

ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

УДК 394.2

Репрезентация мифа в традиционной индийской культуре

М. Ф. Альбедиль

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Для цитирования: *Альбедиль М. Ф.* Репрезентация мифа в традиционной индийской культуре // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2020. Т. 12. Вып. 2. С. 262–275. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2020.207>

В отличие от современной западной культуры, где миф воспринимается как реликт далекого прошлого, в индийской традиционной культуре миф не был вытеснен наукой, философией и другими способами познания мира, он сохранил свою жизненную силу и активно существует в настоящем. В статье термин «миф» понимается не как иллюзорное отражение действительности для выстраивания фантастической картины мира, а как особый способ мировосприятия и осмысления бытия. Его частное проявление — вербальный текст с изложением ценностно-мировоззренческих установок. Миф находился у истоков индийской традиционной культуры как незыблемый фундамент и служил главным способом организации ее основного материала. Именно в мифах фиксировались и хранились важнейшие знания, нормативы и установки. На ряде примеров проанализировано отражение мифа в индуизме, в темпоральных представлениях и в праздничных ритуальных практиках, глубоко укорененных в традиционной культуре Индии. Индуизм, в отличие от догматических авраамических религий Писания, религия мифологическая. Он веками существовал в русле мифологии, которая предоставляла готовые матрицы для религиозных, теологических, философских и иных идей. На базе мифов формировался репертуар базовых символов и понятий этой религии. К мифологическим истокам восходят и темпоральные представления традиционной индийской культуры. Циклическая модель мифологического времени отразилась, в частности, в индийских календарно-хронологических системах. Мифы служат основанием и объяснением многих праздников в традиционной календарной обрядности. Приведенные примеры убеждают, что всю историю существования традиционной индийской культуры пронизывает мифология, которая функционирует

как своеобразная информационно-моделирующая система, охватывая практически все сферы жизни людей.

Ключевые слова: Индия, традиционная культура, миф, индуизм, темпоральные представления, ритуалы, праздники.

Введение

Миф достаточно хорошо изучен в разных науках о человеке, но по-прежнему остается актуальной задача его исследования как феномена, который принадлежит не только прошлому, но и активно существует в настоящем [1]. Возвращение мифа считается одной из самых характерных черт современной западной культуры, однако индийская традиционная культура с мифом никогда не расставалась, и в этом смысле обращение к ее материалу представляет определенный исследовательский интерес.

Во избежание недоразумений следует уточнить значение термина «миф», в каком он будет употребляться в настоящей статье, поскольку в его понимании нередко встречаются разногласия. Как справедливо отметила В. К. Афанасьева, «у слова “миф” оказалось почти столько же значений, сколько людей его употребляло. Не случайно и другое: по меткому замечанию одного из современных немецких ученых Роберта Вейнмана, “изучение теорий мифа содержит почти столько же сведений об авторе теории, как и о самом предмете”. История мифологии почему-то настолько связывается с творцами мифологических теорий, что сама в какой-то мере превращается в мифотворчество. На этих очевидных истинах, может быть, не стоило бы и задерживаться, если бы они не скрывали некие важные, почти неуловимые особенности самого мифа, а именно необыкновенную притягательность его для человеческого воображения и мышления и обязательную субъективность его восприятия» [2, с. 28].

Термин «миф» в последующем изложении ни в коем случае не означает иллюзорного отражения действительности, помогающего выстроить фантастическую картину мира. Этот термин употребляется в иных смыслах: первый, более широкий, подразумевает особый способ восприятия мира и осмысления бытия. Второй, более узкий смысл — миф как вербальный текст с изложением ценностно-мировоззренческих истин. Оба значения тесно взаимосвязаны, миф как текст — одно из проявлений мифа как формы познания мира и упорядочивания реальности. По наблюдению М. Мамардашвили, «миф — это упакованная в образах, метафорах и мифических существах многотысячелетняя коллективная и безымянная традиция. <...> В мифе мир освоен, причем так, что фактически любое происходящее событие уже может быть вписано в тот сюжет и в те события и приключения мифических существ, о которых в нем рассказывается. Миф есть рассказ, в который умещаются человеком любые конкретные события; тогда они понятны и не представляют собой проблемы» [3].

Обычно мифологическое мышление сравнивают с историческим и противопоставляют одно другому по целому ряду признаков: интуитивизм мифа противопоставлен рассудочности исторического подхода, чувственность — интеллектуальности, метафоричность — рациональности и т. п. Мифологическое мышление опери-

рует не привычными для нас логическими понятиями, но прежде всего образами, не имеющими однозначных и точных смыслов. Как утверждает Р. Барт, миф — это «ни вещь, ни понятие или идея; это форма и способ обозначения. Определяющим для мифа является не предмет его сообщения, а способ, которым оно высказывается» [4, с. 26].

Принято считать также, что мифологический способ восприятия мира хронологически предшествовал историческому и со временем вытеснил его, так что на смену мифу пришли философия и другие науки, искусство, качественно отличные от него. Это отличие также отметил М. Мамардашвили: «Миф, ритуал и т. д. отличаются от философии и науки тем, что мир мифа и ритуала есть такой мир, в котором нет непонятого, нет проблем. А когда появляются проблемы и непонятое появляются философия и наука. Значит, философия и наука, как это ни странно, есть способ внесения в мир непонятого. До философии мир понятен, потому что в мифе работают совершенно другие структуры сознания, на основе которых в мире воображаются существующими такие предметы, которые одновременно и указывают на его осмысленность» [3].

Ситуация вытеснения мифа складывалась в Европе, где, говоря обобщенно, на смену греческому мифу пришел логос, греческая наука. К. Ясперс обозначил окончание господства мифологического мышления и переход от мифа к логосу периодом «осевого времени», с 800 по 200 гг. до н. э. Этот процесс он связывал с зарождением рефлексии и характеризовал его так: «Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление» [5, с. 95].

Но к индийской культуре подобная схема при всей ее привлекательности неприменима. Здесь не было однонаправленного движения от мифа к логосу и последний не стал антитезой мифа, скорее ему была отведена роль иллюстратора, поясняющего сложности священных текстов и учений мудрецов. Положение мифа в Индии коренным образом отличается от европейского стандарта. Вследствие этого индийские данные могут оказаться небезынтересными, по крайней мере в качестве сравнительно-сопоставительного материала для разных сфер гуманитарного знания. Обращение к этому материалу оправдано и тем, что, насколько можно судить по имеющимся публикациям, указанная в названии статьи тема не стала объектом всестороннего и глубокого научного исследования, как она того заслуживает, хотя нельзя не назвать отдельные приближения к ней [6–9]. Настоящая статья, не претендуя на полный охват темы, достойной монографического исследования, посвящена лишь некоторым связанным с ней проблемам, а именно отражению мифа в индуизме, в темпоральных представлениях и праздничных ритуальных практиках, глубоко укорененных в традиционной культуре Индии.

Миф в индуизме: тотальное присутствие

Рассмотрение и анализ репрезентации мифа стоит начать с индуизма, который был и остается прочным фундаментом традиционной индийской культуры. Проблема нерасторжимой связи религии с культурой того или иного народа и их взаимной обусловленности — одна из самых актуальных в гуманитарных науках, но ей уделяется, на наш взгляд, незаслуженно мало внимания, несмотря на ее методологическую важность. В этой связи хотелось бы вспомнить крупного англий-

ского историка, философа и культуролога прошлого века К. Доусона (1889–1970), который отмечал, что полная секуляризация общественной жизни — явление относительно современное и аномальное: «На протяжении большей части человеческой истории, во все эпохи и при всех состояниях общества религия была великой, центральной объединяющей силой в культуре. Она являлась попечительницей традиции, хранительницей нравственного закона, воспитательницей и учительницей мудрости... И вдобавок к этой консервативной функции религия обладала также творческой, волевой, динамической функцией в качестве источника энергии и жизнеподательницы» [10, с. 235]. Ученый метафорически сравнивал религии с замковыми камнями культур: когда они удаляются, арка падает и здание обрушивается. Эта ключевая идея о религии как о фундаменте, объединяющей силе и динамичном элементе культуры, вызывающем ее важнейшие изменения, долгие годы не могла быть популярна в нашей стране по идеологическим соображениям. Инерция прежнего подхода ощущается до сих пор, поэтому здесь стоит специально подчеркнуть, что индуизм расценивается как прочное основание индийской традиционной культуры.

Главная религия Индии, Непала и ряда других стран Южной и Юго-Западной Азии, индуизм обладает целым рядом особенностей, затрудняющих любое его описание и анализ посредством общепринятых терминов. Он распадается на множество разных школ, направлений и течений и существует в почти необозримом множестве разнородных региональных вариантов. Индуизм одновременно универсален и локален: в нем существуют некие общие черты, которые можно выделить в разных местных вариантах, но каждый раз они образуют своеобразный и неповторимый комплекс. Как более или менее целостное религиозное единство индуизм представлен, пожалуй, прежде всего в классическом варианте, а именно в жреческо-брахманском выражении. О нем как о некоей обобщенной модели по преимуществу и пойдет речь.

Мифология наряду с догматами и ритуалами является компонентом любой религии, но в индуизме она играет выдающуюся роль. На всем протяжении своего существования индуизм был и остается религией по преимуществу мифологической, а не догматической религией писания, как конфессии иудео-христианского круга, которые обычно диктуют стереотипы нашего восприятия и описания религии. Он мифологичен и по своим основаниям, и по своему многовековому функционированию, и по главным предпочтениям его адептов. Как справедливо отметила итальянская исследовательница Г. А. Ферро-Луцци, именно мифологические комплексы индуизма можно отнести к его «прототипическим чертам». Складывается впечатление, что адепты индуизма, осознанно или нет, но превыше всего ценят мифологический компонент религии и считают, что именно он наиболее надежно связывает их с тем трудно уловимым для точных формулировок, но сущностно важным бытийным основанием, которое таится за «поверхностью жизни» [11, р. 192].

Мифология составляла мощный и незыблемый фундамент индуизма с глубокой древности. Она же пронизывает всю историю его существования и сохраняет живые традиции вплоть до наших дней, функционируя как своеобразная информационно-моделирующая система, охватывая практически все сферы жизни своих приверженцев. Те первособытия и перводела, которые излагались в мифах, всегда служили людям образцовыми моделями в ритуальной и повседневной

жизни, так что им оставалось лишь следовать этим образцам, повторяя поступки и жесты богов.

Проследить эволюцию индуистской мифологии можно со времени протоиндийской цивилизации, которая существовала на северо-западе субконтинента в III–II тыс. до н. э. Вследствие скудости и лапидарности дошедших до нас археологических и иных материалов возможно охарактеризовать лишь самые общие мифологические представления жителей протоиндийских городов и выделить некоторые прототипы и праобразы отдельных мифологических сюжетов и персонажей позднейшего времени [12, с. 192–195].

На протоиндийский субстрат наложилась мифология ведийских ариев. Ко времени их прихода в Индию во II–I тыс. до н. э. она уже и сама представляла собой сложное скрещение древнейшего индоевропейского слоя с более «молодым» индоиранским. Как индоевропейские божества были потеснены богами индоиранскими, так и на индийской земле им пришлось уступить место местным богам. Основным ведийским мифом считается сюжет о борьбе Индры с Вритрой: демиург-громовержец Индра, преодолев силу препятствия, воплощенного Вритрой, вскрывает своим оружием-ваджрой изначальный холм, на котором лежит демон, освобождает главные стихии — огонь и воду — и порождает космос. Голландский индолог Ф. Б. Я. Кёйпер, выявлявший генезис и изначальный смысл у некоторых фундаментальных мифологем, усматривал в этом мифе о борьбе Индры с Вритрой архаичное представление о периодическом воссоздании космического порядка из мирового хаоса [13, с. 117–129]. Религиовед М. Элиаде полагал, что этот миф «поливалентный» и, кроме космогонических, имеет также ясно различимые натуралистические и даже исторические аспекты [14, с. 32]. Как бы ни интерпретировать этот миф, надо отметить, что ему, как и мотиву борьбы богов и демонов-асуров, отраженному в постведийской мифологии, была суждена долгая жизнь в индуизме. Достаточно вспомнить, что основной сюжет эпоса «Махабхараты», противостояние соперничавших кланов Пандавов и Кауравов, которое потом вылилось во всеиндийскую «битву народов», не что иное, как вариация или даже слепок с мифа о противостоянии богов и асуров. Шире — это напоминание о непрекращающейся борьбе между всемирным законом и беззаконием, о вечном конфликте, создающем историю человечества.

Не отвлекаясь на частности, отметим, что ведийское мифологическое пространство было очень плотно заселено главными и второстепенными богами, полубогами, демонами, духами и иными персонажами. Мифология индуизма, выросшая из ведийской, унаследовала от нее не только отдельные образы богов и иных персонажей, но и некоторые особенности. В их числе — открытость и незавершенность всей мифологической системы, отсутствие четких и застывших иерархических связей, обилие версий одного и того же мифа, наличие единой мифологической схемы, которая может заполняться разными вариантами нарративов и т. п. Необозримый и неопишимо пестрый пантеон индуизма, запечатленный в эпосе, пуранах и литературе на санскрите и новоиндийских языках, имеет целостное единство, но в локальных традициях он расцвечен местными колоритными чертами.

Ядро индуистской мифологии образуют космогонические мифы. Это можно объяснить тем, что мир, условно говоря, человека мифологического был ориентирован на космос, всемирный порядок, в отличие от человека исторического, жизнь

которого сопряжена прежде всего с историей. Представленные в разных вариантах, эти мифы следуют единой схеме: изначальное состояние, хаос, в котором отсутствуют элементы вселенной, преобразуется в упорядоченный космос. Кроме космогонических, в индуистской мифологии представлены антропогонические, календарные, эсхатологические и иные разряды мифов.

Но важнее не описывать мифологию, а понять, как индуисты относятся к мифам. Внутри традиции мифы расцениваются как надежная и правильная оптика для восприятия окружающего мира, происходящих в нем событий, понимания своего места в нем и других ключевых в жизни каждого человека тем, от бытовых предписаний до высокой философии. В отличие от нас, мифы для носителей традиционной индийской культуры — не повествования о том, что было когда-то в незапамятные времена, а о том, что и как должно быть, некая категория должностования. В мифах запечатлены и сохранены те непреходящие ценности и установки, которые веками составляли основу традиционной культуры Индии.

Из мифологичности индуизма можно вывести много последствий, существенных не только для индийской традиционной культуры, но и для мировоззрения в целом. Так, мифологическое мировидение сопряжено с вероятностной, игровой моделью мира [15, с. 503–508]. При описании подобной модели ключевыми являются метафоры. Одна из наиболее популярных — метафора сна, сближающая жизнь и сновидение. В качестве примера можно привести пураническое изложение сна великого мудреца Маркандеи, который пожелал постичь тайну сотворения мира. Засыпая и просыпаясь, он видел то бога Вишну, правителя созданной им вселенной, которая в нем же и заключена, то оказывался в знакомом земном мире, так что в конце концов он перестал понимать, что было сном, а что явью. Мифологическое мышление действительно не проводит границы между сном и явью. Примечательно, что сближение снов и мифов наблюдается и в современной западной науке, о чем неоднократно писал известный швейцарский психиатр К.Г. Юнг [16, с. 45–50]. Американский исследователь мифологии Дж. Кэмпбелл полагал, что «мифологии представляют собой коллективные сновидения, приводящие в движения целые сообщества и придающие им форму. Верно и обратное — наши собственные сны являют собой крошечные мифы с личными богами, их противоположностями и охраняющими силами» [17, с. 5].

Мифология в индуизме предоставляла готовые матрицы для философских, теологических и иных идей. Даже с философией миф создал трудно представимый для западного ума симбиоз. В рамках каждой из ортодоксальных индуистских философских школ-*даршан* выделялись два рода обязательных знаний. Одно составляли теоретические изыскания школы, а ко второму относились так называемые фоновые знания, которые принимались без доказательств и разъяснений. Часто их составляли мифологемы, предполагалось, что последователи школы развивают заложенные в том или ином мифе древние интуиции.

На основе мифов складывался и репертуар базовых символов и понятий индуизма, которые до сих пор активно используются не только в религиозном контексте, но и в самых разных сферах повседневной жизни. К числу мифологических по своему происхождению относятся некоторые фундаментальные категории индуизма, например карма — закон причинно-следственной зависимости, формирующий судьбу человека. По сути дела, он представляет собой альтернативу мифоло-

гическому представлению о боге как поощряющему и карающему живых существ. Вероятно, не в последнюю очередь благодаря подобному неуываеваемому мифологизму с его необъятной вариативностью индуизм сумел сохранять поразительную гибкость и открытость для разнообразных трансформаций в разные исторические периоды и в разных политических ситуациях. Он же мог служить достаточно прочной основой для внутриконфессионального плюрализма религиозного мышления, веками оставаясь объединяющим началом в индуизме.

Мифы и в настоящее время моделируют многие современные ситуации, помогая приверженцам индуизма осмысливать их, переживать и выбирать правильные поведенческие стратегии. На мифы ссылаются как на последний аргумент неопровержимой доказательной силы во многих случаях, например, когда нужно объяснить родственные, кастовые или иные отношения [18, р. 174–178]. Прерогативы мифов по-прежнему имеют высшую санкцию и воспринимаются как актуальная программа, организующая действия и поведение людей в самых разных ситуациях в соответствии с сакральными образцами.

Мифологические истоки темпоральных представлений

Категория времени (санскр. *kāla*) — одна из важнейших в традиционной индийской культуре, как и во всякой другой. Как феномен и концепт, время определяет мировоззренческую направленность культуры, глубоко характеризует ее сущность, фиксирует главные ценности и потребности, вырабатывает механизмы их сохранения. Модель времени лежит в основе практически всех антропологических систем культуры и служит ключевым критерием для определения ее типа.

В Индии темпоральные представления вырабатывались веками, если не тысячелетиями. Они получили свое отражение практически во всех сферах жизни, воплощаясь в календарных структурах, сюжетах и образах религии, ритуальных практиках, философских построениях, произведениях литературы и искусства, поведенческих стереотипах, правилах социальной коммуникации и т. п. Идея неуомолимого и всесильного времени и бессилия человека перед ним всегда влияли на менталитет индийцев и в значительной степени определяли представления о жизни и смерти, счастье и судьбе, смысле жизни и собственном предназначении [19, р. 58–45].

Время в традиционной индийской картине мира как важный и самостоятельный элемент мироздания может быть описано по разным основаниям в виде некоей иерархии моделей. Главное место в этой иерархии принадлежит мифологическому, или абсолютному, времени с его циклическим характером, в отличие от исторического, линейного, продиктованного ньютоновско-картезианской парадигмой. Вероятно, самая ранняя модель мифологического времени строилась как дихотомия изначального, священного времени и эмпирического, профанного и носила линейный характер, а позже переросла в циклическую [20, с. 176].

Потенциально бесконечное круговое движение подсказывала сама действительность: смена времен года, чередование годов, периодичность природных явлений, смена поколений, круговорот человеческой жизни. Метафорически циклическое время в индийской традиции описывается как колесо времени *калачакра*. Собственно, существительное «кала», обозначающее время, восходит к индоевро-

пейскому корню со значением вращения. Попутно стоит отметить, что круг — один из самых распространенных мифопоэтических символов, выражающий идею бесконечности, совершенства, единства и завершенности.

Модель мифологического времени в полной мере воспринял индуизм, сохранив ее двойственность и противопоставив сакральное время божественного бытия профанному времени человеческой жизни. Циклический характер времени выразительно воплотился в образе колеса сансары, тягостного земного бытия с его круговоротом рождений и смертей. Религия внесла в эту модель новое измерение, переосмыслив ее в сотериологическом ключе: время стало восприниматься как мера возможных изменений. Подобно тому как вселенная, макрокосм проходит через космические циклы, так и человек-микрокосм проходит через повторяющиеся циклы перерождений, стремясь преодолеть бремя всепоглощающего времени и обрести духовное освобождение от уз сансары.

С циклическим временем связан один из самых ярких индуистских мифов — о погруженном в сон божестве Вишну-Нараяне. Вишну пребывает в мировых водах, возлежа на змее бездны, свернувшимся кольцами. Лакшми обычно находится у ног своего супруга, а творец мира Брахма восседает на лотосе, вырастающем из пупка Вишну. Спящий Вишну, дрейфующий на змее по водам космического океана, вбирает в себя всю вселенную. Он хранит ее в период между гибелью одного мира и рождением другого. Индусы верят, что после каждого нового творения Вишну просыпается и правит миром, пребывая в одном из райских миров, Вайкунтхе, а потом все снова погружается в состояние хаоса, *пралайи*, до начала нового творения, *сришти*. Периоды покоя и деятельности вселенной ассоциируются также со сном и бодрствованием Брахмы [21, р. 50–55].

Циклическое время наиболее выразительно запечатлелась в календарных и эсхатологических мифах, соответствующих ритуалах, хронологических построениях. Древние магические представления о времени отразились в божественных образах индуизма и других индийских религий, таких как Кала, Махакала, Кали, Каларатри. Особенно выразительно всемогущая и всеокрушающая сила времени персонифицирована в образе божества Кала, который в ведийских текстах выступает как одна из ипостасей бога-творца, а в более поздних пуранических становится важнейшим компонентом мира.

Мифологические образы цикличности ярко выражены и в концепции особых периодов, выделяемых в индийской космогонии в потоке времени, так называемых *югах* и *махаяогах*. Юга — самая мелкая единица божественной хронологии, исчисляемая божественными годами. Четыре юги составляют одну махаягу (или *махакальпу*, манвантару), тысяча махаяг составляют одну *кальпу* — космическую единицу времени в мифической астрономии, она приравнивается к одному дню Брахмы. Месяц Брахмы состоит из 30 кальп, 12 месяцев Брахмы составляют его год, а 100 таких лет образуют время его жизни. Им и исчерпывается существование одного космического цикла. В мифологии пуран встречаются и другие не менее впечатляющие циклические построения, связанные с хронологической архитектурой [22, р. 374–376]. Циклический характер времени не исключает линейности. Представление о циклической повторяемости периодов огромной, трудно представимой протяженности словно нивелируется их космической длительностью и поэтому способствует «выпрямлению» временного циклизма [23, с. 240]. С мифологи-

ческим образом цикличности тесно связаны темпоральные представления, запечатленные в местных индийских календарно-хронологических системах (в разных регионах существовали собственные календари) [24].

В жизни социума мифологическое время по традиции реактуализировалось при совершении ритуалов. Они как бы заново возвращали человека в изначальное мифологическое время посредством повторения архетипических действий, некогда совершенных богами. Вследствие этого сакральное время представало как обратимое и восстанавливаемое в профанном времени людей [25, с. 49]. В традиционной культуре сохранилась еще одна характеристика мифологического времени: его связь с пространством, заключенная в их неразрывном союзе, хронотопе.

Итак, в темпоральных представлениях традиционной индийской культуры были сохранены и развиты древние мифологические интуиции, разносторонне отразившиеся в двух основных образах времени: сакрального, непреходящего, вечного и профанного, преходящего, земного, — а также в неразрывной связи времени и пространства.

Мифологические обоснования праздников

Жизнь ортодоксального индуиста, соблюдающего традиции своей страны, всегда была плотно заполнена густой сетью разнообразных ритуалов, которые начинались еще до рождения человека и не завершались с его смертью. Среди этого необозримого множества выделяются праздничные ритуалы. Практически все они так или иначе связаны с мифами. Тема взаимосвязи мифа и ритуала остается одной из сложных и однозначно не решенных, она требует специального рассмотрения, которого здесь мы не будем касаться. Применительно к индийскому материалу представляется более правомерным говорить о мифоритуальных комплексах, в которых отношения мифа и ритуала не оставались неизменными в разные периоды времени [26, с. 189–190].

В древности ритуал как высшая реализация символической формы поведения занимал центральное положение в религии и культуре. Он служил «основой религии, ее нервом и одновременно ее наиболее полным воплощением» [27, с. 17]. Древние традиции мифоритуального единства оказались очень устойчивы в традиционных праздниках [28]. Здесь пойдет речь только о праздниках, связанных с индуизмом. Их множество: праздники большой традиции, отмечаемые по всей Индии, например *холи*, *дивали*, *дасера*, *махашиваратри*, а также принадлежащие малым локальным традициям и отмечаемые каким-нибудь одним из индийских народов, например *понгаль* у тамилы, *онам* у малайяльцев, *биху* у ассамцев и т. п. [29, р. 17–20]. Практически каждое божество в неохватном индуистском пантеоне имеет собственный праздник, а иногда и не один. К числу религиозных относятся также праздники в честь новолуний и полнолуний, лунного и солнечного затмений, планет, змей и т. п., обычно их отмечают по лунному календарю. Во всех индуистских праздниках сохраняются неразрывные связи с мифологической, а следовательно, сакральной историей, определенным мифологическим персонажем или его деянием. Более того, именно мифологические прецеденты служат основанием и объяснением того или иного праздника. Это можно подтвердить множеством примеров из празднично-календарной обрядности, приведем здесь лишь два из них.

Первый пример связан с праздником дивали или дипавали (букв. «ряд светильников»), посвященном огню и свету. Во время этого праздника в течение нескольких дней месяца *карттিকা* (октябрь-ноябрь) вся Индия сверкает огнями и утопает в море иллюминации от огоньков зажженных светильников и горящих лампочек, которые рядами выстраиваются на крышах домов, украшают контуры дворцов и храмов и т. п. [30, с. 20–25].

В разных районах Индии праздник дивали отмечают по-разному, по-разному объясняют и его происхождение, но толкование праздника всегда носит мифологический характер. Иногда его связывают с Рамой и его возвращением после 14-летнего скитания в лесах и победы над демоном Раваной: огни зажигают, чтобы осветить путь ему, его жене Сите и брату Лакшмане. Но самая распространенная версия связывает праздник с богиней счастья, богатства и процветания Лакшми, супругой Вишну. По древнему мифу, эта богиня появилась на свет в незапамятные времена, когда боги и демоны пахтали молочный океан, для того чтобы добыть напиток бессмертия, *амриту*. Она явилась из океана в белоснежных одеждах, на лотосе, и с тех пор повсюду сопровождает своего возлюбленного супруга. Одним из наиболее благоприятных ее обликов (в магическом отношении) считается Дипалакшми, т. е. Лакшми со светильником.

По преданию, Лакшми в день дивали спускается с небес и обходит землю, а люди празднуют ее появление на свет и ждут ее прихода в каждом доме. Но богиня заглядывает только в чисто убранные и ярко освещенные жилища, где живут в мире и согласии. Поэтому главная подготовка к празднику состоит в уборке улиц и домов, приобретении новой одежды и украшений и в замене старой посуды на новую. На полу перед входом в дом, во дворе и возле домашнего алтаря женщины наносят мукой, зерном, цветным порошком магические узоры: ступни ног Лакшми, свастику, цветы лотоса, геометрический орнамент. Считается, что на узоры надо наступать — это принесет счастье, и потому их обновляют каждый день [31, р. 93–95].

Второй пример связан с праздником *холи*, едва ли не главным общенародным торжеством в Индии. Его отмечают в полнолуние месяца *пхальгуна* (февраль-март). В прошлом он, видимо, был связан с весенним равноденствием, а сейчас является главным праздником сельскохозяйственного цикла. В разных областях Индии этому празднику находят разные мифологические обоснования, но они обязательно присутствуют, хотя могут быть не прямыми, а опосредованными. Теснее всего праздник ассоциируется с именем демоницы Холики, давшей ему название. По преданию, она должна была взойти на костер вместе с непокорным царевичем, который продолжал почитать Вишну вопреки запрету демона Хираньякашипу, объявившего себя главным богом. Холика, которой был не страшен огонь, должна была сжечь царевича. Но по воле Вишну тот вышел невредимым из огня, а демоница сгорела. Этот эпизод и обыгрывается во время праздника. Праздничные дни заполнены ритуалами, сохраняющими архаические элементы: сжигают чучело злой демоницы Холики или украшенное дерево, прыгают через огонь и прогоняют через него скот, ходят по угольям, качают на качелях статуи богов, устраивают игровые состязания, посыпают друг друга цветным порошком, поливают подкрашенной водой и т. п. [32, р. 100–115].

На севере страны праздник холи посвящен веселому пастушку Кришне, самому популярному воплощению Вишну. По легенде, он в этот день убил демоницу Пута-

ну, которая пыталась отравить его своим молоком. Молоко Кришне не повредило, он высосал его вместе с жизнью демоницы. Во время праздника актеры исполняют *рас-лилы* или Кришна-лилы — мистериальные представления на мифологические темы. На дравидском юге более популярна версия, связанная с Шивой. Праздник напоминает о мифологическом эпизоде, когда Шива испепелил огнем своего третьего глаза бога любви Каму. Боги подослали его, чтобы пробудить любовь Шивы к Уме: их сын должен был одолеть досаждавшего всем демона Тараку.

Таким образом, праздники индуизма ориентированы на сакральные прецеденты, связаны с мифологическими персонажами и эпизодами и построены на принципах глубинных архетипов. Они постоянно воспроизводятся во время повторяющихся в календарном цикле ритуальных практиках.

Заключение

Приведенные примеры убедительно демонстрируют, что миф как вербальный текст и особый способ мировосприятия занимает в традиционной индийской культуре совершенно неординарное место. Он веками служит важнейшим способом организации основного материала как в большой индийской традиции, так и в малых, отдельных локальных и исторических вариантах и «работает» как надежный и действенный механизм коллективной памяти, цементируя традиционное общество.

Со временем миф не стал реликтом ушедшего и забытого прошлого, он до сих пор сохраняет свою жизненную силу и культуротворящую энергию. Как в древности, так и в современной действительности мифы продолжают служить некоей бытийной основой, которая сохраняет впрессованные в нее богатейшие духовные и эмпирические знания и бесценный опыт предшествующих поколений. Мифы по-прежнему воспринимаются как актуальная программа, организующая действия и поведение людей в самых разных ситуациях в соответствии с сакральными образцами. Роль мифологии уникальна еще и потому, что в полиэтничной Индии именно она формирует общеиндийский менталитет и служит целям сохранения национальной идентичности. Таким образом, неувядаемая индуистская мифология по-прежнему несет большой заряд жизненности и составляет основу и доминанту традиционной индийской культуры.

Примеры поразительной живучести мифа в пространстве традиционной индийской культуры можно множить долго. Но миф сохраняет поразительную устойчивость и за пределами сакральных текстов, священных мест, храмов и ритуальных площадок. Он циркулирует из пространства сакрального в мир повседневности и обратно, иногда получая при этом дополнительные формы и смысловые окраски. Мифология остается неисчерпаемым источником для порождения литературных, скульптурных, живописных и иных изобразительных произведений и образов. Знание мифов составляет основу народной педагогики, сохраняется оно и в современном школьном образовании. В значительной степени под воздействием мифологических сюжетов формировался индийский театр, они популярны и в современном кинематографе. Перед экспансией мифологии не устояли современное телевидение, а также разножанровые массмедиа. Современное декоративное оформление городских улиц и площадей, включая рекламу, также ежедневно напоминает о мифах. Но это относится уже к другой теме.

Литература

1. Макарова А. К. Мифология как способ бытия современного общества: онтологические аспекты. URL: <http://www.dissercat.com/content/mifologiya-kak-sposob-bytiya-sovremennogo-obshchestva-ontologicheskie-aspekty> (дата обращения: 28.12.2019).
2. Афанасьева В. К. Предание, этиологический миф и мифология в шумерской литературе // Жизнь мифа в античности: мат-лы науч. конф. «Випперовские чтения — 1985». М.: Советский художник, 1988. С. 27–45.
3. Мамардашвили М. Введение в философию. URL: <http://philosophy.ru/library/mmk/vved.html> (дата обращения: 25.12.2019).
4. Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2008. 384 с.
5. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
6. Альбедиль М. Ф. Пространство мифа в традиционной индийской культуре // Радловские чтения 2006: тезисы докладов / отв. ред. Ю. К. Чистов, Е. А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2006. С. 5–6.
7. Васильков Я. В. Мифы древней Индии // Индия. 1980. Ежегодник. М.: Наука, 1982. С. 281–296.
8. Глушкова И. П. Боги здесь и сейчас: индусская мифология как инструмент создания североиндийской идентичности // Восток. 2004. № 1. С. 5–28; № 2. С. 34–49.
9. Kosambi D. D. Myth and Reality: Studies in the Formation of Indian Culture. Bombay: Popular Prakashan, 1962. 187 p.
10. Доусон К. Г. Религия и культура. СПб.: Алетейя, 2000. 281 с.
11. Ferro-Luzzi G. The Polythetic- Prototype Approach to Hinduism. — Hinduism Reconsidered / ed. by G. D. Sontheimer, H. Kulke. Delhi: Manohar, 1991. P. 187–195.
12. Альбедиль М. Ф. Протоиндийская цивилизация. Очерки культуры. М.: Восточная литература, 1994. 295 с.
13. Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М.: Наука, 1986. 196 с.
14. Элиаде. Аспекты мифа. М.: ACADEMIA, 1995. 240 с.
15. Альбедиль М. Ф. Древняя Индия: игровая модель мира // Цырендоржиевские чтения — 2012 (V). Киев: Полиграфист, 2012. С. 503–515.
16. Юнг К. Г. Воспоминания. Сновидения. Размышления. Минск: Харвест, 2003. 469 с.
17. Кэмбелл Дж. Мифический образ. М.: АСТ, 2004. 688 с.
18. Maharashtra: Constructing regional identities // The Modern Anthropology of India. Ethnography, themes and theory / ed. by P. Barger, Fr. Heidemann. London; New York: Routledge, 2013. P. 174–185.
19. Balslev A. N. A Study of Time in Indian Philosophy. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983. 165 p.
20. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1995. 407 с.
21. Krishna N. The book of Vishnu. New Delhi; New York: Viking, 2001. 149 p.
22. Thapar R. Society and Historical Consciousness: The Itihasa-Purana Tradition // Situating Indian History: for Sarvepalli Gopal. Delhi: Oxford University Press, 1986. P. 353–383.
23. Невелева С. Л. Космология // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм / под общ. ред. М. Ф. Альбедиль, А. М. Дубянского М.: Республика, 1996. С. 240–242.
24. Sen A. India through Its Calendars. Harvard University, 2000. P. 4–12 (The Little Magazine. 2000. № 1).
25. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во Московского государственного университета, 1994. 144 с.
26. Альбедиль М. Ф. Взаимосвязи мифа и ритуала в Древней Индии (по материалам ведийского канона) // Реальные и знаковые формы социальной дифференциации в архаике. Миф и формы его отражения в ритуальной практике / под ред. М. Ф. Альбедиль, Д. Г. Савинова. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 188–196.
27. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука, 1988. С. 7–60.
28. Индийские праздники: общее и локальное в календарной обрядности. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. 296 с.
29. Sharma B. N. Festivals of India. New Delhi: Abhinav Publications, 1978. 193 p.
30. Семашко И. М. Праздник Дивали и его место в индуистском календаре // Календарно-праздничная культура народов Зарубежной Азии: традиции и инновации. М.: Наука, 1997. С. 11–114.

31. *Bahadur L. Divali The Festival of Lights // The Life of Hinduism. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2006. P.91–97.*

32. *Marriott M. Holi The Feast of Love // The Life of Hinduism. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2006. P.99–114.*

Статья поступила в редакцию 15 января 2019 г.

Статья рекомендована в печать 17 марта 2020 г.

Контактная информация:

Альбедиль Маргарита Федоровна — д-р ист. наук, вед. науч. сотр.; albedil@inbox.ru

Representation of Myth in Traditional Indian Culture

M. F. Albedil

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), RAS,
3, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Albedil M. F. Representation of Myth in Traditional Indian Culture. *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*, 2020, vol. 12, issue 2, pp. 262–275. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2020.207> (In Russian)

The myth is perceived in modern Western culture as a relic of the distant past, in contrast to this, in Indian traditional culture the myth has not been supplanted by science, philosophy and other ways of knowing the world; he retains his vitality and actively exists in modern life. In this article, the term “myth” does not mean the illusory reflection of reality for building a fantastic picture of the world, but as a special way of perceiving and understanding life. Its particular manifestation is a verbal text with a statement of value-world outlook truths. The myth existed at the origins of Indian traditional culture as a solid foundation and served as the main way to organize its main material. It is in myths that the most important knowledge, standards and attitudes were recorded and stored. A number of examples analyze the reflection of myth in Hinduism, in temporal representations and in festive ritual practices deeply rooted in the traditional culture of India. Hinduism, unlike the dogmatic Abrahamic religions of scripture, is a mythological religion. For centuries, it existed in line with mythology, which provided ready-made matrices for religious, theological, philosophical and other ideas. On the basis of myths, a repertoire of basic symbols, ideas and concepts of this religion was formed. The temporal representations of traditional Indian culture also go back to mythological sources. The cyclic model of mythological time was reflected, in particular, in Indian calendar-chronological systems. Myths constantly serve as the basis and explanation of many holidays in the traditional calendar ritual. The above examples convince that the whole history of the existence of traditional Indian culture is permeated by mythology, which functions as a kind of information-modeling system, permeating almost all spheres of human life.

Keywords: India, traditional culture, myth, Hinduism, temporal representations, rituals, holidays.

References

1. Makarova A. K. *Mythology as a way of being of modern society: ontological aspects*. Available at: <http://www.dissercat.com/content/mifologiya-kak-sposob-bytiya-sovremennogo-obshchestva-ontologicheskie-aspekty> (accessed: 28.12.2019). (In Russian)

2. Afanaseva V. K. Tradition, etiological myth and mythology in Sumerian literature. *Zhizn' mifa v antichnosti: mat-ly nauch. konf. «Vipperovskie chteniia — 1985»*. Moscow, Sovetskii khudoshnik Publ., 1988, pp. 27–45. (In Russian)

3. Mamardashvili M. *Introduction to Philosophy*. Available at: <http://philosophy.ru/library/mmk/vved.html> (accessed: 25.12.2019). (In Russian)
4. Bart R. *Mythology*. Moscow, Academicheskii Proect Publ., 2008. 384 p. (In Russian)
5. Jaspers K. *The meaning and purpose of history*. Moscow, Politisdat Publ., 1991. 527 p. (In Russian)
6. Albedil M. F. The space of myth in traditional Indian culture. *Radlovskie chteniia 2006: Tezisy dokladov*. Yu. K. Chistov, E. A. Mihailova (eds). St Petersburg, MAE RAN Publ., 2006, pp. 5–6. (In Russian)
7. Vasil'koff Ya. V. Myths of ancient India. *Indiya. 1980. Ezhegodnik*. Moscow, Nauka Publ., 1982, pp. 281–296. (In Russian)
8. Glushkova I. P. Gods here and now: Hindu mythology as a tool for creating a North Indian identity. *Vostok*, 2004, no. 1, pp. 5–28; no. 2, pp. 34–49. (In Russian)
9. Kosambi D. D. *Myth and Reality: Studies in the Formation of Indian Culture*. Bombay, Popular Prakashan, 1962. 187 p.
10. Douson K. G. *Religion and Culture*. St. Petersburg, Aleteya Publ., 2000. 281 p. (In Russian)
11. Ferro-Luzzi G. The Polythetic- Prototype Approach to Hinduism. *Hinduism Reconsidered*. G. D. Sontheimer, H. Kulke (eds). Delhi, Manohar, 1991, pp. 187–195.
12. Albedil M. F. *Proto-Indian civilization. Essays on culture*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 1994. 295 p. (In Russian)
13. Keiper F. B. Ya. *Works on Vedic mythology*. Moscow, Nauka Publ., 1986. 196 p. (In Russian)
14. Eliade M. *Aspects of the myth*. Moscow, Academia Publ., 1995. 240 p. (In Russian)
15. Albedil M. F. Ancient India: a game model of the world. *Tsyrendorzhievskie chteniia — 2012 (V)*. Kiev, Polygraphist, 2012, pp. 503–515. (In Russian)
16. Jung K. G. *Memories. Dreams Reflections*. Minsk, Harvest Publ., 2003. 469 p. (In Russian)
17. Campbell G. *Mythical image*. Moscow, AST Publ., 2004. 688 p. (In Russian)
18. Maharashtra: Constructing regional identities. *The Modern Anthropology of India. Ethnography, themes and theory*. P. Barger, Fr. Heidemann (eds). London; New York, Routledge, 2013, pp. 174–185.
19. Balslev A. N. *A Study of Time in Indian Philosophy*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1983. 165 p.
20. Meletinskii E. M. *The poetics of myth*. Moscow, Nauka Publ., 1995. 407 p. (In Russian)
21. Krishna N. *The book of Vishnu*. New Delhi; New York, Viking, 2001. 149 p.
22. Thapar R. Society and Historical Consciousness: The Itihasa-Purana Tradition. *Situating Indian History: for Sarvepalli Gopal*. Delhi, Oxford University Press, 1986, pp. 353–383.
23. Neveleva S. L. Cosmology. *Induism. Jainism. Sikhism*. M. F. Albedil, A. M. Dubyanskii (eds). Moscow, Respublica Publ., 1996, pp. 240–242. (In Russian)
24. Sen A. *India through Its Calendars*. Harvard University, 2000, pp. 4–12 (The Little Magazine, 2000, № 1).
25. Eliade M. *Sacred and worldly*. Moscow, Moscow State Univ. Publ., 1994. 144 p. (In Russian)
26. Albedil M. F. The relationship of myth and ritual in Ancient India (based on the materials of the Vedic canon). *Real'nye i znakovye formy sotsial'noi differentsiatsii v arkhaike. Mif i formy ego otrazheniia v ritual'noi praktike*. M. F. Albedil, D. G. Savinov (eds). St. Petersburg, MAE RAN Publ., 2015, pp. 188–196. (In Russian)
27. Toporov V. N. About the ritual. Introduction to the problems. *Arkhaischeskii ritual v folklornykh i ranneliteraturnykh pamiatnikakh*. Moscow, Nauka Publ., 1988, pp. 7–60. (In Russian)
28. *Indian holidays: general and local in calendar rituals*. St Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2005. 296 p. (In Russian)
29. Sharma B. N. *Festivals of India*. New Delhi, Abhinav Publ., 1978. 193 p.
30. Semashko I. M. Diwali holiday and its place in the Hindu calendar. *Kalendar'no-prazdnichnaia kul'tura narodov Zarubezhnoi Azii: traditsii i innovatsii*. Moscow, Nauka Publ., 1997, pp. 11–114. (In Russian)
31. Bahadur L. Divali The Festival of Lights. *The Life of Hinduism*. Berkeley; Los Angeles; London, University of California Press, 2006, pp. 91–97.
32. Marriott M. Holi The Feast of Love. *The Life of Hinduism*. Berkeley; Los Angeles; London, University of California Press, 2006, pp. 99–114.

Received: January 15, 2019

Accepted: March 17, 2020

Author's information:

Margarita F. Albedil — Dr. Sci. in Ethnology, Leading Researcher Fellow; albedil@inbox.ru