) сильно напуган тем, что Вишвамित्रа может причинить вред и ему; поэтому он решает вызвать столкновение Вишвамित्रы с Харишчандрой, дабы самому таким образом избавиться от опасности [МП 7:1—10].

Под воздействием Ганеши царь с укоризненной речью обращается к Вишвамित्रе; тот в свою очередь вспышкой гнева нарушает тапас, и едва не покоренные им Знания получают возможность исчезнуть [7:11—14].

Испуганный царь, почтительно обращаясь к Вишвамित्रе, оправдывается тем, что выполнял свою дхарму: раздавать, защищать и бороться. Вишвамित्रа требует пояснений, и Харишчандра отвечает, что раздавать следует главным образом брахманам, а также всем тем, кто испытывает нужду; защищать следует тех, кто в страхе; бороться с теми, кто строит препятствия. Вишвамित्रа за-

являет, что он и есть тот брахман, который желает дакшину. Харишчандра готов принести ему любой дар. Вишвамित्रа требует прежде всего дакшину за раджасую (хотя какие бы то ни было упоминания о самом факте совершения раджасуи в связи с историей Харишчандры в тексте «Маркандея-пураны» отсутствуют): в качестве этой платы Вишвамित्रа желает получить все царство Харишчандры со всем, что ему принадлежит, за исключением самого царя, его жены Шайбьи и сына Рохитасьи*, а также его царской дхармы. Когда Харишчандра соглашается, Вишвамित्रа, объявив себя владыкой царства, требует, чтобы тот удалился вместе с женой и сыном, сняв с себя царские одежды и обмотавшись в грубое лыко. Харишчандра собирается уходить, но Вишвамित्रа останавливает его, требуя дополнительную дакшину за раджасую. Харишчандра, оставшись без средств, просит месячной отсрочки. Вишвамित्रа соглашается [7:15—44].

Харишчандра отправляется в путь. Горожане, не желающие расставаться со своим повелителем, слезно умоляют царя не оставлять их. Когда растроганный их плачем Харишчандра останавливается, Вишвамित्रа немедленно обвиняет его в том, что он хочет вновь завладеть своим царством, и торопит его уход, в гнев ударяя посохом жену Харишчандры. Царь со смирением покоряется его воле [7:45—61].

Тем временем пять вишведেвов, памятуя о праведности в благочестии Харишчандры, из сострадания к нему порицают Вишвамитру. Тот проклинает их: они должны будут родиться в человеческом облике; при этом они не будут иметь жен и по истечении земной жизни опять станут богами. По проклятию Вишвамитры пять вишведেвов рождаются пятью сыновьями Пандавов; прожив человеческую жизнь безбрачными и бездетными, они после смерти возвращаются в свое прежнее состояние [7:62—69].

Джаймини интересуется дальнейшей историей Харишчандры [8:1—2]. Птицы продолжают свой рассказ:

Харишчандра уходит с женой и сыном. Когда он приходит в Варанаси, его встречает Вишвамित्रа, требуя дакшину, ибо истек месяц. По просьбе Харишчандры он соглашается подождать оставшуюся половину дня; в случае же невыплаты дакшины в срок царь будет проклят [8:3—11].

Харишчандра хочет продать самого себя, но жена

* В калькуттском издании — Шайвья и Рохиташва.

уговаривает его, уверяя, что лучше, если она сама будет продана, ибо Харишчандра уже имеет от нее сына. В ужасе Харишчандра теряет сознание. Вишвамित्रа, приводя его в чувство ледяной водой, говорит, что Харишчандра будет определенно проклят, если не отдаст дакшину до захода солнца [8:12—47a].

Когда жене наконец удастся убедить царя, тот продает ее пожилому брахману, который уволакивает царицу за волосы. Сын Харишчандры не желает отпустить мать, и та убеждает брахмана купить и его. Брахман уводит Шайбью и Рохитасью [8:476—72].

Харишчандра отдает Вишвамित्रе плату, но и этого оказывается недостаточно. Остается четверть дня до окончания отсрочки. Харишчандра предлагает себя в рабство. Появляется омерзительный чандала по имени Правира (в действительности же — бог Дхарма, принявший облик чандалы), изъявляющий желание купить его. Будучи царем из Солнечной династии, Харишчандра боится недозволенного соприкосновения с чандалой, но Вишвамित्रа торопит его угрозой проклятия и, наконец, продает чандале как своего собственного раба [8:73—99].

Став рабом чандалы, Харишчандра выполняет самую тяжелую работу на кладбище¹⁰⁸, преисполненном всевозможных ужасов; при этом он постоянно вспоминает жену и сына [8:100—130a].

Однажды Харишчандра видит сон, в котором за одну ночь успевает претерпеть различные перерождения, длящиеся двенадцать лет; после этого, обратившись к богам с просьбой благословить его самого, а также его жену и сына, он, забыв, наконец, о своих прежних привязанностях, продолжает работать [8:1306—173].

На кладбище приходит жена Харишчандры и приносит туда труп сына, погибшего от укуса змеи. Встретившись, супруги сперва не узнают друг друга. Видя в мальчике знаки царского достоинства, Харишчандра думает, что смерть унесла сына какого-то другого царя, но невольно вспоминает и о своем сыне. Когда оплакивающая сына царица произносит имя своего супруга, происходит узнавание, и оба предаются скорби. Рассказав друг другу о своих предшествующих злоключениях и придя к мысли, что единение с сыном может наступить в ином мире, Харишчандра с женой входят в погребальный костер, помышляя о великих богах [8:174—241a].

В этот момент навстречу им выходит сонм богов во главе с Дхармой; с богами появляется и Вишвамित्रа, предлагающий Харишчандре свою дружбу. Индра приглашает Харишчандру на небо, которое тот завоевал

своими заслугами. Сына Харишчандры воскрешают. Однако царя смущает то, что он не отдал чандале положенный налог. Дхарма объясняет Харишчандре, кем был этот чандала на самом деле [8:241б—257].

В ответ на очередное приглашение Индры вступить на небо Харишчандра отказывается сделать это без своих подданных. Желание царя удовлетворяется. Вишвамитра помазывает Рохитасью на царство, и Харишчандра вместе со своими подданными восходит на небо [8:258—284].

Такова история страданий Харишчандры в «Маркандея-пуране». Сам факт того, что протагонистом в ней является легендарный царь из Солнечной династии, заставляет усомниться в ее полной оригинальности. Древнеиндийская традиция «священной истории» располагала канонизованными родословными легендарных династий; соответственно можно предполагать и то, что сами представители этих династий имели ту или иную традиционную «биографию».

Поиски сведений о Харишчандре в эпическом материале дают на первый взгляд довольно скудную информацию, которая тем не менее заслуживает внимания. В «Книге о собрании» «Махабхараты» Нарада рассказывают Юдхиштхире о небесных дворцах собраний; при описании дворца Индры среди прочих его обитателей упоминается и Харишчандра [Мбх II.7:13]. Юдхиштхира интересуется, почему Харишчандра — единственный царственный провидец, находящийся в этом дворце [II.12:6—9]. В ответ Нарада повествует о заслугах Харишчандры:

Харишчандра был могучим повелителем, власти которого были подчинены все цари. Он покорил семь континентов, после чего была совершена раджасуя, при которой по повелению Харишчандры все цари приносили дары и раздавали пищу дваждырожденным, причем сам Харишчандра дал брахманам в пять раз больше, нежели они просили. При окончании жертвоприношения Харишчандра щедро одарил брахманов из различных стран, предложив им столько, сколько они сами пожелали. Вот почему он превзошел славой и величием всех царей [II.12:10—19].

Это наиболее развернутое свидетельство о Харишчандре в эпосе; местами в «Махабхарате» встречаются некоторые, уже упомянутые в «Книге о собрании» сведения о нем, но в более кратком виде (см. [Сёренсен, с. 319]). Хотя здесь нет такого остросюжетного повествования, как в «Маркандея-пуране», можно обнаружить целый ряд тем, общих для обоих текстов о Харишчандре. В обоих рассмотренных фрагментах неоднократно упоминается верховное владычество Харишчандры над всей землей и всеми царями, а также безграничная его щедрость

по отношению ко всем, в особенности к брахманам [Мбх II.12:14—17; МП 7:18—20, 23 и далее]. Но наиболее важными соответствиями двух текстов представляются упоминания о пребывании Харишчандры на небе у Индры и о раджасуе. И то и другое как бы связывает оба текста. Констатируемый в эпосе факт пребывания Харишчандры в небесном дворце Индры дополняется в «Маркандея-пуране» более подробной, нежели в «Махабхарате», историей его заслуг и восхождения; таким образом, есть основания усматривать в пуранической истории восхождения Харишчандры на небо очередное дополнение к «Махабхарате», хотя это и не оговорено в дошедшем до нас канонизованном тексте «Маркандея-пураны». В то же время раджасуя, в «Маркандея-пуране» лишь упоминаемая Вишвамитрой как повод для взыскания дакшины [МП 7:24, 37, 39; 8:9], во фрагменте из «Махабхараты» фигурирует как одна из основных заслуг Харишчандры. Судя по всему, раджасуя уже не практиковалась как ритуал в эпоху сложения этих текстов, и поэтому в них невырисовывается цель совершения этого обряда, а само его название становится лишь неосмысленным атрибутом Харишчандры.

Однако в эпосе отсутствуют какие-либо аналогии основной сюжетной линии интересующего нас мифа, по крайней мере в связи с образом Харишчандры. Более существенные соответствия обнаруживаются в памятниках ведийской эпохи — «Айтарея-брахмане» и «Шанкхаяна-шраутасутре». В них, в контексте описания и истолкования ритуала раджасуи, излагается миф о Шунахшепе [АБр VII.13—18¹⁰⁹, ШШрС XV.17—28]. Сюжет его таков:

Царь по имени Харишчандра из Солнечной династии не имеет детей. Он просит бога Варуну о даровании сына, пообещав ему принести сына в жертву. У Харишчандры рождается сын Рохита. Варуна постоянно требует принесения Рохиты в жертву, но у Харишчандры всякий раз находится благочестивая отговорка. Когда же Рохита становится взрослым и узнает об отцовском обете, он отказывается от его исполнения и убегает в лес. Варуна поражает Харишчандру водянкой. Рохита каждый год встречается в лесу Индру, который советует ему странствовать. Так проходит шесть лет. Наконец, Рохита за сто коров покупает у бедного провидца Аджигарты его среднего сына Шунахшепу. По просьбе Харишчандры Варуна соглашается принять в качестве жертвы Шунахшепу: брахман подходит для жертвы даже больше, чем кшатрий. Начинается раджасуя, в которой принимают участие некоторые великие божественные провидцы, в частности Вишвамитра в качестве хотара и Васиштха в качестве брахмана. Отец Шунахшепы за сто коров берется

привязать его и еще за сто коров заколоть. Однако связанный Шунахшепа начинает молиться богам; каждый из богов, к которому страдалец обращается, в свою очередь отсылает его к другому богу, и, когда Шунахшепа обращается, наконец, к богине Ушас, путы спадают с него. В тот же миг Харишчандра исцеляется от водянки. Вишвамित्रа усыновляет Шунахшепу.

При сравнении с рассмотренным выше отрывком из «Махабхараты» эти фрагменты «Айтарея-брахманы» и «Шанкхьяна-шраутасутры» обнаруживают лишь одно сходство — факт совершения раджасуи; в то же время аналогии со «Сказанием о Харишчандре» из «Маркандея-пураны» — при всем кажущемся несхождении сюжетов — весьма многочисленны.

Среди очевидных аналогий ведийского и пуранического текстов можно отметить следующие:

1. Соответствуют имена героев: Харишчандра, Вишвамित्रа, Рохита, Индра;

2. В обоих текстах присутствует тема смерти сына (или его субститута) и его воскрешения (в ведийском — потенциально);

3. Оба сюжета содержат проблему исполнения Харишчандрой обета;

4. В обоих присутствует тема раджасуи;

5. В обоих текстах имеется тема наказания Харишчандры (в ведийском — водянка, в пураническом — утрата состояния) и восстановления его первоначального положения;

6. В обоих имеется мотив отсрочки исполнения долга и странствования героя в связи с этим (в «Айтарея-брахмане» и «Шанкхьяна-шраутасутре» — отговорки Харишчандры и странствования Рохиты, в «Маркандея-пуране» — отсрочка выплаты дакшины и странствования Харишчандры);

7. В обоих в конечном счете Вишвамित्रа вознаграждает героя (в ведийском — совершает для него раджасую, в «Сказании о Харишчандре» — будучи сначала антагонистом героя, затем предлагает ему дружбу и помазывает его сына на царство).

Но помимо этого внимательный анализ ведийского и пуранического сюжетов дает возможность выявить их глубинную аналогичность, являющуюся свидетельством их родства. Ведийский миф о Шунахшепе распадается на два сюжетных звена: то, что происходит до раджасуи, и сама раджасуя. Оба звена сходны по своей сюжетной схеме и смысловой нагрузке: человек, добивающийся блага, должен умалиться (принести в жертву то, чего он добивается) — тогда он получает соответствующее вознаграждение. В первой части ведийского мифа царь, желающий сына, должен принести в жертву этого же сына. Во второй части происходит, по сути, то же самое, хотя это и не оговорено в самом тексте: дело в том, что ритуал раджасуи сводится к символическому жертвованию царем всего, чем

он обладает (то есть путем соблюдения сложной ритуальной символики совершается принесение в жертву всего царства и даже самого себя), вследствие чего этот царь должен получить назад свое царское благополучие во всей полноте своих прав на него (ср. [ШБр V.2.5])¹¹⁰. Существенно и то, что в обеих частях единообразность мотивов желания сына и желания раджасуи подчеркнута ролью Варуны: в первом случае — явно (Харишчандра удовлетворяет свое желание через Варуну; тот в свою очередь за неисполнительность карает царя водянкой), во втором — имплицитно, поскольку весь ритуал раджасуи связан с именем Варуны, чему обязано одно из его названий — «варунасава» («возлияние Варуны»)¹¹¹. Варуна ассоциировался с небом, и это отчасти определяло его верховенство в ритуале, конечной целью которого было достижение неба¹¹².

Пуранический миф о Харишчандре обнаруживает, по сути дела, ту же сюжетную схему: царь жертвует всем своим благополучием, своим сыном и самим собой, тем самым вновь приобретаая все пожертвованное и удастаясь в конечном счете восхождения на небо. В силу утраты ритуального смысла, участие бога (Варуны, Индры) имеет здесь весьма периферийное значение (хотя и не исчезает полностью — восхождение Харишчандры на небо происходит по воле Индры)¹¹³, равно как и сам ритуал выносится за пределы основного сюжета (раджасуя упоминается как что-то уже свершившееся). Функция бога в основном переходит к жрецу (Вишвамित्रе), который, подобно Варуне в «Айтарей-брахмане» и «Шанкхаяна-шраутасутре», совмещает как отрицательное, так и положительное для героя действие: он одновременно испытывает героя, причиняя тому таким образом страдания, и спасает его. Все эти соответствия сюжетных схем ведийского и пуранического мифов указывают, судя по всему, если не на происхождение второго из первого, то, по крайней мере, на принадлежность их к одному мифологическому кругу.

Существует, однако, множество других мифов с участием Вишвамитры, явно принадлежащих к тому же мифологическому кругу, что становится особенно очевидным, когда в этих мифах фигурируют цари Солнечной династии и повторяются многие ситуации «Сказания о Харишчандре». Сопоставление этих мифов может пролить дополнительный свет на проблему генезиса «Сказания» и, кроме того, позволит выявить другие существенные особенности пуранической мифологии. Выше была уже оговорена одна из таких особенностей: амбивалентность испытания (страдания оборачиваются благом для героя), и соответственно амбивалентность испытывающего персонажа. Эта мифологема имела место и в более древних представлениях. Разница лишь в том, что если в ведийских мифах испытывающим персонажем был бог, то в пуранах им нередко становится жрец

(в данном случае Вишвамित्रа). Причина же амбивалентности жреца вполне объяснима: для древнеиндийского осознания ритуала свойственно было восприятие жертвователя, жертвы и жреца как некоего тождества; символика ритуала раджасуи, лежащего в основе рассматриваемых мифов, подчеркивает это с особой определенностью¹¹⁴.

Среди мифов, представляющих интерес в этой связи, выделяются три основные группы. Первая — цикл Сатьявраты (Тришанку). Здесь Вишвамित्रа способствует благу героя, которому он покровительствует, и карает всех, кто этому благу препятствует.

Миф о Тришанку представлен в эпосе и пуранах в нескольких вариантах. Версия, имеющаяся в «Рамаяне», вероятно, одна из самых ранних:

Царь Тришанку из Солнечной династии желает совершить такое жертвоприношение, в результате которого ему бы удалось взойти на небо. Он обращается к Васиштхе, но получает отказ. Когда он обращается с тем же к сыновьям Васиштхи, те проклинают его: вследствие проклятия он становится чандалой. Тогда Тришанку идет за помощью к Вишвамित्रе. Вишвамित्रа проклинает сыновей Васиштхи: на протяжении семисот перерождений они будут влачить существование чандалов. Из страха перед Вишвамित्रой мудрецы помогают ему в совершении жертвоприношения, посредством которого удастся переселить Тришанку на специально созданное для его последующего пребывания небо [Рам I.57—60].

Дальнейшее развитие этого сюжета обнаруживается в пуранической легенде о Сатьяврате (контаминируемой с легендой о Тришанку), посредством которой делается попытка этимологизировать имя «Тришанку»: «три греха». Здесь Вишвамित्रа на первый взгляд почти не участвует в происходящих событиях, хотя фигурирует как персонаж. Однако примечательно, что во время бедственного положения царя Вишвамित्रа предается аскезе, а страдания самого героя дублируются страданиями семьи Вишвамитры. Наиболее ранний вариант легенды о Сатьяврате, представленный в «Хариванше», таков:

У царя Трайяруны из Солнечной династии есть сын Сатьяврата. Однажды Сатьяврата соблазняет чужую жену (первый грех), чем навлекает на себя гнев отца: Трайяруна прогоняет его и велит ему вступить в смешение с чандалами. Сатьяврата исполняет волю отца. В связи с этим наступает великий голод, который длится двенадцать лет. Вишвамित्रа удаляется совершать тапас. Страдающая тем временем от голода жена Вишвамитры хочет продать среднего сына за сто коров (ср. со сходной ситуацией в мифе о Шунахшепе; тема голода там

тоже присутствует: имя отца Шунахшепы — «Аджигарта» — буквально означает «тот, кому нечего глотать»). Сатьяврата отговаривает ее от этого и делится с ней в дальнейшем тем, что добывает на охоте. Однажды голодный Сатьяврата убивает корову Васиштни (второй грех). Кроме того, он кормится неосвященным мясом (третий грех). Всем этим Сатьяврата навлекает на себя проклятие Васиштни, приобретая имя «Тришанку»: дальнейшими злоключениями Тришанку обязан этому проклятию [ХВ I.12—13].

Следует иметь в виду, что за таким умалением Вишвамित्रы, параллельно сопутствующим страданиям героя, последует история восхождения Тришанку на небо, где Вишвамित्रа будет фигурировать в функции благодетеля.

Вторая группа мифов — цикл странничества и голода самого Вишвамित्रы. В этих мифах демонстрируется уже явное умаление самого провидца. Так, например, «Махабхарата» содержит следующее повествование:

На грани Трета- и Двапара-юги, из-за перемен, происходящих во всей Вселенной, везде царит суровая нужда. Вишвамित्रа, оставив семью, начинает странствовать. Проходя мимо жилища чандалы, он пытается украсть там ногу разделанной собачьей туши. Застающий его чандала, узнав, кто он, вступает с ним в рассудительную беседу о чистой и нечистой пище. Однако, не внимая ему, Вишвамित्रа с собачьей ногой устремляется в лес. Придя к своей семье, он решает сперва предложить пищу богам и предкам, а потом уже вкушать. После этого Индра посылает на землю животворный дождь, а Вишвамित्रа съедает собачье мясо [Мбх XII.141].

Аналогичная ситуация, представляющая, по-видимому, трансформированный вариант того же сюжета, обнаруживается в «Брахма-пуране»:

Во время голода Вишвамित्रа с учениками, раздобыв тушу собаки, велит разделать ее и изжарить, но перед едой умиливляет богов, провидцев и предков. Пришедший в качестве посланца богов Агни весьма удивлен. Однако Индра, явившись в виде орла, уносит сосуд с собачьим мясом, а затем возвращает его, превратив содержимое в мед. Вишвамित्रа требует вернуть собачье мясо, ибо какой толк в меде, когда весь народ страдает; если бы этот мед можно было дать всем — было бы хорошо, а иначе не нужно. Индра удовлетворяет пожелание Вишвамित्रы [БП 93].

Наконец, третья группа мифов: в ней Вишвамित्रа сперва испытываемый, благодаря чему он — кшатрий по рождению — становится брахманом (!), а затем — испытывающий и дарующий

благо. Самым ярким примером этой группы представляется эпизод «Жизнь Галавы» в «Махабхарате»:

В целях испытания Вишвамित्रы бог Дхарма в виде Васиштхи приходит в его обитель. Вишвамित्रа не успевает подать ему пищу раньше других аскетов, в связи с чем Дхарма велит ему ждать сто лет. Тот ждет положенный срок, держа пищу на голове; в это время ему прислуживает аскет Галава. Когда, отведав пищу через сто лет, Дхарма обнаруживает, что она по-прежнему теплая и свежая, Вишвамित्रа получает наименование «*vipraṅṣi*» (провидец-брахман). Галава постоянно просит Вишвамитру принять от него какой-нибудь дар; наконец, Вишвамित्रа удовлетворяет его просьбу, требуя восемьсот коней, каждый из которых был бы белый с черным ухом. Исхудавший в озабоченности исполнить обещанное, Галава отправляется на поиски, в чем ему помогает Гаруда, действующий от лица Вишну. После длительных странствий Галава встречает Вишвамитру, который говорит ему, что время принесения дара уже прошло, но дает еще дополнительный срок. Добыв вскоре коней для Вишвамित्रы, Галава удаляется в лес [Мбх V.106—120] (ср. [Мбх I.71; IX.40]).

Возможно, это один из периферийных вариантов эволюции реконструируемого мифологического круга. Параллели со «Сказанием о Харишчандре» очевидны: в обоих случаях в центре повествования проблема поиска дара для Вишвамित्रы; при этом в обоих случаях протагонист сам «напрашивается» на трудноисполнимые требования великого провидца; и в том и в другом тексте присутствует мотив поиска, странствований, отсрочки; в обоих появляется Дхарма, принимая чей-то облик.

Прежде чем перейти к обобщению особенностей этих мифов, хотелось бы оговорить одну слишком заметную деталь некоторых из них: участие, наряду с Вишвамित्रой, Васиштхи. Соперничество Васиштхи с Вишвамित्रой, иногда доходящее до откровенной вражды двух провидцев, — весьма частый для древнеиндийской традиции мотив. В силу этого обстоятельства, дополняемого тем, что согласно традиции Вишвамित्रа — кшатрий, достигший своими подвигами состояния брахмана, а Васиштха — брахман по рождению, в европейской индологии уже с начала XIX в. бытует мнение, что их противостояние является отражением антагонизма между брахманами и кшатриями¹¹⁵. Эта тема вражды двух провидцев, судя по всему, не до конца еще поддающаяся объяснению, присутствует и в рассматриваемом круге сюжетов. Иногда она ослаблена, а иногда и вовсе выносится за скобки; например, в «Сказании о Харишчандре» ее нет, но следующая за историей Харишчандры глава под названием «О скворце и цапле» являет ее во всей полноте: Ва-

сиштва обвиняет Вишвамитру в жестокости по отношению к Харишчандре, и, обернувшись по обоюдному проклятию скворцом и цаплей гигантских размеров, два мудреца вступают в бой, производя при этом катастрофы космического характера, — так продолжается до тех пор, пока сам Брахма их не примиряет [МП 9].

На данном этапе предпринимаемого исследования, однако, невозможно сказать, является ли эта тема вражды двух провидцев одним из элементов гипотетического изначального мифа, к которому восходят все мифы этого круга, или же это контаминация разнородных мотивов¹¹⁶.

Итак, вернемся теперь к мифологическим характеристикам Вишвамитры. Приведенные мифы показывают, что этот персонаж обладает усиленной, двоякой, если так можно выразиться, амбивалентностью. Первый ее уровень — испытатель/благодетель: Вишвамитра, с одной стороны, заставляет героя страдать, а с другой — спасает и дарует благо. Второй уровень — испытатель/испытуемый: здесь Вишвамитра испытывает героя, но сам же приобщается (иногда его же) страданиям.

Обращает на себя внимание еще одно обстоятельство в этих мифах — мотив перемены варнового положения Вишвамитры (становится из кшатрия брахманом или, наоборот, разделяет участь чандалы), равно как и других героев рассматриваемых сюжетов (как правило, в худшую сторону, но часто с возвратом изначального положения). Это, по-видимому, еще раз подтверждает генетическую зависимость анализируемых сюжетов от круга ведийских мифов, связанных с раджасуей: одним из важнейших звеньев ритуала раджасуи являлся временный переход царя, совершающего это жертвоприношение, в состояние брахмана, с последующим возвращением в состояние кшатрия [АБр VII.23—24; мифологическое обоснование АБр VII.19]¹¹⁷.

Возможно, вопрос о корнях этой ритемы разрешает приводившаяся в контексте генезиса «Величания Богини» предположительная картина древнейшего ведийского жертвоприношения: в нем, согласно реконструкции Я. Хейстермана, происходил временный обмен ролями между двумя соревнующимися партиями — гостями и хозяевами.

На мифологическом уровне такая особенность ведийского ритуала обнаруживает две формы выражения:

1. Сюжеты об отлучении от мифического жертвоприношения одного из царственных богов. Чаще всего это происходит с Индрой [АБр VII.28; более ослабленные варианты — Мбх III.124; V.9—18; XII.124, 343] или с Рудрой [Мбх X.17—18; XII.285].

2. Сюжеты об изгнании царя, вступающего в права, с последующим его возвращением. Это изгнание, как правило, длится двенадцать лет. Нередко сюжет завершается обретением неба. Из приведенных выше сюжетов наиболее типичен миф о Сатья-

врате (Тришанку) из «Хариванши». Несомненно, самый яркий пример во всей индийской повествовательной традиции — судьба Пандавов в «Махабхарате». В той же «Махабхарате» имеется и несколько ослабленных вариантов этой мифологемы, где, однако, устойчиво присутствует двенадцатилетний срок бедственного положения: «Сказание о Тапати» [Мбх I.171—173], «Книга о жительстве Арджуны в лесу» [I.213—218 и др.] (см. [Васильков 1972]). В некоторых сюжетах срок изгнания искажен или сдвинут в другое звено мифа: так, в III книге злоключения Наля начинаются в двенадцатый год его царствования и длятся четыре года, изгнание Рамы длится четырнадцать лет и т. п.

Нельзя исключать и того, что все подобные сюжеты являются результатом мифологизации некоторой древнейшей ритуальной и социальной практики, не зафиксированной адекватно в доступных нам текстах ^{117а}.

Поиск корней мифа о Харишчandre будет страдать излишней узостью, если не остановить внимание на роли бога Дхармы, который принимает облик чандалы, покупающего Харишчандру, и, в конечном счете, встречает его во главе сонма богов перед восхождением на небо. Для уяснения места Дхармы в связи с выявляемой мифологемой следует учитывать то, что среди богов он занимает в «Маркандея-пуране» одно из первых мест по числу упоминаний; возможно, это свидетельствует об особом его почитании в среде сложения ее текста. С другой стороны, в эпико-пуранической традиции это божество весьма безлико и обладает скудной канонической «биографией», являясь по преимуществу персонификацией универсальной истины как таковой. Основные проявления Дхармы осуществляются в принятии им облика того или иного персонажа в целях испытания кого-либо из героев или, реже, по каким-нибудь иным причинам. Подобных ситуаций довольно много в «Махабхарате»; в частности, Дхарма в виде Васишты испытывает Вишвамитру (см. выше), а также под видом собаки сопровождает Юдхиштиру на небо (!), где его встречает Индра (!) [Мбх. XVIII.2—3] (ср. также [Мбх, I.63; III.313; XII.127, 273; XIV.90—91]). Интересно, что в весьма поздней «Девибхагавата-пуране», где сюжет истории Харишчандры дается в несколько видоизмененной версии (Вишвамитра здесь сознательно берется испытывать праведность Харишчандры), брахманом, который покупает жену и сына Харишчандры, оказывается не кто иной, как сам Вишвамитра, принявший соответствующий облик [ДБхП VII.22:8]; с другой стороны, в конце повествования Дхарма признается, что именно он был и чандалой, купившим Харишчандру, и брахманом, купившим жену и сына царя, и змеей, которая укусила мальчика [VII.27:19]. Можно предположить, что мифологические функции Вишвамитры и Дхармы в данном

случае сливаются, а также то, что уже в «Маркандея-пуране» это слияние подразумевалось, а соответственно приобщение Вишвамитры участи чандалы имплицитно присутствовало в тексте «Сказания о Харишчandre»¹¹⁸.

Место Дхармы в пураническом мифе объяснимо и генетически. Дело в том, что именно это довольно позднее божество наследует многие функции Варуны (см. [Гонда 1971]), который в эпоху сложения эпоса и пуран почитался уже преимущественно в роли локапалы. Дхарма, в частности, прочно заимствует у Варуны функцию хранителя мирового порядка и нравственного закона; он — один из немногих богов, именуемых, подобно Варуне, «царем».

Хотя в ходе развития рассматриваемого круга сюжетов функция бога как испытателя и благодетеля в основном перешла к жрецу, частично она все же сохранилась и в лице бога, как бы дублирующего действия жреца. Если в ведийском мифе этим богом был Варуна, освобождение от пут которого символизирует весь ритуал раджасуи (см. [Хейстерман 1957, с. 40, 47]), то в пураническом мифе в той же роли оказывается Дхарма: он пленит и освобождает героя, подвергает страданию и возводит на небо¹¹⁹. Это обстоятельство еще раз убеждает в справедливости поиска корней мифа о Харишчandre в ведийском ритуале, связанном с именем Варуны.

Интересно, что другим наследником Варуны оказывается в поздней мифологии Яма — царь мертвых. Яма эпоса и пуран имеет мало общего с одноименным ведийским персонажем (в ведах Яма лишь первый смертный, вовсе не обладающий тем местом в пантеоне, какое уделяет ему индуизм); в то же время многие особенности его поведения и облика (в частности, знаменитая петля) откровенно копируют черты Варуны¹²⁰. Кроме того, эпос, буддийская литература и, наконец, позднейшая индуистская культовая практика нередко отождествляют Яму и Дхарму, попросту именуя царя мертвых «*dharma-gāja*» (см. [Сёренсен, с. 241—243; 766—768; Дасгупта 1946, с. 308—312; Махапатра, с. 104]).

Непосредственно Яма, фигурирующий под своим собственным именем в качестве Владыки Царства Мертвых, обычно не выступает в роли испытателя и благодетеля царей настолько явно, насколько это делает Дхарма. Значительно чаще в мифах о судьбах царей его отсутствие восполняется мотивом смерти. Приобщение смерти (символическое в ритуале или реальное в мифе) — необходимое условие для любой инициации, которая всегда воспринимается как новое рождение¹²¹.

В «Сказании о Харишчandre» мотив смерти проявляется неоднократно, хотя всякий раз это не совсем реальная смерть

героя: смерть сына Харишчандры¹²² и восхождение самого Харишчандры на погребальный костер. Характерной представляется и утрата Харишчандрой царства, жены и внешнего облика, оказывающаяся в совокупности своего рода «условной смертью». На типичность такой троякой потери (с последующим обретением утраченного) обратил внимание В. Н. Романов, который, анализируя эту мифологему на материале ряда сюжетов из «Махабхараты», объясняет ее подсознательно функционировавшими парадигматическими связями, окружавшими такие понятия, как «собственность», «плоть», «супруга» (см. [Романов]).

Кстати, в тексте из «Маркандея-пураны» все компоненты (плюс потеря памяти) объединены в сжатом виде:

...Занялся царь делами пулकाсов,
Будто вновь потерявший память:
Грязный, черный и волосатый,
С палкой — скорбен был повелитель.
Ни жены, ни сына, поистине,
Не осталось и следа в его памяти.
Обессиленный царства утратою,
Обитал он в то время на кладбище.

[МП 8:1716—173]

В «Махабхарате» мотив смерти присутствует в еще более сложных формах¹²³. Перед окончанием двенадцатилетнего пребывания в лесах происходит таинственное омертвление четырех из пяти Пандавов (Юдхиштхира при этом остается живым) с последующим возвращением к жизни [Мбх III.312—314]. После этого следует как бы дублирующий предшествующее изгнание в сжатом и усугубленном виде самый опасный год жизни среди людей, когда Пандавы должны остаться неузнанными, что, в свою очередь, требует изменения облика и варнового положения. Текст «Книги о Вирате», описывающей этот год жизни Пандавов, неоднократно подчеркивает подобие их состояния внутриутробному ([Мбх IV.13:11—13; 24:23—25; 71:10; ср. Мбх Кр IV.12:11; 23:23; 66:10; * 246]; см. также [Хильтебейтель 1980а, с. 149—161]), то есть такому, за которым должно последовать новое рождение¹²⁴. Гибель пятерых сыновей Пандавов в очередной раз знаменует приобщение героев смерти¹²⁵. Наконец, последним случаем оказывается смерть четырех братьев (и снова кроме Юдхиштхиры) и Драупади, а также их последующее временное пребывание в аду. Присутствующий при этом Индра так объясняет Юдхиштхире происходящее:

Ад узреть тебе необходимо:
Всякий царь его должен увидеть:
...Тот, кто был добродетелен прежде,
Должен после в аду очутиться;
Тот, кто так приобщится аду,
Должен после взойти на небо.

[Мбх XVIII.3:12—14]

Аналогичная ситуация возникнет и в «Сказании о Хариш-

чандре», но о ней — немного позже. Прежде имеет смысл выявить ряд особенностей тех ритуалов, к которым восходят все рассмотренные повествовательные тексты, включая «Сказание о Харишчандре». Судя по всему, в их основе лежит древнейший мифо-ритуальный комплекс, связанный с торжественными царскими жертвоприношениями (возможно, с инаугурацией или параинаугурационными обрядами). Характерно, однако, что некоторые из таких ритуалов ведийской эпохи (сюда относятся раджасуя и ашвамедха, по крайней мере в ряде своих моментов) не отличались эзотеричностью. Круг их участников не ограничивался членами царского дома и множеством брахманов, а включал в себя значительно более широкие слои общества¹²⁶. Вероятно, именно это обеспечивало благоприятную почву для функционирования сказительских жанров. Их исполнение имело место как при совершении ашвамедхи (см. примеч. 22 и 29), так и при раджасуе (именно тогда, согласно колофону в «Айтарея-брахмане», хотар должен рассказывать царю о Шунахшепе).

Другой характерной чертой этого мифо-ритуального комплекса было то, что центральной темой его изначальной праформы являлось умаление и изгнание царя для благополучного приобретения им царства и неба.

Стоит отметить, что брахманическая религиозная практика — в отличие от мифологии — расслаивает цель приобретения царства (или в сниженном варианте — состояния домохозяина) и неба на два самостоятельных звена: первым оказывается жизненный период брахмачарьи (обычный его срок — двенадцать лет) [Кане, т. 2, с. 349—352], а вторым — ванапрастха; оба периода обнаруживают многочисленные параллели, которые вряд ли справедливо было бы считать только типологическими (см. [Кэльбер 1978, с. 67; Кэльбер 1981, с. 88—96]).

В разные периоды своей эволюции родственные мифы одного и того же круга обладали сюжетными отличиями, находящими объяснение в функциональном различии их контекстов. Если миф о Шунахшепе в «Айтарея-брахмане» и «Шанкхаяна-шраутасутре» оказывался лишь одним из звеньев в истолковании ритуала раджасуи, а какое бы то ни было этическое содержание в нем почти неотделимо от ритуального (ибо этика здесь в основном сводится к проблеме ритуальной исполнительности), то в пуранах картина обратная: ритуал и ритуальная исполнительность вытеснены на периферию повествования, а этический пафос — и в первую очередь экспликация такого важнейшего принципа царской дхармы, как «satya-» («истовость»¹²⁷), — составляет главную смысловую нагрузку. Этот принцип эксплицируется в «Сказании о Харишчандре» как на нарративном, так и на дидактическом уровне. Первый уровень дан в виде собственно истории царя, совершающего подвиг самопожертвования безого-

ворочным следованием своей дхарме. Дидактический уровень здесь, как и во многих повествованиях эпоса и пуран, следует параллельно нарративному. Дхармические максимы вкладываются в уста различных персонажей. Так, когда Харишчандра впервые помышляет о самопродаже, видя в этом единственную возможность получить деньги для выплаты дакшины, царица — прежде чем предложить мужу продать ее — произносит такую речь:

Оставь, о царь, раздумия,
Блюди свою ты истовость.
Ведь кладбищу, что обходить сторонкой следует,
Подобен муж, в котором нету истовости.
Говорят ведь, о тигроподобный,
Что, поистине, для человека
Нет на свете большего долга,
Чем блюсти до конца свою истовость.
Агнихотра или ученость,
Щедрость или иное благо —
Не приносят плода никакого
У того, чье слово нетвердо.
Безграничная истовость —
В дхармашастрах так сказано —
Ко спасению мудрых приводит;
Ложь, меж тем, невежд низвергает.
Совершив раджасую, а также
Конских семь жертвоприношений,
Все ж низвергся с неба царь Крити¹²⁸,
Ибо не было в речах его истовости.

[МП 8:17—21]

Сходные сентенции вкладываются и в уста Вишвамित्रы:

Дакшину-то мне отдать ты должен,
Ежели свой долг ты соблюдаешь.
Истовостью солнце согревает.
Истовость земли устои держит.
Истовость же высшим долгом названа.
Небо утверждается на истовости.
И коль скоро на весы положены
Конских жертвоприношений тысяча — и истовость,
Истовость, конечно, перевешивает
Конских жертвоприношений тысячу.

[МП 8:396—41]

Обилие этических коннотаций дополняется и показом душевных переживаний героев. Весьма ярко (иногда с подчеркнутым мелодраматизмом) изображены страдания в разлуке, скорбь об умершем сыне — вплоть до минутного сомнения в правоте существующего миропорядка и религиозных установлений; когда на кладбище происходит узнавание Харишчандры и царицы, та, рыдая, обращается к мужу с такой речью:

О царь! А не спит ли правда?
Скажи мне, о владыка,
Что ты думаешь, о повелитель...

Ведь если это так,— ты в долге сведущ! —
 То, стало быть, нет помощи ни в долге,
 Ни в почитании жрецов, богов и прочих,
 Нет, значит, пользы и в защите царства.
 Не существует долг. Откуда ж взяться истовости?
 Откуда взяться прямоте, беззлобию,
 Когда, о беспредельно верный долгу,
 Ты отстранен от царства своего?

[МП 8:217—219]

Возвращаясь к проблеме деритуализации подобного рода текстов, стоит отметить и то, что сам процесс этот протекал параллельно утрате понимания многих мифологических элементов. Отдельные мифологемы и ритемы, уже не интерпретировавшиеся сознанием носителей текста адекватно, перетолковывались, по-видимому, самым различным образом, но все же не исчезали из текстов бесследно. В частности, такие важные для многих других мифов, связанных с царским ритуалом, темы, как бог Яма, игра в кости, потеря царства, двенадцать лет умаления, и другие отсутствуют в самой истории страданий Харишчандры, но в то же время фигурируют в эпизоде его сна. В описании сна Харишчандры, несколько жутковатом своей нарочитой реалистичностью, стремительность происходящих с героем метаморфоз создает заметное нагнетание мотивов страдания, умаления, перемены варны, смерти, которые параллельно углубляют восприятие этих мотивов в основном сюжете. Несоответствие увиденного Харишчандрой во сне тому, что происходит с ним потом, позволяет думать, что мы не имеем здесь дело с обычным фольклорным приемом, распространенным у многих народов Евразии, когда сон оказывался пророчеством о будущем (см. [Рифтин, с. 86—93]). Вероятнее всего, это случай перенесения (быть может, даже сделанного авторской рукой) всех тех мифологических «фоссилий», которые не укладывались сознанием носителей текста в какую бы то ни было систему, в область бессознательного, то есть сна. Вот его полное воспроизведение ¹²⁹:

Некогда тот лучший из царей,
 Усталый, отлученный от родных,
 Огрубевший во всех членах, дремой был охвачен
 И, не в силах больше двигаться, заснул.
 И вот тогда на ложе
 Узрел он чудо великое.
 Силой рока он, в другом теле,
 Благодаря усердной работе на кладбище
 Отдал учителю
 Положенную дакшину.
 Тогда на двенадцать лет избег он
 Приобщения боли.
 Затем он увидел себя,
 Во чреве пулкаси возникшего.
 Там очутившись, царь
 Тогда подумал так:

«Сейчас вот, едва родившись,
Я тотчас исполню долг щедрости».
Тогда он родился вскоре
Мальчиком-пулकाпой,
Всегда готовым на кладбище
При обрядах, что над мертвыми, прислуживать.
Когда же подошел седьмой годок,
На кладбище был мертвый брахман принесен
Родными. Он увидел сразу,
Что брахман тот был благ и немущ.
Но он, однако, денег попросил, и тем
Презренье брахманов он на себя навлек.
Сказали тогда те брахманы,
Напомнив то, что было с Вишвамитрою:
«Делай-делай давай, греховодниче,
Наихудшее дело и греховнейшее!
Харишчандра — в прошлом царь —
Вишвамитрою в пулкасу превращен
Силою исчезновения заслуг
Из-за разрушения брахманского сна!»
Тогда его, невинного,
Они во гневе проклинали:
«Иди теперь ты, худший из людей,
В наиужасный ад!»
Как только это слово было сказано,
Царь (оставался спящим он по-прежнему)
Тотчас узрел и впрямь посланцев Ямы,
Силки несущих, наводящих страх.
Вот себя самого, ими схваченного,
Ими силою уносимого,
Видит он. Удручен безмерно,
Крикнул: «Ой! Мама! Папа! Увы мне!» —
И сразу во ад
В котел с маслом упал.
Пилами терзаемого,
Лезвиями острыми разрезаемого,
Во тьме крошечной, злополучного,
Гноем и кровию питающегося —
Увидел он себя семилетнего,
Мертвого, в пулкасьем состоянии.
День за днем в аду —
Тут горит он и жарится,
Там он давится и сотрясается,
Где-то там еще он убивается и расчленяется,
Где-то изничтожается он и сжигается.
А еще где-то ветрами холодными обуревается.
Один день в аду
Длился как сотня лет.
(Так бхаты там в аду
Называют сотню лет).
Затем, низвергнутый на землю, он родился
Псом, питающимся калом и блевотину
Ищущим, от холода и зноя
Страждущим. А через месяц умер он.
Потом себя увидел в теле
Осла, слона, тельца и обезьяны,
Козла, кота, и цапли, и быка,
Овна, и птицы, и червя,

Рыбы, черепахи, кабана,
Дикобраза, петуха и попугая,
И скворца, и неподвижных тварей,
И змеи, и в прочих телах.
День изо дня рождаясь
Из существа в существо,
Он, несчастием сожигаемый,
Ощущал тогда день как сотню лет.
Так полная сотня лет
Там в дурных лонах прошла.
И увидел некогда тот царь,
Что он вновь в своем роде рожден
И что, будучи в этом состоянии,
Царство потерял он, в кости проиграв его;
Увели и жену, и сына;
Одинокий, он в лес стопы направил.
Там он страшного льва увидел,
Сопровождаемого шарабхой:
Этот лев был с разинутой пастью
И хотел уже поглотить...
И теперь опять, пожираемый,
Он промолвил, жену оплакивая:
«Куда ныне ушла ты, о Шайбья,
Здесь меня в злополучье оставив?»
И увидел он вновь свою супругу,
И была она с раненым сыном:
«Будь защитником, о Харишчандра!
Что тебе игра в кости, о могучий?
Сын твой ныне в плачевном состоянии,
Как и я, жена твоя Шайбья!»
И опять он не видел их боле,
Все бежать и бежать продолжая.
А затем уже он вновь увидел:
Вот он — царь — на небесах пребывает,
А она приведена была насильно,
Без одежд, с распущенными волосами:
«Ой! Ой! Защити!» — то и дело
Злополучница восклицала.
И тогда он снова увидел —
По велению Царя Долга *
Обитатели небес выкликают:
«Восходи сюда, о повелитель!
Яма теперь уже слышан
О тебе, о царь, от Вишвамित्रы».
Когда так было сказано, насильственно
Был уведен носителями змей-силков могучий.
Богом Тризны ** было рассказано
Вишвамитрою содеянное.
И тогда истошились превращения,
Что от небреженья долгом умножились.
Таковы были все состояния.
Разом приснившиеся:
Все они были пережиты

* Дхармараджи, т. е. Яма.

** Имеется в виду Яма (Шраддхадева). Русское слово «тризна» наиболее близко по значению санскритскому «śraddha», которое обозначало поминальный обряд кормления предков.

Им за двенадцать лет.
 Когда же истекли двенадцать лет,
 Он приведен был бхатами насильственно
 И Яму увидал в облиии телесном,
 И тот сказал царю:
 «Трудноотвратим этот гнев
 Самовеликого Вишвамитры.
 Ведь еще смерть сына твоего
 Этот Каушика * пошлет.
 Иди же теперь в мир людей
 И претерпи-ка остаток беды.
 Когда ты там пройдешь ее сполна,
 Будет счастье твое, о царь царей».
 И когда окончились двенадцать лет,
 В завершение страданий царь
 С небес упал, понуждаемый
 Посланником Ямы.
 И, упав из мира Ямы,
 Он проснулся дрожащий от страха,
 Воскликая: «О горе!» — и думая
 О гноящихся ранах болезненных.
 «Я во сне узрел великое несчастье
 И не ощутил, что оно кончилось.
 Но прошли ли наяву те двенадцать
 Лет, которые во сне я увидел?» —
 Он спросил окрест собравшихся пулкасов.
 «Нет», — ответил один из там стоящих,
 И другие повторили то же.

[МП 8:130—168]

Однако, как можно заметить, весь этот поток реминисценций, первичный смысл которых, судя по всему, утрачен, выносятся на периферию повествования, занимая в нем слишком незначительное место. Неудивительно, что в более поздней версии мифа, представленной в «Девибхагавата-пуране», этот эпизод уже не появится.

Итак, проведенное рассмотрение «Сказания о Харишчандре» позволило выявить некоторые особенности генезиса пуранических мифов, которые в сочетании с материалами предыдущей главы дополняют имеющуюся на сей день картину становления в древней Индии повествовательных мифологических жанров. Бесспорно, что развитие эпоса и пуран обеспечило широкую почву для развертывания на нарративном уровне и дальнейшей интенсивной эволюции богатейшего ведийского мифологического фонда, включавшего в себя космологию, пантеон (со свойственной каждому персонажу моделью действия) и ритуал. Индуизм (так же как непосредственно предшествующее ему состояние религии) обладает значительно более пестрым пантеоном, чем веды. Боги эпоса и пуран отличаются, с одной стороны, более четко акцентированной специализацией функций, а с другой — огромным количеством сопутствующих функций. Функции

* Потомок Кушики, т. е. Вишвамитра.

многих основных ведийских богов, отошедших со временем на периферию пантеона, перераспределились между новыми божествами. В новом трансформированном варианте какого-либо ведийского мифа в роли центрального нуминального персонажа может фигурировать уже совсем другое божество, а в тех случаях, когда та или иная функция старого божества унаследована сразу несколькими новыми, они все могут оказаться действующими лицами одного и того же сюжета, так что один бог дублирует другого. На первый план, однако, выдвигается нередко жрец (божественный провидец), также участвовавший в ведийской праформе мифа, но в новом повествовании играющий уже ту роль, которая в праформе принадлежала богу.

Параллельно эволюции пантеона в процессе сложения повествовательных мифологических жанров происходит трансформация ритуальных парадигм — из практических обрядовых действий, соединенных с определенной символикой, а также со сжатой и фрагментарной мифологической информацией, в простые и законченные нарративные мифы.

Мифологический фонд вед имел два основных аспекта: универсальный (космология и пантеон) и индивидуальный (ритуал). Каждый отдельный ритуал — при всей своей сопричастности космическим процессам — совершался для индивидуально-го заказчика. В центре жертвоприношения находился жертвователь, проходивший через различные стадии ритуала, каждая из которых обладала сложной символикой и содержала ту или иную мифологическую информацию. Эта информация имела фрагментарный характер, хотя тенденция к ее нарративному расширению имела уже в ведийских ритуальных текстах. В повествовательных жанрах ритуал как неотъемлемая часть мифологического фонда актуализируется на сюжетном уровне, а индивидуальная направленность ритуала обеспечивает упрочение в мифах эпоса и пуран статуса героя-протагониста. Стадии ритуала, через которые прежде проходил прототип героя — жертвователь, при сюжетном развешивании и оживлении заложенного в них мифопоэтического содержания вырастают в эпизоды повествования. С разрастанием сюжета эти эпизоды нередко дублируются, их последовательность может меняться.

При этом происходит парадоксальная перестановка. Аборигенный ритуал, все глубже проникающий во все слои индийского общества, осмысливается индуистским религиозным сознанием извне, то есть чуждые и непонятные его элементы включаются в новые мифы и приобретают новое толкование. В то же время отмирающий во многих своих проявлениях ведийский ритуал — в силу понимаемости основных его элементов — осознается как бы изнутри во всем многообразии своей мифологической «начинки», которая развешивается и действует в новых сюжетах не символически, а реально. В основу таких сюжетов

легли те жертвоприношения, которые в ведийскую эпоху имели наиболее массовый характер.

Многочисленные сюжетные мотивы постоянно развивающегося мифологического фонда эпоса и пуран довольно свободно сочетаются в различных комбинациях и контаминируются, порождая новые сюжеты. Те элементы старого мифологического фонда, которые уже не понимаются адекватно, при сложении новых повествований либо наделяются другим смыслом, либо постепенно исчезают из текстов. Тема ритуала занимает в фабуле новых мифов довольно незначительное место.

В целом же характер наррации в мифологических текстах эпоса и пуран приобретает много новых черт, отсутствовавших или слишком слабо выраженных в немногих повествовательных фрагментах ведийской литературы. Появляются пространные повествования, посвященные одному протагонисту, который может быть как божеством, так и человеком. Миф может расширяться за счет побочных и дублирующих событий, вставных эпизодов, а также философских и этических коннотаций. Мифы со сходной сюжетной схемой и единым протагонистом объединяются в большие циклы.

Однако рассмотрение особенностей композиции мифологического повествования пуран уже выходит за рамки данной темы, и этому будет посвящена следующая глава.

Глава IV

МИФОСЛОЖЕНИЕ В ПУРАНАХ

Индийские трактаты по поэтике, как известно, не удостоивали пураны своим вниманием. Специально разработанной теории компиляции и редактирования пуран не было: по крайней мере о ее существовании ничего не известно. В свою очередь, сопоставление существующих текстов пуран позволяет думать, что в среде их оформления отсутствовали какие бы то ни было жесткие канонические нормы, определявшие последовательность излагавшихся в пуране мифов.

Если в обоих эпосах древней Индии при всей неоднородности их текстов существует единая сквозная сюжетная линия — судьба героя (героев), — проходящая от начала первой книги до конца последней, и все побочные и вставные повествования, как бы интенсивно они ни разрастались, так или иначе наращиваются на нее, то найти что-либо подобное в большинстве пуран не удается.

Можно возразить, конечно, что в пуранах есть разделы, соответствующие традиционным «пяти признакам», то есть та часть их текста, которая отражает жанровую задачу пуран — создание «священной истории» (мета-истории). Эти разделы, несмотря на всевозможные купюры или вставки, все же имеют довольно определенную последовательность преподнесения мифологической информации. Помимо этого пример «Величания Богини» убеждает в том, что мифы с единым протагонистом и единой темой могут выстраиваться в цикл. Аналогичны нередко встречающиеся в пуранах циклы, посвященные аватарам того или иного божества, также объединенные асуроборческой темой. Иной способ циклосложения — объединение общей рамкой или общей задачей: весь первый раздел «Маркандея-пураны» составляет собрание мифов, являющихся развернутыми ответами на вопросы Джаймини о неясных для него местах в «Махабхарате»; согласно высказанному в предшествующей главе предположению, «Сказание о Харишчандре» могло быть также очередным дополнением к «Махабхарате»¹³⁰. Ответы на вопросы Джаймини — лишь частный случай того, как цикл мифов может оказаться ответом на серию вопросов; в пуранах, как и в эпосе, такая ситуация встречается неоднократно.

Вместе с тем все перечисленные типы упорядочения мифов.

охватывают лишь незначительную часть пуранических текстов. В частности, разделы, соответствующие «пяти признакам», занимают во многих сводах слишком незначительную долю объема и представлены далеко не полностью (так, в «Маркандея-пуране» вовсе отсутствует раздел «родословия», а «дальнейшие деяния родов» ограничиваются только самым началом Солнечной династии). Более того, расположение в той или иной пуране текстов, отражающих «пять признаков», также не подчинено никакой системе: они могут последовательно располагаться в самом начале кодекса, могут быть, наоборот, сдвинуты в самый его конец и могут даже оказаться разбросанными по всей пуране в виде маленьких фрагментов. Итак, общая композиция пуранических кодексов и взаимосвязь многих излагаемых в них мифов, не укладывающихся в указанные типы, пока не поддаются удовлетворительному объяснению.

Остается, однако, сомнение: действительно ли многочисленные мифы пуран излагались без всякой зависимости друг от друга, так что их последовательность определена в каждом случае спонтанным желанием сказителя или редактора? ¹³¹ Тот же вопрос приложим к эпосу, ибо в нем также содержится множество мифов, не имеющих прямого отношения к сквозному сюжету ¹³².

Надо сказать, что исследователями эпоса этот вопрос уже ставился. Так, П. А. Гринцер провел пристальный анализ ряда вставных эпизодов «Махабхараты», попытавшись выявить их отношение к главному сюжету эпоса [Гринцер 1970, с. 39—45; 1974, с. 115—120]. Принимая мнение В. Пизани о том, что вставные эпизоды призваны заполнить в поэме зияния, когда основное повествование почти не движется (см. [Пизани]), Гринцер склонен считать, что «каждый эпизод, при всей своей самостоятельности, так или иначе связан с общим смыслом повествования, прямо или косвенно иллюстрирует, интерпретирует или дополняет какие-то моменты основного сюжета» [Гринцер, с. 41]. Помимо этого Гринцером [Гринцер 1974, с. 103—108], а также С. Л. Невелевой [Невелева 1985] рассмотрен характерный для эпоса прием повествовательного повтора, когда какому-либо мифологическому эпизоду предшествует другой, более краткий, семантически дублирующий его. Исследование связи некоторых вставных и побочных мифов «Махабхараты» с обрамляющим их повествованием проделано А. Хильтебейтелем, который приходит к выводу, что нередко такие мифы оказываются своеобразной интерпретацией примыкающего к ним звена эпического сюжета [Хильтебейтель 1976, с. 312—335]. Недавно появилась также пространная работа М. Бьярдо, где на примере «Сказания о Нале» в «Махабхарате» убедительно показано, как вставное («подчиненное») повествование помогает уяснить смысл основного сюжета эпоса [Бьярдо 1984—85].

Нетрудно заметить, что наблюдения как отечественных, так и зарубежных индологов в области композиции мифологического повествования в эпосе сходятся, по сути дела, на одной проблеме: сюжетное и семантическое дублирование. Это обстоятельство весьма показательно. По-видимому, дублирование является одним из важнейших композиционных приемов в древнеиндийских повествовательных жанрах¹³³. При внимательном рассмотрении мифологических текстов эпоса и пуран выявляются различные способы, типы и уровни дублирования. Некоторые из них уже были затронуты в предыдущей главе, а именно:

1. функциональное дублирование персонажей (имплицитно — Вишвамित्रа и Сатьяврата, Вишвамित्रа и Дхарма);
2. дублирование сюжетных звеньев (неоднократная «мнимая смерть» Харишчандры, Пандавов; умаление Сатьявраты — умаление Тришанку; месячное изгнание — окончательное изгнание Харишчандры; ср. повторяющиеся при этом мотивы жестокого обращения с женой царя и т. п.).

Особенно характерен последний из названных типов дублирования. Интересно, что с дальнейшим развитием пуранической литературы он начинает проявляться все с большей очевидностью. К примеру, в позднем варианте мифа о Харишчандре в «Девибхагавата-пуране» по сути дела, соединяются все разобранные в предшествующей главе основные сюжеты о царях Солнечной династии, в которых участвует Вишвамित्रа. Повествование принимает вид своеобразной хроники, объединенной общей темой соперничества Вишвамитры и Васиштхи.

Началом служит история Сатьявраты-Тришанку [ДБхП VII.10—14]: основная сюжетная линия развивается здесь так же, как в «Хариванше», но при этом акцентируется вражда Тришанку с Васиштхой, который сперва (за убийство коровы) проклятием приводит царя в состояние пишаши (Тришанку удается преодолеть это посредством поклонения Деви, которая дарует ему небесный облик), а затем, после просьбы о возведении на небо, припоминая случай с коровой, новым проклятием делает Тришанку чандалой; с другой стороны, всячески акцентируется помощь Вишвамитры Тришанку, результатом которой оказывается восхождение царя-чандалы на срединное небо. На престоле Тришанку сменяет его сын Харишчандра, который, будучи бездетным, по совету Васиштхи молится Варуне, и вскоре его жена Шайбья рождает ему сына Рохиту.

Далее следует история Шунахшепы [15—17], в основном соответствующая ведийской сюжетной линии, однако спасает Шунахшепу мантра Варуне, которой Вишвамित्रа из жалости обучил его. В истории усыновления Шунахшепы решающую роль играет Васиштха: именно он заявляет, что Вишвамित्रа имеет непререкаемое право на усыновление, ибо не кто иной, как он, научил Шунахшепу спасительной мантре. Васиштха ста-

новится верховным жрецом у Харишчандры [17:1—46]. Серьезный поворот вносит, однако, сцена в собрании богов [17:47—59], куда являются оба божественных провидца, но в большем почете оказывается Васиштха. Вишвамित्रа выясняет, что причиной тому — верховное жречество Васиштхи у самого добродетельного из царей, и решает направить всю силу своего тапаса на то, чтобы поколебать праведность Харишчандры. Затем излагается история Харишчандры, хотя и отличающаяся от той, которая представлена в «Маркандея-пуране», но в основных сюжетных звеньях совпадающая с ней. На охоте Харишчандра неожиданно встречает женщину, которая просит у него заступничества, жалуясь на то, что Вишвамित्रа возобладав ею силой своего тапаса. Харишчандра идет к Вишвамитре и требует, чтобы тот прекратил аскезу, столь пагубно сказывающуюся на людях. Вишвамित्रа еще более озлобляется и посылает ракшасу в обличье огромного борова опустошать земли Харишчандры. Преследуя борова, царь оказывается в лесу, где встречает Вишвамитру в образе старого брахмана, у которого он спрашивает дорогу, обещая тому деньги за жертвоприношение [18]. Вишвамित्रа советует ему совершить омовение в тиртхе и тарпану. Харишчандра исполняет это и предлагает брахману выбрать дар. Тот просит деньги для брака своего сына, вслед за этим сотворяет иллюзорную молодую пару и, совершив брачный обряд, требует для юноши почти все состояние Харишчандры, а также дакшину [19].

После месячной отсрочки [20] Вишвамित्रа требует выплаты дакшины [21], и Харишчандра продает жену и сына некоему брахману [22], а затем себя самого чандале [23]. Будучи рабом чандалы, он работает на кладбище [24]. Тем временем змея, которую посылает Вишвамित्रа, кусает сына Харишчандры Рохиту, и тот умирает. Жене Харишчандры стоит больших унижений отпроситься у брахмана кремировать сына. Когда люди застают ее над телом мальчика, они принимают ее за ведьму, пожирающую детей, и отдают начальнику чандалов, который велит Харишчандре разрубить ее на куски. Тот сперва отказывается, а затем соглашается [25], но супруги узнают друг друга и решают взойти на погребальный костер [26]. В этот момент появляются боги, и Харишчандра по их приглашению восходит на небо [27].

Итак, данный фрагмент «Девибхагавата-пураны», представляющийся контаминацией самых различных мифов и мифологических мотивов, обнаруживает огромное количество сюжетно-семантических дублей. Прежде всего, дублируется несколько центральных тем, каждой из которых в тексте соответствует определенная сюжетная структура:

1. Тема изгнания и умаления царя из Солнечной династии, завершающаяся его восхождением на небо: Тришанку — Хариш-

чандра. Второй вариант оказывается более сложным, а исход его более совершенным (Тришанку восходил только на срединное небо).

2. Тема противодействия божественного провидца герою: Васиштха способствует умалению Тришанку, Вишвамित्रа провоцирует умаление Харишчандры и усиливает его страдания. Вторая ситуация более сложна и развернута, чем первая.

3. Тема содействия божественного провидца герою: Вишвамित्रа помогает Тришанку достигнуть неба, он же помогает Шухашпешу избавиться от принесения в жертву (в истории Харишчандры положительная роль Вишвамитры лишь имплицитно).

Можно заметить весьма характерную особенность: каждая из дублирующих тем (исключением оказывается только тема содействия Вишвамитры) расширяется в истории Харишчандры. Пуранический повествователь, таким образом, использует вводные мифы цикла для экспликации основных тем завершающего мифа, как бы готовя слушателя или читателя к их окончательному раскрытию.

Прием дублирования проявляется в данном разделе «Девихагавата-пураны» и на эпизодическом уровне: дублируются многие мелкие сюжетные звенья. Как и в «Сказании о Харишчандре» «Маркандея-пураны», окончательное изгнание Харишчандры предваряется месячным изгнанием. Одного проклятия Васишты, умаляющего Тришанку до положения чандалы, оказывается недостаточно: нужно, чтобы этому предшествовало проклятие того же Васишты, которое низведет Тришанку в состояние пшачи; в свою очередь, если результатом второго проклятия будет восхождение царя на срединное небо, то первое разрешится дарованием ему небесного облика. Недостаточно и того, чтобы Харишчандра сразу лишился царства и собственности: перед этим должен появиться гигантский боров, который будет опустошать его земли; и первое и второе происходит по воле Вишвамитры. Впрочем, и конфликт царя с Вишвамитрой происходит в два этапа: первый раз — когда Харишчандра отзывается на просьбу женщины о помощи и обличает мудреца во вредоносной аскезе, второй — когда, преследуя борова, царь сбивается с пути; параллелизм эпизодов подчеркнут местом действия (лес). Вишвамитре мало затребовать с Харишчандры дакшину: предварительно надо запросить огромную плату за совершение свадебного обряда...

Это лишь самые заметные дубли эпизодов. Тщательный анализ текста может выявить их в значительно большем количестве¹³⁴.

Выше уже говорилось, что рассматриваемый раздел «Девихагавата-пураны» является контаминацией различных мифологических сюжетов, которые, как было показано в предыдущей главе, представляют круг мифов, родственных генетически, и по-

тому обнаруживают многие черты сходства. В этой связи есть все основания думать, что наличие мифов, сходных в тех или иных сюжетных звеньях, само собой обуславливало возможность их контаминирования: мифологический фонд располагал, таким образом, большим запасом «готовых» дублей, из которых можно было моделировать новые повествования.

По сути дела, циклы, связанные единой темой и единым протагонистом, нередко тоже являются результатом контаминации. Именно так обстоит дело с «Величанием Богини». Построение этого цикла строится по принципу перспективного разрастания сходных сюжетных звеньев. Самый пространный из мифов «Величания Богини» — третий: победа над Шумбхой и Нишумбхой дается богам труднее всех предшествующих описанных побед. Значительно более компактен миф о победе над Махишей. Наконец, первый миф совсем краток: отпор Мадху и Кайтабхе (хотя по сюжету он длится все пять тысяч лет) дан — в пересчете на чисто сказительное время — почти молниеносно. Заслуживает внимания и то, что первые два мифа «Величания Богини» — одноступенчатые, в то время как третий — многоступенчатый. Последняя — самая трудная — битва с Шумбхой предваряется серией битв с его воеводами (Чанда и Мунда, Дхумралочана, Рактабиджа, Нишумбха); притом что значительная доля батальных описаний однотипна, степень трудности этих битв постоянно возрастает.

Подобная картина обнаруживается и в разделах вишнуитских пуран (например, «Хариванши»), посвященных жизнеописанию Кришны, где главному асуроборческому подвигу — изложению Кансы — обязательно предшествует ряд «подготовительных» побед над асурами (Дхенука, Праламаба, Аришта и проч.), а борьба с самим Кансой осуществляется в несколько этапов.

Интересно, что II книга «Хариванши» («Книга о Вишну»), начало которой посвящено победе Кришны над Кансой, продолжает дублирование и в последующих главах, повествующих о потомках Кришны. Эти главы, в сущности, представляют собой три пространных раздела, сюжет каждого из которых повествует о любви героя к женщине асурической принадлежности и асуроборческом подвиге ради овладения ею:

1. История тайной любви Прадьюмны, сына Кришны, и Прабхавати, дочери асуры Ваджранабхи; будучи застигнут Ваджранабхой, Прадьюмна убивает его самого и его воинов [XV II.92—97].

2. История (хронологически предшествующая первой) тайной любви Прадьюмны и Маявати, жены асуры Шамбары, в доме которого воспитывался похищенный в младенчестве Прадьюмна; узнав от Маявати тайну своего происхождения, герой убивает Шамбару и уводит Маявати в дом Кришны [104—108].

3. История любви Анирудхи, сына Прадьюмны, и Уши, дочери асуры Баны, завершающаяся битвой Анирудхи с Баной и низложением асуры [116—127].

Вполне очевидно, что два мифа о Прадьюмне подготавливают сюжетно-семантическим дублированием более объемный раздел о победе над Баной, который венчает всю II книгу «Хариванши», явно выделяясь в ней наибольшей теологической значимостью: именно в этом разделе происходит битва Кришны и Шивы (первый содействует Анирудхе, второй — Бане), результатом которой оказывается декларирование Брахмой их тождественности [125].

Между прочим, вся рассматриваемая серия дублирующих друг друга сюжетов предваряется историей похищения Кришной Рукмини, невесты Шишупалы [59]. Этот сюжет, первоначально, по-видимому, не мифологический, а чисто эпический, наделается в пуранах и поздних пластах эпоса асуроборческими акцентами: Шишупала оказывается асурой в предыдущих рождениях. Не исключено, что само появление таких акцентов стало результатом подключения легенды о похищении Рукмини (от нее идет генеалогическая линия Прадьюмны) и убийства Шишупалы к цепи дублирующих сюжетов.

Рассмотренный материал позволяет убедиться в том, что пураническое повествование целиком пронизано сюжетно-семантической повторяемостью различных своих элементов. Мифологический цикл состоит из нескольких последовательных и взаимосвязанных мифов, среди которых наибольшая сюжетная и смысловая нагрузка сосредоточена на завершающем. Все основные темы, предстающие в этом последнем мифе, предварительно проэкспонированы в предшествующих частях цикла. Сюжетная схема завершающего повествования также воспроизведена в начале цикла в более сжатом виде. Наконец, многие значительные эпизоды предваряются сходными, но, как правило, более краткими сценами.

Использование приема дублирования в пуранах не ограничено перечисленными типами и уровнями. Есть основания думать, что сюжетно-семантическое дублирование мифов обуславливало сочетаемость различных мифологических циклов.

В качестве примера можно предложить все то же «Сказание о Харишчандре», более обстоятельно проанализировав его положение внутри «Маркандея-пураны». «Сказание» [МП 7—8], по сути дела, завершает первый раздел кодекса — ответы птиц на вопросы Джаймини о неясностях в «Махабхарате»; непосредственно к «Сказанию» примыкает только один небольшой фрагмент «О скворце и цапле» [9], который, как уже говорилось, восполняет отсутствие в мифе о Харишчандре традиционной темы вражды Вишвамित्रы с Васиштхой. Следующая глава [10] открывает совершенно иной цикл, отличающийся как темати-

кой (проблемы зачатия, рождения, смерти и перерождений), так и повествователем (Сумати). После предварительных рассуждений рассказчика о возникновении живых существ, о последствиях добрых и злых дел, а также о различных адах [11—12] излагается миф о царе Випашчите [13—15]:

Царь Випашчит, проживший добродетельную жизнь, попадает в ад. Несоответствие такого исхода прижизненным заслугам вызывает у него недоумение, и он обращается за объяснением к слуге Ямы. Оказывается, причина наказания в том, что Випашчит однажды не осуществил зачатия в период плодных дней своей жены, находясь в это время во власти побочного любовного увлечения. Слуга Ямы рассказывает Випашчиту о плодах заслуг и злых дел, а также о способах наказания за различные грехи, сопровождая свои слова наглядным показом различных областей ада. После этого слуга Ямы предлагает царю покинуть ад, но томящиеся в аду люди просят не оставлять их, поскольку от тела Випашчита исходит прохладное дуновение, облегчающее их муки. Царь отказывается выйти из ада. Появляются Дхарма и Индра, пытающиеся уговорить Випашчита взойти на небо, но царь непреклонен в своем решении остаться в аду. В конце концов, Индра позволяет всем узникам ада взойти на небо вместе с Випашчитом.

Сюжетно-семантический параллелизм «Сказания о Харишчандре» и мифа о Випашчите не вызывает сомнения. В обоих случаях царь, отличающийся высшей праведностью, подвергается страданиям за незначительный грех, так или иначе приобщается ужасам ада и, в завершение, восходит на небо по приглашению Дхармы и Индры, настояв на том, чтобы с ним туда были допущены другие люди. Ввиду этого параллелизма особенно показательно место обоих мифов внутри «Маркандея-пураны»: они фактически соприкасаются друг с другом, хотя находятся в двух разных циклах и разделены двойной преградой обрамлений. К сожалению, на данном этапе изучения текста «Маркандея-пураны» не представляется возможным выяснить, в каком порядке осуществлялся процесс соединения этих двух циклов. Но то, что исходный миф второго цикла сюжетно и семантически созвучен завершающему мифу первого, вряд ли следует считать случайностью.

Особенно же репрезентативна своей многоплановостью и разветвленностью система дублирования в разделе «Маркандея-пураны», посвященном манвантарам [МП 58—76]. Вот их подробное изложение:

ВТОРАЯ МАНВАНТАРА *. Молодой добродетельный

* Описание Первой манвантары по традиции излагается в разделе, посвященном сотворению мира.

брахман при помощи магической мази на ногах совершает путешествие в Гималаи, преодолев тысячу йоджан за половину дня. Однако, когда брахман решает вернуться домой, оказывается, что мазь уже смыта снегом, и он сбивается с пути. Неожиданно увидевшая его апсара Варутхини влюбляется в него и домогается его любви, но брахман отвергает все ее притязания. Желая найти обратный путь, он обращается к огню-гархапатье [58].

Брахману является Агни, который помогает ему вернуться домой. Гандхарва по имени Кали видит апсару Варутхини и, приняв обличье желанного ею молодого брахмана, завоевывает ее любовь [59].

Варутхини рождает от Кали сына по имени Сварочи. Однажды, странствуя на горе Мандара, Сварочи видит одинокую деву, просящую о помощи. Дева оказывается Манорамой, дочерью видьядхары Индивары. Когда-то она посмеялась над молчальником Парой, и тот проклял ее: она должна будет подвергнуться нападению ракшасы. Как раз в этот момент появляется ракшаса. Дева подает Сварочи полученное ею от отца оружие, которое давным-давно сам Рудра вручил Первому Ману. Однако Сварочи переживает, предоставляя ракшасе возможность схватить Манораму, чтобы проклятие молчальника таким образом осуществилось. Только тогда, когда ракшаса прикасается к деве, Сварочи нападает на него. Пронзенный ракшаса объясняет, что он — Индивара, отец Манорамы: в свое время он похитил знание молчальника Брахмамитры и за это, по проклятию мудреца, стал ракшасой: вернуть свой прежний облик он мог, только совершив нападение на собственную дочь. Сварочи хочет жениться на Манораме. Та знакомит его со своими подругами, которые заболели из сострадания к ней. Сварочи берет Манораму в жены и исцеляет двух подруг [60].

Одна из подруг — видьядхари Вибхавари. Другая — дочь провидца Пары и апсары Пунджикастаны, некогда соблазнившей Пару. Родив дочь, апсара оставила ее в лесу. Девочка была вскормлена луной, и отец дал ей имя Калавати (букв. «Обладательница долей луны»). Богиня Сати обещала Калавати, что ее мужем станет Сварочи. Узнав об этом, Сварочи берет в жены обеих подруг Манорамы [61].

Однажды Сварочи слышит беседу двух птиц: калахансы и чакраваки (обе — самки). Первая отстаивает преимущества многоженства, вторая — одноженства. Но Сварочи не понимает смысла этой беседы. Через сто лет он наблюдает другую сцену: антилопа-самец говорит стаду самок, что не хочет уподобляться Сварочи, испытывая похотли-

вые взгляды многих жен, и покидает стадо [62]. Сварочи понимает слова животных как обличение в звероподобном поведении. Однако, когда он встречается жен, им вновь овладевает страсть. Еще шестьсот лет Сварочи предается любовным усладам. У него рождаются три сына, каждому из которых он дает отдельное царство.

Однажды, находясь на охоте в лесу, Сварочи встречает богиню этого леса, пребывающую под видом антилопы. Богиня просит Сварочи вступить с нею в соитие, ибо по замыслу богов от нее должен родиться Ману. Сварочи выполняет ее просьбу. Так рождается Второй Ману — Дьютиман.

Сварочи слышит беседу двух уток о временном характере мирских удовольствий. Он становится аскетом [63]. Дается описание пантеона при Втором Ману [64].

Рассказывается о знаниях Падмини и Нидхи, которые прежде упомянула Сати в своем обращении к Калавати [65].

ТРЕТЬЯ МАНВАНТАРА. У Царя Уттамы есть жена Бахула, которая не отвечает равной любовью на его любовь. Царь отправляет ее в лес, но, будучи привязан к ней, уже не берет себе другой жены. Однажды к нему приходит брахман, у которого ночью кто-то увел жену; брахман просит царя вернуть ему супругу. Отправившийся на поиски Уттама приходит к жилищу одного провидца. Провидец, по совету ученика, не устраивает в честь царя церемонию аргхья, объясняя это своему гостю тем, что тот, оставив жену в лесу, оставил и праведность: жена должна содержаться в доме, даже если она дурно расположена к мужу. Царь соглашается с провидцем и спрашивает его о жене брахмана. Тот отвечает, что ее увел ракшаса Валака [66].

Царь отыскивает жену брахмана, которая рассказывает, что похитивший ее ракшаса не вступает с нею в близость и не съедает ее. Уттама находит ракшасу. Оказывается, он принадлежит к числу тех ракшасов, которые питаются не мясом, а характером людей: когда съедается терпение — люди озлобляются, когда пожирается злобность — становятся добродетельными. Царь повелевает ракшасе немедленно поглотить у жены брахмана дурное расположение духа. Ракшаса повинуется, а затем отводит жену брахмана домой [67].

Уттама возвращается в обитель провидца. Уверив царя в том, что добродетель немыслима без жены, провидец объясняет, что жена Уттамы была уведена в Паталу влюбившимся в нее царем наг Капотакой. Дочь Капотаки, однако, из ревности спрятала новую жену отца, а тот,

в свою очередь, проклял дочь: по проклятию отца она онемела. В то же время похищенная жена Уттамы сохраняет чистоту. Завершая этот рассказ, провидец советует царю вернуть супругу в дом [68].

Брахман, чью жену вернул Уттама, совершает жертвоприношение за успех возвращения царицы. Ракшаса по просьбе Уттамы идет в Паталу и вызволяет оттуда жену царя. Та просит, чтобы царь снял проклятие с дочери наги. Брахман совершает жертвоприношение, и дочь наги исцеляется, пророча, что сын Уттамы будет Ману. Рожденный царицей сын становится Третьим Ману — Ауттамой [69].

Дается описание пантеона при Третьем Ману [70].

ЧЕТВЕРТАЯ МАНВАНТАРА. Добродетельный царь Свараштра, свергнутый своим соседом царем Вимардой, водворился в лесу аскетом. Во время наводнения Свараштра встречает газель, к которой испытывает внезапное влечение. Когда он прикасается к газели, та объясняет, что она — в одном из предыдущих рождений его жена по имени Утпалавати. Однажды в детстве она помешала совокуплению некоего молчальника, принявшего облик газели-самца, с газелью. Молчальник проклял Утпалавати: она должна стать газелью. Однако по просьбе девочки проклятие было смягчено: она родит сына по имени Лола; Лола завоюет землю и станет Ману. Теперь через прикосновение царя зачатие произошло. Газель рождает Четвертого Ману, нареченного Тамасой, поскольку его мать существовала под видом темного (тамаси) животного. Тем самым она избавляется от звериного облика. Тамаса получает небесное оружие, обучается владению им и в конечном счете завоевывает мир.

Дается описание пантеона при Четвертом Ману [71].

ПЯТАЯ МАНВАНТАРА. У провидца Ритавача рождается сын под созвездием Ревати. Начинаются всецкие бедствия. Провидец проклинает созвездие, и оно ниспадает с неба. Красота созвездия становится озером Панкаджини, из которого рождается прекрасная дева. Видящий ее молчальник Прамуча дает ей имя Ревати. По совету Агни ее мужем должен стать царь Дургамы. Тотчас появляется сам Дургамы, который охотился в этих местах. Встретив деву, царь изъявляет желание повидать молчальника. Тот быстро приготавливает аргхью в честь Дургамы и предлагает Ревати в жены царю. Дева просит устроить свадебный обряд под созвездием Ревати. Прамуча в недоумении, ибо созвездие низвергнуто. Дева настаивает на том, чтобы мудрец силой аскезы восстановил созвездие и совершил под ним свадебный обряд;

Прамуча исполняет ее просьбу. От брака Дургамы и Ревати рождается Пятый Ману — Райвата.

Описывается пантеон Пятой манвантары [72].

ШЕСТАЯ МАНВАНТАРА. У царственного провидца Анамитры и его жены Бхадры рождается сын: его имя Чакшуша, потому что в предыдущей жизни он был рожден из глаза (śakṣu-) Верховного Божества. Новорожденного Чакшушу похищает джатахарини, обменивая его на сына царя Викранты. Чакшуша, воспитывавшийся как царевич под именем Ананда, знает, однако, о своем происхождении. Однажды, когда встает вопрос о воздаянии почестей его названной матери, он объясняет всю ситуацию, просит вернуть сына царя на его законное место, а сам становится аскетом. Брахма делает Чакшушу Шестым Ману.

Дается описание пантеона при Шестом Ману [73].

СЕДЬМАЯ МАНВАНТАРА. Вивасван (Солнце) женится на дочери Тваштара по имени Санджня. Она рождает от Вивасвана двух сыновей — Ману и Яму, а также дочь Ямуну.

Будучи не в состоянии терпеть жар Солнца, Санджня возвращается в дом отца. Вместо себя она оставляет свою тень (Чхая), повелев ей добросовестно выполнять обязанности жены Вивасвана.

Думая, что Санджня вернулась лишь для того, чтобы воздать долг почтения отцу, Тваштар пытается убедить ее вернуться в дом мужа, как это подобает добродетельной жене. Санджня, однако, уходит в землю Северных Куру, где, приняв облик кобылицы, совершает аскезу.

Вивасван, считающий, что Тень — это Санджня, приживает от нее еще двух сыновей и дочь. Санджня-Тень проявляет к детям Санджнии бóльшую любовь, чем к своим собственным. Ману принимает любовь названной матери, а Яма, напротив, проявляет нетерпимость и в конце концов поднимает палу, чтобы ударить Санджню-Тень. Та проклинает Яму: его пята должна будет провалиться в землю. Яма сообщает об этом отцу, который, в свою очередь, призывает Санджню-Тень к ответу. Когда истинное положение вещей раскрывается, Вивасван разыскивает Санджню. Санджня просит Солнце смягчить жар. Тваштар низводит жар Вивасвана [74].

Боги восхваляют Солнце. Он распределяет часть своего жара на разные предметы [75].

Дается описание пантеона Седьмой манвантары и перечень сыновей Ману Вайвасваты [76].

Седьмой манвантарой, в сущности, завершается повествовательная часть этого раздела. Хотя за ней еще следует семь

будущих манвантар, их описание не представляет интереса в свете поставленной проблемы, поскольку в большинстве своем они излагаются крайне конспективно и несюжетно (единственное исключение — история происхождения Восьмого Ману, которая, однако, занимает обособленное положение, будучи обрамлением «Величания Богини»).

На первый взгляд все изложенные мифы связаны друг с другом только внешней рамкой, которая определяется последовательностью цепочки манвантар. Вместе с тем ближайшее их рассмотрение убеждает в наличии глубоких внутренних связей между ними.

В мифе о происхождении Седьмого Ману, завершающем цикл, заметны несколько тем и сюжетных блоков, которые интенсивно подготавливаются неоднократным дублированием в предшествующих мифах. Предлагаемая ниже таблица позволит рассмотреть их дрейф в порядке обратной последовательности, то есть от Седьмой манвантары до Второй (порядковый номер манвантары обозначен римской цифрой; отсутствие в манвантаре соответствующего признака отмечается знаком Ø).

1. Мнимое родство:

VII: Санджня-Тень — мнимая жена и мать.

VI: Чакшуша — мнимый сын Викранты.

V—II: Ø.

2. Неприятие героем мнимого родства:

VII: Яма отвергает материнскую любовь Санджни-Тени.

VI: Чакшуша отказывается быть царским наследником (отказ начинается с вопроса о том, какой из своих матерей он должен воздать почести).

V—IV: Ø.

III: (ослабленный вариант) ревность дочери Капотакки к новой жене отца.

II: Ø.

3. Двойничество:

VII: Санджня — Санджня-Тень.

VI: царевич — подкидыш.

V: созвездие Ревати — дева Ревати, родившаяся из красоты созвездия.

IV—III: Ø.

II: брахман — гандхарва в облике брахмана.

4. Разлучение и последующее воссоединение супругов:

VII: Вивасван и Санджня.

VI—V: Ø.

IV: (ослабленный вариант) Свараштра и Утпалавати;

царь воссоединяется с женой, переродившейся в газель.

III: (параллельное удвоение) царь Уттама оставляет жену в лесу — у брахмана похищают жену; впоследствии обе возвращены.

II: (ослабленный вариант) брахман и апсара.

5. Принятие женой звериного облика:

VII: Санджня совершает аскезу под видом кобылицы.

VI—V: Ø.

IV: Утпалавати в облике газели вступает в соприкосновение со Свараштрой (предварительное дублирование этого эпизода: Утпалавати стала газелью из-за проклятия аскета, которому она помешала совокупляться с газелью).

III: Ø.

II: Сварочи сочетается с лесной богиней, пребывающей в облике антилопы (примечательны сюжетно-семантические «отзвуки» этого эпизода в виде трех обрамляющих его бесед животных).

6. Аскеза как средство восстановления прежнего порядка:

VII: Санджня творит аскезу в облике кобылицы, после чего конфликт разрешается.

VI: (инвертированный вариант) Чакшуша становится аскетом, восстанавливая в прежних правах сына Викранты.

V: Прамуча восстанавливает созвездие Ревати.

IV—II: Ø.

Некоторые повторяющиеся мотивы не имеет смысла выделять, потому что они слишком традиционны для древнеиндийского мифологического повествования (проклятие и его смягчение, определяющие судьбу героя, восстановление большинства героев в прежнем благополучии и т. п.).

Итак, дрейфующие темы и сюжетные блоки, неоднократно повторяющиеся в различных звеньях мифологического цикла и соединяющиеся в завершающем мифе, образуют своеобразную систему «лейтмотивов» (сигналов), обуславливающих глубинное единство повествования. Эти основные «лейтмотивы» дополняются более мелкими, которые также служат созвучности сюжетов: таковы, в частности, мотивы встречи отца и матери будущего ману во время охоты (II и V манвантары), нападения на женщину нетипичного ракшасы (II и III), воспитания провидцем будущей жены героя без участия матери (II и V), исцеления подруг жены героя (II и III) и проч.

Выявленная в цикле о манвантарах сложная сеть «лейтмо-

тивов» и параллельных сюжетных линий¹³⁵ функционально отлична от того дублирования тем и эпизодов, которое было отмечено в круге мифов «Девибхагавата-пураны», посвященных царям Солнечной династии. Там имело место непрерывное повествование, так что сюжет каждого отдельного мифа, при всей его логической завершенности, органично продолжался событиями последующего. Здесь, напротив, история происхождения того или иного ману никак не обусловлена деяниями предыдущего ману. Все мифы этого цикла существуют сами по себе, будучи связаны чисто номинальной последовательностью манвантар. Система «лейтмотивов», таким образом, сопутствовала внутренней созвучности мифов, восполняя тем самым отсутствие непосредственной сюжетной зависимости между ними.

В этой связи заслуживает внимания еще одно обстоятельство. Раздел «Маркандея-пураны», посвященный прошлым манвантарам, представляется исключительным явлением во всей пуранической письменности. Дело в том, что все прочие пураны ограничиваются, как правило, лишь сжатым перечнем этих манвантар с указанием имен ману, а также соответствующих им богов, провидцев и т. п. (подобные списки мы встречаем в «Маркандея-пуране» в конце описания каждой манвантары). Единственный ману, чью историю все пураны приводят подробно, — Седьмой; ее версия в общих чертах совпадает с версией «Маркандея-пураны». Естественно возникает вопрос: где проявляется более древнее состояние пуранической традиции — в «Маркандея-пуране» или во всех остальных кодексах? Отсутствие каких бы то ни было рудиментов этих мифов в других версиях манвантар и устойчивость нескольких вариантов сжатого перечня прошлых и будущих ману позволяет думать, что «Маркандея-пурана» являет уникальный случай инкорпорирования в этот раздел вставных мифов. Более того, эти мифы в сюжетном и семантическом плане ориентированы на то, чтобы подготовить слушателя к восприятию последнего, единственно каноничного — о происхождении нынешнего Ману.

Подобное предположение, в свою очередь, наводит на мысль, что в среде сложения и функционирования пуран, наряду с использованием устойчивых и канонических сюжетов, имело место активное мифотворчество. Оно могло проявляться как в перенесении сюжетов одних мифов в контекст других¹³⁶, так и в генерировании совсем новых мифов посредством свободного комбинирования традиционных сюжетных блоков. Если практика генерирования новых мифологических сюжетов действительно существовала — а высказанные здесь соображения носят крайне гипотетический характер, — она никоим образом не ломала традиционную поэтику пуранического текста, а, напротив, закрепляла ее новыми образцами повествований.

Во введении уже отмечалось, что для современного европей-

ца чтение пуран представляется скучным занятием. Вероятно, одна из главных причин тому — чрезмерная плеонастичность и тавтологичность пуранического текста, которую в целом можно охарактеризовать как избыточность информации.

Примечательно, что европейские индологи не всегда оказывались в состоянии принять эту избыточность как она есть. Вот для наглядности лишь один пример. В калькутском издании «Маркандея-пураны» третья глава «Величания Богини» начинается таким стихом:

Шакра и воинства прочих богов вознесли славословие,
Когда их недругов полчища были разбиты Богинею...

Бомбейское издание пураны дает начало этой главы несколько иначе:

Тогда начали славу Богине
Воспевать совокупно боги,
Предводительствуемые Индрой,
Когда пал асура Махиша.
Шакра и воинства прочих богов вознесли славословие,
Когда их недругов полчища были разбиты Богинею...

Ф. И. Парджитер, публикуя свой перевод «Маркандея-пураны», выполненный по калькуттскому изданию, упоминает в примечании предварительный стих, добавленный в бомбейском издании, завершая примечание таким суждением: «Это тавтологично и излишне» [Парджитер 1904, с. 482].

И действительно, для европейского слуха подобный повтор представляется тавтологичным и излишним; в этом Парджитер несколько не погрешил против истины. Вместе с тем редактор манускрипта, легшего в основу бомбейского издания «Маркандея-пураны», не нашел в этой тавтологии ничего удивительного. Вероятно, она вполне устраивала и многие предшествующие поколения сказителей.

Рассмотренные модели пуранического мифосложения свидетельствуют о том, что избыточность информации является характерной чертой древнеиндийского мифологического повествования не только на фразеологическом, но и на сюжетном уровне. Примером тому — сюжетно-семантическая повторяемость мифов, дублирование эпизодов, тем, персонажей и параллелизм сюжетных линий. Поэтика избыточности, в свою очередь, определяла некоторые из неписанных принципов, регулировавших сочетаемость мифов в эпосе и пуранах.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Устная повествовательная традиция существует в Индии с глубочайшей древности. Уже в ведийский период имела место практика исполнения сказителями (сутами и магадхами) различных импровизированных нарративных жанров, которые, будучи тесно связаны с царским ритуалом, обладали высокой степенью религиозной авторитетности. Все эти жанры объединялись под общим названием «итихаса-пурана». В них выделялись две сюжетные ориентации: эпическая (итихаса) и мифологическая (пурана). К рубежу старой и новой эры первая оформилась в самостоятельную традицию исполнения «Махабхараты», а вторая — пуран (на ее основе постепенно складываются самостоятельные пуранические кодексы). После своего разделения «Махабхарата» и пураны еще длительное время развивались параллельно, претерпевая многие сходные изменения (в частности, инкорпорирование дидактического материала) и влияя друг на друга; «Махабхарата» приостанавливается в своем развитии к IV в. н. э., а пураны продолжают вбирать в себя новые тексты на протяжении всего средневековья, несмотря на письменную фиксацию.

Предметом пуран становится освещение самых различных сторон индуистской религии. Центральное место в их текстах занимает изложение мифов, иллюстрирующих процесс развития Вселенной и повествующих о деяниях мифических персонажей. Пураны включают и многочисленные легенды как нарративного, так и назидательного свойства. Немалую долю текстов пуран составляют разделы, касающиеся этических проблем. Некоторые памятники содержат также главы, посвященные философии, политике и различным областям научного знания, а также критике неортодоксальных вероучений.

Число пуранических кодексов со временем разрастается до нескольких десятков. Во многих разделах они дублируют друг друга.

Индуистское религиозное сознание рассматривает пураны как второканонические священные книги, уступающие главенство ведам. Отношение верующего к стабильности текста пуранических кодексов весьма свободное: в них допустимо вносить самые различные изменения.

Пураны и итихаса — первые в древнеиндийской санскритоязычной традиции документально зафиксированные жанры,

основным предметом которых становится мифологическое повествование. Богатейший мифологический фонд пуран, отличающийся от брахманической мифологии иной космологической картиной и обилием новых персонажей, сформировался не просто как результат эволюции ведийских мифологических представлений, но и как результат синтеза ведийских и аборигенных (неарийских) компонентов, претерпевших, в свою очередь, существенную трансформацию. Многие важнейшие боги вед отходят на второй план, уступая центральное место в индуистском пантеоне другим божествам. В зависимости от контекста разные боги могут становиться верховными и выступать в роли демиургов. Одно божество часто оказывается проявлением другого. Резко возрастает численность богов и классов мифических существ, усложняется их функциональная специализация. Усиливается тенденция к астрономически крупномасштабному осмыслению пространства и времени. Прочно утверждаются циклические представления о времени (вселенские периоды), богах (аватары), человеке (сансара).

Особую роль в становлении мифов эпоса и пуран сыграл ведийский ритуал. Центром ведийского жертвоприношения был конкретный жертвователь, проходивший через различные стадии ритуала, каждая из которых обладала сложной символикой и содержала некоторую мифологическую информацию. Эта информация отличалась сжатым и фрагментарным характером. С развитием повествовательных жанров (и с параллельным отмиранием некоторых форм жертвоприношений) ритуал как неотъемлемая часть более древнего мифологического фонда актуализируется на сюжетном уровне, а индивидуальная направленность ритуала обеспечивает упрочение в мифах эпоса и пуран статуса героя-протагониста: стадии ритуала, через которые прежде проходил прототип героя — жертвователь, при сюжетном развертывании и оживлении заложенного в них мифопоэтического содержания вырастают в пространные эпизоды повествования; соответственно и сам герой чаще оказывается человеком, а не богом. С утратой ритуального контекста генетическая связь таких повествований с жертвоприношением напоминает о себе лишь некоторыми едва заметными рудиментами ритуала на периферии сюжета.

Совсем иначе пураническая мифология воспринимает неарийские культы. Если ведийский культ осознается как бы изнутри, так что его мифопоэтическое содержание последовательно оживляется в новых мифах, то аборигенная культовая практика оказывается чуждой и непонятной, и пуранические мифы приводят в движение лишь внешние ее проявления.

Когда в пантеон индуизма включаются неарийские божества — какое бы высокое место они в нем ни заняли, — восприятие их инородности остается вполне определенным; в них це-

нится в первую очередь их ужасная сущность и разрушительная сила. Поэтому введение этих божеств в повествование немислимо без поддержки авторитета вед, проявлением которой обычно бывает приобщение нового божества ведийскому ритуалу.

Будучи жанром, имеющим почти неограниченную в социальном плане аудиторию, пураны осуществляют сюжетное оживление мифологических элементов тех ритуалов (как ведийских, так и аборигенных), которые отличались наибольшей доступностью.

Характерной чертой пуранической мифологии является и то, что при всем многообразии персонажей и мифов она сводима к ограниченному числу инвариантов. Это обуславливает, с одной стороны, многие возможности циклизации мифологического повествования, с другой — функционирование одних и тех же мифов в различных сектах индуизма.

Эпос и пураны выработали много различных способов преподнесения мифологической информации. Сведения об одном и том же персонаже могут представать как в виде краткой похвалы, где эпитеты и сжатые реминисценции компенсируют отсутствие наррации, так и в виде обширного цикла, объединяющего многие мифы.

В отличие от эпоса, в котором все «подчиненные» повествования нанизываются на историю протагониста, пураны лишены какого бы то ни было сквозного действия. Единство различных повествовательных фрагментов в пуранических памятниках поддерживается посредством иных, более латентных структур, к числу которых можно отнести избыточность информации. Она повсеместно проявляется в тексте эпоса и пуран как на фразеологическом уровне (обилие тавтологических и плеонастических конструкций), так и на сюжетном (сюжетно-семантическое дублирование).

В мифологических циклах пуран, состоящих из последовательных и сюжетно взаимосвязанных мифов, среди которых завершающий миф несет главную сюжетную и смысловую нагрузку, все основные темы и сюжетные блоки последнего мифа могут воспроизводиться более сжато в предшествующих звеньях, как бы подготавливаясь к своему окончательному раскрытию.

Подобная же ситуация может проявляться в циклах, где отдельные мифы не зависят друг от друга сюжетно, а только инкорпорированы в общее обрамление. Дублирующиеся элементы образуют здесь как бы системы «лейтмотивов», попеременно возникающих в разных звеньях цикла, но сливающихся воедино в завершающем мифе.

Наконец, сюжетно-семантическое подобие конечного мифа одного цикла начальному мифу другого может стать причиной их соединения.

Бесспорная значимость установки на избыточную информа-

цию в пуранах не объясняет всех имеющихся в их текстах связей между мифами. Принципов, регулировавших сочетаемость мифов, было, по-видимому, довольно много, но они не предписывались какими-то каноническими нормами, а определялись в каждом конкретном случае сказительским вкусом, ориентированным на многовековые традиции мифологического повествования.

Жанровая и содержательная специфика пуран обусловила их исключительное место в индийской литературной традиции. Пураны сформировались как совершенно особый жанр, основным содержанием которого стало мифологическое повествование в привычных литературных формах. Возможность постоянной актуализации этого содержания извне и изнутри явилось причиной устойчивого влияния пуран на литературы и фольклор народов Южной Азии, сохраняющегося вплоть до наших дней.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Предмет настоящего исследования — только те санскритские пураны, которые вводятся различными сектами индуизма в состав канона смрити. Я полностью исключаю из сферы рассмотрения вторичные по отношению к ним тексты: неиндуистские пураны (джайнские, буддийские, христианские), так называемые «местные» пураны, являющиеся, как правило, авторскими произведениями (типа кашмирской «Ниламата-пураны» или гуджаратской «Малла-пураны»), а также индуистские пураны, написанные не на санскрите.

² О попытках калькуляции объема пуран см. [Рочер, с. 1—2].

³ Более подробно о принижении значения пуран в самой Индии и следом за тем в Европе см. [Рочер, с. 8—11].

⁴ Фрагменты поэтических текстов эпоса и пуран я привожу в ритмизованном переводе. Прежде европейскими и русскими переводчиками санскритской поэзии предлагалось много способов передачи эпической шлоки, ни один из которых не был адекватным из-за несоответствия самих систем стихосложения. Наиболее верными мне представляются те принципы, которые В. С. Семенцов положил в основу своего перевода «Бхагавадгиты»; он, в свою очередь, унаследовал их от Э. Арнольда (подробные обоснования см. [Семенцов 1985, с. 142—143]). Ориентируясь на эти принципы, я вместе с тем допускаю большую метрическую вольность, дабы в какой-то мере обеспечить ощущение вариативности санскритской шлоки.

⁵ Справедливости ради надо отметить, что первое знакомство русского читателя с пуранами состоялось на исходе первой трети прошлого столетия, когда были опубликованы переводы двух небольших фрагментов: *Пустыня Канду* (Поэма, переведенная из Брахмапураны, сочинения санскритского глубочайшей древности Г. Шези). Пер. с франц.— «Азиатский вестник», СПб., 1827, кн. 3, с. 169—176; *Кала-Явана. Повесть, заимствованная из Гариванзы*.— «Русский зритель», М., 1828, ч. 2, № 7—8, с. 223—254.

Однако те немногие отрывки из пуран, которые когда-либо появлялись на русском языке, были и слишком малы, и в большинстве своем переведены не с оригинала. Следует воздать должное С. Буличу, изложившему в статье «Пураны» в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона весьма емко и полно всю сумму новейших для того времени знаний о пуранах. Среди немногих исследований пуранической письменности в русской индологии выделяется оригинальностью и глубиной статья М. И. Тубянского о Дурге; см. [Тубянский].

⁶ См. об этом [Рочер, с. 104—131]; там же подробная библиография.

⁷ Ошибочно было бы, разумеется, представлять историю индийской религиозной литературы в виде линейного хронологического ряда: веды — эпос — пураны. Вместе с тем столь же несомненно и то, что фиксация значительной части ведийского канона завершилась раньше, чем сложилось основное ядро «Махабхараты», а самые ранние пуранические кодексы приобрели известный нам вид позже, чем эпос. (Ниже проблемы соотношения этих трех пластов древнеиндийской литературы будут рассмотрены более обстоятельно).

⁸ Те немногие нарративные фрагменты поздних ведийских памятников, в которых исследователи справедливо усматривают первые образцы индийской повествовательной литературы [Серебряков, с. 48—49; О'Флаэрти 1985, с. 117], во-первых, слишком спорадичны, а во-вторых, занимают слишком подчиненное положение по отношению к ритуальному содержанию этих текстов.

⁹ Хотя древнеиндийский эпос является совершенно самостоятельным повествовательным жанром, многие его особенности (как это будет показано ниже) позволяют сблизить его с пуранами — вплоть до того, что в некоторых аспектах грань между пуранической и эпической литературой провести практически невозможно. Во избежание дальнейшей путаницы хочу пояснить, что даже на чисто понятийном уровне бывает трудно разграничить мифологический текст и эпический нарратив. Я опираюсь на устоявшуюся в индологии терминологическую традицию. Термин «эпос» применяется по отношению ко всякому повествованию, обладающему основным набором признаков т. н. «героического эпоса», вне зависимости от степени его соотнесенности с историческим либо, наоборот, мифологическим временем. «Эпосом» по праву именуются «Махабхарата» и «Рамаяна», хотя их сюжеты с равным успехом можно было бы назвать «мифологическими». В свою очередь термин «миф» используется индологами по отношению к любой иной мифологической тематике, включая и ту, которую исследователи других культур квалифицируют как «арханхический эпос». В индологических трудах почти не встречается слово «эпос» в примечании к сказаниям о первопредках, древних царях и т. п.

¹⁰ К настоящему времени создан ряд серьезных трудов по космологии пуран [Кирфель 1920; 1927; 1954; 1959; Бьярдо 1971 и др.], по некоторым типичным пураническим мифологемам [Рюпинг; О'Флаэрти 1978; 1980 и др.], по пантеону пуран [Рубен; Бхаттачарджи и др.] и по отдельным персонажам [Майнхард; Чаттерджи 1970; О'Флаэрти 1973; Хаккер; Дефурни и др.].

¹¹ В наши дни труд ученого, исследующего пуранические мифы, заметно облегчен благодаря фундаментальному справочно-энциклопедическому аппарату; см., в частности, [Доусон; Мишра; Тандон; Дикшитар; Мани; Статли]. Кроме того, подробными предметными и именными указателями снабжены многие из трудов, перечисленных в примеч. 10.

Поскольку целью этой работы не является обеспечение полной библиографии вопроса, хочу отослать читателя к изданной недавно в основанной Я. Гондой серии «История индийской литературы» монографии Людо Рочера «Пураны»; см. [Рочер]. В ней даны обстоятельнейшие сведения о самих пуранах и об истории их изучения. Книга содержит также весьма полную библиографию изданий пуран, их переводов и посвященных им исследований (практически исчерпывающую библиографию работ на западноевропейских языках, вышедших до начала 1986 г.).

Из отечественных изданий, полезных при знакомстве с пуранической мифологией, следует отметить книги Э. Н. Темкина и В. Г. Эрмана, излагающие основные сюжеты эпоса и пуран (см. [Темкин — Эрман 1978; 1982]), а также статьи советских индологов в энциклопедии «Мифы народов мира» (М., 1980—1982).

¹² Термин «нуминальный» (от латинского «numen» — «божество») я использую вслед за В. Н. Топоровым; см., в частности, [Топоров 1982]. Удобство этого термина в том, что он более конкретен, чем понятие «мифический», и вместе с тем лишен того эмоционального оттенка, которым обладает слово «божественный».

¹³ Термин «pratisarga» может означать как «разрушение мира», так и «дальнейшее творение»; см. [Кирфель 1927, с. XLIII].

¹⁴ В этой связи я использую данные, собранные Ф. И. Парджитером, а также некоторые из сделанных им выводов; см. [Парджитер 1922, с. 21—55].

¹⁵ Доскональный разбор этого текста и сопоставление его с одним из вариантов [ПП I.1:27—29] см. [Парджитер 1922, с. 15—21].

¹⁶ См. [Парджитер 1922, с. 15—28]. Основным аргументом в пользу мнения о первичной принадлежности сут к варне кшатриев служит то, что в эпосе они нередко выступают в роли царских советников и возникших [Парджитер 1922, с. 19—20].

¹⁷ См. [Парджитер 1913а]. В связи с «кшатрийской гипотезой» Парджитером было высказано также предположение о том, что первоначальным язы-

ком пуранической традиции был пракрит; см. [Парджитер 1913, с. IX—XI. 77—83].

¹⁸ Наиболее примечателен в этом плане длительный научный диспут по поводу «кшатрийской гипотезы» и первоначального языка пуран между Парджитером и А. Б. Кейтом на страницах «Журнала Королевского Азиатского Общества Великобритании и Ирландии» в 1914—1915 гг. Подробно о спорах вокруг «кшатрийской гипотезы» см. [Рочер, с. 126—127]; там же довольно полная сводка библиографии вопроса.

¹⁹ Опыт новейших индологических штудий убеждает в неплототворности одностороннего и прямолинейного подхода к этой проблеме. Чрезмерная увлеченность некоторых авторов различными варновыми гипотезами может создать в представлении читателей такую картину древнеиндийского общества: брахманы и кшатрии живут в резервациях и, будучи строжайшим образом изолированы друг от друга, лишь изредка засылают лазутчиков для похищения сюжетов, идей и т. п.

²⁰ Слово «sūta-» можно рассматривать как отглагольное прилагательное от «sū-/sūvati-» («приводить в движение») либо от «sū-/sūte-» («рождать»).

²¹ Буквальный перевод «iti-hā-asa» — «именно так было».

²² В данном случае я избегаю ссылок на довольно темное место из «Шатапатха-брахманы» [ШБр XIII 4.3:12,13; в более сжатом виде дублируется: ШШрС XVI.2; АшШрС X.7], так как для сколь-нибудь вразумительной интерпретации оно нуждается в дополнительном исследовании. Однако во всех названных случаях «итихаса» и «пурана» упоминаются в контексте ритуала жертвоприношения коня (ашвамедхи). Именно на этом основании Р. Ч. Хазра выдвинул гипотезу о том, что первоначально их речитация происходила в различные моменты ашвамедхи [Хазра 1955].

²³ Детальное сопоставление данных «Апастамба-дхармасутры» с текстами пуран и дхармашастр см. [Парджитер 1922, с. 43—48].

²⁴ Переводы фрагментов древнеиндийской прозы «технического» характера — ритуальных сутр и брахман — выполнены мной вне соответствия сложившимся установкам. Дело в том, что в подобных текстах, функционировавших в узкопрофессиональной среде, передача информации не обходится без специфических условностей: часто смысловая связь между отдельными словами не оформляется словесно, а только подразумевается. Прежде, как правило, переводчики попросту заполняли смысловые зияния своей реконструкцией недостающих слов — иногда в скобках, предоставляя читателю возможность самостоятельно отделить реальный облик текста от реконструируемого смысла, а иногда и без скобок, стирая всякие грани между данностью и интерпретацией. Я, в свою очередь, вовсе ничем не заполняю эти зияния и лишь в некоторых случаях ограничиваюсь пояснениями в сносках; тем самым хоть в малой мере удастся сохранить в переводе внешние особенности построения текстов такого рода.

^{24a} Определенно, это одна из мифологических интерпретаций известного брахманического учения о двух путях для умерших — пути предков и пути богов; см. [Семенцов 1981, с. 71—96].

²⁵ Подобно эпосу, пураны написаны в стихах; преобладающим размером является эпический ануштубх, лишь изредка прерываемый триштубхом (совсем редко встречаются другие размеры или проза).

²⁶ Согласно «Архашастре», «итихаса» состоит из «пураны», «истории» (itivr̥tta-), «сказания» (ākhyāyikā-), «изъяснения» (udāharaṇa-), «дхармашастры» и «артхашастры» [АШ 1.5].

²⁷ Обстоятельную сводку подобных данных см. [Парджитер 1922, с. 34. 56—58].

²⁸ Среди серьезных подтверждений этого предположения — отмечавшееся выше единство эпической и пуранической сказительских традиций. Примечательно в этой связи и то, что многие пураны именуют себя дополнением к «Махабхарате», содержат толкование неясностей «Махабхараты» или же

прославление этой поэмы («Хариванша», «Маркандея», «Брахмавайварта», «Падма» и другие пураны).

²⁹ В пользу этого свидетельствуют упоминания «итихасы» и «пураны» в контексте царского ритуала ашвамедхи, на основании чего была выдвинута гипотеза Хазры об их происхождении (см. примеч. 22). Помимо этого прославление предков царей составляло основное содержание эпоса и определенных разделов пуран, а также являлось основной функцией их сказителей — сут. Любопытно также, что сами эпос и пураны нередко описывают ситуации их исполнения во время больших жертвоприношений.

³⁰ Уже Винтерниц склонялся к тому, что ведийское слово «пурана» не означает конкретного произведения [Винтерниц, с. 455].

³¹ Термин «шастра», применяемый зачастую эпико-пуранической традицией по отношению к «Махабхарате» и пуранам (ср. примеч. 26), отражает, вероятно, начало введения в их состав дидактических разделов.

³² Единственное место, обнаруживаемое в «Тайттирия-араньяке», где «пураны» (наряду с «итихасами», «кальпами», «гатхами» и «нарашанси») упомянуты во множественном числе [ТАр П.9], можно интерпретировать двумя путями: либо мы имеем дело с указанием на существование серий словесной продукции, либо это вполне типичная для ритуальных текстов символическая множественность (вряд ли в описании появления нескольких солнц в той же «Тайттирия-араньяке» можно усматривать свидетельство тому, что в эпоху ее сложения небосвод чем-то отличался от нынешнего).

³³ Перечень мест см. [Сёренсен, с. 567; Хазра 1940, с. 2].

Заманчивым является выдвигавшееся неоднократно предположение, что упоминаемая «Махабхаратой» «пурана, произнесенная (богом) Ваю» [Мбх III.191:16], есть не что иное, как первоначальное ядро нынешней «Ваю-пураны» [Парджитер 1922, с. 58; Хазра 1940, с. 13; Патил, с. 9]. Аргументом в пользу такой гипотезы может служить то, что раздел «Книги о беседе Маркандеи», в котором фигурирует его упоминание, во многих своих частях содержит явно поздние напластования и мог оформиться в известном виде уже тогда, когда существовало несколько самостоятельных пуранических кодексов. Но, возможно, речь идет о божестве Ваю как мифическом хранителе традиции.

Нельзя, однако, оставлять без внимания тот факт, что тема упомянутой в III книге «Махабхараты» «пураны» сугубо пураническая: главы 190—191, в изложении которых эпический сказитель ссылается на авторитет Ваю, представляют эсхатологическую перспективу.

³⁴ Хазра считает это место более поздним, чем предшествующая часть главы, и датирует его 650—800 гг. [Хазра 1958, с. 14—15].

³⁵ По мнению Хазры, канон великих пуран был зафиксирован сразу же, как число соответствующих кодексов достигло восемнадцати [Хазра 1958, с. 22].

³⁶ Самый ранний перечень упануран [КП I.1:17—20] Хазра датирует началом IX в. [Хазра 1958, с. 14—16]. В различных памятниках списки упануран варьируются.

³⁷ См. [Парджитер, 1904, XV—XVI]. Мнение о досектантском характере основного текста «Маркандея-пураны» принято, однако, не всеми учеными. Например, Р. Ч. Хазра склонен думать, что наиболее древние мифологические главы пураны сложились в секте брахматов, процветавшей в Индии между 200 и 600 гг. н. э. [Хазра 1940, с. 8]. Высказывались также предположения, что отдельные части «Маркандея-пураны» могли испытать влияние той или иной секты: в частности, К. М. Банерджи справедливо усматривает в описании Васудевы [МП 4:30—59] соответствие учению школы нарада-панчатра; см. [МП Кальк, предисл., с. 3—5].

Однако изложенные гипотезы едва ли противоречат мнению о несектантском характере значительной части текста «Маркандея-пураны»; так как на протяжении многих веков своего функционирования пурана бытовала в среде различных индуистских сект, что неминуемо накладывало отпечаток на отдельные ее места. Вместе с тем конфессиональная среда окончательной фикса-

ции известных нам редакций «Маркандея-пураны» — вишнуйтская, о чем свидетельствует вступительное благословение и многочисленные мелкие вишнуйтские коннотации. (См. также во II главе этой монографии о среде окончательного оформления «Величания Богини».)

³⁸ Я даю нумерацию глав в соответствии с бомбейским изданием пураны, на которое ссылаюсь и в дальнейшем. Обычно же в литературе принято ссылаться на «Маркандея-пурану» по подготовленному Банерджи калькуттскому изданию либо по выполненному с него переводу Парджитера. Начиная с гл. 16 деление текста на главы в бомбейском и калькуттском изданиях различно (кроме того, бомбейское издание содержит много стихов, упущенных в калькуттском); отсюда различие нумерации.

³⁹ Парджитер считает, что первоначальная пурана начиналась с того места, где описывается ее происхождение [МП 42:16 и далее]. Это мнение представляется справедливым хотя бы потому, что именно эти фрагменты «Маркандея-пураны» соответствуют традиционным определениям «признаков» пураны: здесь представлены почти все разделы, отвечающие «пяти признакам» (отсутствует только раздел «родословий»; «дальнейшие деяния родов» представлены началом описания Солнечной династии).

⁴⁰ Хотя в целом хронологическая стратиграфия Парджитера представляется верной, термин «интерполяция», на мой взгляд, не годится для анализа пуранических текстов, если принять во внимание выявленную в этой главе картину их сложения и функционирования.

⁴¹ Некоторые уточнения датировки «Маркандея-пураны» см. [Хазра 1940, с. 8—13; Рочер, с. 195—196].

⁴² В. Кирфель установил, что «пяти признакам» соответствуют в действительности только четыре раздела, так как «творение» и «противотворение» излагаются едино. В ходе исследования Кирфелем выявлены 3 самостоятельные текстовые версии раздела «творение и противотворение», 2 версии «родословий», 3 версии «манвантар» и 2 версии «дальнейших деяний родов».

⁴³ Подобная работа могла вестись путем дополнения уже существующих глав новыми, замены последних первыми, а также написания новых кодексов, носивших старые названия [Хазра 1940, с. 6—7].

Хронологически разнородные пласты материалов смрити в пуранах отражают самые различные стадии развития индуизма: одни тексты являются выражением реакции ортодоксального брахманства на неортодоксальные религиозные течения, другие демонстрируют ассимиляцию народных культов и т. п.; см. подробно [Хазра 1940, с. 193—227].

⁴⁴ Рамануджа в комментарии на «Ведантасутру» прямо заявляет, что пураны могут являться предметом ошибок [Рамануджа — Ведантасутра II.1:3].

⁴⁵ В пунктах 1 и 2 используются наиболее принятые на настоящее время датировки древнеиндийских памятников. В последующих пунктах датировки основываются на упомянутых исследованиях Хазры и — в меньшей мере — на моих собственных наблюдениях.

⁴⁶ В разных мифах, входящих в «Величание Богини», Девы фигурирует под множеством различных имен. Пересказывая содержание, я акцентирую лишь некоторые из них, существенные для определения той ипостаси Богини, в которой она выступает в каждом конкретном случае.

⁴⁷ О некоторых аспектах культа богини-матери в ведах см. [Хартман, с. 10—13; Дасгупта 1977, с. 46—73].

⁴⁸ См. [Елизаренкова 1972, с. 54—55]. Несколько более подробно об этимологии слова «асуга» см. [Майрхофер, т. 1, с. 65; т. 3, с. 637; Полومه, с. 61—62].

⁴⁹ Уже в «Атхарваведе» это проявляется довольно ярко. В поздневедийской письменности появляется даже «неологизм» «суга» («бог») — как средство этимологизации слова «а-суга» («не-бог»); со временем это слово прочно привьется в санскрите. Замечу, что, хотя для «Ригведы» не характерны

представления о негативном аспекте асуров, тема борьбы между богами и асурами там уже присутствует; подробную сводку см. [Кёйпер, с. 9].

⁵⁰ Стоит оговориться, однако, что если боги сотворены из лица Брахмы, то асуры — из его чресл [МП 45:5—7; ВшП 1.5:29—31; КП 1.7:41—44; ПП 1.3:86—89 и др.].

⁵¹ На эту особенность мифологии древнеиндийского эпоса обратил внимание еще Э. Холкинс (см. [Холкинс, с. 47]). Подробный анализ разновременных мифов такого содержания проведен В. Д. О'Флаэрти; см. [О'Флаэрти 1976, с. 57—93].

⁵² Эти мифы об асурах основательно исследованы О'Флаэрти; см. [О'Флаэрти 1976, с. 94—138; О'Флаэрти 1978].

⁵³ Термин «основной миф» был введен В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым применительно к славянскому мифу о Громовержце и его противнике. Такое название, по мнению этих авторов, «оправдано не только тем, что этот миф является центральным в древнеславянской мифологии и отвечает на круг основных вопросов, которые были существенны для потребителей этого мифа, но и тем, что мотивы этого мифа получили широкое отражение и в самых разнообразных других комплексах представлений. (...) Основной миф может рассматриваться как модель мира, данная через сюжет» [Иванов — Топоров 1974, с. 164]. Впоследствии, однако, этот термин стал использоваться Ивановым и Топоровым шире, применительно ко всей индоевропейской мифологии; см. [Иванов — Топоров 1980, с. 530; Топоров 1982, с. 327—328 и др.].

⁵⁴ Подобно большинству космогонических текстов «Пурушасукта» содержит парадоксы: 1) Пуруша одновременно объект и субъект жертвы; 2) боги приносят в жертву Пурушу — и боги же рождаются из жертвоприношения. Парадоксы характерны и для ведийских текстов о демиурге Дакше, которому Адити одновременно приходится матерью, женой и дочерью; см. [Лонг].

⁵⁵ Мифологиям древности, надо думать, вообще не свойственны попытки составить какую бы то ни было завершённую картину бытия. Это обстоятельство создает серьезную трудность для современного исследователя древней религии, который во что бы то ни стало хочет увидеть единую картину мироздания в представлениях носителя изучаемой им культуры и едва ли охотно расстанется с мыслью, что такая картина обязательно должна была существовать.

⁵⁶ Вполне естественно было бы предположить, что речь шла о двух принципиально разных этапах космогонического процесса. Но пока такая догадка не подкреплается весомыми доказательствами. Известно, что каждый Новый Год повторяется переход от хаоса к космосу. Более того, каждое отдельное частное жертвоприношение в ведийской Индии так или иначе воспроизводит сотворение мира.

⁵⁷ Вот примеры того, как каждый из этих типов ситуаций проявляется в «Айтарея-брахмане»:

1. асуры безуспешно пытаются чинить препятствия при жертвоприношении богов [АБр II.11]; они же пытаются ограбить жертвоприношение богов [II.16];

2. асурическое существо совершает ежедневное возлияние богам, которое оказывается опьяняющим [II.22];

3. асуры участвуют в нуминальном жертвоприношении наравне с богами, но уступают богам в степени ритуального знания: в результате боги становятся хозяевами асуров [II.31].

⁵⁸ Это мнение Я. Хейстермана повторяет в иной формулировке возникавшее уже неоднократно у различных исследователей, ведийского ритуала предположение о том, что каждое частное жертвоприношение являлось повторением космогонической жертвы и мыслилось как реальное повторное воспроизведение космогонии. На этом основывается изоморфизм самых различных типов жертвоприношений, существовавших в ведийской Индии.

⁵⁹ Как уже говорилось, я не претендую на выявление логики здравого смысла в ведийских мифах и поэтому не берусь предлагать прагматическое

согласование реконструкции Хейстермана с несомненно древнейшим мифом о поединке Индры с Вритрой. Конечно, напрашивается предположение, что победа над Вритрой могла тоже рассматриваться как своего рода жертвоприношение: ср. мотив рассечения Вритры и пребывания различных членов его тела в различных частях пространства [РВ I.32], что отдаленно ассоциируется с приемом отождествления частей тела жертвенного животного с частями космоса; см. [Топоров 1985, с. 7—9]. Однако подобная гипотеза, при всей своей заманчивости, пока еще нуждается в дополнительных доказательствах.

⁶³ По-видимому, восприятие асуров божества богов как жертвоприношения складывалось параллельно трансформации представлений о ритуальном соревновании богов и асуров в представления об их борьбе. Постепенно такое осмысление мифической борьбы, вероятно, спроецировалось на войны как таковые, которые стали восприниматься как жертвоприношения (ср. [Мбх XII.98]).

⁶¹ Средневековый комментарий Шантану к «Величанию Богини» (им снабжено бомбейское издание «Маркандея-пураны») поясняет это место так: «Земля же бывает от начинания тверди».

Есть основания думать, что рассматриваемая деталь мифа об убийстве Мадху и Кайтабхи давала широкую почву для разного рода толкований. Например, в «Хариванше», где упоминается та же просьба асуров, вовсе не говорится о месте их последующего убийства. Земля здесь оказывается не местом, а результатом казни: она возникает из жира, вытекающего из расчлененных асуров. Более того, пуранический повествователь интерпретирует такой исход и на «этимологическом» уровне: «medas-» («жир») — «medini-» («земля») [XB I.52:35—40].

⁶² Такой аспект Кришны подробно рассмотрен в трудах А. Хильтебейтеля; см. [Хильтебейтель 1976; 19806].

⁶³ Небезынтересно и то, что в эпической и пуранической литературе прала — подобно сотворению мира — часто ассоциируется с жертвоприношением; см. [Шейер, с. 53].

⁶⁴ Но иногда и от других богов. Например, данава Рамбха получает дар от Агни [ДБхП V.2:17—31]; асура Шанкхачуда, став адептом Вишну, получает от него амулет, обеспечивающий бессмертие и победу над богами, который впоследствии сам же Вишну хитростью отнимает у него [БвП I.16—20].

⁶⁵ Таково условие «относительной неуязвимости» Махиши в «Девихагавата-пуране», гибнущего впоследствии от руки Деви [ДБхП V.2:12—13].

⁶⁶ Только от него, согласно «Матсья-пуране», может погибнуть асура Тарака [МтП 148:23]; победителем Тараки становится новорожденный бог Кумара.

⁶⁷ Удивительно, что эта типичная особенность индийской демонологии до недавнего времени практически не замечалась исследователями. Лишь в 1984 г. американский индолог Ш. Поллок подверг ее основательному анализу, посвятив ей в одной из своих статей обширную главу под названием «Морфология мотива дара» [Поллок, с. 513—522]; там собраны многочисленные примеры подобной мифологической ситуации из эпоса и пуран.

⁶⁸ Для Хираньякашипу, перечислившего, казалось бы, все виды живых существ [МтП 161:11—15], причиной гибели оказывается Человеколев, аватара Вишну [МтП 163]. Асура Дхунду забывает в своем условии оговорить возможность гибели от руки человека [Мбх III.202].

⁶⁹ Яркое проявление такой практики — ритуальный (а возможно, и дипломатический) институт дакшины, то есть потока даров, раздаваемых жертвователем и, так или иначе, возвращающихся обратно, которые обеспечивают — по словам Хейстермана — «генеративный альянс» между дающей и принимающей сторонами; см. [Хейстерман 1959; 1964, с. 4—9].

⁷⁰ Заслуживают внимания слишком красноречивые реминисценции представлений о доблести и даже нравственной позитивности асуров, встречающиеся в этом фрагменте.

⁷¹ Имеются в виду тексты брахман о состязании Праджапати со смертью

(иногда ассоциирующемся с состязанием между богами и асурами; ср. [ДжУпБр 2:10]), завершающемся последующей победой Праджапати, когда он, по сути дела, ассимилирует смерть [ШБр Х.5.2:23; 6.5:8]; см. [Хейстерман 1964, с. 12—14].

⁷² Подробную реконструкцию этого процесса см. [Хейстерман 1964, с. 12—31].

⁷³ Именно в подобном ключе рассматривает «Махабхарату» А. Хильтебейтель в своей книге, которая так и называется: «Жертвоприношение битвы» [Хильтебейтель 1976].

⁷⁴ Об автохтонном происхождении культа Сканды см. [Чаттерджи 1970, с. 105—108; Невелева 1975, с. 51—56]. Хотя в ведийской письменности и обнаруживаются некоторые «прообразы» Сканды [Чаттерджи 1970, с. 1—6, 89—90], наиболее яркие особенности его мифологии несомненно дравидийские.

⁷⁵ В приведенной ситуации рождения Сканды это ослаблено: единственное конкретное соотнесение — шесть лиц Карттикеи с шестью Криттиками.

⁷⁶ Аналогичная трактовка мифа о возникновении Чандики содержится в одной из работ О'Флаэрти; см. [О'Флаэрти 1980, с. 81—82].

⁷⁷ Стоит, однако, оговориться, что в качестве раджасуи А. Вебер рассматривает в основном последнюю часть этого ритуала — помазание.

⁷⁸ По Хейстерману, раджасуя имела конечной целью обновление через царя всей природы. По поводу концепции Хейстермана среди индологов никогда не было единодушия; подробную библиографию всех «за» и «против» см. [Фальк, с. 116].

⁷⁹ Так, к примеру, в тексте «Шатапатха-брахманы», посвященном раджасуе, описывается обряд символической передачи отцом сыну своей мужской силы (virya-), во время которого декларируется начало их тождественности [ШБр V.4.2:5—9].

Интересно, что это тождество, по-видимому, вообще представлялось очень важным для древнеиндийского ритуального сознания. Например, та же «Шатапатха-брахмана», комментируя ежедневный ритуал агнихотры, сообщает, что угасший жертвенный огонь можно заменить золотом, которое, по брахманическим представлениям, считалось «семенем Агни», «ибо, поистине, кто сын — тот отец, кто отец — тот сын» [ШБр XII.4.3:1].

См. также [Хейстерман 1957, с. 124—126; Фальк, с. 118—119; 135].

⁸⁰ Одна из главных идей работы Хейстермана о раджасуе состоит в том, что в этом ритуале царь символически проходит через эмбриональное состояние и новое рождение.

⁸¹ К сожалению, письменно зафиксированные ведийские тексты (самхиты, брахманы и сутры) представляют, несмотря на всю свою значимость, весьма малую долю «партий» среди того множества «голосов», которое составляло неписаную «партитуру» ведийского ритуала. Поэтому перспективы реконструкции такой «партитуры» весьма неопределенные.

⁸² Не исключено также, что в обеих анализируемых частях этого мифа окропление царя смешивается еще с одним обрядом — финальным омовением царя, которое завершает раджасую; см. [Хейстерман 1957, с. 167—170].

⁸³ Свага в индуистском пантеоне фигурирует и как самостоятельная богиня, олицетворяющая ритуальное благополучие. Примечательно, что в «Лесной книге» «Махабхараты» она — мать Сканды [Мбх III.224—225].

⁸⁴ Менее убедительна гипотеза Я. Гонды о происхождении этого слова от индоевропейского *ma- — «строить», «создавать», «мерить» [Гонда 1959, с. 119—194; Гонда 1965, с. 164—197].

⁸⁵ См. [Гонда 1959, с. 155—164]. Гонда, однако, объясняет значимость асурической майи в ведах реминисценциями ее первичного, как он считает, значения, функционировавшего еще до того, как асуры стали отрицательными персонажами, — их «творческой мощи» [Гонда 1965, с. 168—169].

⁸⁶ Сходная трактовка этого мифа у О'Флаэрти [О'Флаэрти 1980, с. 223].

⁸⁷ Асурическая принадлежность характерна и для других богов-асуроборцов. Так, Кришна возводит свой род по материнской линии к асурам (Де-

ваки — сестра Кансы). Об асурической принадлежности Ганеши см. [О'Флаэрти 1976, с. 254].

⁸⁸ Несомненно субстратными божествами являются, помимо названных, Ганеша и Бхрингин; возможно, некоторые аватары Вишну восходят тоже к аборигенным культам.

⁸⁹ Используемые мной источники функционально распадаются на три группы: 1) описательные [Мбх IV.6; VI.23; ХВ II.2—3; МП 79—80; ВМП 17—21; КП I.12], то есть тексты, излагающие те или иные мифы о Богине и воспроизводящие в этой связи посвященные ей мифы; 2) иконографические [МтП 260:59—61; АП 50:1—3, 7—10; 52:16—17] — тексты, являющиеся непосредственными руководствами по возведению изваяний Дурги и подробно описывающие то, как они должны были выглядеть; 3) медитационные [ГП 38:3—4, 7—11; АП 135:2—6], то есть являющиеся руководством для медитации в отсутствие изображения Богини, в связи с чем адепт должен воссоздавать в памяти или, вероятнее, создавать посредством воображения облик Дурги; в подобных текстах Богиня упоминается с определением «dhueyā-» («существующая в медитации»), а по отношению к адепту здесь используется напутствие «smaret» («пусть вспоминает»). Подробный разбор этих текстов см. [Сахаров 1986].

⁹⁰ Наличие культа священных изображений у древних дравидов бесспорно в свете археологических данных об Индской цивилизации.

⁹¹ См. [Хазра 1963, с. 17—18; Бхаттачарья, с. 55—59, 100; Энтвистл, с. 101]. Уже в самых ранних пуранах находятся свидетельства почитания Богини в разных местах под множеством имен [ХВ II.2:49; ВшП V.1:80; ВшП IV.138:9]. О месте происхождения отдельных ипостасей и имен Богини — а равно и об этимологии последних — можно строить множество гипотез, хотя ни одна из них не опирается на достаточное количество документальных подтверждений. Например, причиной наличия у Дурги таких имен, как Каушики и Катьяйни, могло быть то, что брахманский клан катьяянов, восходящий к легендарному роду Каушиков, был одним из первых, официально редиципировавших культ Богини. Однако твердому обоснованию такого предположения препятствует слишком скорая утрата первичного смысла этих имен: если «Вамана-пурана» еще пытается увязать имя «Катьяйни» с мудрецом Катьяяной, описывая его особое участие в сотворении Деви из энергий богов [ВМП 17:7—8], то «Величание Богини» объясняет имя «Каушики» тем, что она возникла из «сокровищницы» (kośa-) Парвати [МП 85:40].

Интересно, что процесс новых отождествлений локальных женских божеств с пан-индийской Богиней продолжается и в наши дни; см. [Блэкберн, с. 258].

⁹² См. [Хильтебейтель 1980, с. 190—192]; там же подробная библиография вопроса.

⁹³ В «Девибхагавата-пуране», содержащей самое подробное в пуранической литературе изложение мифа о Махише, шиваитская ориентация подчеркнута особенно. Прежде всего, мифу предшествует пространная похвала Рудре, акцентирующая его главенство над Вишну [ДБхП V.1]. В самом же тексте мифа то, что Деви — супруга Шивы, оговаривается неоднократно, в частности ею самой: так, когда асура Тамра предлагает Дурге стать женой Махиши, та отвечает, что никто, кроме Шивы, не может быть ее мужем [V.11:2—13]; вскоре после этого сам Махиша, обернувшись красавцем-мужчиной, предлагает Деви вступить с ним в брак, на что богиня отвечает ему, что она принадлежит только Шиве [V.16:35—46].

⁹⁴ Любопытно, что в некоторых мифах пуран эта древняя мифологема возвращается на свое место: Махиша оказывается воплощением Шивы; см. [Тубянский; Хильтебейтель 1978].

⁹⁵ Миф о спасении новорожденного Кришны при участии Дремы содержится в нескольких других вишнуитских пуранах [ВшП V.1—3 и др.].

⁹⁶ Исключением представляется версия Т2, соединившая в себе элементы Северной и Южной рецензий.

⁹⁷ Значимость этого прошения для Пандавов подтверждается, кстати, тем, что, несмотря на все заверения, полученные свыше, они по-прежнему боятся оказаться узанными (именно это, как мне кажется, создает особый сюжетный накал во всей «Книге о Вирате» и с наибольшей яркостью проявляется в предпоследней из входящих в нее малых книг — «Книге об уgone коров», отличающейся благодаря этому необычным для «Махабхараты» динамизмом действия).

⁹⁸ Это подтверждается, на мой взгляд, тем, что, если шактийские реми-нисценции из «Хариванши» в «Махабхарате» столь малочисленны и сгруппированы в строго определенных местах, прочие элементы «Хариванши» (например, пуранические черты культа Кришны) наполняют текст Северной рецензии повсеместно, в значительно более интенсивной мере.

⁹⁹ Не исключено, однако, что такое нарочитое акцентирование связи Богини с Вишну — в отличие от другого гимна Дурге [Мбх VI.23], где это проявляется в значительно меньшей мере, — объясняется желанием восполнить отсутствие в «Книге о Вирате» Кришны, основного помощника Пандавов.

¹⁰⁰ Ср. с мифом «Величания Богини» об интеграции Богини из шакти разных богов (в частности, Индры), а также с фрагментом другого гимна Дурге в «Махабхарате», где жены Брахмы, Индры (кстати, именно принадлежностью Индрани являются здесь «павлиньи перья») и Вишну рассматриваются как ипостаси Богини.

¹⁰¹ Само имя «saṃkarsaṇa-» буквально переводится как «извлечение». Возможно, оно связано своим происхождением именно этому мифическому событию. Однако вполне вероятно и то, что данный миф лишь этимологизирует имя более древнего происхождения, уже не понимавшееся адекватно в эпоху сложения «Хариванши».

¹⁰² «От труднопреодолимого в труднопреодолимости ты спасаешь — поэто-му люди тебя поминуют как „Дургу“».

Невозможно с уверенностью сказать, в действительности ли эта этимология объясняет имя Богини. Вполне вероятно, что оно неарийского происхождения. Вообще, очевидно склонность носителей древнеиндийской мифологической традиции к этимологизации непонятных слов и даже «ре-этимологизации» понятных в соответствии с контекстом (ср. прим. 61 и 101). Иногда этим целям служат целые мифы, как, например, промежуточный миф «Величания Богини» о победе Каши над Чанрой и Мундой, благодаря которой она приобретает имя «Чамунда»; но это, скорее всего, только средство объяснения неарийского имени, ибо такое словообразование для санскрита не типично.

¹⁰³ Поскольку все эпитеты представлены в тексте гимна словами, которые могут пониматься как женские имена, я старался подбирать для них русские эквиваленты женского рода.

¹⁰⁴ Это соответственно: kīrti-, śrī-, dhṛti-, siddhi-, hrī-, vidyā, saṃtati-, mati-, saṃdhya-, rātri-, prabhā-, nidrā-, jyotsnā, kanti-, kṣamā-, dayā-.

¹⁰⁵ Помимо приведенных примеров включения Деви в мифологические представления различных сект индуизма, можно обнаружить множество других подобных ситуаций. Наиболее характерны случаи сведения воедино центральных богов двух основных направлений индуизма: один из самых ранних примеров тому содержится в «Хариванше», когда после ожесточенной битвы между Кришной и Шивой Брахма примиряет их, объявляя, что они тождественны [ХВ II.125]. Введение в вишнуитскую «Брахмавайварта-пурану» мифологического цикла, посвященного Ганеше, прежде, по-видимому, бытовавшего в шиваитской среде, предваряется мифом о том, что Ганеша — не кто иной, как сам Вишну, выпивший семя Шивы и потому приобретший слоновий облик [БвП III.3].

¹⁰⁶ К числу выявленных канонических клише асуроборческих мифов можно отнести, в частности, завоевание асурой дара относительной непобедимости; создание (либо призвание) богами в целях борьбы с асурами нового божества или принятие кем-либо из богов нового облика (кстати, последнее системно оформилось в мифологему аватар) и т. п.

¹⁰⁷ Вероятно, самыми ранними образцами кратчайших и в то же время полнейших компендиумов сведений о божестве являются прославления тысячи имен Шивы и Вишну в «Махабхарате» [Мбх XII.285; XIII.17; 149]. Объем каждого из названных фрагментов около 100 шлок. Значительная доля представленных имен напоминает о том или ином аспекте их почитания или мифическом событии.

¹⁰⁸ Определенно, что на протяжении тысячелетий от ведийской эпохи до настоящего времени погребальный обряд в Индии претерпевал многочисленные изменения. Из «Сказания о Харишчандре» явствует, что описанный в нем обряд соединял в себе черты кремации и выставления: полуобгоревшие останки покоились под открытым небом рядом с местом сожжения. Поэтому я считаю возможным переводить санскритское «śmaśāna-» как «кладбище», хотя, конечно, это поле для сожжения трупов не имело ничего общего с кладбищем в привычном для нас представлении.

¹⁰⁹ Этот фрагмент переведен на русский язык П. А. Гринцером в кн.: «Поэзия и проза Древнего Востока» (БВЛ), М., 1973, с. 404—422.

¹¹⁰ Анализ рассматриваемой особенности см. [Хейстерман 1957, с. 22—23]. Как отмечалось в предыдущей главе, на нынешнем этапе изучения невозможно с уверенностью говорить о назначении ритуала раджасуи — был ли он обрядом инаугурации царя, его ежегодного обновления или же усыновления наследника. Но если раджасуя действительно была усыновительным ритуалом как считает Г. Фальк, то это нисколько не противоречит моим рассуждениям. Из самих текстов раджасуи явствует, что цель приобретения потомства существовала в ней параллельно цели обновления благополучия: более того, первая цель, по существу, предполагала вторую.

¹¹¹ См. [Хейстерман 1957, с. 85—90]. Следует отметить, что, в отличие от «Шанкхьяна-шраутасутры» и других ведийских памятников, в «Айtareя-брахмане» связь раджасуи с Варуной проявляется только рудиментарно. В ней этот ритуал посвящен Индре, что свидетельствует о более позднем времени оформления этого раздела «Айtareя-брахманы», когда Индра уже вытесняет Варуну как царь богов.

¹¹² См. [Вебер, с. 7—8; Хейстерман 1957, с. 7, 22, 211].

Как показано в недавнем исследовании Б. К. Смита, царь совершает символическое восхождение на небо (с обратным возвращением на землю) уже в процессе совершения раджасуи; тем не менее, целью этого жертвоприношения является посмертное обеспечение пребывания на небе (см. [Смит, с. 292, 297—298]).

¹¹³ Участие в пураническом мифе о Харишчандре Ганеши тоже не случайно: если Индра — наследник Варуны как царь богов, то Ганеша — как Владыка Препятствий (см. [Фальк, с. 128]).

¹¹⁴ Комментирующий ритуал раджасуи текст [АБр VII.26] проводит последовательную серию отождествлений:

- 1) доля жертвователя = жертва,
- 2) брахман (пурохита) = половина кшатрия (жертвователя),
- 3) брахман (пурохита) = жертва,
- 4) жертвователь = доля жертвы.

Подробнее о ритуальном тождестве жертвователя, жреца и жертвы в ведийском ритуале см. [Семенцов 1981, с. 30—31, 117—118]; об этом тождестве в контексте раджасуи см. [Хейстерман 1957, с. 124—126, 192; Фальк, с. 118—119, 123, 135].

¹¹⁵ В контексте затронутых здесь проблем заслуживает внимания, при всей спорности выводов, исследование Ф. И. Парджитера, посвященное мифу о Шунахшепе [Парджитер 1917], где выдвигается гипотеза о том, что данный миф возник в кшатрийской среде, а после был заимствован брахманами, в чьей редакции он и попал в свод «Айtareя-брахманы»; по мнению Парджитера, в исходной версии брахман Шунахшепа, усыновленный кшатрием Вишвамитрой под именем Деварата, есть тот же Васиштха.

¹¹⁶ Исследовавший детально этот вопрос Б. Х. Кападиа считает, однако,

что подобная вражда является лишь поздней трансформацией ведийской темы ревности обоих провидцев о своем жреческом служении, не предполагавшей на том уровне никакого антагонизма; см. подробно [Кападиа].

¹¹⁷ В свою очередь, изменение варнового положения в худшую сторону может быть мифологизацией того символического или даже реального умаления, которое свойственно большинству переходных обрядов.

^{117a} Примечателен ряд гипотез, выдвинутых по этому поводу Я. В. Васильковым, в частности предположение о 12-летней цикличности царских ритуалов в древней Индии; см. [Васильков 1972].

¹¹⁸ Некоторые другие линии диахронического анализа этого мифа см. в ст. [Сахаров 1987].

¹¹⁹ В позднесредневековой бенгальской религиозной литературе миф о Харишчандре обнаруживает две дополнительные подробности: Харишчандра воздвигает Дхарме храм в целях получения потомства, а затем приносит сына в жертву Дхарме [Дасгупта 1946, с. 464—466]. Замещение Дхармой Варуны здесь очевидно.

¹²⁰ См. подробнее [Кёйпер, с. 12, 67—74].

Стоит оговориться, что царственность Ямы прослеживается и в ведийских текстах; поэтому дальнейшее наследование им ряда черт и функций Баруны можно рассматривать как естественное развитие заложенных в нем потенций.

В этой связи уместно напомнить о реконструкции Б. Линкольна, согласно которой в праиндоевропейской мифологии *Уето (буквально «близнец»), к которому восходит древнеиндийский Яма, был не богом, а первым человеком и, более того, первым царем; мир возник из жертвоприношения, в котором *Уето был принесен в жертву своим братом-близнецом *Мапи, первым жрецом (см. [Линкольн]).

¹²¹ В. Кэльбер досконально проанализировал, как это проявлялось в древнеиндийской религиозной практике; см. [Кэльбер 1976; 1978; 1981].

¹²² Впрочем, уместно напомнить еще раз о тождестве царя и его сына в ритуале раджасуи (см. [Хейстерман 1957, с. 118—119, 135; Фальк, с. 124—126]).

¹²³ Говоря о проявлении в сюжете «Махабхараты» элементов царских ритуалов, нельзя не отметить такого важного эпизода, как игра в кости в «Книге о собрании», соответствием которой является обязательный момент игры в кости при совершении раджасуи; см. [Хейстерман 1957, с. 140—157].

¹²⁴ Годичная продолжительность этого экстремального состояния Пандавов, возможно, объясняется рядом дополнительных реминисценций царских ритуалов: так, в течение года после инаугурации царь не должен совершать омовений и бриться; в продолжение царского ритуала ашвамедхи, длящегося обычно год, царь должен проводить свой отдых непосредственно у лона любимой жены, не вступая с ней в соитие, и т. п.; см. [Гонда 1969, с. 21—24; О'Флаэрти 1980, с. 157—160].

¹²⁵ Едва ли случайно то, что контекстом мифа о Харишчандре в «Маркандея-пуране» оказывается вопрос о бездетности сыновей Пандавов. Это в очередной раз наводит на мысль о связи данного мифа с раджасуей, являющейся, если верна гипотеза Фалька, ритуалом усыновления наследника бездетным царем. Тематическая созвучность, которая в эпоху оформления этого раздела «Маркандея-пураны» (когда раджасуя уже не практиковалась) осознавалась, вероятно, лишь на ассоциативном уровне, могла послужить стимулом к контаминированию двух мифов.

¹²⁶ Вопрос о том, насколько массовым был их характер, нуждается в дополнительном исследовании. Но бесспорно, что вайши входили в число участников раджасуи.

¹²⁷ Именно такой русский перевод в данном контексте я счел наиболее адекватным. В «Толковом словаре» В. Даля слово «истовость» объясняется следующим образом: «свойство, принадлежность, сущность истового»; в свою

очередь, «истовый» — «истинный, должный, надлежащий, настоящий» [Даль, т. 2, с. 60].

¹²⁸ Никаких более подробных данных о царе Крити в пуранической литературе мне обнаружить не удалось. Возможно, некогда о нем существовал самостоятельный миф, почти не удержавшийся в традиции.

¹²⁹ Этот фрагмент, резко отличающийся по стилю от окружающего текста «Сказания», содержит множество поэтических и грамматических аномалий. Поэтому и русский перевод его потребовал большей метрической неовности.

¹³⁰ Интересно, что по всем вопросам Джаймини дается объяснение и в самом тексте «Махабхараты» и это объяснение местами сильно отличается от того, которое мы находим в «Маркандея-пуране» (см. [Парджитер 1904, с. XVI—XIX]). Возможно, подобное обстоятельство свидетельствует о том, что поздняя эпико-пураническая сказительская традиция была ориентирована на истолкование тех мест в основном ядре «Махабхараты», которые уже утратили свой первичный смысл, и разнородные результаты подобных спекуляций попадали в равной мере в тексты пуран и эпоса. Примечательно в этой связи, что сама «Махабхарата» зафиксировала в конечном счете разные интерпретации такого рода неясностей. К примеру, на первый вопрос Джаймини («Почему Драупади имела одновременно пять мужей?») «Маркандея-пурана» отвечает, что Драупади — воплощение жены Индры, а Пандавы — воплощение пяти частей самого Индры [МП 5]. «Махабхарата» предлагает иные ответы, отличающиеся, в свою очередь, друг от друга: 1) прося Шиву о даровании ей мужа, Драупади повторила просьбу пять раз [Мбх I.169]; 2) Драупади — воплощение Лакшми, а Пандавы — пяти индр [Мбх I.197].

¹³¹ Прорыв в этой области намечен статьей Г. Бэйли, проанализировавшего «Вамана-пурану» в парадигматической перспективе и показавшего, каким образом идеология бхакти оказывалась тем моделирующим фактором, который помогал сказителю отбирать определенный мифический материал: см. [Бэйли].

¹³² Исключением представляются вставные мифы в дидактических разделах «Махабхараты», каждый из которых иллюстрирует предшествующее ему наставление. Подобный принцип организации мифологического повествования слишком очевиден: поэтому неудивительно, что индологи часто обращали на него внимание.

¹³³ Я сознательно не выхожу в анализе этого приема за рамки традиции древнеиндийского эпоса и пуран. При этом я полностью отдаю себе отчет в том, что сюжетно-семантическое дублирование свойственно фольклору, мифам и эпосу многих народов мира, являясь одним из проявлений той «стихийной повторяемости», которая, по словам Е. М. Мелетинского, «поддерживается верой в силу слова, как аккумулярование этой силы» [Мелетинский, с. 157]; см. фундаментальные исследования на эту тему [Пропп 1958; Левистрос; Лорд].

¹³⁴ Параллелизм эпизодов усугубляется здесь дублированием персонажей. Как отмечалось в предыдущей главе, этот фрагмент «Девихагавата-пураны» обнаруживает любопытный пример слияния функционально тождественных действующих лиц: согласно одному месту в тексте, облик брахмана, купившего Шайбью, принял Вишвамित्रа, согласно другому — Дхарма. Момент участия Вишвамित्रы в судьбе Харичандры под видом брахмана также дублируется (лесная встреча и покупка царицы).

¹³⁵ Примечателен параллелизм основной сюжетной линии истории Седьмого Ману, так как сын Санджжи-Тени в очередном рождении станет Восьмым Ману [МП 75:32; ср. 105:24].

¹³⁶ Возможно, в этом процессе определяющую роль играли те или иные мифологемы, которые в настоящее время трудно реконструировать из-за скудости сохранившихся текстов. Так, например, сравнение нескольких приведенных историй манвантар со «Сказанием о Шакунтале» в I книге «Махабхараты» наводит на мысль о значимости для мифов о рождении предков мо-

тивов соблазнения аскета апсарой, воспитания девицы аскетом без участия матери и т. п.

По сути дела, каждая из приведенных историй манвантар представляет собой тот или иной вариант широко распространенной мифологемы «чудесного рождения», когда необычные обстоятельства появления героя на свет призваны подчеркнуть его особое предназначение (см. об этом подробно [Гринцер 1974, с. 214—221; Пропп 1976]). Таким образом, выявленные «лейтмотивы» оказываются в той или иной мере типичными чертами этой мифологемы в русле индийской традиции.

БИБЛИОГРАФИЯ *

- АБр — Aitareya Brahmanam of the Rigveda. Ed., transl., and expl. by M. Haug. Vol. 1—2. Bombay: Government Central Book Depôt; L.: Trübner, 1863.
- АВ — Atharvavedasamhitā. With the comm. of Śāyaṇāchārya. Vol. 1—4. Bombay, 1898.
- Агравала — *Agrawala R. S.* The Goddess Mahāśasuramardini in Early Indian Art.—«Artibus Asiae». 1958, vol. 21, № 2, с. 123—130.
- АК — Amarakośa. With the comm. of Maheśvara, ed. by R. Sh. Talekar. Ed. with an index by C. S. Thatte under the superintendence of F. Kielhorn. Bombay: Government Central Book Depôt, 1877.
- АП — Agnipurāṇam. Poona: Ānandāśrama Sanskrit Series 41, 1900.
- АпДхС — Āpastamba Dharmasūtra. With the comm. Ujjwala by Haradatta Miśra. Ed. by Ch. Śāstri. Benares: Jai Krishna Das Haridas Gupta, 1932.
- АШ — Arthashastra of Kautilya. With the comm. Srimūla of T. Ganapati Sastry. Ed. by comment. Vol. 1—3. Trivandrum, 1924—1925.
- АшШрС — The Śrauta Sūtra of Āśvalāyana. With the comm. of Gārgya Nārāyaṇa, ed. by R. Vidyārātṇa. Calcutta (Bibliotheca Indica), 1974.
- БвП — Brahmayāivartapurāṇam. Bombay: Veṅkateśvara Press, 1931.
- Блэкберн — *Blackburn S. H.* Death and Deification: Folk Cults in Hinduism.—«History of Religions». 1985, vol. 24, № 3, с. 255—274.
- БП — Brahmaṇṣa-purāṇam. Poona: Ānandāśrama Sanskrit Series 28, 1895.
- Браун — *Brown C. M.* Purāṇa as Scripture: from Sound to Image of the Holy Word in the Hindu Tradition.—«History of Religions». 1986, vol. 26, № 1, с. 68—86.
- БрУп — Brhadaranyaka-upanishad. Ed. by E. Röer. With a pref. by M. N. Dvivedi. (The Twelve Principal Upanishads. Text... and Tr. with notes in English from the commentaries of Śaṅkarācārya & the gloss of Ānandagiri. Vol. II). Adyar: Theosophical Publishing House, 1931; рус. пер.: Брихадараньяка упанишада. Пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1964.
- Бхаттачарджи — *Bhattacharji S.* The Indian Theogony: A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to Puranas. Cambridge, 1970.
- Бхаттачарья — *Bhattacharyya N. N.* The Indian Mother Goddess. New Delhi, 1977.
- БшП — Bhaṇiṣyamahāpurāṇam. Bombay: Veṅkateśvara Press, 1911.
- Бьярдо 1971 — *Biardeau M.* Cosmogonies puraniques. P., 1971.
- Бьярдо 1984—1985 — *Biardeau M.* Nala et Damayanti, héros épiques.—«Indo-Iranian Journal». 1984, vol. 27, № 4, с. 247—274; 1985, vol. 28, № 1, с. 1—34.
- Бэйли — *Bayley G. M.* A New Study of the Vāmana Purāṇa.—«Indo-Iranian Journal». 1986, vol. 29, № 1, с. 1—16.
- Васильков 1972 — *Васильков Я. В.* 12-летний цикл в древней Индии.— В кн.: Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. М., 1972, с. 305—337.
- Васильков 1979 — *Васильков Я. В.* Эпос и паломничество. (О значении паломнической темы в «Махабхарате».) — В кн.: Литературы Индии: Статьи и сообщения. М., 1979, с. 3—14.

* Издания русских переводов текстов указываются только в тех случаях, когда деление текста в них совпадает со ссылками в настоящей монографии и интерпретация соответствующих мест не вызывает сомнений.

- Вебер — *Weber A.* Über die Königsweihe, den Rājasūya. B., 1893.
- Винтерниц — *Winternitz M.* A History of Indian Literature. Vol. 1. New Delhi, 1924 (repr.: 1977).
- ВМП — *Vāmanapurāṇam.* Bombay: Kṛṣṇadāsa, 1929.
- Волчок — *Волчок Б. Я.* К проблеме интерпретации протоиндийских изображений и символов. — Советская этнография». 1982, № 3, с. 54—69.
- ВП — *Viṣṇupurāṇam.* Bombay: Oriental Press, 1896.
- Вьенно — *Viennot O.* The Goddess Mahiṣāsūramardini in Kuṣāna Art. — «Artibus Asiae». 1956, vol. 19, № 3/4, с. 368—373.
- Гетти — *Getty A.* Gaṇeśa. A Monography of the Elephant-faced God. With an Intr. by A. Foucher. New Delhi, 1971.
- Гонда 1959 — *Gonda J.* Four Studies in the Language of Veda. 's-Gravehage, 1959.
- Гонда 1965 — *Gonda J.* Change and Continuity in Indian Religion. The Hague, 1965.
- Гонда 1969 — *Gonda J.* Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View. Leiden, 1969 («Numen», 16).
- Гонда 1971 — *Gonda J.* The Vedic Mitra and the Epic Dharma. — «Journal of the Royal Asiatic Society». 1971, с. 120—133.
- ГП — *Garuḍapurāṇam.* Calcutta: Sarasvatī Press, 1890.
- ГпБр — *Gopatha Brāhmaṇa of the Atharva Veda.* Ed. by R. Mitra & H. Vidyābhushana. Calcutta, 1872.
- Гринцер 1970 — *Гринцер П. А.* «Махабхарата» и «Рамаяна». М., 1970.
- Гринцер 1974 — *Гринцер П. А.* Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974.
- ГтДхС — *Gautamadharmasūtrāṇi.* Poona: Ānandāśrama Sanskrit Series 61, 1910.
- Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956.
- Дасгупта 1946 — *Dasgupta S.* Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature. Calcutta, 1946.
- Дасгупта 1977 — *Dasgupta S. B.* Aspects of Indian Religious Thought. Calcutta, 1977.
- ДБхП — *Devībhāgavatapurāṇam.* Bombay: Veṅkaṭeśvara Press, 1889.
- Дефурни — *Defourny M.* Le mythe de Yayāti dans la littérature épique et populaire. Etude de mythologie hindoue. P., 1978.
- ДжУпБр — *Jaiminiya or Talavakara Upanishad Brāhmaṇa.* Prep. from the Ed. of H. Oertel by Rama Deva. With an Intr. by Bhagavad Datta. Lahore, 1928.
- Дикшитар — *Dikshitar V. R. R.* Purāṇa Index. Vol. 1—3. Madras, 1951—1955.
- Дуусон — *Dowson J.* A Classical Dictionary of Hindu Mythology & Religion, Geography, History & Literature. (3-d Ed.) L., 1891.
- Елизаренкова 1961 — *Елизаренкова Т. Я.* О значении ведического māyā. — Краткие сообщения Ин-та народов Азии, № 57, М., 1961.
- Елизаренкова 1972 — Ригведа. Избранные гимны. Пер., коммент. и вступит. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.
- Иванов — Топоров 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
- Иванов — Топоров 1960 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Индоевропейская мифология. — В кн.: Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1980, с. 527—533.
- Кане — *Kane P. V.* History of Dharmaśāstra; Ancient and Medieval Religious and Civil Law. Vol. 1—5. Poona, 1930—1962.
- Кападиа — *Kapadia B. H.* Viśvāmitra in the Vedic, Epic and Purāṇic Literature. Vidyanagar, 1972.
- Кёйпер — *Kuiper F. N. J.* Varuṇa and Vidūṣaka: on the Origin of the Sanskrit Drama. Amsterdam, 1979.
- Кирфель 1920 — *Kirfel W.* Die Kosmographie der Inder. Bonn u. Lpz., 1920.

- Кирфель 1927 — *Kirfel W.* Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa. Versuch einer Textgeschichte. Leiden, 1927.
- Кирфель 1954 — *Kirfel W.* Das Purāṇa vom Weltgebäude; Bhuvanavinyāsa. Die Kosmographischen Traktate der Purāṇa's. Versuch einer Textgeschichte. Bonn, 1954.
- Кирфель 1959 — *Kirfel W.* Zur Eschatologie von Welt und Leben. Ein Purāṇischer Text nebst Übertragung in textgeschichtlicher Darstellung. Bonn, 1959.
- КП — Kūmapurāṇam. Bombay: Veñkaṭeśvara Press, 1926.
- Кумарасвами — *Coomaraswamy A. K.* Angel and Titan: an Essay in Vedic Ontology.— «Journal of the American Oriental Society». 1935, vol. 55, c. 373—419.
- Кэльбер 1976 — *Kaelber W. O.* Tapas, Birth and Spiritual Rebirth in the Veda.— «History of Religions». 1976, vol. 15, № 4, c. 343—386.
- Кэльбер 1978 — *Kaelber W. O.* The «Dramatic» Element in Brāhmanic Initiation: Symbols of Death, Danger and Difficult Passage.— «History of Religions». 1978, vol. 18, № 1, c. 54—76.
- Кэльбер 1981 — *Kaelber W. O.* The Brahmacārin: Homology and Continuity in the Brahmanic Religion.— «History of Religions». 1981, vol. 21, № 1, c. 77—79.
- Леви-Строс — *Lévi-Strauss C.* The Structural Study of Myth.— Myth. A Symposium. Ed. by T. A. Sebeok. Bloomington, 1958, c. 50—66; рус. пер. в кн.: Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983, c. 183—207.
- Линкольн — *Lincoln B.* The Lord of Dead.— «History of Religions». 1981, vol. 20, № 3, c. 224—241.
- Лонг — *Long B.* Dakṣa: Divine Embodiment of Creative Skill.— «History of Religions». 1977, vol. 17, № 1, c. 29—60.
- Лорд — *Lord A. B.* The Singer of Tales. Cambridge (Mass.), 1960.
- Мазумдар — *Mazumdar B. C.* Durga: Her Origin and History.— «Journal of the Royal Asiatic Society». 1906, c. 355—362.
- Майнхард — *Meinhard H.* Beiträge zur Kenntnis des Sivaismus nach den Purāṇas. B., 1928.
- Майрхофер — *Mayrhofer M.* Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd. 1—4. Heidelberg, 1956—1980.
- Малльман — *Mallmann M. T. de.* Les enseignements iconographiques de l'Agni-Purāṇa. P., 1963.
- Мани — *Mani V.* Purāṇic Encyclopaedia: A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature. Delhi, 1979.
- Махадеван — *Mahadevan T. M. P.* Outlines of Hinduism. With a Foreword by S. Radhakrishnan. Bombay, 1956.
- Махапатра — *Mahapatra P. K.* The Folk Cults of Bengal. Calcutta, 1972.
- Мбх — (Вульгата) Mahābhāratam, vol. 1—18. Bombay, 1890.
- Мбх Кр. — Mahabharata for the First Time Critically Ed. by V. S. Sukthankar, vol. 1—19. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933—1959.
- Мелетинский — *Мелетинский Е. М.* Первобытные истоки словесного искусства.— В кн.: Ранние формы искусства. М., 1972, c. 149—189.
- Мишра — *Mishra J.* Astadaśapurāṇadarpaṇa. Bombay, 1922.
- ММ — Bhavabhūti's Mālatīmādhava. With the comm. of Jagaddhara. Ed. with a literal English transl., notes, and intr. by M. R. Kāle. Delhi: Motilal Banarsidass, 1967.
- МнДхШ — (Манава-дхармашастра) Manusmṛti. Bombay, 1925; рус. пер.: Законы Ману. Пер. С. Д. Эльмановича. М., 1960.
- МП — Mārkaṇḍeyamahāpurāṇam. Bombay: Veñkaṭeśvara Press, 1890 (repr.: Bombay: Kṛṣṇadāsa, 1911).
- МП Кальк — Mārkaṇḍeya Purāṇa. Ed. by Rev. K. M. Banerjea. Calcutta: Bishop's College Press, 1852 (Bibliotheca Indica work 29).
- МтП — Matsya-purāṇam. Poona, Anandaśrama Sanskrit Series 54, 1907.
- Невелева 1975 — *Невелева С. Л.* Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). М., 1975.

- Невелева 1985 — Невелева С. Л. Сюжет о Карне в третьей книге «Махабхараты» («сознание инициации»). — В кн.: Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985, с. 76—87.
- О'Флаэрти 1973 — O'Flaherty W. D. Ascetism and Erotism in the Mythology of Siva. L., 1973.
- О'Флаэрти 1976 — O'Flaherty W. D. The Origins of Evil in Hindu Mythology. Berkeley, 1976.
- О'Флаэрти 1978 — O'Flaherty W. D. The Clash between Relative and Absolute Duty: the Dharma of Demons. — The Concept of Duty in South Asia. Ed. by W. D. O'Flaherty & J. D. M. Derrett. New Delhi, 1978.
- О'Флаэрти 1980 — O'Flaherty W. D. Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts. Chicago, 1980.
- О'Флаэрти 1985 — O'Flaherty W. D. Tales of Sex and Violence: Folklore, Sacrifice, and Danger in the Jaiminiya Brāhmaṇa. Chicago, 1985.
- Парджитер 1904 — Mārkaṇḍeya Purāṇa. Transl. with notes by F. E. Pargiter. Calcutta: The Asiatic Society, 1904 (Bibliotheca Indica work 125): (repr.: Varanasi, 1981).
- Парджитер 1913 — Pargiter F. E. The Purana Text of the Dynasties of the Kali Age. Oxf., 1913.
- Парджитер 1913а — Pargiter F. E. Viśvāmitra and Vasiṣṭha. — «Journal of the Royal Asiatic Society». 1913, с. 888—904.
- Парджитер 1917 — Pargiter F. E. Viśvāmitra, Vasiṣṭha, Hariścandra, and Saṇḍḥṣera. — «Journal of the Royal Asiatic Society». 1917, с. 37—67.
- Парджитер 1918 — Pargiter F. E. Purāṇas. — J. Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edinburgh, 1918, vol. 10, с. 447—455.
- Парджитер 1922 — Pargiter F. E. Ancient Indian Historical Tradition. L., 1922.
- Патил — Patil D. R. Cultural History from the Vāyu Purāṇa. Poona, 1946.
- Пизани — Pisani V. The Rise of the Mahābhārata. — A Volume of Eastern and Indian Studies, Present. to F. Thomas. Bombay, 1939, с. 166—176.
- Поллок — Pollock Sh. The Divine King in the Indian Epic. — «Journal of the American Oriental Society». 1984, vol. 104, № 3, с. 505—528.
- Поломе — Polomé E. The Indo-European Component in Germanic Religion. — Myth and Law among Indo-Europeans. Studies in the Indo-European Comparative Mythology. Ed. by J. Puhvel. Berkeley, 1970, с. 55—82.
- ПП — Padmapurāṇam. Bombay: Veṅkaṭeśvara Press, 1927.
- Пропп 1958 — Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1958.
- Пропп 1976 — Пропп В. Я. Мотив чудесного рождения. — В кн.: Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избр. ст. М., 1976, с. 205—240.
- Пусалкер — Pusalker A. D. Studies in the Epics and Purāṇas. Bombay, 1955.
- Пшильский — Przyluski J. La grande déesse. Introduction à l'étude comparative des religions. Préface de C. Picard. P., 1950.
- Пэйн — Payne E. A. The Saktas. An Introductory and Comparative Study. Calcutta, Oxf., 1933.
- Рам — Rāmāyana of Vālmīki with the comm. (Tilaka) of Rāma. Ed. by K. D. Parab. Vol. 1—2. Bombay: Nirṇaya—Sagara Press, 1888.
- Рамануджа — Ведантасутра — Rāmānuja. Nine Valuable Works. Ed. by P. B. Annangacharya. Kancheepuram: Manohar Lal, 1956.
- РВ — Aufrecht Th. Die Hymnen des Rigveda. T. 1—2, 3 Aufl. B., 1955; рус. пер. отмеченных в настоящей монографии гимнов см. в кн. [Елизаренкова 1972].
- Рену — Renou L. L'Inde fondamentale. Etudes d'indianisme réunies et présentées par Ch. Malamoud. P., 1978.
- Рифтин — Рифтин Б. Л. Типология и взаимосвязи средневековых литератур. — В кн.: Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974, с. 9—116.
- Романов — Романов В. Н. Из наблюдений над композицией «Махабхараты». — В кн.: Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985, с. 88—104.

- Рочер — *Rocher L.* The Purāṇas. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1986 (A History of Indian Literature, Ed. by J. Gonda, Vol. 2, Fasc. 3).
- Рубен — *Ruben W.* Eischenschmiede und Dämonen in Indien. Leiden, 1939.
- Рюпинг — *Rüping K.* Amṛtamanthana und Kūrma-Avatāra. Ein Beitrag zur puranischen Mythen- und Religionsgeschichte. Wiesbaden, 1970.
- Сахаров 1986 — *Сахаров П. Д.* Иконографические особенности богини Дурги согласно пураническим данным. — Научные сообщения Государственного музея искусства народов Востока, вып. XVIII. М., 1986, с. 119—138.
- Сахаров 1987 — *Сахаров П. Д.* Генезис мифа о Харишчандре (Маркандея-пурана, 7—8). — В кн.: Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987, с. 74—87.
- Семенцов 1981 — *Семенцов В. С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981.
- Семенцов 1985 — *Семенцов В. С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.
- Серебряков — *Серебряков И. Д.* Повествовательные жанры древнеиндийской литературы. — В кн.: Генезис романа в литературах Азии и Африки. Национальные истоки жанра. М., 1980, с. 45—67.
- Сёренсен — *Sørensen S.* An Index to the Names in the Mahābhārata. L., 1904 (repr.: Delhi, 1963).
- Смит — *Smith B. K.* Gods and Men in Vedic Ritualism: Toward a Hierarchy of Resemblance. — «History of Religions». 1985, vol. 24, № 4, с. 291—307.
- Статли — *Stutley M. & J. A.* Dictionary of Hinduism: Its Mythology, Folklore and Development 1500 B. C. — AD 1500. L., 1977.
- Тандон — *Tandon Y.* Purāṇa—viśaya—samanukramanikā. Hoshiapur, 1952.
- ТАР — *Taittiriya Āraṇyaka of the Black Yajurveda.* With the comm. of Śāyanā-chārya. Ed. by R. Mitra. Calcutta, Asiatic Society of Bengal, 1872.
- Темкин — Эрман 1978 — Три великих сказания древней Индии. Литературное изложение и предисл. Э. Н. Темкина и В. Г. Эрмана. М., 1978.
- Темкин — Эрман 1982 — *Темкин Э. Н., Эрман В. Г.* Мифы древней Индии. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1982.
- Топоров 1979 — *Топоров В. Н.* О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности-расчлененности и спасения. — В кн.: Переднеазиатский сборник. История и филология стран древнего Востока. М., 1979.
- Топоров 1982 — *Топоров В. Н.* Майя. — В кн.: Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1982, с. 89.
- Топоров 1982а — *Топоров В. Н.* Сравнительный комментарий к одному мотиву древнеиндийской мифологии — Индра-муравей. — В кн.: Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1982, с. 215—228.
- Топоров 1985 — *Топоров В. Н.* Санскрит и его уроки. — В кн.: Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985, с. 5—29.
- Тубянский — *Тубянский М. И.* К истолкованию мифа о Maḥiṣamardini. — Восточные записки. Ленинградский институт живых восточных языков. Т. I. Л., 1927, с. 60—70.
- Уилсон — *Vishnu Purana. A System of Hindu Mythology and Tradition.* Transl. from the Original Sanskrit and Illustrated by Notes Derived Chiefly from Other Puranas by H. H. Wilson. L.: Oriental Translation Fund Committee, 1840 (repr. with an Introd. by R. C. Hazra. Calcutta, 1961; 1972).
- Фальк — *Falk H.* Die Legende von Sunaḥṣepa von ihres rituellen Hintergrund. — «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Bd. 134, № 2 (1984), с. 115—135.
- Хазра 1940 — *Hazra R. C.* Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs. Dacca, 1940.
- Хазра 1955 — *Hazra R. C.* The Aśvamedha, the Common Source of Origin of the Purāṇa Pañca-lakṣaṇa and the Mahābhārata. Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, 1955, № 36, с. 190—203.

- Хазра 1958 — *Hazra R. C. Studies in the Upapurāṇas*, vol. 1. Calcutta, 1958.
- Хазра 1963 — *Hazra R. C. Studies in the Upapurāṇas*, vol. 2. Calcutta, 1963.
- Хаккер — *Hacker P. Prahlāda. Werden und Wandlungen einer Idealgestalt.* Bd. 1—2. Wiesbaden, 1959.
- Харле — *Harle J. C. On a Disputed Element in the Iconography of Early Ma-hiṣāsura-mardini Images.* — «*Ars Orientalis*». 1970, vol. 8, c. 147—153.
- Хартман — *Hartman C. G. Aspects de la déesse Kālī dans son culte et dans la littérature indienne.* Helsinki, 1969.
- ХВ — *Harivaṃśa.* Bombay, 1927.
- Хейстерман 1957 — *Heesterman J. C. The Ancient Indian Royal Consecration.* 's-Gravenhage, 1957.
- Хейстерман 1959 — *Heesterman J. C. Reflections on the Significance of the Dak-ṣiṇā.* — «*Indo-Iranian Journal*». 1959, vol. 3, № 4, c. 241—258.
- Хейстерман 1964 — *Heesterman J. C. Brahmin, Ritual and Renouncer.* — «*Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*». 1964, Bd. 8, c. 1—31.
- Хейстерман 1967 — *Heesterman J. C. The Case of the Severed Head.* — «*Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*». 1967, Bd. 11, c. 22—43.
- Хейстерман 1978 — *Heesterman J. C. Veda and Dharma.* — *The Concept of Duty in South Asia.* Ed. by W. D. O'Flaherty & J. D. M. Derrett. New Delhi, 1978, c. 80—95.
- Хейстерман 1979 — *Heesterman J. C. Review: Biardeau M. et Malamoud Ch. Le sacrifice dans l'Inde ancienne.* — «*Indo-Iranian Journal*». 1979, vol. 21, № 1, c. 47—49.
- Хиллебрандт — *Hillebrandt A. Vedische Mythologie.* Bd. 1—3. Breslau, 1891—1903.
- Хильтебейтель 1976 — *Hiltebeitel A. The Ritual of Battle: Krishna in the Mahābhārata.* Ithaka, 1976.
- Хильтебейтель 1978 — *Hiltebeitel A. The Indus Valley «Proto-Siva».* Reexamined through Reflections on the Goddess, the Buffalo, and the Symbolism of Vāhanas. — «*Anthropos*». 1978, vol. 73, № 5/6, c. 767—797.
- Хильтебейтель 1980 — *Hiltebeitel A. Rāma and Gilgamesh: The Sacrifice of Water Buffalo and the Bull of Heaven.* — «*History of Religions*». 1980, vol. 19, № 3, c. 187—224.
- Хильтебейтель 1980a — *Hiltebeitel A. Śiva, the Goddess, and the Disguises of the Pāṇḍavas and Draupadī.* — «*History of Religions*». 1980, vol. 20, № 1/2, c. 147—174.
- Хильтебейтель 1980b — *Hiltebeitel A. Draupadī's Garments.* — «*Indo-Iranian Journal*». 1980, vol. 22, № 2, c. 97—112.
- Хопкинс — *Hopkins E. W. Epic Mythology.* Strasbourg, 1915 (repr.: Varanasi, 1972).
- Чаттерджи 1961 — *Chatterji A. The Characteristic Feature of the Uttara-khaṇḍa of the Padma-purāṇa.* — «*Puranam*». 1961, vol. 3, c. 47—60.
- Чаттерджи 1970 — *Chatterji A. K. The Cult of Skanda-Kārttikeya in Ancient India.* Calcutta, 1970.
- ЧхУп — *Chhāndogya Upanishad of the Sāma Veda, With the comm. of Śaṅkara Āchārya and the gloss of Ananda Giri.* Ed. Röer. Calcutta: Baptist Mission Press, 1850; рус. пер.: Чхандогья упанишада. Пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1965.
- ШБр — *Śatapatha-Brahmana in the Mādhyaṇdina-çākḥā with extracts from the commentaries of Śāyana, Hariswamin & Dvivedaganga.* Ed. by A. Weber. B.: F. Dümmlers Verlagsbuchhandlung; L.: Williams & Norgate, 1855.
- Шейер — *Scheuer J. Review: Hiltebeitel A. The Ritual of Battle.* — «*Indo-Iranian Journal*». 1979, vol. 21, № 1, c. 50—54.
- ШШрС — *Śaṅkhāyana Śrauta Sūtra. Together with the comm. of Varadattasūta Ānartīya.* Ed. by A. Hillebrandt. Vol. 1—3. Calcutta, 1888—1897.
- Энтвистл — *Entwistle A. W. Kailā Devī and Lāṃguriyā.* — «*Indo-Iranian Journal*». 1983, vol. 25, № 2, c. 85—101.

УКАЗАТЕЛЬ ИНДИЙСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ИМЕН И ТЕРМИНОВ

- аватары — 11, 86, 103, 114—115
Агни, бог — 35, 43, 46, 72, 94, 96,
112—113 см. Хутастана
ад — 77, 81—83, 93
Адити, богиня — 34, 111
Аджигарта, провидец — 68, 72
Амбика, имя Девы — 32, 47
Анамитра, царственный провидец —
97
Ананда — см. Чакшуша
Анирудха, сын Прадьюмны — 92
Арджуна, Пандава — 57, 75
Аришта, асура — 91
Арка, имя Сурьи — 43
Аруна, бог — 43
Арьяман, бог — 20
Асури, эпитет Девы — 49
асуры — 13, 31—44, 47—59, 86, 91—
92, 101, 110—115
Ауттама, Третий Ману — 95—96
Ашвины, боги — 43
Баларама, брат Кришны — 56, 59
Бали, асура — 42
Бана, асура — 92
Бахула, жена Уттамы — 95—96
Брахма, бог — 8, 13—14, 26, 32, 33, 35,
40, 43, 59, 74, 92, 97, 111, 115
Брахмамитра, молчальник — 94
Брахман, высшее существо — 18
Брахманда (Мировое Яйцо) — 13
Брахмани, богиня — 59, 115
Брихаспати, бог — 43, 46
Бхагаван (Владыка), эпитет Вишну —
39, 41, 49
Бхадра, жена Анамитры — 97
бхараты — см. Великая битва бхара-
тов
бхаты — 81, 83
Бхрингин, бог — 114
Бху (Земля), богиня — 43
Бхутаган (Владыка Существ), бог —
47—48, 55
Ваджранабха, асура — 91
Вайвасвата, Седьмой Ману — 14, 97—
100, 117—118
Валака, ракшаса — 95
Вамана, аватара Вишну — 38, 42
Вараха, аватара Вишну — 33
Варуна, бог — 35, 43, 44—46, 68, 70,
76, 88, 116—117
Варутхини, апсара — 94, 99
Васиштха, провидец — 68, 71—75,
88—90, 92, 116—117
Васу, бог — 43
Васудева, имя Кришны — 57—58, 109
Вач (Речь), богиня — 33
Вашат, жертвенный возглас, имя Де-
вы — 47
Ваю, бог — 43, 109
Великая битва бхаратов — 14, 22, 57
Вибхавари, видьядхари — 94—95
Вивасван (Светило), эпитет Сурьи —
97—98
Витхнарадж (Владыка Препятствий),
эпитет Ганеши — 64, 116
Видья (Наука), богиня-аллегория —
60, 115
Викранта, царь — 97—99
Вимарда, царь — 96
Випашчит, царь — 93
Вирата, царь — 57
Вишвакарман, бог — 43
Вишвамитра, провидец — 64—76, 79—
83, 88—90, 92, 116—118
вишведевы — 65
Вишну, бог — 32—33, 36, 38, 39, 41—
43, 49, 55—56, 58—59, 73, 112,
114—116
Вритра, асура — 36, 112
Вьяса, провидец — 15, 25, 28
Галава, ученик Вишвамитры — 73
Ганга, богиня-река — 43, 46
Гангея, имя Сканды — 43
Ганеша, бог — 11, 28, 64, 114—115
Гаруда, царь птиц — 43, 73
Гаури, эпитет Парвати — 54
Дайя (Жалость), эпитет Девы — 60,
115

- Дакша, бог — 48, 60, 111
 Двапара-юга — 72
 Деваки, мать Кришны — 56, 59, 113—114
 Деварата, имя Шунахшепы — 116
 Деви (Богиня) — 11, 25, 31—34, 39—40, 42—44, 46—61, 88, 91, 101, 110, 112—115
 день Брахмы — см. махаюга
 Джада (Сумати), брахман — 25, 93
 Джаймини, провидец — 25, 64—65, 86, 92, 118
 Джаладхи (Океан), бог — 43
 Джаландхара, асура — 41
 Джьотсна (Свет-Луна), эпитет Деви — 60, 115
 Див (День), богиня — 47
 Дивакара (Деннотворец), эпитет Сурьи — 43
 Драупади, жена Пандавов — 56, 64, 77, 118
 Дурга, ипостась Деви — 32, 50—54, 56—61, 106, 114—115
 Дургама, царь — 96—97
 Дхарма, бог — 57, 66—67, 73, 75—76, 88—89, 93, 116—118
 Дхармараджа (Царь Долга), эпитет Ямы — 76, 82
 Дхенука, асура — 91
 Дхрити (Твердость), богиня-аллегория — 60, 115
 Дхумралочана, асура — 32, 91
 Дхунду, асура — 112
 Дьютиман, Второй Ману — 93—95

 Индивара, видьядхара — 94
 Индра, бог — 33, 35, 36, 38, 43, 58—59, 66—72, 74—75, 93, 101, 112, 115—116, 118
 Индрани, богиня — 59, 115
 индры — 32, 42, 118

 Йоганидра, ипостась Деви — см. Нидра

 Кайтабха, асура — 32, 39—41, 49, 55, 91, 112
 Кала, бог — 43
 Калавати, одна из жен Сварочи — 94—95
 Каларатри (Роковая Ночь), ипостась Деви — 40
 Кали, ипостась Деви — 32, 33, 39—40, 47, 60, 115
 Кали, гандхарва — 94, 98
 Калика, ипостась Деви — 32
 Кали-юга — 23
 калпа — 13, 32, 39
 Канса, асура — 56—58, 91, 114

 Канти (Красота), эпитет Деви — 60, 115
 Капотака, нага — 95—96, 98
 Карали, ипостась Деви — 47
 Картьтикея, имя Сканды — 43, 112
 Катьяяна, провидец — 114
 Катьяяни, имя Деви — 114
 кауравы, род — 57
 Каушики, имя Деви — 32, 114
 Каушики, род — 83, 114
 Кашьяпа, сута — 16, 43
 Кешава (Кудрявый), эпитет Вишну — 41, 49
 Кирти (Слава), богиня-аллегория — 60, 115
 Крауштуки, ученик Маркандеи — 25
 Крити, царь — 79, 118
 Криттики, богини — 43, 46, 113
 Кришна (Иссия-черная), эпитет Деви — 32, 58—59
 Кришна, аватара Вишну — 40, 43, 56—57, 59, 91—92, 112—115
 Кубера, бог — 43
 Кумара, имя Сканды — 33, 112
 Кшама (Терпимость), эпитет Деви — 60, 115
 Кширода (Молочный Океан), бог — 43

 Лакшми, богиня — 115, 118
 локапалы — 76
 Лола — см. Тамаса
 Ломахаршана — см. Ромахаршана
 Лунная династия — 14

 Мадху, асура — 32, 39—41, 49, 55, 91, 112
 Майя, асура — 36
 Майя, ипостась Деви — 32, 48—49, 55, 113
 манвантары — 13—14, 25, 31, 93—100, 110
 Мандара, гора — 58, 94
 Манорама, видьядхари — 94—95
 Ману, первопредок — 117 (см. Вай-васвата)
 Маркандея, провидец — 25—26, 31—33
 Марута, бог — 43
 Мати (Догодка), богиня-аллегория — 60, 115
 Махабхута, бог — 18
 Махасури (Великая Асури), эпитет Деви — 49
 махаюга — 13, 39
 Махешвара (Великий Владыка), эпитет Шивы — 43, 43
 Махешвари (Великая Владычица), эпитет Деви — 50

- Махиша, асура — 32—34, 42, 44, 50,
 52—54, 59, 91, 101, 112, 114
 Маявати, дочь Шамбары — 91
 Медха, провидец — 25, 31—33
 молчалиники (муни) — 94, 96
 Мунда, асура — 32, 91, 115
 муни — см. молчалиники
- Наль (Нала), царь — 75, 87
 Нанда, приемный отец Кришны —
 56—58
 Нарада, провидец — 67
 Нараяна, бог — 57—58
 небо, небеса — 20, 56—57, 59, 66—68,
 70—71, 74—79, 82—83, 88—90, 93,
 116
 Нидра (Дрема), ипостась Деви — 32,
 49, 55—56, 59, 60, 114—115
 Нишумбха, асура — 32—33, 39, 54—
 55, 91
 новое творение — 13, 20, 40, 107
 ночь Брахмы — 13
 Нрисинха (Человеколев), аватара
 Вишну — 33, 112
 океан предвечный — 32, 39, 41
- Падма, богиня — 58
 Пандавы, род — 56—57, 64—65, 75,
 77, 88, 115, 117—118
 Пара, молчалиник — 94
 Парвати, ипостась Деви — 32, 55, 59,
 114
 Патала, царство наг — 95—96
 Пашуман (Владыка Скота), имя Бху-
 тавана — 48, 55
 Пашупати (Владыка Скота), имя Ши-
 вы — 43
 питары — см. предки
 пишачи — 88—90
 Прабха (Денница), эпитет Деви — 60,
 115
 Прабхавати, дочь Ваджранабхи — 91
 Правира, чандала — 66—67
 Праджapati, бог — 19, 42, 43, 47—48,
 112—113
 Прадьюмна, сын Кришны — 91—92
 Праламба, асура — 91
 Прамуча, молчалиник — 96—97
 пралай (разрушение мира) — 13, 20,
 25, 39—40, 107, 112
 Прахлада, асура — 36
 предки (питары) — 13, 19, 20, 25, 72,
 108
 Притхиви (Земля), богиня — 34
 провидцы (риши) — 13, 16, 20, 25,
 31—32, 67—68, 72—74, 84, 88—90,
 92, 94—96, 99—100, 114, 116—117
- Пунджикастана, апсара — 94
 Пуруша, космический человек — 36,
 44, 111
 разрушение мира — см. пралай
 Райвата, Пятый Ману — 96—97
 Рактабиджа, асура — 33, 91
 раکشасы — 89, 94—96, 99
 Рама, царь — 75
 Рамбха, данава — 112
 Ратри (Ночь), богиня — 34, 60, 115
 (см. Каларатри)
 Ревати, жена Дургамы — 96—98
 Ревати, созвездие — 96, 98—99
 Ритавач, провидец — 96
 риши — см. провидцы
 Ромахаршана (Ломахаршана), сута —
 9, 15
 Рохини, мать Баларамы — 56, 59
 Рохита, сын Харишчандры — 68—69,
 88—89
 Рохитасья (Рохиташва), сын Хариш-
 чандры — 65—67, 69, 77, 82—83
 Рукмини, жена Кришны — 92
 Рудра, бог — 35, 48, 74, 94, 114
- Саварни, Восьмой Ману — 25, 31, 33,
 42, 98, 118
 Саварни, сута — 16, 31
 Санджня, богиня — 97—99 см. Чхая
 Сандхья (Заря), имя Деви — 47, 60,
 115
 Санкаршана, имя Баларамы — 58—
 59, 115
 Сангати (Преемственность), богиня-
 аллегория — 60, 115
 Сарасвати, богиня — 34, 43, 46
 Сати, богиня — 94—95
 Сатьяврата (Тришанку), царь — 71—
 72, 74—75, 88—90
 Сахасракша (Тысячеокый), имя Инд-
 ры — 43
 Свага, жертвенный возглас, богиня —
 47, 113
 Свадха, жертвенный возглас, боги-
 ня — 47
 Свараштра, царь — 96, 98—99
 Сварочи, отец Второго Ману — 94—95
 Сваямбху, Первый Ману — 13, 94
 семь континентов — 13, 67
 Сиддхи (Удача), богиня-аллегория —
 60, 115
 сиддхи (достигшие) — 20
 Сканд, бог — 11, 43—47, 55, 113
 Солнечная династия — 14, 25, 66—71,
 87—90, 100, 110
 Сома, бог — 43
 Сумати — см. Джада
 Суратха, царь — 32—33, 52

- Сурья (Солнце), бог — 43 (см. Арка, Вивасван, Дивакара)
- Тамаса (Лола), Четвертый Ману — 96
- Тамра, асура — 114
- Тапати, дочь Сурьи — 75
- Тарака, асура — 43, 112
- Тваштар, бог — 97
- творение мира — 13—14, 25, 36—40, 44, 48, 110—112 см. новое творение
- Творец — 36 (см. Брахма, Брахман, Вишвакарман, Дакша, Махабхута, Праджapati, Тваштар)
- теджас — 32, 42—44, 46—47, 97, 114
- Трайяруна, царь — 71
- Трета-юга — 64, 72
- Тридахматра, ритуальный слог, имя Деви — 47
- тридцать богов — 42, 59
- три мира — 39, 57, 59
- Трипура — 55
- Тришанку — см. Сатьяврата
- Ума, имя Парвати — 43
- Утпалавати, жена Свараштры — 96, 98—99
- Уттама, царь — 95—96, 99
- Уша, дочь Баны — 92
- Ушас (Заря), богиня — 34, 47, 69
- Хари, имя Вишну — 49
- Харикеша, асура — 36
- Харишчандра, царь — 64—70, 73—83, 88—90, 92—93, 116—118
- Химават, бог — 43, 46
- Хираньякашипу, асура — 39, 112
- Хри (Робость), богиня-аллегория — 60, 115
- Хришикеша, имя Вишну — 41
- Хуташана, имя Агни — 43
- Чакшуша (Ананда), Шестой Ману — 97—99
- Чамунда, ипостась Деви — 32, 115
- Чанда, асура — 32, 91, 115
- Чандика, имя Деви — 32—33, 39, 42—44, 46—47, 54, 113
- Чхая (Тень), богиня — 97—98, 118
- Шайбья (Шайвья), жена Харишчандры — 65—66, 77, 79, 82, 88—90, 118
- Шакра, имя Индры — 58—59, 101
- шакти — 14, 33, 47—48, 115
- Шакунтала, мать первопредка бхаратов — 118
- Шамбара, асура — 91
- Шанкхачуда, асура — 112
- Шансапаяна, сута — 16
- Шеша, змей — 43
- Шива, бог — 33, 36, 40—41, 43, 46, 53—55, 59, 64, 92, 114—116, 118
- Шивадутти, имя Деви — 33, 55
- Шиншупала, царь — 92
- Шраддхадева (Бог Тризны), эпитет Ямы — 82
- Шри (Благодать), богиня — 34, 60, 115
- Шумбха, асура — 32—33, 39, 47, 54—55, 91
- Шунахшена, провидец — 68—72, 78, 88—90, 116
- юга — 13, 23, 29, 64, 72
- Юдхиштхира, Пандава — 56—58, 60, 67, 75, 77
- Яма, бог — 43, 76, 80—83, 93, 97—98, 116—117
- Ямуна, богиня-река — 97
- Яшода, приемная мать Кришны — 33, 56—58

УКАЗАТЕЛЬ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

- «Авеста» — 35
 «Агни-пурана» — 15, 22, 24
 50 : 1 — 3 — 114
 : 7 — 10 — 114
 52 : 3 — 5 — 53-54
 : 16 — 17 — 50, 114
 135 : 2 — 6 — 50, 114
 260 : 59 — 61 — 114
 270 — 15 — 16
 «Ади-пурана» — 22
 «Адитья-пурана» — 24
 «Айтарей-брахмана»
 II. 11 — 111
 . 16 — 111
 . 22 — 111
 . 31 — 111
 III. 33 — 47 — 48
 VII. 13 — 18 («О Шунахшеле») —
 68 — 70, 78, 116
 . 19 — 74
 . 23 — 24 — 74
 . 26 — 116
 . 28 — 74
 «Амаракоша»
 I. 6 : 5 — 13
 «Апастамба-дхармасутра» — 19 — 20,
 108
 I. 6.19:13 — 19
 . 10.29:7 — 19
 II. 9.23:3 — 5 — 20
 . 24:3 — 6 — 20, 23
 «Апастамба-шраутасутра»
 5.14:1 — 38
 «Артхашастра»
 1.5 — 108
 3.60 — 16 — 18
 «Атма-пурана» — 22
 «Атхарваведа» — 110 — 111
 XI. 7:24 — 18
 XV. 6:11 — 12 — 18, 21
 «Ашваляна-шраутасутра»
 X.7 — 18, 108
 «Брахма-пурана» — 22
 I. 295 — 8
 8:68 — 8
 93 — 72
 161:27 — 28 — 8
 «Брахмавайварта-пурана» — 22, 109
 I. 16 — 20 — 112
 III. 3 — 115
 «Брахманда-пурана» — 22, 27, 29
 «Брихадараньяка-упанишада»
 I. 2 — 36
 . 4 : 10 — 18
 II. 1 : 2 — 18
 IV. 5 : 11 — 18
 «Брихаддхарма-пурана» — 22
 Бхавабхути: «Малати и Мадхава»
 V — 34
 «Бхавишья-пурана» — 20, 22
 IV.138 : 9 — 34, 114
 : 27 — 30 — 34
 : 98 — 37
 «Бхавишьят-пурана» — 20, 23
 «Бхагавата-пурана» — 9, 22, 24, 27, 29
 «Бхаргава-пурана» — 22
 «Вамана-пурана» — 22, 118
 17 — 21 — 114
 17 : 7 — 8 — 114
 «Вараха-пурана» — 22
 «Ваю-пурана» — 22, 24, 27, 29, 109
 I : 11 — 8
 : 31 — 32 — 16
 : 60 — 61 — 8
 : 69 — 9
 : 194 — 8
 : 200 — 201 — 8
 : 202 — 8
 4 : 10 — 11 — 13
 60 — 61 — 15 — 16
 62 : 137 — 148 — 16
 88 : 28 — 8
 94 : 51 — 8
 96 — 97 — 24
 103 : 48 — 21
 : 55 — 21
 : 56 — 21
 : 58 — 21
 «Вишну-пурана» — 10, 22, 24, 27, 29
 I.1 : 3 — 8
 . 5 : 29 — 31 — 111
 I.8 — 20
 III.6 — 15 — 16
 V.8 : 12 — 8
 V.1 — 3 — 114
 I : 80 — 114

- «Вишнудхарма-пурана» — 22
 «Вишнудхармоттара-пурана» — 22
 «Ганеша-пурана» — 22
 «Гаруда-пурана» — 15, 22
 38 : 3—14 — 50, 114
 «Гаутама-дхармасутра»
 VIII.6 — 18
 XI.19 — 18
 «Гопатха-брахмана»
 I.1 : 10 — 18—19
 «Девибхагавата-пурана» — 11, 22, 24
 I.3 : 21 — 8
 V.1 — 114
 2 : 12—13 — 112
 : 17—31 — 112
 .11 : 2—13 — 114
 .16 : 35—46 — 114
 VII. 10—27 — 75—76, 83, 88—90,
 100, 118
 .22 : 8 — 75
 .27 : 19 — 75—76
 «Девимахатмья» — см. «Маркандея-
 пурана» 78—90
 «Девы-пурана» — 22
 «Джайминия-упанишада-брахмана»
 1 : 53 — 18, 21
 2 : 10 — 113
 «Дхарма-пурана» — 22
 Калидаса: «Происхождение Кумары»
 («Кумарасамбхава») — 55
 «Калика-пурана» — 22, 24
 «Калки-пурана» — 22
 «Капила-пурана» — 22
 «Катхака-самхита»
 8.12.96 : 7 — 38
 «Курма-пурана» — 22, 24, 27, 29
 I.1 : 12 — 13
 : 17—20 — 109
 .7 : 41—44 — 111
 .12 — 114
 «Линга-пурана» — 22, 24
 «Малла-пурана» — 106
 «Манава-дхармашастра»
 4 : 248—249 — 19
 10 : 11, 17 — 16
 «Маркандея-пурана» — 11—12, 22,
 24—27, 29, 31—56, 58—59, 61, 63—
 70, 73—83, 86—101, 109—110, 118
 Бомбейское издание:
 1 : 12—17 — 64
 4 : 30—59 — 109
 5 — 118
 7—8 («Сказание о Харишчанд-
 ре») — 12, 63—70, 73—83, 87—
 90, 92—93, 116—118
 7 : 18—20 — 68
 : 23 — 68
 : 24 — 68
 : 37 — 68
 : 39 — 68
 8 : 9 — 68
 : 17—21 — 79
 : 396—411 — 79
 : 130—168—80—83
 : 1716—173 — 77
 : 217—219—79—80
 9 («О скворце и цапле») — 73—
 74, 92
 10 — 92—93
 11—12 — 93
 13—15 — 93
 16 : 12—34 : 43 — 26
 42 : 16 — 110
 : 20—21 — 8, 26
 : 22—26 — 26
 45 : 5—7 — 111
 58—76 («Манвантары») — 93—
 100
 75 : 32 — 118
 78—90 («Величание Богини») [«Де-
 вимахатмья»] — 9, 11—12, 25—
 26, 31—56, 58—59, 61—63, 74,
 86, 91, 98, 101, 110, 112—115
 78 : 54—55 — 47
 : 58 — 50
 : 72 — 49
 : 73—74 — 41, 49
 : 75—76 — 39, 49
 : 77 — 39
 79 — 42—44, 46—48, 114
 80 — 114
 80 : 1 — 101
 : 29 — 54
 : 30 — 54
 : 38—40 — 54
 81 : 30 — 42
 82 : 1 — 39
 : 5 — 33, 55
 84 : 29 — 39
 85 : 40 — 114
 88 : 36 — 42
 : 39 — 56
 90 : 7—8 — 52
 : 10 — 42
 105 : 24 — 118
 Калькуттское издание:
 81 : 58 — 49
 83 : 1 — 101
 «Матсья-пурана» — 11, 15, 22, 27, 29
 3 : 3—4 — 8
 53 — 23—24
 53 : 3 — 8
 : 12—56 — 24
 : 60—63 — 24
 : 65 — 13
 133 — 55
 141 — 20
 148 : 23 — 112

- 161: 11—15—112
: 27—39
163—112
181: 5—21
227: 115—117—19-20
246: 71—72—42
247: 8—21
260: 59—61—50, 114
: 61—64—53-54
- «Махабхагавата-пурана» — 22
«Махабхарата» — 7, 11, 14, 15, 19, 21,
23—25, 28, 34, 42, 56—64, 67—69,
72—77, 86—88, 92, 102, 104, 106—
109, 113, 115, 118
Вулгата, бомбейское издание:
I («Книга первая»)
.1: 17—21
: 74—78—28
.2: 384—21
: 386—21
: 389—21
.63—75
.71—73
.71—74 («Сказание о Ша-
кунтале») — 118—119
.169—118
.171—173 («Сказание о Та-
пати») — 75
.175: 2—21
.197—118
.213—218 («Книга о жи-
тельстве Арджуны в ле-
су») — 75
II («Книга о собрании») —
117
.7: 13—67
.12: 6—9—67
: 10—19—67-68
III («Книга лесная»)
.52—79 («Сказание о На-
ле») — 75, 87
.124—74
.182—235 («Книга о беседе
Маркандеи») — 109
.187: 56—21
.190—191—109
.191: 16—109
.202—112
.203: 23—31—41-42, 55
.224—225—113
.231—55
.273—292 («Сказание о Ра-
ме») — 75
.312—77
.313—75, 77
.314—77
IV («Книга о Вирате») — 57,
77, 115
.1: 1—28
- .6 («Прославление Дур-
ги») — 56—61, 114—115
.6: 1—6—57—58
: 7—14а—58—59
: 14б—15б—59
: 15в—22а—60, 115
: 22б—23а—60, 115
: 23б—26а—60—61
: 34б—35а—57
.13: 11—13—77
.24: 23—25—77
.25—69 («Книга об уgone
коров») — 115
.71: 10—77
- V («Книга о старании»)
.1: 1—28
.9—18—74
.106—120 («Жизнь Гала-
вы») — 73, 75
- VI («Книга о Бхншме»)
.23 («Прославление Дур-
ги») — 56—57, 114—115
.23: 12, 15—47
- IX («Книга о Шалье»)
.40—73
.44—46—43—49
- X («Книга о нападении на
спящих»)
.17—18—74
- XII («Книга об умиротворе-
нии»)
.98—112
.124—74
.127—75
.141—72
.273—75
.285—74, 116
.343—74
- XIII («Книга о наставлении»)
.17—116
.149—116
- XIV («Книга о жертвоприноше-
нии коня»)
.90—91—75
- XVIII («Книга о восхождении на
небо»)
.2—3—75
.3: 12—14—77
.6: 97—23
- Критическое издание:
IV.12: 11—77
.23: 23—77
.66: 10—77
*24б—77
- Северная рецензия — 56, 61, 114—
115
Южная рецензия — 56, 114
Версия T2 — 114
«Нандикешвара-пурана» — 22

- «Нанди-пурана» 22, 24
«Нарада-пурана» — 22
«Нарасинха-пурана» — 22, 24
«Ниламата-пурана» — 106
«Падма-пурана» — 22, 109
I. 1 : 27—29 — 107
. 2 : 51—52 — 8
. 3 : 86—89 — 111
.II.27 : 67—88 — 16
VI.19 : 96—98 — 41
VII («Уттара-кханда») — 9
«Пурушасукта» — см. «Ригведа» X.90
Рамануджа: Комментарий на «Ведан-
тасутру»
.II.1:3—110
«Рамаяна» — 109
.I.57—60 — 71
.II.65 : 1—4 — 16
«Ригведа» — 35—36, 110—111
I.32 — 112
X.90 («Пурушасукта») — 36, 44, 111
.90 : 16 — 36
«Самба-пурана» 22, 24
«Саура-пурана» 22
«Сканда-пурана» 22
«Тайттирия-араньяка»
— 21, 108
«Хариванша» — 11, 22—24, 56, 61,
109, 115
I («Книга о родословии Ха-
ри») .12—13 — 71-72, 74-75, 88
.16—18 — 20
.52:35—40—112
II («Книга о Вишну») — 91—
92 .2—4 — 56, 58—59, 114
. 2 : 49 — 34, 114
: 53—54 — 34
.3 : 6—7 — 34
. 59 — 92
. 92—97 — 91
.104—108 — 91
.116—124 — 92
.125—92, 115
.126—127 — 92
III («Книга о будущем») — 23
«Чхандогья-упанишада»
III.4 : 1, 2 — 18
VII.1 : 2, 4 — 18-19
.2 : 1 — 18-19
.7 : 1 — 19
«Шанкхьяна-шраутасутра»
XV.17—28 («О Шунахшепе») —
68—70, 78, 116
XVI.1 — 18
.2 — 18, 108
«Шатапатха-брахмана»
V.2.5 — 70
.4.2 : 5—9 — 113
X.5.2 : 23 — 113
.6.5 : 8 — 113
XI.5.6 : 8 — 18
.5.7 : 9 — 18
XII.4.3 : 1 — 113
XIII.4.3 : 12—13 — 18, 108
«Шива-пурана» — 22, 24
«Книга о Парвати» — 55
«Экамра-пурана» — 22

SUMMARY

P. D. Sakharov. *Mythological Narrative in Sanskrit Purāṇas*.

The tradition of story-telling undoubtedly existed in India as early as the Vedic Age. The words 'itihāsa-' and 'purāṇa-' from the Vedas were used as collective nouns for various kinds of oral narrative improvised by bards at solemn royal sacrifices. These words were subsequently applied to deuterocanonical sacred Hindu texts of the *Mahābhārata* (a great Indian epic) and the purāṇas (collections of myths). Both epic and purāṇic traditions sustained a transformation and exerted influence on one another. The development of *Mahābhārata* had as a whole stopped earlier than the 4th century A. D. The evolution of purāṇas, however, continued through centuries despite their written fixation; they reflected the change occurring in Hinduism and incorporated a lot of new things.

Although the purāṇas originate from the Vedic ritual and admittedly the Vedas are in a superior position to them in the hierarchy of sacred texts, the purāṇas contain a multitude of extra-Vedic elements. Some important purāṇic deities are non-Aryan in their origin, for example, Devi who is a Hindu mother-goddess. A comparative analysis of the Devī-māhātmya (the earliest purāṇic collection of myths about Devī) suggests that the early adepts of Hinduism considered deities borrowed from aboriginal cults as foreign. They primarily worshipped them for their gruesome and destructive powers. The inclusion of those deities in purāṇic myths was supported by the authority of the Vedas; an extra-Vedic deity was usually associated with a certain Vedic sacrifice in the theme of a story.

Vedic ritual played a considerable role in the development of epic and purāṇic myths. In the Vedic Age, a sacrificer constituted a focus of the sacrifice; every rite consisted of a number of stages, each providing its concise and fragmentary mythological information. As a result of the evolution of the tradition of story-telling, paralleled by the decline of solemn Vedic ritual practice, that information was actualized in new mythological narratives. The diachronical investigation of the purāṇic Hariścandra myth shows that the stages of royal sacrifice, once passed through by a sacrificer (the protagonist's prototype), developed into episodes of a new myth in which the mythological content of ritual was extended.

In contrast with the Vedic rites which were familiar and intelligible to religious mentality of purāṇa-tellers, the aboriginal ritual practice was strange and obscure to them. For this reason its inclusion in the purāṇic myths was only perfunctory. A comparison of purāṇic data concerning the shape of Devi suggests an idea that some myths about this goddess appeared as an attempt of the Brahmanic religion to provide an interpretation of her idols and cult. Anyway, it was only those rites (both Vedic and aboriginal) which were accessible to the majority of the people that played a role in the purāṇic mythogenesis.

The purāṇas do not have such a regular compositional structure as epics in which all the sub-stories are accreted around the main threads of epic stories. The unity of a purāṇa is dependent on a number of other techniques; one is the superfluous character of information, typical of the purāṇas. This concerns both their style (tautologic and pleonastic constructions) and composition (thematic and semantic reduplications). A number of cycles of myths possesses continuous story lines, e. g. the *Devī-māhātmya*. The final myth in a cycle is the largest. It contains the most important information, although all the main themes of this myth are presented in concise form in the other myths of the cycle. A similar technique is observed in cycles of the so-called framed myths, such as the *Manvantara* section of the *Mārkandeya-purāṇa*. Here reduplication creates a system of leit-motifs repeated in succession in various parts of a cycle and merging together in the final myth. A thematic and semantic similarity between the final and initial myths of two cycles, which is sometimes observed, may provide an explanation for compiling heterogenous cycles within the purāṇic narrative.

It seems that the technique of narration, based on superfluous information, was not prescribed by any canon, but was dependent on personal experience and taste of a story-teller.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	7
Глава I. Природа пуранического жанра	13
Глава II. Новые персонажи в ведийском мифе	31
Глава III. Новые судьбы ведийских персонажей	64
Глава IV. Мифосложение в пуранах	86
Заключение	102
Примечания	106
Библиография	120
Указатель индийских мифологических имен и терминов	126
Указатель произведений	130
Summary	134

Научное издание

Сахаров Петр Дмитриевич

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ПОВЕСТВОВАНИЕ В САНСКРИТСКИХ ПУРАНАХ

Заведующий редакцией *Л. Ш. Рожанский*. Редактор *Н. Н. Соколова*.
Младший редактор *М. И. Новицкая*. Художник *Л. С. Эрман*. Художественный редактор *Э. Л. Эрман*. Технический редактор *В. П. Стуковнина*.
Корректор *А. Е. Шелева*

ИБ № 16619

Сдано в набор 09.07.90. Подписано к печати 07.12.90. Формат 60×90^{1/4}.
Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл.
п. л. 8,5. Усл. кр.-отт. 8,75. Уч.-изд. л. 9,62. Тираж 4350 экз. Изд. № 6947.
Зак. № 268. Цена 2 р.

Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

