

### Ведийская мифология

ведийская мифология, совокупность мифологических представлений ведийских ариев (вторгшихся во 2-м тысячелетии до н. э. в северо-западную Индию и постепенно расселившихся в восточном и южном направлениях); обычно под В. м. понимают мифологические представления ариев периода создания вед, а иногда и периода создания брахман, прозаических комментариев к ведам, и упанишад, тайных учений философско-религиозного характера, генетически связанных с ведами, но отражающих, по сути дела, уже иную культурную традицию; хронологически В. м. относится к эпохе между серединой 2-го и серединой 1-го тысячелетий до н. э., когда первобытнообщинное устройство ведийского общества находилось уже на стадии разложения и постепенно формировался уклад, который был характерен для военной демократии. Источники В. м.: четыре древнейших собрания вед; брахманы к соответствующим ведам (ценные сведения о ритуале, интерпретации его сокровенного смысла и символики, ряд мифов и мифологизированных преданий); араньяки, тексты, связанные с брахманами; упанишады.

Эти источники относятся к классу шрути — «услышанное» (т. е. откровение). В. м. передавалась устно, и «божественному» характеру текстов соответствовала особая роль речи и памяти, противостоящих забвению и нечленораздельному хаосу.

Тексты смрити — «запоминаемое» (восходящее к авторитетам) включают сутры, в которых речь идёт о жертвоприношениях, домашних обрядах, мифологизированном законодательстве и т. п. Некоторые сведения о В. м. могут быть извлечены из более поздних индуистских текстов, генетически связанных с ведийской традицией, и даже из буддийских текстов.

В этом смысле даже поздние индуистские тексты, обряды, изобразительное искусство наряду с ведийской археологией и языковыми свидетельствами (прежде всего при сравнительно-исторической интерпретации их: этимология, топономастика и др.) могут рассматриваться как косвенные источники В. м. В последнее время прибавился ещё один источник — языковые данные о пребывании индоарийцев во 2-м тысячелетии до н. э. на Ближнем Востоке.

Истоки В. м. лежат в мифологических и религиозных представлениях индоевропейских племён более раннего времени (по крайней мере, 3-го тысячелетия до н. э.), в той или иной степени модифицированных в условиях жизни ведийских ариев. Об этом можно судить по совпадению слов, обозначающих целый ряд важнейших религиозно-мифологических понятий и имён, в ведийском и других индоевропейских языках.

Характерно, в частности, сохранение ряда архаизмов в окраинных ареалах (например, в ведийском и в кельто-италийском). Другой ряд соответствий предполагает более поздние культурно-языковые общности, но ещё в рамках общеиндоевропейской традиции (ср. греко-индоиранские параллели).

Сопоставление данных В. м. в их языковом выражении с фактами других индоевропейских традиций свидетельствует об исключительной архаичности исходных элементов В. м. (чем и объясняется особая роль В. м. в реконструкции древних индоевропейских представлений) и о выводимости большей части элементов В. м. из общеиндоевропейского мифологического и лингвистического фонда. Индоевропейские соответствия свидетельствуют, например, об индоевропейских истоках таких ведийских понятий, как «бог» (*devá-*), «бессмертный» (*amṛ́ta-*), «вера» (*śraddhá*), «царь» (*rājan-*), «жрец» (*brahmán*) и т. д., таких мифологических имён, как Дьяус-питар, Ушас, Парджанья, Пушан, Варуна, маруты, Яма, Ахи Будхнья и т. п.

Ещё более очевидны связи В. м. с древнеиранской, позволяющие надёжно реконструировать ядро единого индоиранского пантеона, некоторые общие мифологические мотивы, сходные черты ритуала (включая жреческую организацию) и основные элементы исходной религиозно-мифологической концепции, отличающейся от других древних индоевропейских традиций. Об индоиранских истоках В. м. свидетельствуют такие понятия, как: вед. *ásura-* — авест. *aḥura-*, один из двух основных классов мифологических персонажей; вед. *átharvan-* — авест. *aθaurvan-*, *āθravan-*, названия жрецов; вед. *ksatrá-* — авест. *xšaθra-*, название одной из групп в социальной иерархии; вед. *yajñá* — авест. *yasna-* — «жертвоприношение»; вед. *barhiṣ* — «жертвенная солома» — авест.

*Barsman*; вед. *sóma-* — авест. *haoma-*, растение и напиток, вызывающий экстатическое состояние; вед. *r̥tá* — «космический закон» — авест. *aša* — и др. О соответствиях между именами мифологических персонажей свидетельствуют вед. *Mitrá* — авест. *Miθra-*; вед.

Vrtrahán-, эпитет Индры (буквально «убийца Вритры») — авест. Vrθragna-; вед. Yamá и его отец Vivásvant- — авест. Yima- и его отец Vivahvant-; вед.

Vāta- — авест. Vāta-; вед. Vāyú- — авест. Vāyu-; вед. Apā Nápāt — авест. Apām Napā; вед. Tritá-Aptyá- — авест. Θrita- Aθwya-; вед. Nāsatya- — авест. Nāṇhaiθya-; вед. Bhága- — авест. baça-, др.-перс. бага — «бог», «господин»; вед.

Aryamán- — авест. airyaman-, перс. ērmān — «гость» и т. д. Возможно, что часть этих сопоставлений объясняется заимствованием древнеиранскими племенами ряда ведийских слов и имён мифологического содержания в условиях двусторонних связей иранских племён с ведийскими в восточном Иране (как полагают некоторые учёные).

Тем не менее единство индо-иранской мифологии остаётся вне всяких сомнений. Различия между В. м. и древнеиранской мифологией помогают уточнить проблему хронологии и направление эволюции некогда единой системы.

Поскольку документы из архивов Богазкёя, Тель-Амарны, Митанни, Нузи, Алалаха свидетельствуют о пребывании ариев, близких к ведийским племенам, в Передней Азии в середине 2-го тысячелетия до н. э., — эти данные в известной мере также могут быть использованы для характеристики «протоиндоарийской» мифологии, совпадавшей с ранней В. м. или очень близкой к ней. В В. м. обнаруживаются также некоторые черты сходства с религиозно-мифологическими представлениями древней культуры долины Инда (Мохенджо-Даро, Хараппа), существовавшей до вторжения ведийских ариев и, возможно, ими уничтоженной.

Не исключено, что речь идёт о заимствованиях. Однако, учитывая хронологию этих инноваций, можно думать и о более позднем их происхождении под влиянием контактов с автохтонным населением Индии далее к югу и востоку: встречающиеся в В. м. образ мирового дерева в виде ашваттхи, многоголовые или многоликие боги, Великая богиня, композиция из птиц и змей, Рудра-Шива, отчасти Вишну, некоторые символы — свастика, линга, йони и т. п., отдельные представления о мифологизированном пространстве и времени, планетах и т. п. находят аналогии не только в данных цивилизации долины Инда (см. Протоиндийская мифология), но и в других традициях этого ареала.

Основные источники, как правило, не содержат мифов в чистом виде. Лишь в относительно немногочисленных случаях мифы излагаются достаточно полно; чаще приходится иметь дело с фрагментами или даже с отдельными разрозненными мотивами, именами и словами, являющимися осколками мифа или результатом его свёртывания.

Поэтому для полного суждения о В. м. необходима известная реконструкция совокупности мифов и их упорядочение (иерархизация). Тем не менее можно с уверенностью говорить об универсальности мифологического начала в ведийской традиции (само слово *veda* — ср. рус. «ведать», «ведовство» — обозначало всю область сакрального мифологизированного знания).

К высшему (божественному) уровню В. м. принято относить 33 бога (333 в некоторых брахманах; в отдельных источниках — 3306, 3339), причём само это число — существенная константа, под которую «подгоняется» количество персонажей. Эти 33 бога делятся на земных, атмосферных (промежуточных) и небесных.

Иногда богов членят на группы (8 васу, 11 рудр, 12 адитьев и ещё 2 божества — Ашвины или Дьяус и Притхиви, или Индра и Праджапати и т. п.), противопоставленные по тому же тройственному принципу. Несмотря на отдельные отклонения в составе групп, ядро остаётся устойчивым: Притхиви, Агни, Брихаспати, Сомы, Сарасвати и др. — земные; Индра, Трита Аптья, Апам Напат, Матарившван, Ахи Будхнья, Ажда Экапад, Рудра, маруты, Ваю, Вата, Парджанья, Апас — атмосферные; Дьяус, Варуна, Митра и другие адитьи, Сурья, Савитар, Пушан, Вишну, Вивасват, Ушас, Ашвины — небесные.

Более поздние тексты предлагают иные интерпретации тех же групп: васу — огонь, земля, ветер, воздушное пространство, солнце, небо, луна, звёзды; рудры — 10 органов жизнедеятельности и атман; адитьи — 12 месяцев года (Брихад.-уп. III 9, 1—5).

Подобные членения отражают попытки установления соответствий между архаичными космологическими схемами трёхчленной вселенной и составом пантеона (а позже — основными элементами макро- и микрокосма). В основе другой классификации богов лежит различие трёх социальных функций: магико-юридической (адитьи и прежде всего Варуна и Митра — жрецы), военной (Индра и маруты — воины), плодородия (Ашвины — производители материальных благ).

Эта классификация подкрепляется текстовыми последовательностями, в которых за Варуной и Митрой следуют Индра и маруты, Ашвины, Пушан и т. д. Хронологически-стадиальные расхождения в синхронном плане реализуются как противопоставления по признакам активности — инактивности и актуальности — неактуальности, что позволяет дифференцировать Дьяуса и Притхиви от Варуны и Митры, последних от Индры и т. д.

Переход к индуизму связан с резким усилением значения триады Брахма, Вишну, Шива. Наконец, персонажи ведийского пантеона образуют и другие многочисленные группы — иногда устойчивые и неразложимые, иногда более или менее случайные.

В одних случаях такие группировки чётко функциональны и актуально осознаваемы, в других — традиционны и выводимы лишь из предыдущего состояния. Одно из самых существенных противопоставлений внутри пантеона отделяют богов-дева от асур — небесных божественных персонажей, обладающих колдовской силой (майя); к последним относятся адитьи (прежде всего — Варуна и Митра), Агни и др.

Несколько иной характер имеют парные группы. Среди них — Ашвины, два божественных близнеца, никогда не выступающие порознь и образующие особую мифологическую единицу; Митра — Варуна, весьма часто образующие пару с чёткой спецификой составляющих её элементов внутри семичленного объединения адитьев (вместе с тем Митра и особенно Варуна нередко выступают по отдельности или даже в других сочетаниях, ср.

Индра — Варуна), или Дьяус — Притхиви; ситуационные объединения типа Индра — Агни, Индра — Сома, Индра — Вишну, Индра — Пушан, Агни — Сома, Агни — Парджанья, Парджанья — Вата, Сома — Рудра, Ушас — Накта и др.; супружеские пары (Индра — Индрани, Варуна — Варунани, Агни — Агнаи, Ашвины — Ашвини, Дьяус — Притхиви и др.). Особый вид объединения богов (включая иногда и низших) — целое «Все-боги» — Вишведева.

Обычно «Все-боги» упоминаются при перечисленных в связи с жертвоприношениями, причём с каждым богом связываются характерные деяния. Иногда же «Все-боги» выступают как некий сплав признаков и действий, лишь отчасти соотносимых с конкретными персонажами.

Из других особенностей ведийского пантеона следует указать на значительное количество абстрактных божеств разного типа: боги, чьи имена связаны с обозначением неких элементарных космологических актов и снабжены суффиксом деятеля (Савитар, sū- — «рождать»; Тваштар, t/v/aks — «придавать форму», «создавать», Дхатар, dhā- — «устанавливать», ср. также Дхартар — «Поддерживатель», Тратар — «Защитник» и др.); боги-создатели (Вишвакарман — «Вседелатель»; Праджапати — «Господин потомства»); боги и богини, персонифицирующие абстракции [боги Шраддха — «Вера», Манью — «Гнев», Вач — «Речь», Кала — «Время», Ниррити — «Гибель», Тапас — «Космический жар», Кама — «Желание», Пурамдхи — «Изобилие», Араматри — «Благочестие», Сунрита — «Щедрость», Скамбха — «Опора», Прана — «Дыхание» и т. п.; богини — Хотра — «Призыв», Дхишана — «Изобилие», Варутри — буквально «Отвратительница (зла)», «Защитница», Бхарати — богиня священной речи и др.]; Адити как персонификация абстракции в чистом виде — «Несвязанность», «Безграничность» (она же мать Варуны и Митры) в противопоставлении Дити (матери дайтев). Есть мнение, что весь класс адитьев состоит из богов, чьи имена обозначают абстрактные понятия: Варуна — «Истинная Речь», Митра — «Договор», Арьяман — «Гостеприимство», «Товарищ», Анша — «Доля», Бхага — «Доля», «Часть», «Наделитель», Дакша — «Ловкость», «Способность».

Нечто сходное наблюдается и в других случаях — мифологизация и деификация (обожествление) названий рек (особенно ср. Сарасвати), конкретных предметов и явлений: Сома — растение, напиток, бог; Агни — огонь, бог; Ушас — заря, богиня.

Разное положение на шкале «абстрактное — конкретное» в известной степени связано с различным уровнем антропоморфности персонажей высшего уровня — от предельной [при которой, однако, сохраняются следы связи с соответствующим явлением (Индра, Варуна и др.)] до значительно ослабленной (Дьяус, Притхиви, Агни, Сома, Сурья и др.), причём эти же элементы могут выступать и без каких-либо признаков антропоморфности. В ряде случаев антропоморфный персонаж трансформируется в териоморфный (ср.

Индра → бык, Агни → конь, Пушан → козёл и т. п.; ср. корову как мать марутов). Некоторые абстрактные деифицированные элементы принципиально неантропоморфны.

Другая примечательная особенность, соотносимая с данной, состоит в многочисленных примерах синонимии персонажей В. м. в том, что касается их функций и связей. Так, с солнцем, как небесным огнём, оказываются связаны Сурья, Савитар, Агни, Митра,

Пушан, Ушас и др.

И в других случаях сферы действия богов и их характеристики постоянно пересекаются и частично покрывают друг друга. Отсюда следует, что каждое божество характеризуется несколькими признаками, которые то актуализируются, то нейтрализуются, и что вся совокупность персонажей объединяется относительно ограниченным набором основных признаков.

Именно это и создаёт синкретизм ведийских богов, полнее всего реализующийся в явлениях двух родов. С одной стороны, речь идёт о постоянных (иногда весьма длинных) рядах отождествлений типа «Ты Агни — Индра, ... ты — Вишну, ... ты — брахман, ... ты, Агни, — царь Варуна, ... ты бываешь Митрой, ты — Арьяман...» и т. д. (РВ II, 1).

С другой стороны, эта особенность В. м. объясняет то, что каждое божество в данной ситуации могло возрастать в ранге и трактоваться как высшее независимо от его места в системе мифологии. Указанные черты, в частности тождество в заданном отношении, различия градуального характера, свойственные мифологическим персонажам, создают особую структуру ведийского мифологического пространства.

В аспекте тождества оно тяготеет к текучести и непрерывности, в аспекте различия оно дискретно и счётно. Мифологическое пространство В. м. разнородно и производит впечатление несбалансированности его частей и слабой организованности в целом [неотчётливость иерархических связей (и Индра и Варуна — «цари богов»), смазанность границ между богами, богами и небогами, абстрактными и неабстрактными персонажами, между разными уровнями системы, между языковым и мифологическим топосом и т. п.].

Обилие версий одного и того же мифа (например, космогонического) или наличие единой схемы мифа, заполняющейся разными персонажами, создаёт принципиальную множественность мифологического описания и соответственно его интерпретаций, что увеличивает открытость системы В. м. В отношении основного корпуса мифов эта система весьма избыточна и недостаточно конструктивна.

Более того, значительная часть персонажей В. м. лишь в относительно небольшой

степени объясняется или выводится из известных мифов. В этом отношении персонажи В. м. образуют имманентную систему с большим количеством информации (в теоретико-информационном смысле) её элементов, чем, например, боги древнегреческого пантеона, весьма полно описывающиеся через миф.

Особенности системы В. м., в частности её открытость и незавершённость, определили дальнейшие черты в её развитии в направлении создания больших спекулятивно-религиозных, теологических (включая и тяготеющие к монотеистическим решениям) и натурфилософских концепций. Эти условия, в частности, способствовали перекодированию тех или иных элементов В. м. или их конфигураций в духе морально-этических учений.

Так, универсальный принцип, определяющий статус ведийской вселенной, равно приложимый к богам и людям, физическому и духовному, — рита (*r̥tá*), противопоставленный анрита (*anr̥tá*), беспорядку, хаотичности, отсутствию истины. Концепция рита приводит к понятию истины (*satya*) и в морально-оценочном плане, а также к понятию соответствующего поведения (*vrata*), а позднее и долга (включая учение о четырёх стадиях жизни).

В этом смысле учение о *r̥tá* предвосхитило более поздние концепции кармы и дхармы. Помимо высшего (божественного) уровня системы В. м. (1), можно говорить ещё о ряде уровней: 2) деифицированные абстрактные понятия, женские божества (кроме Ушас); 3) полубожественные персонажи (чаще всего групповые: Рибху, апсары, гандхарвы, Вастоспати, ангирасы); 4) мифические герои и жрецы (Ману, Бхригу, Атхарван, Дадхьянч, Атри, Канва, Кутса и др.); 5) враждебные демонические персонажи, играющие заметную роль в мифологических сюжетах (как индивидуальные — Вритра, Вала, Шушна, Шамбара, Намучи и т. п., так и групповые — асуры, пани, даса, ракшасы, пишачи и др.); 6) деифицированные неантропоморфные объекты: животные (лошади: Дадхикра, Таркшья, Эташа, Пайдва; бык, корова, козёл, черепаха, обезьяна, птицы), растения (ашваттха как образ мирового дерева), элементы ландшафта (реки, горы и т. д.), атрибуты жертвоприношения (алтарь, подстилка из жертвенной травы, жертвенный столб, давящие камни и т. п.), символы (так называемая сакра, т. е. колесо — солнце, свастика, посуда, утварь и т. п.); показательно, что к одушевлённым предметам относятся алтарь, бубен, оружие, игральные кости, целебные мази и пр., якобы обладающие волей и способностью действовать; 7) человек в его религиозно-мифологическом аспекте: разные виды жрецов (брахман, хотар, удгатар, адхварью, атхарван), человек как объект мифологической системы (молитва, жертвоприношение и т. д.) и субъект соответствующих описаний; «отцы» (питары), усопшие предки, живущие на третьем небе и образующие особые семьи, иногда совпадающие с жреческими фамилиями (Васиштхи, Бхригу, Атхарваны, Ангирасы и т. п.).

Существует и другой (неипостасный) способ описания В. м. Он предполагает оперирование предикатами, т. е. основными и наиболее характерными действиями, свойственными мифологическим персонажам и описывающими основные параметры самой ведийской модели мира.

Эти предикаты наилучшим образом выявляют повторяемость общих элементов В. м. При известном разнообразии форм языкового выражения одних и тех же предикатов они могут быть сведены к относительно небольшому числу мифологических мотивов.

Более того, выделенные предикаты-мотивы допускают дальнейшую редукцию, в результате которой вычлняется несколько простейших действий. Их целесообразно интерпретировать не в терминах мифологических мотивов, а как элементарные космологические акты-инварианты, соответствующие определённым основным смыслам.

К числу таких актов можно отнести создание опоры, установление опоры, осуществление посредничества (создание пространства), наполнение пространства, охватывание всего сущего (реализация свойства быть единым), выход за пределы вселенной и т. п. Эти акты в своей совокупности описывают становление вселенной и одновременно характеризуют её параметры, т. е. вскрывают основные черты ведийской модели мира.

Космологическая модель В. м. исходит из противопоставления неорганизованного обуженного и вселяющего страх хаоса (ahas) организованному широкому пространству космоса (urú loká), между которыми есть путь; ведийская вселенная противопоставляется неведийской, а ведийский человек — неведийскому. Структура времени и пространства ориентирована на различие сакрального центра (рубеж старого и нового года, центр земли — место жертвоприношения) и профанической периферии; на цикличность и изоморфность большого и малого цикла [год и сутки, концентрические пространства вокруг алтаря по горизонтали (четыре страны света) при трёхчленной структуре по вертикали: небо (svarga loka) — земля — ад (nāraḥaloka, царство Ямы)], на сопряжённость времени и пространства (Брахман = год).

Числовые константы — 3 и кратные трём числа: 9, 12, 33..., а также 4, 7. Элементный состав — вода, земля, огонь, воздух, позже — эфир (акаша); метафизические сущности — сущее (sat): не-сущее (asat), связанное (diti): несвязанное (aditi). Существен для ведийской концепции изоморфизм макро- и микрокосма (ср. происхождение частей мира

из членов тела первочеловека Пуруши).

Все эти элементы так или иначе отражены в мифах творения и в разных их вариантах [Отец-Небо и Мать-Земля, Пуруша, золотой зародыш, Нечто Единое (*tad ekaṁ*), сущее, космический жар (*tapas*), Вишвакарман, Праджапати (самозарождение), космогонический процесс как жертвоприношение и т. д.]. Ведийская космогония таким образом в значительной степени определяет и ритуал (жертвоприношение воспринимается как образ космогонического акта) и мифологию.

Ядро В. м. образуют космогонические мифы, представленные рядом вариантов. Начальное состояние, соответствующее хаосу, описывается как полное отсутствие элементов вселенной и основных противопоставлений, обуславливающих её функционирование [«Тогда не было ни сущего, ни не-сущего.

Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним... Тогда не было ни смерти, ни бессмертия, не было разницы между днём и ночью... Всё это неразлично текуче» (РВ X 129)]; вместе с тем подчёркивается монистический принцип («Без дуновения дышало Единое, и ничего кроме него не было»). Начало творения дали воды, из них родилась вселенная, они её основа (ср. брахманы).

Из вод возникли земля (обычно путём сгущения вод, более поздняя версия — путём пахтанья океана; сгущение же вод, отверждение их — результат совместной деятельности девов и асуров) и пища. Другой вариант — происхождение из вод яйца (в частности, золотого), из которого через год появился демиург Праджапати или бог-творец Брахман.

Яйцо расколосось на золотую и серебряную половины, из них возникли соответственно небо и земля. В яджурведической литературе творение связывается с ведром начальных времён (обычно отождествляемым с Праджапати), ныряющим в воды и из ила создающим землю.

Некоторые тексты отражают версию, согласно которой земля и солнце (огонь) возникли из лотоса, плававшего в водах (также при участии Праджапати). Эта последняя версия, видимо, имеет свои истоки в космогонических представлениях автохтонного населения

Индии.

Также известны и другие поздние варианты мифа о творении (например, в упанишадах), являющиеся уже результатом натурфилософских спекуляций, но сохраняющих и исконную мифологическую основу. Ср., например, версию о творце, отождествляемом со смертью или голодом, пожелавшем воплотиться, т. е. создать тварный мир («Брихадараньяка-упанишада»).

Дальнейшие вариации этого мотива — создание жертвы (в частности, для Праджапати, создавшего потом дева и асур) и из частей её основных элементов — вселенной — приобретают значение самодовлеющего целого. Речь идёт прежде всего о создании вселенной из членов тела первочеловека Пуруши (РВ X 90; АВ X 2) — как природной, так и социальной организации («Когда разделили Пурушу, ... брахманом стали его уста, руки — кшатрией, бёдра его — вайшьей, из ног возник шудра.

Луна родилась из мысли, из глаз возникло солнце, ... из головы возникло небо...»); в основе этого варианта лежит практика древних человеческих жертвоприношений. Подобно этому ашвамедха дала начало мифологическому варианту творения мира из частей коня («Брихадараньяка-упанишада»).

Начиная с «Атхарваведы», нередко отождествляется с жертвоприношением и Вишну, с которым уже в «Ригведе» связана мифологема о трёх шагах, создающих вселенную и моделирующих как структуру её, так и функцию центра, исполняемую Вишну. Обычно эта мифологема включается в миф о борьбе с демоном Вритрой, в которой Вишну помогает Индре.

Творение как результат жертвоприношения связывается также с Вишвакарманом, «творцом всего», являющимся то как плотник, то как кузнец, то как ваятель, или с Тваштаром, демиургом и искусным мастером. В частности, Тваштар породил Брихаспати (или Брахманаспати), который как божественный первожрец также имеет отношение к творению.

Вишвакарман, Тваштар, Брихаспати в мифе нередко изофункциональны (подобны) Праджапати. Наконец, иногда первичная космогоническая функция приписывается в

мифе Индре, разъединившему небо и землю, укрепившему землю и установившему небесный свод, что привело к созданию этого мира, характеризуемого дуальностью (верхний мир — нижний мир, день — ночь, дева — асуры и т. д.).

Перечисленный круг мифов и мифологических мотивов составляет периферию в В. м., отражающую как бы предысторию творения. В центре В. м. — мифы о «втором творении», точнее говоря, основной миф о борьбе Индры с его противником, воплощающим силы хаоса, неопределённости, деструкции, и создании новой вселенной, организованной на иных началах.

В качестве противника Индры выступают прежде всего демоны — чудовища Вритра, Вала, реже Шушна, Пани и др., скрывающие скот (в скале, в пещере), солнце, утреннюю зарю или сковывающие воды. Победа Индры приводит к освобождению скота, вод и т. д., расчленению чудовища на части, воссозданию космоса, в частности в том его аспекте, который связан с плодородием, богатством, потомством, с переходом от экстенсивного использования природы к интенсивному, т. е. к специфически ведийскому социальному космосу.

Этот основной миф, варьирующийся в многочисленных версиях, содержит ряд существенных мотивов [например, чудовище на горе (холме), охраняющее напиток бессмертия (амриту), сому, или в водах и т. п.], которые, с одной стороны, помогают установить связь основного мифа с другими мифологическими мотивами, являющимися его трансформациями, а с другой стороны, дают возможность конкретизировать его роль в жизни ведийского общества. Так, становится весьма вероятным предположение, что этот основной миф был своего рода сценарием, воспроизводимым в ритуале перехода, приуроченном к новому году, т. е. к тому критическому моменту, когда в соответствии с циклической концепцией времени космос возвращается к своему изначальному недифференцированному состоянию, и особый ритуал должен был заново синтезировать космос, повторив все этапы его становления, имевшие место в «первоначальные» времена.

Таким образом, в основном мифе и ритуале актуализировалась связь мифологической диахронии и синхронии, происходило приобщение к истокам, в частности, через своего рода инициацию (таинство), связанную с отождествлением участника ритуала (или воспринимающего миф) с божественным персонажем основного мифа, проверялась и удостоверялась структура вселенной и ведийского общества. Благодаря основному мифу происходила как бы физическая и нравственная регенерация как всего коллектива в целом, так и его отдельных членов.

Обобщённые отражения этой ситуации были в состоянии запечатлеваться в различных образах — от сновидений до таких синтетических концепций, как мировое дерево, брахман и т. п., вокруг которых мог разыгрываться сценарий основного мифа. Разумеется, существовало значительное количество других мифов, но большая их часть в той или иной степени дублировала схему основного мифа или расширяла и модифицировала её (ср. варианты, связанные с заменой Индры или включением других богов в качестве его помощников).

Не случайно, что количество мифов, связанных с данным божеством, в значительной степени зависит от включённости этого божества в схему основного мифа. С персонажами, наделёнными абстрактно-космогоническими функциями (Агни, Сома, Варуна и т. п.), связано весьма небольшое число мифов.

В. м., как она отражена в древнейших текстах, предполагает свободную композицию мифов на основе всей совокупности мифопоэтических знаний (*veda*); каждый сюжет, мотив, атрибут мифологичен в принципе и не требует для своего объяснения специального мифа в установившейся, законченной форме. В то же время в недрах В. м., понимаемой как нечто единое, но представленное в многообразии вариантов, начинали складываться (и чем дальше, тем больше и определённое) мифологические мотивы, мифологемы и целые мифы, которые со временем отрывались от общего ствола и приобретали большую или меньшую независимость, например, история любви царя Пурураваса к апсаре Урваши, ставшая впоследствии знаменитой благодаря литературной обработке, и др.

Историко-культурное значение В. м. исключительно велико. Она оказалась истоком великих религиозно-философских концепций, зародившихся позже в Индии, и послужила основой для поэтического творчества.

Ряд мифологических мотивов получил яркое выражение в последующей литературе и изобразительном искусстве народов Индии и за её пределами. Литература: Миллер В. Ф., Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой, т. 1, М., 1876; Овсяннико-Куликовский Д. Н., Религия индусов в эпоху Вед, «Вестник Европы», 1892, т. 2—3; Огибенин Б. Л., Структура мифологических текстов «Ригведы», М., 1968; Елизаренкова Т. Я., Мифология Ригведы, в кн.: Ригведа, М., 1972; Bergaigne A., La religion védique d'après les hymnes du Rig-Vèda, v. 1—4, P., 1878—97; Maedonell A. A., Vedic mythology, Strassburg, 1897; Bloomfield M., The religion of the Veda, N. Y.—L., 1908; Schroeder L. von, Arische Religion, Bd 1—2, Lpz., 1916—23; Oldenberg H., Die Religion des Veda, 2 Aufl., Stuttg.—B., 1917; Griswold H., The religion of Rigveda, L., 1923; Keith A. B.,

The religion and philosophy of the Veda and Upanishads, H. 1—2, Camb., 1925;Dumézil G., Mitra — Varuna.

Essai sur deux représentations indo-européennes de la souverainete, P., 1948;Dumézil G., Les Dieux des Indo-Européens, P., 1952;Renou L., Religions of ancient India, 2 ed., Delhi, 1972;Lüders H., Varunā, t. 1—2, Gött., 1951—59;Thieme P., Mitra and Aryaman, New Haven, 1957;Gonda J., Some observations on the relations between «gods» and «powers» in the Veda..., sGravenhage, 1957;Gonda J., Die Religionen Indiens, t. 1—2, Stuttg., 1960—63;Moeller V., Die Mythologie der vedischen Religion und des Hinduismus, в кн.: Wörterbuch der Mythologie, hrsg. von H. W. Haussig, Abt. 1, Lfg. 8, Stuttg., 1966;Bhattacharji S., The Indian theogony, Camb., 1970;Kuiper F. B. J., Cosmogony and conception: a Query, «History of religions», 1970, v. 10, № 2. В. Н. Топоров.