

> МАТИС ТРАЛЪ >

ВЛАДИМИР ЭРМАН
ЭДУАРД ТЕМКИН

Мифы Древней Индии



Москва

УДК 398.2(540)
ББК 84(5Инд)-6
Э80

Художественное оформление серии
Натальи Портяной

Эрман, Владимир Гансович.

Э80 Мифы Древней Индии / Владимир Эрман, Эдуард Темкин. — Москва : Эксмо, 2026. — 416 с. : ил.

ISBN 978-5-04-229869-1

Индийская мифология — это огромный пласт сюжетов и образов, увековеченных в памятниках древней литературы и охватывающих тысячелетия истории. Авторы настоящего издания, подобно Н. А. Куну с его «Легендами и мифами Древней Греции», в доступной форме переложили мифы Древней Индии. Их основными источниками стали «Махабхарата», «Рамаяна», пураны и другие тексты.

Сюжеты мифов Древней Индии отчасти перекликаются с античной мифологией. Здесь есть сказания о сотворении мира Брахмой и о войне между богами и асурами из-за похищения прекрасной Тары и истории о похождениях Индры. При этом в индийских мифах главенствует тема подвижничества, через которое обретается космическое могущество. К подвижничеству часто прибегают демоны в борьбе с богами. Только хитростью удастся богам победить коварных асуров и вернуть свое влияние над всеми тремя мирами.

Издание оснащено иллюстрациями, вступительной статьей и комментариями, дающими более полное понимание прочитанного.

УДК 398.2(540)
ББК 84(5Инд)-6

ISBN 978-5-04-229869-1

© Эрман В. Г., наследник, 2026
© Темкин Э. Н., наследник, 2026
© Издание на русском языке,
оформление. ООО «Издательство
«Эксмо», 2026

Предисловие

Мифология древней Индии составляет необходимый и важнейший элемент ее богатой и самобытной духовной культуры, наследие которой не утратило для нас живой интерес и поныне. Памятники древней литературы и искусства Индии невозможно понять, не зная ее мифологии, так же как непонятна без знания античных мифов скульптура Фидия или поэзия Горация; и это относится не только к древним памятникам. Начиная с эпохи Возрождения образцы античной мифологии вошли в плоть и кровь европейской культуры, и сейчас трудно представить себе образованного человека, не имеющего хотя бы самых общих сведений в этой области. Точно так же мифологические представления древних индийцев не только отразились в санскритской литературе, но продолжали питать духовную жизнь народа на протяжении веков, вплоть до наших дней, и распространились за пределы Индии, вошли в литературу и искусство стран Востока, воспринявших влияние индийской культуры.

Но если популярнейшие мифы Античности знакомы европейскому читателю, в том числе и русскому, по многочисленным переводам и изложениям и по отражению их мотивов в классике родной литературы, индийская мифология, ничуть не менее богатая образами и сюжетами, чем античная, доныне остается малоизведанной областью,

о которой большинство наших читателей имеет лишь самое смутное представление.

Предлагаемая читателю книга представляет собой, в сущности, первую попытку изложения на русском языке в доступной форме наиболее популярных и интересных в художественном отношении мифов, запечатленных в памятниках древнеиндийской литературы. Авторы не ставили перед собой научных задач. В подборе и изложении материала они рассматривали миф как явление литературы и преследовали преимущественно литературные цели. Рассчитанная на всех интересующихся древнеиндийской культурой и литературой, эта книга призвана в какой-то мере восполнить существующие пробелы в знакомстве читателя с индийскими мифами и в этом отношении ориентируется на те задачи, осуществлению которых послужила в свое время популярная книга Н. А. Куна в области древнегреческой мифологии.

Индийская мифология представляет собой необозримое море сюжетов и образов, запечатленных в обширных циклах и памятниках древней литературы, охватывающих века и тысячелетия культурной традиции. Естественно, что единой системы понятий и воззрений на мир мы не найдем на протяжении всего периода ее истории. Мифологические представления древних индийцев менялись и эволюционировали от одной эпохи к другой: исчезали старые и возникали новые космогонические и религиозные концепции, образы и культы древнейших божеств тускнели и сходили со сцены, а на смену им выдвигались новые; местные божества и культы включались в центральный пантеон, либо оттесняя закрепленные в нем раньше, либо сливаясь с ними и обогащая их новыми чертами и атрибутами; менялось содержание мифологических образов, смещались акценты в старых мифах, которые получали новую интерпретацию в свете изменившихся в новую историческую эпоху идеологических течений. При этом нередко древние образы и представ-

ления, исчезнув из литературы, появлялись после веков забвения снова, иногда неузнаваемо преображенными, иногда легко различимыми в новом оформлении. И часто в относительно поздних литературных памятниках мы встречаем более архаические элементы мифологии и культа, вовлеченные в господствующую систему идеологии с периферии культурного ареала. Все это создает картину крайне разнообразную, во многом хаотическую и ныне далеко не освещенную во всех деталях современным научным исследованием.

Древнейший из дошедших до нас памятников индийской литературы — «Ригведа» («Книга гимнов») — отражает мифологию и культы арийских племен, пришедших в Индию в середине и на исходе II тысячелетия до н.э. Это один из самых ранних мифологических текстов индоевропейских народов, и в нем мы находим отголоски древнейших представлений, восходящих ко времени индоевропейского единства. Особенно много общих черт (сохранившихся от эпохи пребывания арийских и иранских племен на единой территории) в мифологических системах «Ригведы» и древнеиранской «Авесты».

В пантеоне древних ариев, видимо, уже очень рано выделился, как и в античной мифологии, образ бога-отца, верховного повелителя прочих божеств, отразивший в мифологическом аспекте черты патриарха — главы рода в человеческом обществе. У греков это Зевс, у ариев — Дьяус, бог неба и небесного света. Имена этих богов — одного происхождения. Dyaus pitar («Дьяус-отец») и Zeus pater («Зевс-отец») восходят к одному индоевропейскому корню, так же как и латинский Diespiter, Ju-piter. Дьяус воспевается в нескольких ранних гимнах «Ригведы» вместе с Притхиви, богиней Земли. Дьяус и Притхиви, Небо и Земля, рассматриваются в этих гимнах как всеобщие родители, родители всего живого, — идея, восходящая к древнейшим мифологическим представлениям человечества.

Но уже в «Ригведе» мы застаем культ Дьяуса на стадии угасания, и он вскоре совершенно исчезает из ведийского пантеона. В гимнах более позднего слоя верховным божеством выступает Варуна, грозный судия и каратель людских грехов, напоминающий, по мнению некоторых исследователей, древнееврейского бога-отца Ветхого Завета, но и он еще в пределах мифологии «Ригведы» отодвигается на второй план, уступая место главы пантеона Индре.

Индра, бог-громовержец, победитель дракона Вритры, грозившего пожрать вселенную, напоминает некоторыми чертами античного Зевса и других божеств в индоевропейских мифологиях, связанных с тем же природным явлением, — славянского Перуна, литовского Перкунаса, скандинавского Тора. Другие боги, наиболее почитаемые в культе «Ригведы», — Агни, бог огня, и Сома, божество священного ритуального напитка того же названия. Кроме них в пантеон «Ригведы» входят божества, большей частью олицетворяющие различные природные явления: Сурья, бог солнца, пересекающий небо на блистающей колеснице (имя его, несмотря на внешнее несходство, одного происхождения с греческим Гелиос); другое солнечное божество — Савнтар; Ушас, богиня зари (имя одного происхождения с греческим Эос, латинским Аурора, славянским «утро»); Ашвины, двое братьев-близнецов, ассоциирующиеся с предрассветными и вечерними сумерками (их мифологические черты находят параллель в греческих Диоскурах); Тваштар, связанный, очевидно, с культом огня, образ божественного мастера, подобный античному Гефесту или Вулкану; Ваю, бог ветра; Маруты, боги бури, связанные в своем происхождении, как полагают, с культом мертвых, и др.

Противниками богов в «Ригведе» выступают змееподобные чудовища — асуры, обитающие в воздушных сферах; позднее их образы, олицетворяющие враждебные человеку стихии, все больше приобретают антропоморфные черты. В древнейших текстах «Ригведы» слово «асура» оз-

начает всякое существо, обладающее сверхъестественными силами, — как бога, так и демона (в чем отражается, очевидно, неразличение понятий бога и демона в древнейшей мифологии), позднее — только злое существо, отграничиваясь от «дэва», постоянного наименования бога (любопытно, что в родственной иранской мифологии происходит обратное в разграничении понятий — «ахура» означает бога, «див» — злого духа).

В «Ригведе» отразилась весьма ранняя стадия мифотворчества, для которой характерно обожествление стихий и в которой запечатлелись черты древних анимистических верований. Следующую стадию в эволюции мифологических и религиозных представлений знаменует так называемая поздневедийская литература — «Яджурведа» («Книга жертвенных изречений»), «Атхарваведа» («Книга заклинаний») и цикл Брахман, памятников ритуально-мифологического содержания (приблизительно VIII—VI вв. до н.э.).

В этот период новое божество выдвигается на первый план и затмевает большинство остальных — Праджапати, бог-творец, создатель вселенной и отец других богов, унаследовавший некоторые черты древнего Дьяуса. Стремительно вырастает значение и двух других божеств, образы которых фигурировали уже в «Ригведе», но занимали там малозаметное место и, по-видимому, вошли туда из каких-то местных, возможно неарийских, культов. Один из них — Вишну, который в Брахманах связан с мифологией солнца, но в еще большей мере — с мистической интерпретацией обряда жертвоприношения; другой — Рудра, который в дальнейшем становится более известен под именем Шива; это божество, во всяком случае с развитием его культа, все больше вбирает в себя черты, определенно восходящие к древним верованиям доарийского населения Индии, — элементы архаических культов плодородия с их фаллической символикой и т.д. Его прототип исследователи усматривают в изображениях рогатого божества на печатях, найденных при раскопках древнейших городов

долины Инда (III — II тысячелетия до н.э.). Эти боги оттесняют Индру на второй план. Утрачивают свои главенствующие позиции и другие значительные божества эпохи «Ригведы», и мифологическое содержание их образов существенно меняется. Варуна становится богом вод, земных и атмосферных (окончательно уже в эпосе), Сома — богом луны. Падает значение и других образов древнего пантеона: Сурьи, Савитара, Ушас, Тваштара и пр.; некоторые же совсем предаются забвению.

Но самой характерной и важной чертой эволюции религиозных и мифологических воззрений в эту эпоху было коренное изменение соотношения между богом и обрядом, ему посвященным, богом и жрецом. Обряду приписываются самодовлеющее значение и магическая сила, которая подчиняет жрецу, владеющему тайнами ритуала, природные стихии и самих богов. Боги оказываются бессильными перед магией обряда при условии правильного его исполнения, и в Брахманах прямо утверждается превосходство жреца над божеством. «Жрецы — земные боги», — говорит «Шатапатха-брахмана», самый значительный памятник цикла, и далее эта мысль развивается в направлении, приводящем к выводу, что земные боги — брахманы выше небесных.

Начиная с эпохи Брахман этот мотив входит в мифы и легенды индийской литературы как один из ведущих и характерных, отражая особенности исторического развития древнеиндийской цивилизации, обусловившие непомерные претензии жречества на абсолютное господство в общественной и культурной жизни страны. Роль, которую играют в индийских мифах святые мудрецы и подвижники, постоянно торжествующие в конфликтах с богами, не находит параллелей в мифологии Древней Греции или Рима.

Другая преобладающая со времени Брахман и характернейшая для индийской мифологии тема — космическое могущество, приобретаемое подвижничеством, аскетиче-

ским истязанием плоти. Выросшая из примитивных магических представлений ранней эпохи, эта тема занимает в древнеиндийской литературе такое значительное место, какого не уделяет ей ни одна другая из литератур Древнего мира. В индийских мифах эпической литературы к подвижничеству часто прибегают демоны в борьбе с богами; это — сила, постоянно враждебная богам, главное оружие которых в борьбе с этой силой — красота небесных дев, ниспосылаемых для соблазнения аскетов.

Эти мотивы получают развитие в древнеиндийском эпосе, который представляет собой следующую стадию в эволюции мифологической системы. На этой стадии поздневедийского Праджапати в роли демиурга и главы пантеона сменяет новое божество — Брахма. Еще больше возрастают в значении Вишну и Шива, Индра же, хотя и сохраняет формально титул «царя богов», владыки небесного царства, окончательно переходит на подчиненное положение. Образ его снижается и во многих сказаниях трактуется уже иронически; он постоянно подвергается унижениям и терпит поражение от святых мудрецов и подвижников и даже от демонов, и только заступничество высших богов помогает ему сохранить свое положение в небесной иерархии. Еще менее значительными в этот период становятся другие ведийские божества. Но один образ выделяется среди них, также восходящий к ведийской литературе, но значительно изменивший свое содержание. Это — Яма, бог смерти. В Ведах это образ человека, первого, кто умер на земле и открыл путь в загробное царство, властителем которого он и становится (параллель этому образу в иранской мифологии — Йима, царь людей в счастливую эпоху Золотого века). В эпической мифологии Яма становится мрачным божеством смерти, властителем расположенного в подземном мире ада (позднее многих адов, «нарака»), места наказания грешников.

В этот период складывается представление о «локаपालах», четырех (позднее — восьми) «хранителях мира», за-

нимающих в мифологической иерархии промежуточную ступень между верховными и второстепенными боже-ствами. Верховный бог Брахма отдает каждому из локапал во власть одну из стран света. Индра, бог грома и дождя, становится властителем Востока; Яма, бог смерти и пове-литель предков (т.е. теней усопших), — Юга; Варуна, бог океана, — Запада; властителем же Севера становится новое божество пантеона, появляющееся только в относительно поздних частях эпоса, — Кубера, владыка богатств и по-велитель якшей — горных духов, стерегущих сокровища. Еще позднее промежуточные страны света отдаются древ-ним ведийским божествам — Соме, Сурье, Агни и Ваю.

«Махабхарата», великий эпос Древней Индии, основ-ной памятник так называемой эпической мифологии, представляет собой огромный свод литературы разноо-бразного содержания, складывавшийся на протяжении столетий и мало отвечающий нашему пониманию эпиче-ской поэмы. Основное сказание «Махабхараты» — поэма о великой битве на Курукшетре — возникло в середине I тысячелетия до н.э., но затем в него включались другие эпические сказания древности, мифы и легенды, в него вливались все новые сюжеты и образы, пока к середине I тысячелетия н.э. поэма не разрослась до огромных раз-меров, составив, по сути дела, целую литературу в пределах одного памятника. Естественно, что и мифологическое содержание «Махабхараты» не могло остаться однород-ным в частях, принадлежащих разным эпохам. Мифоло-гия так называемого раннего эпоса существенно отличает-ся от мифологии поздних частей «Махабхараты», которые вместе с мифами и легендами примыкающего к «Махаб-харате» цикла пуран, религиозно-эпических поэм, и позд-ними частями другого великого эпоса Индии — «Рамаяны» Вальмики — представляют следующую стадию — мифоло-гию индуизма.

По мере складывания свода «Махабхараты» в поздних ее частях все более возрастает значение двух верховных бо-

жеств и все более оттесняются и умаляются Индра и другие древние боги. Наконец и сам Брахма отступает на второй план, затмеваемый Вишну и Шивой; но он все же сохраняет формально свое место в верховной триаде. Относительно поздно в индуизме складывается концепция Тримурти, верховного божества, единого в трех лицах: Брахмы, создателя вселенной, Вишну, ее хранителя, и Шивы, разрушителя (впрочем, функции эти не разграничиваются строго, и в разных текстах каждый из этих богов может выступать во всех трех ролях).

Индуизм разделяется на два основных течения — вишнуизм и шиваизм, неантагонистических и объединяемых концепцией Тримурти; от вишнуизма ответвляется еще особенно влиятельное в Средние века течение кришнаизм (почитание Вишну в образе обожествленного героя народных эпических сказаний — Кришны). В религиозной и мифологической системе вишнуизма важным элементом становится учение об «аватарах» — «нисхождениях» Вишну на землю в разных обликах ради ее спасения (подробнее см. в примечаниях). Шиваизм, главной областью распространения которого становится дравидийский Юг, особенно широко ассимилирует культы и верования неарийского населения Индии, сохраняющие многие архаические черты, утраченные в мифологии брахманизма.

Индуизм складывается на исходе I тысячелетия до н.э. как модификация системы древней брахманистской религии в процессе борьбы с завоевавшими широкие массы последователей еретическими учениями буддизма и джайнизма. В этой борьбе индуизм, отказавшись от аристократической замкнутости древнего брахманизма, включает в свою систему и приспособливает к ней многие популярные народные верования, ранее остававшиеся за ее пределами. Именно этой цели служит доктрина аватар, отождествляющая с Вишну ранее самостоятельные образы местных народных культов. В еще большей степени это относится к шиваизму.

В поздних частях эпоса и в пуранах некоторые мифологические образы получают новое развитие и появляются новые фигуры в пантеоне. К последним можно отнести Каму, бога любви, весьма сходного с античным Эротом или Амуром; образ его становится особенно популярным в санскритской классической поэзии. Выдвигается образ Сканды, сына Шивы (или Агни), бога войны, предводителя небесного воинства в битвах с демонами, решительно оттесняющего Индру; в мифологии этого божества, несмотря на позднее его появление, отражаются многие чрезвычайно архаические черты. Уже в эпоху раннего Средневековья в индуистский пантеон включается другой сын Шивы — слогоголовый бог мудрости Ганеша, образ которого сложился, очевидно, в каком-то из местных народных культов. Женская параллель ему — богиня мудрости и красноречия Сарасвати — восходит к ведийскому божеству одноименной реки, слившемуся с появляющимся в Брахманах аллегорическим олицетворением Речи. И наконец, наиболее значительное из новых божеств индуизма — богиня Кали, или Дурга, отождествляемая с супругой Шивы (Умой), — образ, восходящий к древнейшему культу Богини-Матери, известному еще в городах цивилизации долины Инда. Почитание этой богини со временем превращается в самое мощное ответвление шиваизма, в котором роде самостоятельную религию, ставшую особенно влиятельной в Индии в Средние века.

Разумеется, весь этот мир мифологических представлений, сюжетов и образов, отраженный в памятниках древнеиндийской литературы, при всей его разнородности и обширности не мог вместиться в пределы нашего изложения. В основу его мы положили систему мифологии раннего эпоса — того периода, когда место верховного божества занимал Брахма, а вся вселенная — боги, демоны и другие сверхъестественные существа, люди и животные — представлялась его порождением. Исторически эта стадия особенно близка гомеровскому эпосу; и мифологи-

ческий элемент в раннем индийском эпосе (подобно греческому, он ярко мифологичен в своем мировосприятии) отразился наиболее отчетливо, если понимать здесь под мифологией древнейшее «бессознательно-художественное» (по выражению Маркса) творчество народа. Однако нами использованы и ведийские источники, и ряд мифов и сказаний — особенно в начале книги — изложен по ведийским версиям, отражающим более раннюю и более «мифологичную» литературную интерпретацию (например, миф о Вритре). В некоторых случаях для более полного изложения мы допускали сочетание непротиворечивых мотивов и деталей из разных версий. Наконец, в заключительной части книги мы привели несколько типичных шиваитских мифов («Рождение Сканды», «Разрушение Трипуры», «Богиня Кали») и вишнуитское «Видение Маркандеи» из пуран, чтобы отразить в какой-то мере эволюцию мифологических представлений и некоторые поздние концепции (например, о цикличности вселенной), характерные для идеологической системы индуизма.

Основным нашим источником была «Махабхарата», но кроме нее были использованы «Рамаяна», «Шатапатха-брахмана», «Вишну-пурана», «Матсья-пурана» и некоторые другие Брахманы и пураны. В книге мы старались расположить отдельные сюжеты по возможности в порядке той «хронологии» мифических событий, которая подразумевается содержанием эпических памятников, но выдержать здесь сколько-нибудь строгую логическую последовательность на протяжении всей книги, разумеется, материал не позволял. Столь же трудно было бы построить единую систему родственных отношений между мифологическими персонажами, ибо различные тексты в этом крайне противоречивы (см. примечания).

Наша книга — первая попытка приоткрыть перед любознательным читателем завесу, скрывающую богатый и своеобразный мир художественных представлений и образов, рожденных древним мифотворчеством индийского