

НЕГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО–ТИХОНОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

Дорофеева Анастасия Сергеевна

**ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ МИФ В ИНДУИЗМЕ: ЭВОЛЮЦИЯ И
ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ**

Специальность: 09.00.14 — философия религии и религиоведение

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук
Владимир Кириллович Шохин

Москва

2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	2
ГЛАВА 1. Литература итихаса–пураны и ее хронология.....	17
1.1. Происхождение пуран согласно индуистской традиции.....	18
1.2. Пураны и «Махабхарата».....	22
1.3. Канонические схематизации пуран.....	28
1.4. Проблема хронологии пуран.....	33
1.5. Хронологизация материалов о Калки.....	39
ГЛАВА 2. «Индуистский мессия»: структура образа.....	55
2.1 Принципы структурного анализа мифологического образа Калки.....	60
2.2 Глубинные структуры.....	70
2.3. Проблема сложного атрибута.....	79
2.4. Эсхатологический сюжет.....	82
2.5. Религиозно-философские суперструктуры.....	94
2.6. Мифологические функции образа в «Калки-пуране».....	99
ГЛАВА 3. Индийский эсхатологический миф в компаративном пространстве.....	107
3.1 Парашурама.....	107
3.2 Реванта.....	129
3.3. Майтрея.....	132
3.4 Майтрея и Калки.....	143
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	145
БИБЛИОГРАФИЯ.....	151

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования:

В древних и средневековых санскритских повествовательных текстах (эпос и пураны) присутствует ряд мифологических образов, которые передают эсхатологические религиозно-философские идеи и нуждаются в подробном изучении. Актуальность темы исследования обусловлена общими задачами сравнительного религиоведения, в данном случае наличием значительных пробелов в компаративном исследовании такой важнейшей составляющей религиозного мировоззрения, как эсхатология. Если эсхатологические идеи и нарративы в религиозных традициях, опирающихся на концепцию линейного времени (иудаизм, христианство, ислам, зороастризм) изучены достаточно подробно, то эсхатологические идеи и нарративы в традициях циклического времени – значительно меньше. А один из самых ярких образов этих традиций – Калки, десятая аватара Вишну, индуистский мессия, приход которого, согласно пуранам, должен положить конец нравственному и религиозному упадку в последние времена кали-юги остается малоизученным даже в современной индологии.

Циклическая эсхатология представляет собой религиозное учение о конечной судьбе мира в рамках представлений о регулярной воспроизводимости катастрофы или глобальных перемен в мироздании в конце определенного цикла. Цикличность и повторяемость мировых периодов является ключевым принципом устройства индуистской и буддийской космологии, и исключает уникальность любых событий (в том числе и тех, которые связаны с конечной судьбой мира). Вместе с тем, нет оснований представлять, как это нередко делается, эсхатологические представления религиозных традиций в контексте линейного и циклического времени как простую оппозицию. Иногда «эсхатологичность» сюжетов о конце мира в религиозных учениях циклического типа вызывает сомнения, так как их общий

смысл сводится к бесконечному повторению событий и отсутствию заключительного сценария развития мира и «необратимого исполнения мирового смысла»¹. Однако, следует отметить, что в религиозных системах циклического типа присутствуют представления о границах между разными состояниями мира (учения о югах). В религиях, ориентированных на циклическое восприятие времени, всегда присутствует идея «катастрофического возвращения мира к своему первоначалу»², которая реализуется по определенному сценарию, в котором есть образ судьи, который проводит разграничение между праведниками и беззаконниками и «запускает» механизм окончательного разрушения мира и его последующего восстановления.

В диссертации показывается, что несмотря на разницу в восприятии времени и исторического процесса, в каждом типе эсхатологии (линейного или циклического) присутствуют такие общие базовые элементы, как: эсхатологический кризис, мировая катастрофа/ суд и возобновленный мир.

Поскольку сведения о Калки в пуранах представлены крайне разрозненно, что обусловлено специфической динамикой и неоднородностью формирования структуры пуранического текста, возникает необходимость реконструкции базового мифологического сюжета о Калки, что возможно только лишь при установлении примерной хронологии разных фрагментов о Калки и их сопоставлении. Кроме того, образ Калки в литературе пуран позволяет увидеть механизмы воздействия инклюзивистских стратегий³ вишнуитской традиции на отдельно

¹ Аверинцев С. С. Эсхатология // Новая философская энциклопедия. Т.4.М.: Мысль, 2001. С. 467

² Там же.

³Смысл инклюзивизма, согласно П. Хакеру, заключается в том, что элементы или мифологические образы одной религиозной традиции присваиваются другой религиозной традицией и ставятся в подчиненное по отношению к ней положение, а по частям предлагается судить и о целом. См.: *Hacker P. Inklusivismus // Inklusivismus: Eine indische Denkform. Herausg.von G.Oberhammer. Wien, 1983. S.12.* Хакеру принадлежала заслуга демифологизации до сих пор популяризируемой идеи о том, что данная, весьма искусная миссионерская стратегия (образаемым предлагается понять, что они обращаются не столько в новую религию, сколько в истинное прочтение их собственной) отнюдь не

взятый мифологический персонаж и его структурные элементы, что, несомненно, значимо для исследования феномена индийского инклюзивизма в целом. Значение же этого паттерна для буддизма и индуизма трудно переоценить, так как он определяет и суть миссионерской стратегии этих религий, и механизм их соперничества

Реконструкция базового сюжета мифа о Калки имеет и важное кросскультурное значение, так как образ Калки получил распространение среди средневековых исмаилитских мессианских течений в Северо-Восточной Индии, где отождествлялся с Никаланком — одним из безупречных проявлений вечного имама, манифестацией Али, который, согласно пророчествам, придет с Запада, во время беззаконного Калинга (кали-юги), устранил данавов (индуистских демонов) и приблизит окончательное воскресение⁴. В исмаилитских гинанах⁵ повсеместно встречаются отсылки к пураническому образу Калки, который, обладая традиционной солярностью божеств индуистского пантеона, был полностью отождествлен с мессианской фигурой имама Али в исмаилитской традиции, почитание которого было связано с культом солнца⁶. Скульптурные фризы с изображением Калки получили широкое распространение в Гуджарате, где проповедь учения низаритов была наиболее эффективной. Также следует отметить, что Чаулукия Аджаяпала — один из исмаилитских правителей почи-

является продуктом творчества католиков после II Ватиканского собора. Развитие концепции Хакера преимущественно на буддийском материале представлено в статье: *Shokhin V. On Some Features of Buddhist Missionary Work and Double Standards in Religious Studies // Studies in Interreligious Dialogue*, 2005, Vol. 15, N 2, p. 133-154.

⁴См.: *Sila Khan D. The coming of Nikalank avatar: a messianic theme in some sectarian traditions of North-Western India // Journal of Indian Philosophy*, 1997. Vol. 25. P. 401-426.

⁵Гинаны — священные гимны шиитов — исмаилитов Южной Индии. В общинах низари исмаилитов гинаны служили для распространения идей традиции Сантпантх (букв. «истинный путь»), образованной в результате исмаилитского и индуистского религиозного синтеза в XV в. К литературе традиции Сантпатх относятся не только гинаны, включающие в себя героические баллады, но и бхактийский песнопения — бхаджаны и пураны. *Sheikh S. Religious Traditions and Early Ismaili History in South Asia: Some Historical Perspectives on Satpanthi Literature and the Ginans // Ginans: Texts and Contexts: Essays on Ismaili Hymns from South Asia in honour of Zawahir Moir. Ed. by T.R. Kassam, F. Mallison. New Delhi: Matrix. 2007. P. 149, 151-154.*

⁶*Ibid.* P. 156.

тался как Никаланк, что является еще одним свидетельством большой популярности исмаилитской адаптации образа Калки в XII— XIII вв.

Востребованность изучения эсхатологического мифа о Калки обусловлена и тем, что на данный момент существует ряд неоиндуистских религиозных движений в литературе⁷, в которых активно используется образ Калки.

Хронологические рамки исследования. Абсолютная и даже относительная хронология пуранических текстов в связи с неоднородностью и длительностью развития их структур и композиций, а также их взаимных текстовых переплетений является серьезной научной проблемой. Несмотря на всю сложность работы с хронологией можно констатировать, что в диссертации анализируются первоисточники, сформированные в границах с начала III –IV вв. н. э., вплоть до позднего индийского средневековья.

Определение проблемы исследования. Основная теоретическая проблема совпадает с герменевтической проблемой возможности и границ применения тех религиоведческих категорий, которые давно сложились в ходе изучения трех авраамических религий, к другим религиозным традициям (в данном конкретном случае категорий эсхатологических — таких, как понятия всеобщего суда, обновления мира, мессии). Более конкретная проблема состоит в том, в какой мере центральный индуистский эсхатологический образ и связанные с ним нарративы были автохтонными и какие влияния они испытали.

Степень научной разработанности темы. В зарубежной науке существует ряд серьезных работ, посвященных изучению пуран, к которым можно отнести труды Х. Х. Уилсона «Вишну-пурана: Система индуистской мифологии и традиции»(1840)⁸, Ф. Е. Парджитера «Пуранические тексты династий кали-

⁷См.: Мерфет Г.Саи Баба аватар. Путь Боговоплощения. СПб.: Общество ведической культуры, 1995. С. 272; Акшьямати.Ач.Путь Кальки. Минск:ГП «Минская печатная фабрика», 1999. С.95.

⁸Wilson H. H. The Vishnu Purana: A system of Hindu mythology and tradition. London: Trubner & Co, 1840.

юги» (1913)⁹, М. А. Винтерница «История индийской литературы» (1927)¹⁰, Р. Ч. Хазры «Исследования пуранических записей индийских обрядов и обычаев» (1940)¹¹, В. Р. Дикшитара «Пуранический указатель» (1951—1955)¹², Л. Роше «Пураны» (1986)¹³, сборник статей под редакцией Венди Донигер О'Флаэрти — «Пурана Переннис: взаимодействие и трансформация индуистских и джайнских текстов»¹⁴ (1993), статья Дж. Бэйли «Пураны. Изучение развития индуизма»¹⁵ (2003). Анализу проблематики времени и эсхатологии в мифах пуран посвящена монография Е. Абегга «Вера в мессию в Индии и Иране» (1928)¹⁶, В. Кирфеля «Эсхатология в мире и жизни. Пуранические тексты и космогонические представления» (1959)¹⁷, С. Дж. Ф. Брендона «История, время и божество» (1965)¹⁸, а также статьи М. Дж. Мюррея «Индуистская эсхатология и индийская кастовая система как пример структурного восстановления» (1993)¹⁹ и Л. Томаса «Парашурама и время» (1996)²⁰.

Отдельные исследования, посвященные изучению мифологии Калки, появлялись на протяжении всего XX века. Они демонстрируют разнообразие научных подходов к описанию и интерпретации образа индуистского мессии.

⁹*Pargiter F. E.* The Purana text of the dynasties of the Kali age. New York: Oxford University Press, 1913.

¹⁰*Winternitz M. A.* History of Indian Literature Vol. I. New Delhi: Motilal Banarsidass Pub., 1977.

¹¹*Hazra R. Ch.* Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

¹²*Dikshitar V. R. R.* The Purana Index. Vol. I— III. Delhi: Motilal Banarsidass, 1951.

¹³*Rocher L.* The Puranas. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986.

¹⁴ Purana Perennis: Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts. Ed. by W.D. O'Flaherty New York: State University of New York Press, 1993.

¹⁵ *Bailey G.* The Puranas. A Study in the Development of Hinduism // The Study of Hinduism. Ed. by A. Sharma. Columbia: University of South Carolina, 2003. P. 139— 169.

¹⁶ *Abegg E.* Der Messiasglaube in Indien und Iran. Berlin: de Gruyter, 1928

¹⁷ *Kirfel W.* Zur Eschatologie von Welt und Leben. Ein puranischer Text nebst Übertragung in textgeschichtlicher Darstellung. Bonn, 1959.

¹⁸ *Brandon S. G. F.* History, Time and Deity. A Historical and Comparative Study of the Conception of Time and Religious Thought and Practice. New York: St. Martin's Press, 1964.

¹⁹ *Murray M.* Hindu Eschatology and the Indian Caste System: An Example of Structural Reversal // The Journal of Asian Studies, 1993, Vol. 52, Issue 2, P. 298— 319.

²⁰ *Thomas L.* Paraśurāma and Time // Myth and Mythmaking Continuous Evolution in Indian Tradition. Ed. by J. Leslie. New York: Routledge, 1996. P. 63— 87.

Самым первым исследованием о Калки можно назвать статью Г. С. Нормана «Калки — аватара Вишну» (1914)²¹, которая представляет собой общий обзор и пересказ сведений о Калки в пуранах. К. П. Джаясвал в своем критическом исследовании «Историческая позиция Калки и его идентификация с Яшодхарманом» (1917)²² предположил, что существует вероятность того, что Калки был реальным историческим персонажем — царем, правившим в течение двадцати пяти лет в конце династии Гуптов. Несмотря на то, что гипотеза Джаясвала, основанная на изучении пуранических хроник и текстов Джинасены²³, не получила дальнейшего подтверждения и развития, сам вопрос об исторической идентификации Калки обращает внимание на особый статус данного мифологического героя в перечне аватар Вишну.

Следующим важным этапом в изучении мифологии Калки можно назвать публикацию монографии Е. Абега «Вера в Мессию в Иране и в Индии» (1928)²⁴, в которой были описаны сведения о Калки и Майтрее и зороастрийских представлениях о конце света. В своем описании эсхатологических сюжетов он использовал тексты Палийского канона и «Калки-пураны». Абег уделил специальное внимание роли таких элементов в мифологии Калки, как Шамбала — место его рождения, и конь — неизменный атрибут воинственного Калки. В своей монографии он отыскал параллели между Калки и буддийским Майтреей и проанализировал некоторые черты сходства между ними в контексте рассмотрения основных черт индийского эсхатологического сюжета.

²¹*Norman H. C.* The Kalki avatara of Vishnu // Transactions of the Third International Congress for the History of Religions. Ed. by A. Percy Stafford. Oxford: Clarendon Press, 1908. Vol. N. P. 85—88.

²²*Jayaswal K. P.* The historical position of Kalki and his identification with Yasodharman // The Indian antiquary. Journal of oriental research, 1917. Pt. DLXXXIV, XLVI. P. 145—153.

²³ Джинасена — легендарный лидер джайнского монашеского ордена, принадлежащего к традиции Дишамбара (VIII век).

²⁴*Abegg E.* Der Messiasglaube in Indien und Iran. Berlin: de Gruyter, 1928.

В 1931 г. был издан французский перевод «Калки-пураны», а А. Преодо написал вступительную статью «Калки – десятая автара Вишну»²⁵, в которой были последовательно изложены основные сведения о Калки, нашедшие отражение в «Калки-пуране». В статье Д. С. Кхана «Приход аватары Калки: мессинская тема в некоторых сектантских традициях северо-западной Индии»²⁶ (1997) описаны вариации интерпретации образа Калки в традиции измаилитов и сикхов, а также роль представления о мессии в эсхатологически ориентированных народных движениях.

В статье Д. Р. Манкада «Калки раннее обращение к буддизму»²⁷ (2000) сюжет «Калки-пураны» рассматривается с точки зрения влияния буддизма на политическую и религиозную ситуацию в северной Индии. Следует отметить и статью Г. Дж. Мевиссена «Боги всадники: изображения Реванты и Калкина в Бенгалии» (2010)²⁸, в которой рассматривается преемственность и мифологическое сходство между Ревантой и Калки. По мнению автора, Реванта и Калки имеют очень схожую регламентированную систему изображений, и их объединяет одна и та же изобразительная характеристика – они всадники. Реванту, сочетающего в себе солярную функцию и образ всадника, можно назвать одним из тех второстепенных мифологических героев, которые повлияли на содержание образа Калки.

Эсхатологический миф о Калки до настоящего времени не был предметом отдельного изучения в отечественной науке. На данный момент существуют лишь две монографии, анализу пуранических первоисточников: это работы, П.

²⁵*Preadu A.* Kalki dixieme avatar de Vishnu d'après le Kalki- purana// Le Kalki- purana. Paris: Éditions Archè Milano, 1982. P. 1-12.

²⁶*Sila Khan D.* Op. cit.

²⁷*Mankad D.R.* Kalki - the Earliest Check to Buddhism // Encyclopaedia of Hinduism. Ed. by Nagendra K.R. Singh. New Delhi: Anmol Publications, 2000. Vol. 41. P. 1450-1458.

²⁸*Mevisse G.J. R.* Gods on Horseback: Images of Revanta and Kalkin, Predominantly from Bengal // The Glorious Heritage of India. Ed. by S. D. Trivedi. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2010. Vol. I. P. 29— 52.

Д. Сахарова «Мифологическое повествование в санскритских пуранах» (1991)²⁹ и Е. В. Тюлиной «Гаруда-пурана. Человек и мир» (2003)³⁰. Перевод Т. К. Посовой «Вишну-пураны» (1995)³¹ также следует считать важным трудом для изучения особенностей текстов пуранического жанра.

Также есть труды, посвященные изучению древнеиндийской эпической мифологии: П. А. Гринцера «Древнеиндийский эпос. Генезис и типология».(1974)³² и С. Л. Невелевой «Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон)» (1975)³³. Необходимо отметить, что религиозно-философская интерпретация аспекта времени в контексте индуистского мифа рассматривается в следующих отечественных исследованиях: М. Ф Альбедиль «Образы и модели цикличности в древнеиндийской культуре»(2013)³⁴, Я. В. Василькова «Учение о Времени как судьбе в индийском эпосе»(2009)³⁵, М. И Петровой «Представление о времени и действии в древнеиндийском эпосе (на материале «Шантипарвы» и «Анушасанапарвы»)» (2004)³⁶ В комментариях Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой к некоторым стихам «Араньякапарвы» приведены справочно-ознакомительные сведения о Калки.

²⁹Сахаров П. Д. Мифологическое повествование в санскритских пуранах. М.: Наука, 1996.

³⁰Тюлина Е.В. Гаруда - пурана. Человек и мир./ Пер. с санскрита, исслед., коммент. Е. В. Тюлиной. М.: Восточная литература, 2003.

³¹Посова Т. К. Вишну-пурана / Пер. с санскр. Т. К. Посовой. СПб.: ОВК, 1995.

³²Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М.:Наука,1974.

³³Невелева С. Л. Мифология древнеиндийского эпоса. (пантеон). М.: Главная редакция восточной литературы, 1975.

³⁴Альбедиль М. Ф. Образы и модели цикличности в древнеиндийской культуре // Цикличность: динамика культуры и сохранение традиции: Сборник научных трудов семинара Теория и методология архаики / Отв. ред. М.Ф. Альбедиль, Д.Г. Савинова. СПб.: МАЭ РАН,2013. С.71-81.

³⁵Васильков Я. В. Учение о Времени как судьбе в индийском эпосе // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты/ Отв. ред. Чистов Ю.К., Рубцова М.А. СПб.: МАЭ РАН,2009. С. 48–53.

³⁶Петрова М. И.. Представления о времени и действии в древнеиндийском эпосе (на материале «Шантипарвы» и «Анушасанапарвы») //История философии. № 11 М.:, ИФ РАН, 2004. С.134-143.

Подводя итог историографическому обзору исследований, посвященных мифу о Калки, следует отметить, что пока еще не был осуществлен структурный анализ данного мифологического образа, который базировался бы именно на ранних текстах пуран и использовался именно в компаративистских целях.

Целью исследования является реконструкция эсхатологического мифа на основании пуранических первоисточников с определением места индуистских эсхатологических представлений в религиоведческой компаративистике.

Объектом исследования является пуранический индуизм.

Предметом – индуистский эсхатологический миф в его исторической эволюции: в описании сюжетов, функций и атрибутов, и их религиозно— философских интерпретациях.

Задачи исследования

1. Упорядочить в хронологическом порядке пуранический материал о Калки.
2. Осуществить структурный анализ сведений об «индуистском мессии» с помощью выделения функций и атрибутов мифологического образа Калки.
3. Рассмотреть сюжет о Калки с точки зрения присутствия в нем таких эсхатологических категорий, как: кризис, суд, возобновленный мир.
4. Определить религиозно-философские контексты использования образа Калки в текстах пуран (суперструктуры), отображающие проявление инклюзивизма в нарративах средневекового индуизма.
5. Сравнить эсхатологические содержания образа Калки, Парашурамы и Будды Майтрейи.

Методология исследования. В исследовании был использован принцип последовательного историзма, так как рассматривалась динамика формирования базовых структур мифологического образа Калки, исходя из приоритета

сведений, содержащихся в ранних текстах, которые постепенно—дополнялись новыми мифологическими элементами. Однако основные принципы структурного анализа мифологического образа Калки были разработаны с помощью некоторых идей классического западного (К. Леви-Стросс) и отечественного (В. Пропп) структурализма. Ориентируясь на исследования В. Д. О’Флаэрти как пример свободного авторского синтеза различных методологических установок в качестве инструментов для анализа мифологического материала, а также на опыт С. Л. Невелевой, направленный на выявление мифологической функции каждого конкретного персонажа в древнеиндийском эпосе, мы использовали специальное поле рабочих понятий (функции, атрибуты и суперструктуры) для работы с текстами о Калки. **Мифологическая функция или функциональный аспект** — это внутреннее глубинное смысловое содержание мифологического образа. **Мифологические атрибуты** — это конкретные составные части мифологического образа. **Суперструктура** — это система элементов, помещающих Калки в широкий религиозно-философский контекст

Принимая во внимание антагонизм между принципами историзма (преобладание диахронии) и структурализма (примат синхронии), в данном исследовании с помощью метода историзма были осуществлены задачи, связанные с систематизацией нарративов и реконструкцией первоначального мифа о Калки, а использование структуралистской методологии позволило выявить именно эсхатологическое содержание образа, необходимое для дальнейшего компаративного анализа. Таким образом, методы историзма и структурализма использовались параллельно, выполняя круг своих задач, служащих общей цели исследования.

Важную роль в исследовании сыграл метод компаративного анализа, так как мифологический образ Калки в общности его функций и атрибутов был сопоставлен с рядом других мифологических героев (Парашурама, Майтрея), транслирующих эсхатологический сюжет.

Источники исследования. В исследовании были использованы сведения о Калки, которые содержатся в «Араньякапарве» (книга третья «Махабхараты»), а древних пуранах («Вишну », «Ваю- », «Брахманда » и «Падма- » IV – IX вв. н.э), поздних («Агни- », «Вараха- », «Шива- », «Бхагавата- », «Брахма- » X–XII вв. н.э.)³⁷ и в позднейшей «Калки-пуране» (XVIII в.)³⁸. Анализ образа Парашурамы был произведен на базе текстов «Махабхараты» и «Рамаяны». Для исследования мифологического сюжета о бодхисатве Майтрее были привлечены тексты Палийского канона.

Научная новизна исследования. В ходе исследования были сопоставлены самые распространенные подходы в установлении датировки пуранических текстов. Ориентируясь на наиболее авторитетные гипотезы о времени письменной фиксации отдельных пуран, можно было установить хронологический порядок текстов о Калки, разделив их на ранние, средние и поздние памятники. Это и было заложено в систематизацию всех важных сведений о Калки и связанных с ним сюжетах, и представлены в виде краткого обзора.

В работе были сформулированы основные принципы структурного анализа материала о Калки и дана характеристика ключевых понятий этого анализа в применении к древним нарративам таких, как мифологическая функция, атрибут и суперструктура. Впервые было описаны структуры эсхатологического содержания образа Калки через выделение конкретных мифологических функций и атрибутов, позволяющих установить уникальную идентичность данного персонажа, а также демонстрирующих близкие функциональные связи Калки с божествами из пантеона Вед и пуран.

На примере мифа о Калки был сформулирован состав эсхатологической модели циклического типа, в которой, как и в модели линейного типа, оказа-

³⁷Сахаров П. Д. Ук. соч. С. 24; Rocher L. Op. cit. P. 137, 242, 228,155; Winternitz M. Op. cit. P. 556.

³⁸Rocher L. Op. cit. P. 183.

лось возможным выделить базовые элементы в виде критического состояния мироздания накануне катастрофы, суда над нечестивцами и описания нового мира.

В исследовании были найдены прецеденты инклюзивистского использования образа Калки в контексте традиций вишнуизма, шиваизма и шактизма.

Было проведено и системное сравнение эсхатологического содержания и сюжетов мифологических образов Парашурамы и Майтреи и обоснован вывод об их рецепции при оформлении мифа о Калки.

В целом же можно сказать, что новизна данного исследования заключается в том, что малоизученный миф о Калки впервые демонстрируется как пример воспроизведения циклической эсхатологии в текстовом контексте пуранического индуизма и в дисциплинарном контексте сравнительного религиоведения.

По итогам проведенного исследования на защиту **выносятся следующие положения:**

- 1) Представленное диссертационное исследование подтверждает возможность применения основных эсхатологических категорий к религиозным традициям с эсхатологией циклического типа. Несмотря на то, что эсхатологические представления религиозных традиций в контексте линейного и циклического времени часто выступают как непримиримые оппозиции, в каждом типе эсхатологии (линейной или циклической) присутствуют такие общие базовые элементы, как: эсхатологический кризис, мировая катастрофа/суд и возобновленный мир.
- 2) Сюжет о Калки, отображенный в пуранических нарративах, является модельным примером эсхатологического мифа, характерного для религиозных традиций с представлением о циклическом времени.

- 3) Структурный анализ пуранического материала, представляющий собой развитие отечественного сравнительно типологического метода в фольклористике и исследования средств создания мифологических образов в древнеиндийском эпосе (различение функций и атрибутов) оказывается эффективным методом для изучения и мифологии пуран.
- 4) Функции пуранического героя могут быть соотнесены с такими топосами, как «время», «дхарма», «солярность»³⁹, «возмездие», а некоторые атрибуты (к примеру, конь как уникальный атрибут Калки) могут включать в себя несколько функциональных топосов одновременно.
- 5) Миф о Калки сформировался в результате сложного взаимодействия индуистской и буддийской традиции, в ходе которого Калки воспринял базовые функции божеств ведийского пантеона («солярность» и «время»), а также некоторые черты мифологического образа Будды Майтреи, такие как брахманское происхождение обеих персонажей, рождение в Шамбале, эталонное исполнение дхармы.
- 6) Вместе с тем между двумя эсхатологическими образами есть и несомненные различия, основные из которых сводятся к тому, что Калки также привносит в мир модель золотого века, но делает это постепенно, преодолевая беззаконие кали-юги, а Майтрея синхронизирует золотой век мира с золотым веком Небес Тушита; в отличие от Калки, Майтрею нельзя назвать судьей мира, так как его образ действий – это просвещение и проповедь, активное взаимодействие со всеми людьми без социальных и культурных разграничений.
- 7) Пуранический сюжет об индуистском мессии является одним из проявлений средневекового инклюзивизма как исконного орудия межрелигиозной конкуренции в Индии, демонстрируя вишнуйскую адаптацию буддийского мифа и одновременно его преодоления.

³⁹ Традиционно солярность означает мифологическую связь субъекта или объекта с солнцем, но в данном исследовании под солярностью следует понимать светоносность, наличие атрибутов связанных с излучением света (луна, звезды, сияние в целом.)

Теоретическая и практическая значимость исследования. Результаты, полученные в ходе исследования, могут быть использованы как материал для курса по истории религии и как информативная база для спецкурса, посвященного изучению мифологических сюжетов эсхатологии циклического типа. Методологический инструментарий структурного анализа мифологического образа Калки может быть применен в работе с любым мифологическим нарративом, что может быть полезным для проведения семинарских занятий. Систематизация базовых сведений о Калки дает возможность их дальнейшего использования в религиоведческой компаративистике и исследованиях, посвященных изучению индуистского инклюзивизма.

Апробация отдельных фрагментов диссертации была проведена на кафедре философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета ПСТГУ, а также в докладах на следующих научных мероприятиях: Ежегодная богословская конференция ПСТГУ (Москва, 2015); IV Международная религиоведческая конференция. «Религия и/или Повседневность» (Минск, 2015); Научно-практическая конференция «Психология религии: от истории – к теории и практике» (Москва, 2015); Ежегодная Сретенская Научно-практическая конференция «Психея и Пневма» (Санкт-Петербург, 2016); V Международная студенческая научная конференция «Христианские ценности в культуре современной молодежи» (Минск, 2016); V Международная религиоведческая конференция «Религия и история» (Минск, 2017).

Основные положения диссертации отражены в 7 научных публикациях, в том числе в трех публикациях в журналах, включенных в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий ВАК Министерства образования и науки РФ».

- 1) *Иванова А.С.* Калки и Будда Майтрея: опыт религиоведческой компаративистики // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2017. № 3. С. 238—251.
- 2) *Иванова А.С.* Эсхатологическое содержание образов Калки и Будды Майтреи: компаративный анализ // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 72. С. 89—102.
- 3) *Иванова А.С.* Эмоциональные структуры восприятия религиозных текстов (образ Калки в средневековых пуранах) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 612—620.

Структура и объем диссертации. Диссертация состоит из Введения, трех глав, Заключения и Библиографии. **Объем диссертации** составляет 164 страницы, библиография включает 155 наименований.

ГЛАВА 1. Литература итихаса–пураны и ее хронология

В рамках данного исследования была проведена реконструкция мифа о Калки на базе пуранического материала, в котором отражены основные сведения о десятой аватаре Вишну. Необходимость самой реконструкции мифа была обусловлена жанровой и стилистической спецификой пуранических текстов, так как сведения о Калки в пуранах представляют собой разрозненные фрагменты, связанные стержневым сюжетом о явлении Калки в конце Кали—юги, содержащие многочисленные вариации разных деталей образа Калки. Специфика пуран как текстов, представляющих собой среду для формирования мифологических образов – таких, как Калки, определяет необходимость характеристики основных особенностей этих памятников с точки зрения теории их происхождения, разнообразия классификаций и подходов в их изучении.

Пураны занимают особое место в корпусе индийской литературы, так как обладают сложной композицией и часто представляют собой комплексы разрозненных текстов. Существует целый круг научных проблем, связанных с изучением текстов данного типа. Обзорная характеристика некоторых дискуссионных вопросов на вводном этапе исследования дает необходимое понимание специфики работы с пураническим материалом, на базе которого будет изучен миф о Калки.

1.1. Происхождение пуран согласно индуистской традиции.

В соответствии с древнеиндийской традицией, мифический риши Вьяса был автором всех Вед, «Махабхараты» и пуран. В некоторых пуранах есть древнее сказание о первоначальной пуране. Вьяса формирует "свод пураны" (*пуранасамхита*) из сказаний, историй, песен, древних знаний⁴⁰. В конечном итоге, Вьяса передает эту пурану своему ученику Ломахаршане, который делит прапурану на шесть частей и распределяет их среди своих шести учеников, которые составляют дополнительные редакции и системы текстов, разделенных частей единой пураны.

В древнеиндийских сказаниях Ломахаршана называется сутой, то есть тем, кто передает знания, почерпнутые из пуран, и распространяет их среди людей. В индологии, в контексте вопроса о происхождении и авторстве пуран, существует целая проблема интерпретации слова *сута* и изучения социальной среды, в которой распространялись пураны. Иногда под «сутами» подразумевались люди, имеющие низкое происхождение от смешанных браков между представителями разных варн. Но чаще всего, *сутами* назывались именно придворные певцы и сказители. Следует отметить, что если выйти за рамки легендарного сюжета о Вьясе и Ломахаршане и посмотреть на то, в каких социальных структурах возникает наибольший потенциал для актуализации и популяризации пуранического материала, то можно выделить некоторые наиболее авторитетные гипотезы по этому вопросу. К примеру, можно привести мнение Ф. Парджитера, который считал, что если в древности суты пели хвалебные гимны царям и обладали всеми сведениями об их генеалогических древах, то, вероятнее всего, они принадлежали к кшатрийскому обществу⁴¹. Несмотря на то, что пуранический материал в большей степени был востребован среди кшатриев, позже он был адаптирован и в значительной степени отредактирован брахма-

⁴⁰Сахаров П. Д. Ук. соч. С. 16.

⁴¹Pargiter F. E. Ancient Indian Historical Tradition. London: Oxford University Press, 1922. P. 61.

нами. М. Винтерниц, комментируя позицию Ф. Парджитера, настаивал на том, что пураны включают в себя и устную традицию Вед, принадлежащую брахманам, и песни придворных бардов, входящих в окружение кшатриев.

Дискуссия о значении кшатрийской и брахманской среды для развития пуранической традиции является открытой и отражает то обстоятельство, что невозможно прийти к однозначному решению по поводу происхождения первых пуран, кроме того, что они формировались в кшатрийской среде. Но, несмотря на такую кажущуюся категоричность, есть все основания для достаточно точного определения критериев, по которым можно идентифицировать древний текст как пурану и найти его место в соответствующем кодексе и в системе древнеиндийских памятников.

В традиционной индуистской литературе известны разные способы интерпретации преемственности и взаимосвязи Вед и пуран. Логично было бы представить эту связь с помощью четырех основных моделей взаимодействия между памятниками, представленных Л. Роше в его монографии «Пураны» (1986).

***Пураны древнее Вед.** Согласно мнению Л. Роше, данное утверждение следует считать недоказуемым.

***Пураны – продолжение Вед.** Имеется в виду, что пураны это специфическая версия Вед как памятников, имеющих постоянное развитие и актуализацию.

***Пураны – это комментарии к Ведам.** Пураны несут необходимую экзегетическую функцию, обеспечивают правильное понимание основных положений Вед, а также отображают их практическую значимость в повседневной жизни каждого человека. Пураны с помощью мифологических сюжетов и простого языка демонстрируют то, в какой среде и каким образом

должны осуществляться предписания Вед: «пурана – это Веда для шудр и женщин»⁴².

***Пураны – пятая Веда.** Существует целый ряд текстов, в которых пураны сами себя наделяют статусом пятой Веды. К примеру, в «Бхагавата-пуране»⁴³ есть сюжет о том, как Вьяса в процессе жертвоприношения разделил единую Веду на четыре: Риг-, Яджур-, Сама-, Атхарваведу. В тексте пураны есть дополнение о том, что сама «Бхагавата-пурана» —это пятая Веда, и у нее одной есть специальный статус, так как четыре Веды вышли из одного из четырех ртов Брахмы, а пятая – из всех четырех ртов. Из данной модели взаимодействия Вед и пуран возникло предположение о существовании «пурановеды» – гипотетически реального текста, который был утерян. Джон Бентли, автор монографии «Исторический обзор индийской астрономии» (1799), предлагал считать, что пураны существовали одновременно с Ведами ранее, чем пять тысяч лет назад. Для объяснения своей позиции Бентли предложил концепцию «пурановеды», в которой говорится о том, что в древности, кроме четырех Вед, существовали неканонические авторитетные тексты пуран, включавшие в себя легенды, поучения и различные истории. Со временем массив «пурановеды» претерпел многочисленные изменения, но общий жанр пураны имеет древнее происхождение, и очевидно, что современные пураны происходят из одного общего базового нарратива⁴⁴. По мнению Роше, возможно, «пурановеда» – это общее название для дополнительного свода сведений о легендах и сказаниях древности.

Некоторые индологи XIX в. критиковали теории о сходстве и взаимовлиянии между Ведами и пуранами (к примеру, Ф. Макс Мюллер⁴⁵). Данную ситуацию можно объяснить тем, что для исследователей классиков Веды представлялись текстами первого порядка, а пураны производили впечатление малоцен-

⁴²Rocher L. Op. cit., 1986. P. 16.

⁴³Bhāgavata-Purāṇa. 1.4.19- 22; 3.12.37- 39. Цит. по: Rocher L. Op. cit. P. 16— 17.

⁴⁴Bentley J. On the Antiquity of the Surya Siddhanta, and the formation of the astronomical cycles therein contained // Asiatic Researches, 1799. Vol 6. P. 574.

⁴⁵Rocher L. Op. cit. P. 13.

ной для науки литературы. Роль ведийского компонента в пуранах и по сегодняшний день является вопросом научных дискуссий, в рамках которых выясняется ценность пуранической литературы для понимания учения Вед⁴⁶.

Подводя итоги, следует отметить, что Веды — это особые не нарративные тексты, связанные с кланами риши (жреческим сословием), которые сформировали особые религиозно-культурные представления, от которых в дальнейшем отталкивалась индуистская картина мироздания, отображенная в средневековых пуранах. Но так или иначе, некорректно искать сходство между Ведами и пуранами, так как это совершенно разные типы текстов, исходя из их различного содержания и статуса. Веды, обладают статусом богооткровенных текстов, в отличие от пуран, которые будучи сборниками спонтанных фрагментарных сведений, не обладают таким повсеместным сакральным значением. По отношению к пуранам понятие «веда» применяется как ценностная или оценочная характеристика, пуранического памятника для того, чтобы показать его божественность или значение в определенном религиозном сообществе (к примеру такое божественное значение для вишнуитов имеет «Вишну-; или «Бхагавата-пурана»).

⁴⁶Ibid. P. 9— 10.

1.2. Пураны и «Махабхарата»

Индолог Мориц Винтерниц предположил, что пураны существовали задолго до последней редакции «Махабхараты»⁴⁷. В пользу данной гипотезы исследователь приводит следующие тезисы:

1) в «Махабхарате» присутствует пураническая самоидентификация текста — «Махабхарата сама себя называет пураной»⁴⁸. Кроме того, она называет пуранами отдельные вставные эпизоды эпоса (например, легенды о Нале и Шакунтале) и ссылается на другие пураны, не вошедшие в ее состав. Здесь имеется в виду, что пурана — это образ, служащий индикатором древности текста «Махабхараты».

2) «Махабхарата» начинается так же, как и многие пуранические тексты: рассказа Уграшраваса, сына Ломахаршаны и ученика Вьясы. «Уграшраваса называют "сведущим в Пуранах" и его собеседник — Шаунака говорит о нем: "Твой отец знал всю Пурану"»⁴⁹.

3) Некоторые легенды «Махабхараты» начинаются со слов «...это было известно из Пураны»⁵⁰. Пураны и «Махабхарату» связывает общность богатого мифологического материала, единство стиля, повторы тем повествований, диалогическая форма изложения сюжетов.

Винтерниц видел в соотношении эпоса и пуран некоторый парадокс: два утверждения о том, что «Махабхарата» старше пуран, и, напротив, пураны старше эпоса, одновременно являются справедливыми и имеют право на существование. Пураны и эпос всегда находились рядом друг с другом, так как при-

⁴⁷Winternitz M. Op. cit. P. 520.

⁴⁸Ibid.

⁴⁹Ibid.

⁵⁰Winternitz M. Op. cit. P. 520.

надлежали к одному и тому же древнему источнику, и в связи с этим находились в процессе обоюдного синтеза⁵¹.

Существует гипотеза о принадлежности пуран и эпических текстов к жанру итихас («от *iti + ha + āsa*, в буквальном переводе «так именно было» — это одно из общих названий древних памятников эпической литературы. Также следует отметить, что итихаса-пурана неоднократно упоминается в палийских текстах в качестве дисциплины традиционного брахманитского знания. Самое известное место — отрывок из «Амбаттха-сутты» Дигха-никаи, где перечисляются знания, приобретенные ученым брахманом Амбаттхой (D.I.88). Есть также пассажи из «Ангуттара-никаи» (I.163, III.223)⁵².

Проблема жанровой идентичности итихас отображена в некоторых исследованиях П. Д. Сахарова и П. А. Гринцера.

П. Д. Сахаров считает, что в текстах эпоса и пуран сами слова *итихаса* и *пурана* являются названиями какого-либо «единичного мифа, единичной легенды или назидательной истории»⁵³. На примере различных эпических повествований, что одновременно являются и пуранами и итихасами («Сказание о Вайвасвате» или «Сказание о Васиштхе» (Мбх III.187:56, I.175:2)⁵⁴, Сахаров сформулировал следующие предположения:

1) самые древние итихаса и пурана, из которых произошли Махабхарата и пуранические своды, представляли собой единую нарративную структуру, в которой присутствовали легенды, описания генеалогических древ, песни и обширный мифологический материал;

2). пурана и итихаса существовали в ведийском жертвоприношении, предназначались для царей и были распространены в кшатрийской среде;

⁵¹Ibid.P. 521.

⁵²Ссылаемся на нормативное издание серии Pali Text Society, где римские цифры обозначают том, арабские страницы.

⁵³ Сахаров П. Д. Ук. соч. С.21

⁵⁴Там же. С.21-22.

3). пурана и итихаса – это общие стихийные названия для некоторых повествований, не определяющие четкую специфику отдельных памятников;

По мнению П. Д. Сахарова, разграничение между содержанием пуран и итихас, произошло в эпоху ведийской письменности. В результате, итихасы стали произведениями эпического жанра, а пураны сконцентрировали в себе теогонический и космогонический материал мифов и легенд⁵⁵.

Несмотря на вышеприведенные аргументы, трудно согласиться с тем, что во время исполнения ведийского ритуала рецитировались эпические сказания, так как для этой цели предназначались именно ведийские гимны.

По мнению П. А. Гринцера, названия "итихаса" и "пурана" указывают на глубокую генетическую связь эпического повествования с первоначальной устной традицией. Гринцер отмечает, что в древности существовал особый вид сут – суты паураника или «суты – знатоки пуран»⁵⁶. Эти певцы имели особый авторитет, так как только они знали пураны и рассказывали их. Сутами— паураниками были известные герои–рассказчики «Махабхараты»: Уграшравас, Сын Ломархашаны, и Санджая – возница Дхритараштры, повествующий о битве между Кауравами и Пандавами. Так как именно суты — паураники распространяли повествования из «Махабхараты», сама «Махабхарата» отождествляла себя с пуранами.

Сопоставляя основные идеи М. Винтерница, П. Д. Сахарова и П. А. Гринцера о соотношении между пуранами и «Махабхаратой», следует отметить, что все они по разному формулируют основной принцип первоначального единства между данными текстами. Винтерниц подчеркивает первенство именно пуранического нарратива, из которого сформировались эпические тексты «Махабхараты». Сахаров утверждает то, что эти нарративы принадлежат к единому жанру, и разница между итихасами и пуранами обнаруживается только в тематических особенностях их содержания. Гринцер вносит в теорию о единстве пуран и итихас социальный аспект, согласно которому сказитель пуранических

⁵⁵Там же.

⁵⁶Гринцер П. А. Ук. соч. С. 17.

легенд и повествований из «Махабхараты» был одним и тем же человеком, который декламировал все то, что всегда нераздельно существовало в единой устной традиции. Следовательно, можно предположить, что вряд ли вопрос о первенстве пуран и «Махабхараты» является корректным, так как в целом среди исследователей больше принято говорить о разных аспектах их первоначального единства, элементы которого отображаются даже в их последующих различиях, зачастую носящих достаточно формальный характер.

Для того, чтобы выяснить, какими уникальными типологическими особенностями обладают тексты пуран, сперва следует рассмотреть контекст их расположения в Ведах и Упанишадах. Под пураной подразумевается «повествование о древнем»(АВ.ХІ.7.24)⁵⁷.

В древних текстах слово "пурана" встречается в единственном и множественном числе. К примеру, в «Атхарваведе» *пурана* упоминается в единственном числе («любимой родиной и итихасы, и пураны, и песен, и восхвалений становится тот, кто знает» (АВ.ХV. 6.11— 12)⁵⁸, а в «Брихадараньяка-панишаде» во множественном («с дыханием этого великого существа вышли Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарва-Ангираса, итихаса, пураны, науки, упанишады...» БрУп 2.10)⁵⁹. В «Чхандогья-упанишаде» итахаса и—пурана (*itih āsa purāṇa*) следует сразу после четырех Вед и перед перечислением разных правил, наук и искусств, что подтверждает ее авторитетный статус: «Поистине, речь доставляет знание Ригведы, Яджурведы, Самаведы, Атхарваны – четвертой [веды], итихасы и пуран – пятой, веды вед, правил почитания предков, науки чисел, искусства предсказаний, хронологии, логики, правил поведения, этимологии, науки о священном знании, науки о демонах, военной науки, астрономии, науки о змеях и низших божествах» (Чх.уп. VII.1.2,3)⁶⁰.

⁵⁷.Атхарваведа (Шаунака): в 3 томах. Т. 2: кн. VIII— XII. Пер. с вед., вступ. ст., коммент. и прил. Т.Я. Елизаренковой. М.: Восточная литература, 2005. С. 155.

⁵⁸. Атхарваведа (Шаунака): в 3 томах. Т. 3: кн. XIII— XIX. Пер.с вед., вступ. ст., коммент. и прил. Т.Я. Елизаренковой. М.: Восточная литература, 2010. С. 66.

⁵⁹ Упанишады: в 3 томах. Т.1. / Пер. с санскрита А.Я. Сыркина.М.: Наука, 1992.С. 91— 92.

⁶⁰ Упанишады: в 3 томах. Т.3. / Пер. с санскрита А.Я. Сыркина.М.: Наука, 1992. С.119.

Тем не менее текстах Вед слово "пурана" имеет нетерминологическое значение, так как оно указывает именно на какое-то отдельное древнее сказание или является общим названием нескольких эпических повествований. Идентичность текстов пуранического жанра формируется намного позже и передает новые мифологические сюжеты и религиозные представления.

Согласно одной из теорий Хораса Хэймана Уилсона (1786 – 1860), выдающегося английского индолога, автора знаменитого перевода «Вишну—пураны» (1840), пураны, вследствие их примитивного «мифоэпического содержания в сравнении с ведийским»⁶¹, можно считать достаточно поздними текстами «сектантского» содержания, передающими вишнуитские или шиваитские идеи. Л. Роше в своей монографии «Пураны» (1986), дискутируя с авторитетным мнением Уилсона, приводит аргументы в пользу своей нейтральной позиции по данному вопросу: «Несмотря на то, что пураны содержат материалы сектантского характера, благодаря чему они являются прекрасными источниками по изучению индуистских сект, их сектанство не стоит интерпретировать как пропаганду исключительного поклонения одному божеству в ущерб всем остальным. В пуранах обычно присутствует уважение ко всем богам пантеона»⁶². Винтерниц приводит похожую точку зрения, согласно которой пураны – это наиболее важные источники для изучения индуизма, «для которого пураны, наполненные образами Вишну и Шивы, это то же самое, что Веды для брахманизма»⁶³.

Необходимо отметить, что индуистские религиозные течения только условно можно назвать «сектантскими» в связи с тем, что индуизм не соответствует западноевропейским критериям понятия «ортодоксия», под которым подразумевается последовательная система концептуальных структур, любое на-

⁶¹Цит. по: *Rocher L. Op. cit. P. 18.*

⁶²*Ibid. P. 23.*

⁶³*Winternitz M. A. Op. cit. P. 517*

рушение которой является основанием для того, чтобы идентифицировать сектантским то или иное религиозное явление.⁶⁴

⁶⁴*Штитенкрон Г.* О правильном употреблении обманчивого термина // *Древо индуизма.* М.: Восточная литература, 1999. С. 261.

1.3. Канонические схематизации пуран

В древнем санскритском словаре IV в. «Амаракоша» есть перечисление пяти главных топосов (признаков) пураны: «Творение (sarga) и противотворение (pratisarga), а также родословие (vamśa), манвантары (manvañtara), и родов дальнейшие деянья (vamśānucaritam) — таковы пять признаков пураны» (АК 1.6:5)⁶⁵. Таким образом, можно утверждать, что существует древнее определение пураны как текста, имеющего конкретные жанровые особенности, исходя из пяти определенных критериев, совокупность которых называется *pañcāṅgaśloka* (букв. "пять признаков пураны"). Рассмотрим их по отдельности.

1) Творение (sarga). Почти в каждой пуране есть мифологические сюжеты космогонического характера. Речь идет об этапах создания мира, к примеру, зарождение космоса из Мирового Яйца.

2) Разрушение (pratisarga). Сотворенный мир, согласно сложной древнеиндийской системе времени, состоящей из кальп, юг и махаюг⁶⁶, неизбежно должен быть уничтожен для того, чтобы появилось новое мироздание.

3) Родословие (vamśa). В содержание пуранических сюжетов входит перечисление поколений богов и героев.

⁶⁵ Цит по: *Сахаров П. Д.* Мифологическое повествование в санскритских пуранах .С. 13.

⁶⁶ Кальпа – это мировой период, продолжительность которого определяется моментом творения и разрушения мира. В пуранах содержатся сведения о том, что время кальпы составляет 4,32 миллиарда лет. (*Gonzalez— Reimann L. Cosmic Cycles, Cosmology, and Cosmography // Brill's Encyclopedia of Hindism, Ed. by A. J. Knut, H. Basu, A. Malinar. Leiden: Brill, 2009. Vol.I. P. 419*). В свою очередь, кальпа состоит из тысячи махаюг – цикла из четырех юг. Каждая юга – это целая эра, у которой есть свое название (сатья- юга, трета- юга, двапарва- юга и кали- юга) и свои особенности, так как сатья- юга является самым благоприятным временем (золотым веком), а кали- юга – временем разнообразных бедствий и беззаконий, трета- и двапара юга – это периоды перехода от наилучшего состояния мира к наихудшему.

4) Манватары (manvañtara). Все время существования мира делится на 14 периодов, в которых прославляются свои четырнадцать Ману – прародителей человечества. Согласно пуранам, четырнадцать Ману присутствуют в каждой калпе, время существования каждого Ману называется манватарой.

5) Родословные царей. В пуранах есть множество глав, где приводятся сведения о потомках Вайвасваты⁶⁷, принадлежащих к династиям Луны и Солнца. Пураны передают факты из жизни правителей, вплоть до династии ранних Гуптов.

Практически невозможно вынести однозначное решение, какова роль пяти признаков пураны в идентификации пуран как текстов определенного жанра. С одной стороны, пять признаков выступают как действительные критерии принадлежности текста к пуранам, с другой — идеального воплощения сочетания всех пяти компонентов нет ни в одной пуране и, возможно (как считает Л. Роше), исследователи просто ошибочно проинтерпретировали наследие «Амаракши»⁶⁸.

Несмотря на свой неоднозначный статус, пять признаков пураны использовались для распознавания и характеристики текстов соответствующего жанра. Необходимо отметить, что даже если и не все памятники, изученные и доступные в наше время, в полном объеме содержат *панчалакшанам*, они все равно не перестают быть пуранами, и их можно типологизировать по содержанию.

Несмотря на то, что в индологических исследованиях концепт *пяти признаков пураны* воспринимается как определенная каноническая структура, существует идея⁶⁹ о том, что *панчалакшанам* – это брахманская идеологическая структура, которая преобразовывала любое содержание в определенную форму. Каждая из *лакшан* упорядочивала события, описанные в пуране, и позволяла

⁶⁷ Вайвасвата – седьмой Ману нынешней калпы (Śveta Vārāha Kalpa) согласно индуистской традиции.

⁶⁸ Rocher L. Op. cit. P. 30.

⁶⁹ Rao V. N. Purana as Brahminic Ideology // Purana Perennis: Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts. Ed. by W.D. O'Flaherty New York: State University of New York Press, 1993. P. 89.

слушателям сказителей воспринять время и место событий, отображенных в повествовании пураны и транслировать брахманское мировоззрение через сюжет.

По мнению Ф. Парджитера, пураны являются комплексными текстами, насыщенными космогоническими и космологическими идеями, историями о жизни правителей, философскими идеями, богослужебными указаниями, песнями, рассуждениями о разных темах общественной и политической жизни. Пураны излагают весь этот огромный массив знаний в доступной и легкой форме, что делает их похожими на популярные средневековые энциклопедии.⁷⁰

В систематизации пуранических текстов можно выделить два направления:

1) **Каноническая классификация.** Всю совокупность пуран обычно подразделяют на два перечня текстов: махапураны (великие пураны) и упапураны (вторичные пураны).

Существует несколько предположений по поводу времени формирования канона махапуран. Восемнадцать **махапуран** дважды упоминаются в последней книге Махабхараты («Сваргароханикапарва»). Р. С. Хазра считает, что сам «канон махапуран возник не позднее, чем в первой четверти VII века»⁷¹. По мнению Роше, в «Вишну-пуране» появляется наиболее полный список пуран, но окончательно он оформился во времена Абу Рейхана Бируни⁷² (973— 1048). Последовательность данных махапуран в «Вишну-пуране» выстроена следующим образом: «Брахма-...», «Падма-...», «Вишну-...», «Шива-...», «Бхагавата-

⁷⁰*Pargiter F. E.* Puranas // Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. 10. Ed. by J. Hastings. Edinburgh: T. & T. Clark, 1918. P. 447— 455. 447— 448.

⁷¹*Rocher L.* P. 31.

⁷²Абу Рейхан Мухаммед ибн Ахмед аль Бируни – знаменитый иранский ученый, автор исследований по физике, истории, философии, астрономии. Тексты Бируни содержат энциклопедические знания по этнографии, Индии, Средней Азии а также стран Ближнего Востока. Абу Рейхан Бируни в сочинении «Индия» (1030) приводит список 18 пуран из «Вишну-пураны». *Бируни А. Р.* Индия // Пер. А. Халидова, Ю. Завадовского. М.: Ладомир, 1963. С. 144- 145.

...». «Нарада-...», «Маркандея-...», «Агни-...», «Бхавишья-...», «Брахмавайварта-...», «Линга-...», «Вараха-...», «Сканда-...», «Ямана-...», «Курма-...», «Матсья-...», «Гаруда-...», «Брахманда-...»⁷³.

Роше отмечает, что некоторые ученые не придают значения такому расположению количеству пуран, число 18 является сакральным для индийской культуры и цивилизации: Махабхарата состоит из 18 книг, битва длится 18 дней, «Бхагавадгита состоит из 18 частей, число 18 для буддистов является священным и канонизированным⁷⁴.

Современные исследователи четко разделяют махапураны ("великие") и упапураны ("малые"). Упапураны имеют следующие особенности: позднее оформление композиции текста, локальный характер распространения, обладание менее авторитетным статусом по сравнению с махапуранами. Количество упапуран, входящих в общий канон, тоже не является постоянным.

К примеру, Винтерниц выделяет только две упапураны — «Ниламата» и «Калика» и считает, что нет особой необходимости изучать упапураны, так как они практически не отличаются от махапуран и являются просто их производными версиями, адаптированными для местных культов и религиозных нужд отдельных «сект»⁷⁵. Однако в индологии встречалось и противоположное мнение по поводу необходимости и ценности изучения упапуран. Р. С. Хазра считал недопустимым подобное пренебрежение упапуранами как целым классом санскритской литературы⁷⁶. Несмотря на разные вариации списка упапуран, мы представим классический перечень, приведенный П. Д. Сахаровым с его 18 памятниками: «Атма- », «Ади- », «Экамра- », «Капила- », «Калки- », «Калика- », «Ганеша- », «Девы- », «Девибхагавата- », «Дхарамы- », «Нанди- », «Нандикешвара- », «Нарасинха- », «Брихаддхарма- », «Бхаргава- », «Махабхагавата- », «

⁷³Viṣṇu Purāṇa.3.6.21- 24.Цит. по: *Rocher L. Op. cit.* P.31.

⁷⁴*Rocher L. Op. cit.*, P. 34.

⁷⁵*Ibid.* P.69..

⁷⁶*Ibid.* P.70.

«Вишнудхарма-», «Вишнудхармоттара- », «Шива- », «Самба- », «Саура- пурана »⁷⁷.

2) **Содержательная классификация.** Х. Вилсон в исследовании «Вишну-пурана, система индийской мифологии и традиции» (1840)⁷⁸ различал несколько способов классификации пуран по религиозно–философскому содержанию. В «Падма-пуране» есть сведения о том, как распределяются тексты по гунам⁷⁹. Каждый текст рассматривается на предмет преобладания в нем саттвичной, раджасичной и тамасичной энергий и сопоставляется с божеством, транслирующим данную энергию (соответственно, Вишну, Брахма, Шива). Таким образом, в «Падма-пуране» распределены три класса пуран. «Вишну», «Нарада», «Бхагавата», «Гаруда», «Падма» и «Вараха–пурана» являются саттвичными, то есть в них преобладают добродетели и нравственная чистота, и все они посвящены Вишну. Такие пураны, как «Матсья», «Курма», «Линга», «Шива», «Сканда» и «Агни», соотносятся с гуной тамас и транслируют невежество и мрак. Данные тексты посвящены Шиве. Последний класс текстов характеризуется раджасичной природой страсти и посвящен Брахме. Это такие пураны, как «Брахманда», «Брахмавайварта», «Маркандея», «Бхавишья», «Вамана» и «Брахма-пурана». По мнению Х. Уилсона, пураны раджасичного качества имеют ярко выраженные шактистские элементы и широко используются в тантрической практик

⁷⁷Сахаров П. Д. Ук. соч. С.22.

⁷⁸Wilson, H. H. Op. cit. P. 12.

⁷⁹Гуна – одно из наиболее важных понятий философии санкхьи и других индуистских религиозно- философских течений. Гуны – качества и определяющие черты каждого единичного экзистенциального состояния— включают в себя следующие материальные элементы: ментальные состояния (саттва, раджас, тамас), пять объектов чувств и способности восприятия (ум – манас, сознание – читта, интеллект – буддхи), шесть способностей действия. Также существует интерпретации гун в качестве трех энергий и свойств первоматерии Пракрити. Учение санкхьи о гунах нашло широкое применение в интерпретации мифологии Тримурти (Вишну – саттва, Брахма —раджас, Шива –тамас), науки (аюрведа), также на этическое учение Бхагавадгиты. См.: Шохин В. К. Гуна // Индийская философия: Энциклопедия. Отв. ред. М.Т. Степанянц М.: Восточная литература, 2009. С. 319.

1.4. Проблема хронологии пуран

Одной из классических и стабильно актуальных проблем индологии является установление критериев и четких рамок хронологии индийских текстов. В своей трехтомной монографии «Индийская литература» (1905) Мориц Винтерниц писал о сложности изучения датировки индийских текстов: «Хронология истории индийской литературы окружена устрашающей темнотой, и значительная часть вопросов остается нерешенной для науки»⁸⁰.

В связи с тем, что древнеиндийские литературные памятники формировались на протяжении нескольких веков и не имели одного автора, установление точной датировки текста является труднодостижимой и практически невозможной задачей для современной науки.

Для западных исследователей проблема датировки является принципиальной, так как индийскую литературу принято делить на несколько периодов и распределять тексты в соответствии с ними. Данные о текстах постоянно обновляются, и практически до зрелого средневековья невозможно определить четкие границы формирования памятников⁸¹.

Многие авторитетные ученые (современники Винтерница) датировали самые известные индийские памятники, допуская погрешность своих расчетов в несколько веков. Для того, чтобы сравнить два памятника и определить, какой из них является более поздним, принято делать выводы, исходя из анализа языка текста. Но данный способ определения возраста памятника не является надежным, поскольку часто случалось, что поздние тексты имитировали стиль более ранних памятников для того, чтобы создать впечатление древности. Про-

⁸⁰Winternitz M.A. Op.cit. P. 25.

⁸¹Эрман В. Г. Очерк истории ведийской литературы. М.: Наука, 1980. С. 29.

блема всех формальных хронологизаций древнеиндийских литературных памятников состоит в том, что они, для удобства обобщая сведения, не фиксируют динамику изменений текста в разные периоды его существования.

Исходя из базовых идей и определенных критериев работы с материалом памятников, многие исследователи занимались выяснением времени формирования массива пуранических текстов.

Одним из наиболее влиятельных мнений по поводу хронологии пуран является утверждение Х. Уилсона, что если рассматривать пураны как религиозно–философский феномен в контексте индуизма, то можно признать их не старше идей Шанкары или Рамануджи. Таким образом, гипотетически можно предположить, в какое время возник текст, исходя из анализа его содержания. Основными последователями данного исследовательского вектора можно назвать следующих ученых–классиков индологии XIX века: Эжена Бюрнуфа, Артура Макдонелла и Кристиана Лассена.

Принимая во внимание утверждение о древнем происхождении первоначального пуранического материала, исследователи сталкивались с необходимостью решения двух принципиальных вопросов: когда начало происходить активное оформление отдельных пуран? и какова была причина этого процесса? По мнению Роше, ранние пураны по своей сути были именно сборниками повествований о событиях древней истории с разными дополнительными фрагментами мифов и эпоса, поздние пураны – это тексты энциклопедического порядка, где содержатся сведения из абсолютно разного рода знаний, (философия, религия, медицина, астрономия и т.д.). Предположительно в 500 г. н.э. происходит трансформация пураны– летописи в пурану — энциклопедию, и есть несколько причин, с помощью которых можно гипотетически объяснить данный феномен⁸². Т. В. Венкантахалла Шастри считает, что «пураническое наследие — это искусственно созданное идеологическое средство борьбы брахманизма с буддизмом, или его реакция на джайнизм и буддизм и на вторжения завоевателей

⁸²*Rocher L. Op. cit. P. 101.*

(гуннов и шакьев)»⁸³. Композиции современных редакций пуран начали оформляться в первые века нашей эры, и на протяжении всей династии Гуптов (IV—VI вв) постоянно изменялись.

Так как в индологии историческая ценность пуранического материала определяется его древностью, следует отметить, что любые редакции того или иного памятника рассматриваются как «инфляция» текста⁸⁴. Тезис о том, что «чем больше в тексте преувеличений и дополнительных деталей, тем он моложе»⁸⁵, является одним из основополагающих в работе с хронологией пуран. Таким образом, очевидно, что любая попытка хронологизировать пуранический материал сталкивается с необходимостью ввода искусственно сформулированных критериев, при обращении к которым вероятность неточностей и ошибочных обобщений достаточно велика.

Подводя итоги предварительному обзору общих проблем датировки и опираясь на исследование П. Д. Сахарова⁸⁶, мы вкратце формулируем основные вехи становления пуранических текстов в хронологической последовательности.

XII — VI вв. до н. э. Существование устной пуранической традиции итихасапураны.

VI вв. до н. э. — VII вв. Письменная фиксация эпических текстов и махапуран.

VII—X вв. Появление упапуран, введение в композиции текстов дополнительных разделов о порядке проведения обрядов суточного цикла, по медицине, грамматике, архитектуре, и т.д.).

X—XV вв⁸⁷. Синтез пуранических редакций и передача элементов культа и религиозно— философских идей средневекового индуизма, введение в

⁸³Ibid. P.101.

⁸⁴Ibid. P. 102.

⁸⁵Ibid.

⁸⁶Сахаров П. Д. Ук. соч. С.29.

⁸⁷Там же. С. 29.

тексты большинства пуран ряда разделов, отражающих новые элементы индуистского вероучения и культа

Для современной западной индологии вопрос о датировке пуран стоит особенно остро, так как принято считать, что самые ранние санскритские пураны могут быть датированы IV в. до н.э, но на данный момент исследователи пуран крайне редко постулируют конкретный хронологический период формирования того или иного памятника, предпочитая сосредоточиться на каждой отдельной пуране как на эволюционирующем тексте. Главной задачей современного изучения пуран является определение основных принципов композиции текста, обеспечивающих эволюцию формы пураны⁸⁸.

В. Д. О'Флаэрти называет пураны «флюидными текстами»⁸⁹, так как они не обладают фиксированным содержанием и формой, одна и та же пурана может быть отражена во многих манускриптах, имеющих разную географию распространения и обладать множеством названий. Стилистика и содержание каждого текста крайне неоднородны, каждая пурана состоит из наслаивающихся фрагментов, переходящих друг в друга редакций, что значительно усложняет систематизацию сведений о тексте, с помощью которых можно вывести хронологические границы его формирования.

П. Д. Сахаров отмечает, что в одной и той же пуране можно увидеть парадоксальное сочетание классически выстроенного текста, соответствующего всем грамматическим канонам, с запутанными фрагментами, которые стилистически не сочетаются друг с другом. Текст одной и той же пураны может иметь множество редакций и может включаться в композиции других памятников, иметь множество параллельных мест⁹⁰. В своей монографии он предложил

⁸⁸Bailey G. The Puranas. A study in the development of Hinduism ... P. 139.

⁸⁹O'Flaherty. W. D. Fluid and Fixed Texts in India // Boundaries of the Text: Epic Performances in South and Southeast Asia. Ed. by J.B. Flueckiger, L. J. Sears. Michigan: The University of Michigan, 1991. P. 31.

⁹⁰Сахаров П. Д. Ук. соч. С. 24.

опыт хронологизации «Маркандей-пураны». Анализируя его, мы рассмотрим примеры основных эффективных стратегий работы с отдельным памятником.

Одним из критериев древности пураны, по мнению К. М Банерджи, является цельность содержательной структуры и наличие единого героя — рассказчика. Два этих критерия позволяют систематизировать текст и определить хронологическую иерархию его частей. Ф. Парджитер воспользовался этой научно-исследовательской установкой для разграничения хронологических пластов «Маркандей-пураны» и определения географии их формирования: «ранний пласт “Маркандей-пураны” существовал уже в III в. или даже раньше, поздний возник в V—VI вв. (определенно оформился к IX в.), средний — между этими периодами»⁹¹.

Работа исследователей в рамках компаративно-дедуктивного метода предполагает активное использование идеи о пяти главных характеристиках пураны. По мнению Бюрнуфа⁹², пять свойств пураны имели историческое развитие, то есть появлялись один за другим. Таким образом, космогоническое содержание текста (*сарга* и *пратисарга*) считалось первоначальным и древнейшим ядром пураны, которое со временем наращивало генеалогический массив и элементы индуистского культа в контексте разных сектантских направлений.

В. Кирфель в своих исследованиях эффективно использовал пять основных признаков пураны и при подробном изучении каждого источника делал выводы, насколько качественно они воспроизводятся в разных версиях данного текста. Результатом подобного анализа стало выявление древней основы пураны, которая образовалась еще до появления письменного оформления памятника.

Р. Ч. Хазра разработал общую датировку для махапуран и упапуран и вывел некоторые закономерности их развития, подтверждающие неоднородность, нестабильность и непредсказуемость развития пуран и их различных редакторских версий. По его мнению, пураны, несмотря на наличие в них некоторой ка-

⁹¹ Mārkaṇḍeya purāṇa. Transl by F. E. Pargiter. Calcutta: Asiatic Society of Behgal, 1904. P. 8— 20.

⁹² Цит по: *Rocher L.* Op. cit. P. 27.

нонической структуры, в большинстве случаев являются текстами свободной формы, полными импровизаций и парадоксальных элементов.⁹³

Убедительным примером использования данного метода является исследование датско-американского индолога Джеральда Ларсона, посвященное изучению древней и авторитетной философской традиции санкхья⁹⁴. Ученый сопоставляет пуранические источники по санкхье, выстраивает их в иерархическом порядке, ориентируясь на наличие космогонических сюжетов в текстах, которые принято считать наиболее древними. Таким образом, Ларсон заключает, что самые древние тексты пуран, в особенности космогонические фрагменты «Маркандеи», «Ваю», «Брахманды», «Падмы», «Вишну», «Линги» и «Курма-пураны» отображают интеллектуальную среду таких текстов, как «Мокшадхарма», «Манусмрити», «Бхагавадгита» (в контексте исследования Ларсона они соотносятся с литературой протосанкхьи)⁹⁵.

⁹³*Hazra R. C. Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs. Calcutta: The University of Dacca, 1940. P.8.*

⁹⁴*Larson G. J. Classical Sāṅkhya. An Interpretation of its History and Meaning. Delhi: Motilal Banarsidass, 1969.*

⁹⁵*Larson G. J. Op. cit. P. 288— 289.*

1.5. Хронологизация материалов о Калки

Для того, чтобы увидеть последовательность развития мифа о Калки, необходимо использовать сведения о времени формирования тех памятников, где есть любые упоминания о нем. Исходя из того, что любые датировки пуранической литературы в большей или меньшей степени являются относительными и не могут претендовать на абсолютную достоверность, мы сопоставили несколько хронологических гипотез авторитетных исследователей – таких, как Л. Роше, М. Винтерниц, Г. Ларсон. В результате, весь собранный материал мы разделили на три группы (старшие, средние и младшие пураны), которые позволят нам сориентироваться в том, какие из пуран являются более древними и в каком временном диапазоне оформилась их композиционная структура. В связи с тем, что между исследователями нет согласия по поводу датировки пуран, мы взяли на себя смелость придерживаться наиболее распространенной версии о границах формирования того или иного текста, стараясь с очевидной долей погрешности вывести средние показатели для предварительной датировки.

Древними пуранами, в которых содержатся сведения о Калки, мы будем считать «Вишну-», «Ваю-», Брахманда-пурану», придерживаясь калькуляций П. Ларсона, согласно которым центральные космогонические части этих памятников можно отнести к промежутку от 300 н.э. до 700-800 н.э. Эти пураны включают в себя поздние добавления, начиная со средневековья⁹⁶.

Так как среди исследователей нет единого мнения по поводу датировки «Вишну-пураны», Роше предложил обзор всех возможных гипотез о времени происхождения этого памятника, который демонстрирует следующий хроноло-

⁹⁶ Ibid.

гический интервал: от VIII в. до н. э. (Рамачандра Дикшитар) до X в. н.э. (Гораций Вилсон)⁹⁷. Необходимо отметить, две эти предельные даты отражают специфику дискуссионного мнения Дикшитара по поводу времени возникновения именно «Вишну-пураны» и субъективного предположения Уилсона о периоде возникновения пуран в целом. К примеру, Дикшитар считал что «Вишну-пурана» возникла одновременно с Атхарваведой или немного позже⁹⁸, а основная идея Уилсона состояла в том, что возраст пураны, в основном, соответствует тому религиозно–философскому содержанию, которое она передает и, следовательно, пураны являются достаточно поздними памятниками. Из обзора Роше следует, что наиболее распространенный интервал датировок «Вишну-пураны» это II– Vвек н.э.⁹⁹ Таким образом, придерживаясь мнения большинства исследователей будет корректным предположить, что окончательное оформление «Вишну-пураны» произошло не ранее V в.н.э.

«Вишну-пурана» содержит наиболее древние сведения, согласно которым Калки родится как знаменитый брахман из селения Шамбала, обладающий сверхчеловеческими способностями: «Когда все законы, которым учат Веды, будут отменены и кали-юга приблизится к своему завершению, часть божественного существа, существующего в духовной природе Брахмы, заключающего в самом себе и начало и конец и наполняющего собой все сущее, сойдет на землю, и он в лице Калки родится в семье Вишнуясаса, великого брахмана из деревни Шамбала» («Вишну-пурана».IV.24 98— 101)¹⁰⁰.

В «Вишну–пуране» Калки — это одна из форм Вишну в возрасте кали-юги: «В возрасте крита–юги Вишну в виде Капилы и других вдохновенных учителей, усердно следящих за благополучием всех существ, придает истинную мудрость. В возрасте трета он сдерживает зло в лице всемирного царя и защи-

⁹⁷Rocher L. Op. cit. P.249.

⁹⁸Dikshitar V. R. R. The Age of Visnu-purana // Indian Historical Quarterly, 1950. № 13. P. 46— 50

⁹⁹Данный интервал охватывает датировки—В. А. Смита, Р. Ч. Хазры, П. В. Канэ, Дж. Н. Фаргухара, Ф. Е. Парджитера, И. Гайла. См. Rocher L Op. cit. P.249.

¹⁰⁰Viṣṇu Purāṇa with commentary by Vishnuchitta Alwar. Ed. By P.V. Annangaracharya. Kanchipuram. 1972. P. 295.

щает три мира. В возрасте двапара он в лице Вьясы делит одну Веду на четыре части и распределяет их на бесчисленное количество частей. В конце времени Кали, или четвертого периода, он являет себя как Калки и восстанавливает неправедных на путях праведности. Таким же образом действует и мировой дух: сохраняет, создает и разрушает весь мир» («Вишну-пурана». III. 2. 56-60)¹⁰¹.

Пурана содержит подробное пророчество о том, что после вмешательства Калки на земле восстановится праведность, и разум людей пробудится и станет подобным кристаллу:

«С помощью своей мощной силы он уничтожит всех млеччхов¹⁰² и воров и всех тех, чьи умы будут незаконными. Он восстановит справедливость на земле, и умы тех, кто будет жить в конце кали-юги, проснутся и станут подобными прозрачному кристаллу. Потомки этих людей станут следовать законам крита-юги – эпохи чистоты. Ибо сказано: " Время крита-юги вернется, когда солнце и луна и лунное созвездие Тишья и планета Юпитер окажутся в одном доме"» («Вишну-пурана».IV.24.102–104)¹⁰³ ..

Традиционно «Ваю-пурана» считается одной из самых древних пуран¹⁰⁴, ранняя версия данного текста датируют IV— V в. н. э¹⁰⁵. В целом, время оформления «Вишну-пураны» и «Ваю-пураны» совпадает с V в. н.э.:

«Ваю-пурана» описывает условия рождения Калки, который родится с именем Вишнуяса и будет сыном Парасары и станет учеником Яджнявалкьи. «... когда завершится кали-юга и наступит время перемен, от Вишнуяса – сына Парасары родится могущественный Калки. Его наставником станет Яджнавалкья. Это будет его десятым воплощением в будущем» («Ваю-пурана». 36.

¹⁰¹Ibid. P. 190.

¹⁰² Млеччхи – общее название завоевателей, иностранцев, представителей других религиозных традиций. Данный термин имеет тот же смысл, что и слово «варвар» в европейской культуре

¹⁰³Ibid. P. 295.

¹⁰⁴Rocher L. Op. cit. P. 245.

¹⁰⁵Collins C. D. The Iconography and Ritual of Siva at Elephanta: On Life, illumination, and Being. New York: State University of New York Press. 1988. P. 36.; Winternitz M. A. Op. cit. P. 545.

103 - 104.)¹⁰⁶. В тексте пураны повествуется о миссии Калки, о его военной мощи, и перечисляются племена его врагов и то, каким способом они будут уничтожены. «Он будет управлять всеми армиями, состоящими из слонов, лошадей и колесниц. Он будет окружен тысячами и тысячами вооруженных брахманов. Он убьет всех, кто будет недостаточно религиозен и тех, кто будет отвергать религию. Среди них будут северяне, все живущие на средних землях, и южане, живущие на западе горы Виндхья, Дравиды с Сирхалеси (Sirhhalese), Гандхары (Gandhara), Парады (Parada), Яваны (Yavana), Пахлавы (Pahlava), Кхасы (Khasa), Лархпаки, (Larhpaka), Андхакалы (Andhaka), Рудры и Кираты, (Rudra, Kirata) Шакас (Saka), Турасас (Tusara), Барбарас (Barbara), Пулиндас (Pulinda), Дарадас (Daradas). Могущественный повелитель уничтожит млеччхов метанием своего диска. Он будет невидим для всех живых существ» («Ваю-пурана».36. 105-109)¹⁰⁷.

«Когда начнется двадцать пятая кальпа и пройдет двадцать пять лет, он будет убивать все живые существа. С помощью беспощадных действий он оставит на земле только семена. Он убьет всех вршала (vrśalas)¹⁰⁸ и почти всех нечестивых людей...» («Ваю-пурана» 36. 113–114)¹⁰⁹.

«Тогда Калки во главе своих армий добьется своей цели. Все его враги уничтожат себя сами. Они сами станут сиддхами. Ведомые неизбежной судьбой, они станут безумными, яростными и впадут в заблуждение, что станет причиной их взаимного уничтожения» («Ваю-пурана».36.115–120)¹¹⁰.

«Ваю-пурана» содержит в себе сведения о том, что именно представляет собой Калки как аватара Вишну в теологическом контексте: «Вишну родится как человеческое существо, в котором будет часть мудрого бога. В предшест-

¹⁰⁶The Vāyu Purāṇa . A system of hindu mythology and tradition. Calcutta: Biblioteca Indica, 1881. P. 723.

¹⁰⁷Ibid.

¹⁰⁸Вршала – представители нижней варны (шудры).

¹⁰⁹The Vāyu Purāṇa ...P. 723.

¹¹⁰Ibid.

вующем рождении он бы родился как мощный Прамити¹¹¹. Его великолепное тело будет подобно луне, он родится в момент завершения Кали- юги. Таким образом, было поведано о десяти воплощениях господа. Господь в своем могущественном великолепии принимает воплощения в разные периоды, в разных мирах и для разных целей. Он рождается в разных утробах в соответствии с миссией, предначертанной ему» («Ваю-пурана».36.110 - 112)¹¹².

Победа Калки над врагами будет иметь следующие характерные особенности:

«Вместе со своими последователями он достигнет вечного покоя между Гангом и Ямуной. Когда Калки будет проходить мимо, цари умрут вместе со своими солдатами. Никто больше не сможет удерживать людей. Когда не станет охраны, они станут убивать друг друга в бою. Потеряв доверие друг к другу, они станут крайне подавленными, обеспокоенными и раздраженными. Не имея принадлежности к чему-либо, они оставят свои города и деревни. Все предписания Вед, все обряды и касты исчезнут. Рост людей уменьшится, а возраст сократится. Люди будут жить в лесах»¹¹³ («Ваю-пурана». 36.120— 125).

В «Ваю-пуране» несколько раз повторяется сюжет о страданиях еретиков и грешников, живущих на рубеже кали и крита-юги: «Сраженные Калки, все млеччи будут уничтожены. Все еретики и грешники тоже будут обречены. Само слово "царь" исчезнет, когда кали-юга приблизится к завершению. Только некоторые люди выживут и станут беспомощными и лишенными какого-либо общественного статуса, так как Дхарма будет уничтожена в это время. Никто не сможет утешить этих людей. Они будут страдать от болезней и скорбей. Они станут бездомными и будут претерпевать засуху и взаимную вражду. По причине уныния и страха они перестанут работать. Покинув свои деревни и города, они уйдут в леса» («Ваю-пурана». 37. 390- 393)¹¹⁴.

¹¹¹Прамити (Pramiti) – предыдущая манифестация Калки.

¹¹²Ibid.

¹¹³Ibid.

¹¹⁴Ibid.P. 767.

Большинство исследователей утверждают, что «Брахманда-пурана» возникла в IV в.¹¹⁵, но В. Д. О'Флаэрти, предположила, что корпус «Брахманда-пураны» формировался на протяжении IV – X вв.¹¹⁶, а Л. Роше настаивает на том, что несмотря на то, что основная композиция пураны была сформирована в IV—VI вв.¹¹⁷, окончательную структура «Брахманда-пурана» приобрела только в X веке¹¹⁸. Для данного исследования были использованы датировки О'Флаэрти и Л. Роше, таким образом, IV – X вв был принят за интервал формирования «Брахманда-пураны».

В «Лалита-пакхьяне»¹¹⁹ (одном из текстов, включенных в корпус «Брахманда-тапураны») содержатся следующие сведения о Калки:

«Когда все существующее достигнет наихудшего состояния, все еретики и чужестранцы будут повержены Калки. «Он будет верхом на лошади. Его слава будет ослепительной. Он сотворит шумный смех или вызов (*attahasā*), этот звук будет подобен грому, Кираты упадут в обморок и умрут, шакты будут в восторге. Лидеры десяти аватар (инкарнации), исполняя это трудное задание, падут ниц перед Лалитой с почтением. Они будут поставлены матерью Лалитой для защиты добродетели и чистоты в каждой калпе...» («Лалита-пакхьяна». 28.134-136)¹²⁰.

Мать Лалита¹²¹ (*Lalitā* — "играющая") — это одна из манифестаций богини Парвати. Подчеркнутое верховенство богини, служение ей – это отображение шактистской идеи о том, что богиня, как воплощение мировой энергии шакти, являет собой высшее начало.

¹¹⁵ *Rocher L. Op. cit. P.157.*

¹¹⁶ Гипотезу В. Д. О'Флаэрти приводит Ч. Д. Коллинз. *Collins C. D. Op. cit. P. 36.*

¹¹⁷ *Rocher L. Op. cit. P.157.*

¹¹⁸ *Ibid. P.157.*

¹¹⁹ «Лалита - пакхьяна» это шактистский текст, который охватывает 45 глав «Уттаркханды» – последней части «Брахманда –пураны» и посвящен прославлению богини Лалиты.

¹²⁰ *Lalitāpākhyana from the Uttarakāṇḍa of Brahmāṇḍa Purāna. Bombay: Nirṇaya- Sagar Press, 1918 P. 288.*

¹²¹ У вайшнавов Лалита – это старшая гопи, которая преданно служит Радхе и Кришне.

В тексте «Брахманда-пураны» присутствует оригинальная версия рождения Калки, в которой также можно увидеть некоторые шактистские реминисценции: «Затем Джанардана (Janārdana) по имени Калки рождается на ногте меньшего пальца лотосоподобной левой руки Шри Лалиты» («Лалита-пакхьяна». 29. 133)¹²². В данном тексте видим, что Калки рождается от богини, и, следовательно, вторичен по отношению к ней, что позволяет сделать вывод о том, что его образ был задействован в шактистском мифе.

«Падма- » и «Гаруда-пурану» можно отнести к группе средних пуран о Калки. Р. Ч. Хазра настаивает на том, что «Падма-пурану» можно датировать IX –X вв.,¹²³ и его мнение полностью разделяет Роше¹²⁴, так как «Падма-пурана» принадлежит к числу самых объёмных пуран, и не вызывает сомнения тот факт, что оформление всех частей данного памятника было продолжительным. В. Д. О'Флаэрти предположила, что «Падма – пурана» возникла в 750 году¹²⁵. Так как для данного исследования необходимо установить хотя бы приблизительный промежуток времени возможного возникновения пураны, то интервал с VIII по IX вв.¹²⁶ кажется вполне подходящим для понимания того, когда могли появиться и достичь своего окончательного оформления основные части «Падма- пураны».

В «Падма- пуране» Калки включается в перечень вибхав — воплощений Брахмана – верховной души: «Таким образом, состояние внутреннего самоуправления заключается в его бытии внутри души. Матсья, Курма, Вараха, Нарасимха, Вамана, Рама, Парашурама, Кришна, Будда и Калки — это десять воплощений (vibhava) Брахмана — верховной души» («Падма-пурана».IV. 229. 4)¹²⁷.

¹²²Ibid . 29. 133. P. 307.

¹²³Hazra R. C.The Padma Purāṇa // Indian culture. 1937. Vol. 4. P.175— 189.

¹²⁴Rocher L.Op. cit. P.214.

¹²⁵O' Flaherty W. D .The Hindus: An Alternative History. New York: Penguin Press, 2009. P. 473.

¹²⁶Rocher L.Op. cit. P.214.

¹²⁷The Padma Purāṇa . Ed. by Rao Saheb Vishwanath Narayana Mandlic. Poona: Anandasrama Press, 1894. P. 1715.

Самые древние части «Гаруда-пураны» сложились уже к IV— VII вв., но окончательное оформление пурана получила в IX – Xвв.¹²⁸

В «Гаруда-пуране» впервые речь идет о времени Калки «между Калки- и Сатья-югами Калки родится в доме Вишнугупты и поразит правителей – воров» III.15.27)¹²⁹. В комментарии к стиху дается пояснение, что Калки будет девятой инкарнацией Махавишну, он родится для того, чтобы обратить асуров в буддизм и обратить их в ад¹³⁰.

«Во времена кали-юги в Кикатосе (Бихар), подобно Будде, родится бог. Он введет в заблуждение асуров и станет пренебрегать Ведами. Затем, в промежутке между калки и сатья-югой, божество родится в доме Вишнугупты и поработит всех правителей, что стали ворами» («Гаруда-пурана» III.15.28-29)¹³¹.

Старшие и средние пураны содержат базовый блок сведений о Калки, который позволяет ориентироваться в общей схеме развития структур образа в процессе его усложнения и добавления новых уникальных деталей в более поздних текстах.

К пуранам последней группы мы условно будем относить памятники X– XII веков, такие как «Агни- », «Вараха- », «Шива-», «Бхагавата- », «Брахма-пурана».

Существует несколько гипотез, объясняющих позднее происхождение «Агни-пураны» (X– XI вв). К примеру, П. В. Кане, сравнивая фрагменты «Агни-пураны», содержащие сведения о поэтике с поэтическими текстами Данди-

¹²⁸Тюлина Е.В Гаруда-пурана. Человек и мир... С. 6.;

¹²⁹Garuḍa purāṇa. Bombay: Nirṇaya Sagar, 1924. P. 648.

¹³⁰The Garuḍa purāṇa. Transl. and Annot. by a Board of Scholars /Ancient Indian Tradition and Mythology. Ed. by J. L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass, 1980. №14. P.1038.

¹³¹The Garuḍa purāṇa. Bombay..P. 648.

на¹³², сделал вывод о том, что текст пураны появился не раньше X в¹³³. Р. Ч. Хазра, выделяя в содержании «Агни-пураны» тантрические элементы, предположил, что данный памятник нельзя датировать раньше IX века, так как тантрические идеи в текстах, по его мнению, появляются только после 800 года¹³⁴. Все части «Агни-пураны» имеют разный возраст: самые древние из них датируются VII вв, главы, посвященные грамматике, метрикам и поэтике – XI вв¹³⁵.

В «Агни-пуране» Калки выступает в роли последней манифестации Вишну, и во времена кали-юги с помощью жреца Яджнявалкьи Калки уничтожит все неарийские народы и установит новый порядок благочестия для четырех варн. «Калки как сын Вишнуяшаса, при котором Яджнявалкья подобно жрецу уничтожит всех неарийцев, держа чакру и оружие. Он учредит моральный закон во всех четырех кастах. Люди будут находиться на пути праведности в течение всей своей жизни» («Агни-пурана».I. 19. 8- 9)¹³⁶.

«Агни-пурана» содержит сведения о том, каким образом люди в преддверии критической юги станут обращаться в буддизм, и в чем будут заключаться их страдания «Он (Вишну) введет в заблуждение этих демонов. Все оставившие путь, утвержденный Ведами, станут буддистами. Позже он (Вишну) станет архатом. Затем он сделает так, чтобы остальные стали как Архаты. Затем и еретики станут свободными от ведийских дхарм. Они сделают работу, заслуживающую ада (как награду). Все они смешаются с Дасью (Dasyu)¹³⁷ и лишатся доброго управления в конце кали-юги. В Ваджасанеяка

¹³²Дандин – древнеиндийский автор поэтического трактата «Кавьядарша» («Зеркало поэзии, живший в конце VII века.

¹³³Kane P.V. History of Dharma Sastra. Poona: Bhandrakar Oriental Research Institute. 1962. Vol.V. P. 172.

¹³⁴Hazra R. C. Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs. Delhi: Motial Banarsidass, 1940. P. 38.

¹³⁵Rocher L.Op. cit.P. 136-137.

¹³⁶Agni Purāṇa. A collection of Hindu mythology and traditions.Ed.by Rajendrala Mitra.—Calcutta: Asiatic society of Bengal New series, 1873.Vol 1. P. 48.

¹³⁷ Дасью – разбойники или варвары.

веде (Vajasaneyakaveda) останется только пятнадцать частей» («Агни-пурана» I. 19. 3-6)¹³⁸.

Вишну после того, как он исполнит свое назначение в лице Калки, взойдет на небо: «Хари, после отбрасывания формы Калки, взойдет на небо. После этого наступит крита-юга» («Агни-пурана» I. 16.10)¹³⁹.

В тексте памятника встречается подробное описание атрибутов изображения дваждырожденного Калки как аватары Вишну. «Фигура Калки должна быть воспроизведена как образ дважды рожденного, наделенного колчаном и луком, уничтожающим чужеземцев. Или он должен быть изображен сидящим на лошади, наделенным мечом, раковиной, диском и стрелой» («Агни-пурана» I. 49.9)¹⁴⁰.

«Вараха-пурана», как отмечает Р. Ч. Хазра¹⁴¹ и другие индологи¹⁴², считается сравнительно поздним текстом, который возник предположительно в XI в¹⁴³. На такое позднее происхождение пураны частично указывают особенности стилистики текста, а также то, что тематического содержания, соответствующего пяти признакам пураны, именно в «Вараха-пуране» почти нет, что характерно именно для поздних памятников.¹⁴⁴

«Вараха-пурана» содержит элементы культового значения для почитания Калки. Калки выступает как форма верховной души Бога, которая поддерживает традиционный социальный порядок и систему варн через свои воплощения в аватарах. «Скажи мне, является ли этот славный Нараяна верховной душой и вечным богом во всех отношениях или нет? Вараха отвечает: Матсья (рыба), Курма (черепашка), Вараха (кабан), Нарасимха (человек

¹³⁸Ibid.

¹³⁹Ibid. P.40.

¹⁴⁰Ibid. P. 139.

¹⁴¹Hazra R. C. Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs.... P. 96.

¹⁴²Kane P.V. History of Dharma Sastra...P. 904; Mehendale M. A. The Puranas.The History and Culture of the Indian People. Vol. III. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1970. P.29.

¹⁴³В. Д. О'Флаэрти считает, что «Вараха-пурана» появилась около 750 года.О'FlahertyW. D.The Hindus: An Alternative History...P. 230.

¹⁴⁴Rocher L.Op. cit. P. 242.

лев), Вамана (карлик), Парашурама, Рама (сын Дашаратхи), Кришна (темный), Будда (просветленный) и Калки – это все его формы, как говорят. Все это шаги для тех, кто хочет заполучить видение Вишну» («Вараха-пурана» I. 4. 2— 3)¹⁴⁵.

Образ Калки скрыт от богов и от демонов и познается через специальное духовное знание. «Пусть великий Бог, верховная душа которого принимает форму Калки в каждой юге, чья форма не может быть известна богам, демонам и сидхам (siddha)¹⁴⁶ без духовного знания, поддерживает кастовый порядок. Тот, кому поклоняются в форме рыбы, защитит нас» («Вараха-пурана» I.15.18-19)¹⁴⁷.

Пурана содержит сведения о молитве золотому изображению Калки и пророчество о том, что Калки необходимо поклоняться, чтобы одержать победу над врагами богов.

«Таким же образом, на экадаши (ekāhdaśī)¹⁴⁸ светлой половины месяца Бхадрапада (bhādrapada)¹⁴⁹ (Канья), можно поклоняться господе в установленном порядке.

«Он должен поклониться ногам как Калкин (Kalkin), туловищу как Хришикеша (Hṛṣīkeśa), животу как Млеччхавидхваршака (Mlecchavidhvarṣaka), шее как Ситиканткха (Sitikanṭha), рукам как Кхадгапани (Khaḍgarāṇi), ладоням как Чатурбхуджа (Gaturbhuja) и голове как Вишвамурти (Viśvamūrti). После богослужения он должен поместить над кувшином золотой образ Калкина в белой одежде с сандалом и цветами, и утром все это должно быть подарено брамину» («Вараха–пурана» I.48.2-5)¹⁵⁰. Также в тексте указывается цель почитания Калки. «Можно поклоняться Нарасимхе для избавления от грехов, Вамане для преодоления помраченного состояния, Парашураме для благоденствия, Раме для обезоруживания врагов, Балараме и Кришне для

¹⁴⁵Varāha Purāṇa. Ed.by Hrishikesa Sastri. Calcutta:The Asiatic society of Bengal, 1893. P. 22.

¹⁴⁶ Сиддхи – полубожественные существа индуистской мифологии, живущие в воздухе.

¹⁴⁷Ibid. P. 110.

¹⁴⁸ Согласно индийскому календарю, экадаши — это название одиннадцатого дня после новолуния или полнолуния.

¹⁴⁹ Бхадрапада – это шестой месяц индийского календаря.

¹⁵⁰Ibid. P. 147.

зачатия сыновей, Будде для физической привлекательности, Калки для победы» («Вараха-пурана» I.48. 16-22)¹⁵¹.

В пуране также встречается перечисление Калки в порядке аватар Вишну: «Я поклоняюсь тебе, о Нарасимха, Вамана, Парашурама, Васудева, Калкин, Самбху, уничтожитель врагов богов» («Вараха-пурана» I. 48.37.)¹⁵².

Дата возникновения «Шива-пураны» остается неизвестной, но Р.Ч. Хазра считал, что самые древние фрагменты пураны были составлены в X– XI вв.¹⁵³ Мнение Хазры поддержал и К. Клостермайер¹⁵⁴, указывая на результаты радиоуглеродного теста, подтвердившие позднее происхождение ранних манускриптов пураны.

В «Шива-пуране» описывается почитание Вишну в образе Калки – уничтожителя всех изгнанных из каст, учредителя добродетелей. «Почтение тебе в форме Калки, уничтожителя всех изгоев. Почтение ему в его вечной силе, устанавливающему добродетели» («Шива-пурана» II. 12.16.)¹⁵⁵.

В научном сообществе принято считать, что «Бхагавата-пурана» появилась в промежутке IX –X вв¹⁵⁶, так как в самом тексте пураны присутствуют сведения из «Вишну-пураны», «Бхагавадгиты» и «Веданта—сутр», что подтверждает идею о том, что «Бхагавата—пурана» возникла позже этих памятников. Но с другой стороны, Абу Рейхан Бируни¹⁵⁷ в сочинении «Индия» (1030 г.) упоминает данный памятник, что дает возможность сделать вывод о том, что «Бхагавата-пурана» в любом случае возникла не позже XI в.

«Бхагавата-пурана» называет условия рождения Вишну в образе Калки – сына Вишнуяшаса: наступление сумерек кали-юги и несправедное правление царей – преступников «После того, как кали-юга достигнет своего полного

¹⁵¹Ibid. P. 150.

¹⁵²Ibid. P. 151.

¹⁵³Rocher L.Op. cit. P.226— 227.

¹⁵⁴Klostermaier K. A. Survey of Hinduism. New York: State University of New York Press, 2007. P. 503.

¹⁵⁵Śiva Purāṇa. Bombay: Venkantesvar, 1925. P. 874.

¹⁵⁶Sheridan D.The Advaitic Theism of the Bhṅvavata Purāṇa.Columbia: South Asia Books, 1986.P. 6.

¹⁵⁷Бируни А. Р. Индия...С. 144— 145.

завершения, он родится с именем Будда как сын Аджны в стране Киката. В сумерках кали-юги, когда короли станут грабителями, защитник мира родится в семье Вишнуяшаса с именем Калки» («Бхагавата-пурана». I.3.25)¹⁵⁸.

Позднюю датировку «Брахма-пураны» (XIII в.) связывают с тем что, в содержании данного памятника есть описания храмов Ориссы, которые были построены в середине XIII в.¹⁵⁹ и посвящены Вишну, Шиве и Сурье.

«Брахма-пурана» изображает Калки как манифестацию великого Атмана, который принесет благосостояние на землю. Калки будет иметь имя Вишнуяшаса, и его воплощение случится в селении Шамбала.

«Следующая манифестация великого Атмана несет благосостояние всему миру. Это манифестация Калки, именуемого Вишнуяшасом. Это случится в деревне Шамбала» («Брахма-пурана» II. 104.157)¹⁶⁰.

Группа младших пуран о Калки представляет собой наиболее интересную группу свидетельств о метаморфозах мифологического образа индуистского Мессии, который, являясь наименее известным и вторичным среди прочих манифестаций Вишну, стремится к обособлению и развитию.

На сегодняшний день существует две гипотезы по поводу времени возникновения «Калки-пураны». По мнению В. К. Чатурведи¹⁶¹, «Калки-пурана» возникла в XIV в., что подтверждается наличием в тексте истории о женитьбе Калки на принцессе Падме, образ которой позже, по мнению исследователя, был переосмыслен средневековым поэтом Маликом Мухаммадом Джаяси и включен им в эпическую поэму «Падмават»¹⁶²(1540г.).

¹⁵⁸Bhāgavata Purāṇa. Vrindavan: Nityasvarupa Brahmacarinasampaditam, 1960. P. 132.

¹⁵⁹Rocher L. Op. cit. P.155; Winternitz M. A. Op. cit. P. 511— 512.

¹⁶⁰The Brahma Purāṇa by Srimat Vyasa. Ed. by Hari Narayana. Apte. Poona: The Anandasrama press, 1895. P. 306.

¹⁶¹Kalki purāṇa Ed. by V.K. Chaturvedi. New Delhi: Diamond Books, 2006. P. 8.

¹⁶² «Падмават» — средневековая эпическая поэма, написанная на языке авадхи. В основе сюжета данного произведения нападение царя Аллауддина Хильджи на город Читтор в 1303 году. Главным мотивом действий Хильджи является желание заполучить героиню эпоса – царевну Падмини, жену царя Равана Ратала Сингха.

Л. Роше предполагает, что «Калки-пурана» – это поздний вишнуитский бенгальский текст XVIII века, сочетающий в себе сведения о Калки, взятые из «Бхагавата- и Вишну-пураны». Утверждая, что точной датировки данного текста не существует, Л. Роше ссылается на сведения, предложенные научным сообществом университета Дакки, согласно которым «Калки-пурана» возникла не ранее 1726 года¹⁶³. О «Калки-пуране» почти ничего не известно, кроме того, что она была переведена Русинатхой Кандали на древний ассамский язык для того, чтобы с помощью некоторых фрагментов данного памятника восполнить недостающие главы в «Маркандея-пуране»¹⁶⁴.

В тексте «Калки-пураны» образ Калки является наиболее полной компиляцией всех сведений, воспроизводимых в ранних текстах и получивших новое религиозно-философское осмысление в духе двайта— адвайты (dvaitadvaita)¹⁶⁵ в форме самостоятельного памятника. Необходимо отметить, что, в отличие от всех остальных пуранических текстов, где речь идет о Калки, «Калки-пурана» описывает события, связанные с жизнью Калки, в прошедшем времени. Таким образом, «Калки-пурана» представляет собой свидетельство о сбывшемся пророчестве, в отличие от древних памятников, в которых повествования о Калки носят эсхатологический характер.

В начале «Калки-пураны» перечисляются олицетворенные пороки – члены семьи Кали как персонифицированного зла, «Жену Адхармы звали Митхья (Ложь). Она была очень красивой, и у нее были глаза как у кошки. У них был сын Дамбха (Гордость), он всегда был очень зол. У Дамбхи была

¹⁶³ *Rocher L. Op. cit P. 183.*

¹⁶⁴ *Sarma S. N. Assamese Literature // History of Indian Literature. Ed. by Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976. Vol.IX.P.69.*

¹⁶⁵ Двайта- адвайта – школа вишнуистской веданты, в рамках которой особое значение имела идея о том, что три критерия бытия – Брахман, душа и материя – не могут быть вполне идентичными или вполне различными. Полная идентичность стала бы причиной невозможности реального взаимодействия между ними, а полная различность ограничила бы их божественное всеприсутствие. Брахман – согласно учению двайта— адвайты, Ишвара – не безличен, но является персонифицированным всезнающим божеством, равным Кришне, свободным от всех пороков и совмещающим в себе духовные и материальные начала. *Шохин В. К. Двайта- адвайта. Ук. Соч. С. 328.*

сестра по имени Майя, в ее утробе он родил сына по имени Лобха (Жадность) и дочь по имени Никрти (Хитрость), Лобха породил сына по имени Кродха (Гнев) в утробе Никрти» («Калки-пурана» I.16— 17)¹⁶⁶.

В тексте «Калки-пураны» приводится подробное описание атрибутов персонифицированного Кали. По просьбе Брахмы, которого боги и земля попросили очистить мир от зла Кали, Вишну пообещал явить себя в лице Калки – сына Вишнуяшаса и Сумати – в деревне Шамбала. «Выслушав все в деталях, лотосокий господин Хари сказал Брахме: " О, будь уверен, что я скоро снизойду на землю и появляюсь в деревне, известной как Шамбала. Я появляюсь на свет в доме брахмана по имени Вишнуяса, из чрева его жены, Сумати. Моя цель будет заключаться в уничтожении злого Кали, с помощью моих трех братьев» («Калки-пурана» II.4– 6)¹⁶⁷. Три старших брата Калки —это герои: Кави, Праджня и Сумантра («Калки-пурана» III.1)¹⁶⁸.

После своего рождения Калки изучал Веды и все древние науки под руководством учителя Парашурамы¹⁶⁹, женился на Падмавати, дочери царя Симхалы – Брхадратхи. В тексте пураны встречаются шиваитские мотивы, к примеру Падмавати поклоняется Шиве: «Она поклоняется Господу Шиве вместе со всеми ее подругами. Ее почитают как Парвати, все восхищаются царевной» («Калки-пурана» IV.37)¹⁷⁰. Шива вручает Калки лошадь, попугая и меч («Калки-пурана» III.25)¹⁷¹.

В городе Киката Калки одержал победу над млеччхами и буддистами, исполняя пророчество: «После этого ты завоюешь мир и победишь царей– грешников – ставленников Кали. Вы также уничтожите множество буддистов» («Калки-пурана» III.10)¹⁷². В тексте «Калки-пураны» встречаются целые

¹⁶⁶Kalki Purāṇa.Ed.byJ.Vidyasagara.Calcutta: Superintendent Free Sanskrit College,1890. P.2.

¹⁶⁷Ibid. II.4— 6.P. 5.

¹⁶⁸Ibid. P.8.

¹⁶⁹Парашурама – шестая аватара Вишну.

¹⁷⁰Ibid. P. 16— 17.

¹⁷¹Ibid.P. 11.

¹⁷²Ibid. P.10.

главы¹⁷³, где Калки вступает в полемику с буддистами и джайнами, доказывая несостоятельность их религиозных идей. После достижения криты-юги, скрывшись под образом маскарин¹⁷⁴, Калки победил Кали, который после своего поражения бежал в другие земли. После многих героических подвигов Калки вернулся в Шамбалу и провозгласил время благоденствия — криты-югу. После свершения всех своих подвигов Калки возносится на небеса.

Подводя итоги хронологизации сведений о Калки в древних, средних и младших пуранах, необходимо отметить, что наиболее древними и неизменными данными о Калки, которые практически повсеместно воспроизводятся во всех текстах являются: рождение Калки в семье брахманов, предназначение Калки – убийство млеччхов и установление мирового благоденствия в криты— юге, перечисление Калки в порядке аватар Вишну. Следовательно, образ Калки как совершенного героя божественного происхождения, на которого возлагается ряд эсхатологических ожиданий, является мифологическим центром формирования атрибутивных структур в содержании поздних пуранических текстов.

¹⁷³ Например, глава XIII «Вишвакарма восстанавливает деревню Шамбала в связи с возвращением господина Калки» и глава XIV «Господь Калки завоевывает буддистов выступающих против него». *Kalki purāṇa* Ed.by J. Vidyasagara... P. 49— 56.

¹⁷⁴ Маскарин – нищий монах или брахман, который носил бамбуковую трость.

ГЛАВА 2. «Индуистский мессия»: структура образа

Первое, что дает возможность определить место и значение Калки в индуистской мифологии, это его принадлежность к перечню аватар Вишну. Концепция аватары (avatāra, "нисхождение"), наиболее распространенная в вишнуизме, — это идея манифестации верховного божества, его воплощения в различных формах с целью восстановления нарушенного мирового порядка.

Существует несколько гипотез о происхождении концепции аватары. Ч. Элиот в своей работе «Индуизм и Буддизм» (1921) указывал на то, что эмбриональная форма идеи аватары может быть найдена в «Яджурведе», где содержится следующая формула: «хотя он и не рожден, но воплощает себя в разных формах»¹⁷⁵. Также Элиот считал возможным иранское происхождение: идею аватары принесли арийские переселенцы, веровавшие в прерывистое воплощение бога войны Веретрагны, описание которого содержится в древнем зороастрийском памятнике «Бахрам-яшт». В свою очередь, «Бахрам-яшт», по мнению Элиота, демонстрирует интенсивное влияние китайской мифологии, что позволило ему сделать некоторые предположения по поводу того, что идея аватары в индийскую религиозно-философскую мысль пришла из Центральной Азии. Следуя другой теории, концепция аватары имеет центрально-азиатское происхождение и со временем появилась в Индии. Эта теория основывается на том факте, что «Бахрам-яшт» включает в себя заимствования из китайской мифологии¹⁷⁶. Но сам Ч. Элиот считал, что концепция аватары достигает своего окончательного оформления к середине первого тыс. н.э. на базе эпических текстов «Махабхараты» и «Рамаяны», а также пуран¹⁷⁷.

¹⁷⁵ *Eliot C. Hinduism and Buddhism*. London: Routledge & Kegan, 1921. Vol. I., P. 48.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*

П. Хакер предположил, что идея аватары сформировалась под влиянием древнего мифа о том, что земля регулярно стремится к освобождению от первых людей, обладающих бессмертием, и просит богов о помощи¹⁷⁸. Таким образом, первоначальное развитие идеи аватары связано с конфликтом между перенаселенной землей, людьми и богами.

Среди исследователей нет единого мнения по поводу времени появления идеи аватары в индийской литературе. Например, Парджитер, настаивавший на дохристианском происхождении пуран, опровергал мнение Х. Уилсона, считавшего, что идея аватары появилась после 1200 г. н.э.

Так или иначе, общепринятым является тот факт, что термин "avatāra" обретает более четкую формулировку во время завершения кодификации «Махабхараты» и «Рамаяны» и в период появления первых пуран¹⁷⁹.

Содержание термина avatāra раскрывается в «Бхагавадгите» (IV.7-8) в процессе диалога Кришны и Арджуны: «Всякий раз, когда деградирует дхарма и преобладает ее противоположность, я – о потомок Бхараты!— посылаю себя в мир и так, ради защиты добрых и разрушения злых, а также ради поддержки дхармы я появляюсь в каждый мировой период»¹⁸⁰.

Необходимо отметить, что согласно В. Д. О' Флаэрти, существует несколько видов аватар как способов нисхождения божества в мир: «среди них инкарнации, подобные Кришне (amśa); те, что находятся в человеческом сердце (āveśa) и те, что представлены как символ или образ (ārca)»¹⁸¹.

¹⁷⁸ Hacker P. Zur Entwicklung der Avatāralchre // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, № 4 1960. S. 47- 70.

¹⁷⁹ Шохин В. К. Аватара // Индийская философия: Энциклопедия... С.43.

¹⁸⁰ Бхагавадгита. / Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В. С. Семенцова. М.: Восточная литература, 1990. С. 11.

¹⁸¹ O' Flaherty W. D. Hindu Myths: A Sourcebook, transl. from the Sanskrit. Harmondsworth: Penguin Classics, 1975. P. 11.

В рамках исследования нас будут интересовать главные десять аватар Вишну, которые имеют разные число¹⁸² и последовательность. Наиболее распространенный список десяти основных аватар (daśāvatāra) представлен следующим образом:

- 1) Рыба (Матсья), которая спасла от потопа Веды, древних мудрецов и пра-родителя Ману и его семью.
- 2) Черепаха (Курма), которая извлекла со дна молочного океана ценности богов, потерянные во время потопа: напиток бессмертия амриту, богиню Лакшми, луну, апсару Рамбху, корову желаний Сурабхи.
- 3) Вепрь (Вараха), победивший демона Хираньякшу в бою, длившемся ты-сячу лет, и поднявшего землю на своих клыках.
- 4) Человеколев (Нарасимха), убивший демона Хираньякашипу, жестоко преследовавшего своего сына Прахладу, преданного почитателя Вишну.
- 5) Карлик (Вамана), установивший власть над землей и небом, забрав ее у царя дайтьев Бали, которому остался только подземный мир.
- 6) Рама с топором (Парашурама), уничтожавший кшатриев и освободивший угнетенных ими брахманов.
- 7) Рама — принц и царь Айодхьи, герой «Рамаяны», победивший демона Равану, похитившего его жену Ситу.
- 8) Кришна — герой из клана Ядавов – союзник Пандавов, победивший Кан-су и завоевавший Матхуру.
- 9) Будда. Вишну, в облике Будды, распространяет среди демонов ложное учение, отрицающее Веды, для того, чтобы не дать им возможность пользо-ваться жертвенными долями богов.

¹⁸²Каждая пурана содержит свой список аватар Вишну. К примеру,– в «Бхагавата-пура-не» (1.3.6- 25) представлены 22 аватары Вишну: Кумары, Вараха, Нарада, Нара— Нара-яна, Капила, Даттатрея, Яджа, Ришабха, Притху, Матсья, Курма, Дханвантари, Мохини, Нарасимха, Вамана, Парашурама, Вьяса, Рамачандра, Баларама, Кришна, Будда, Калки. См.: Bhāgavata-Purāṇa P. 130-132.

10) Калки — будущая аватара Вишну, которая восстановит дхарму в конце кали-юги и покарает всех нечестивцев и варваров.

Согласно В. Д. О Флаэрти, каждому мировому периоду соответствуют свои аватары Вишну: Сатья- юге – Матсья, Курма, Вараха, Нарасимха; трета- юге— Вamana, Парашурама и Рама; Двапара- юге— Кришна, Кали- юге – Будда и Калки¹⁸³. Последовательность аватар в мифологии по-разному интерпретируется исследователями: к примеру, —Кешаб Чандер Сен (1838— 1884) видел в порядке следования аватар (рыба – животное – человек) аллегория трех жизненных форм в процессе эволюционного прогресса, противоположного по отношению к социальной деградации в последовательности юг¹⁸⁴.

Важным результатом распространения идеи об аватарах Вишну является процесс взаимодействия вишнуйской традиции с мифологическим материалом аборигенного происхождения, что обеспечило динамическое развитие вишнуизма в религиозное течение общеиндийского значения¹⁸⁵.

Исходя из изложенных положений, можно сформулировать несколько важных смысловых позиций теории аватары:

Зооморфность/антропоморфность. Каждая аватара имеет свой конкретный мифологический образ.

Фиксация во времени. Чередование и цикличность является принципом появления аватар.

Компенсация дхармы. Каждая аватара исправляет космологическую дисгармонию и является образцом исполнения Дхармы и ее воплощением.

Данные позиции позволяют говорить об аватаре как об универсальной модели, обладающей рядом разнообразных мифологических элементов, уни-

¹⁸³ O' Flaherty W. D . The Hindus: An Alternative History...P. 309.

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ Дубянский А.М. Классическая триада: Брахма, Вишну, Шива // Классическая триада: Брахма, Вишну, Шива // Древо индуизма / Отв. ред. И. П. Глушкова. М.: Восточная литература, 1999. С.143. (С. 128 – 151)

кальное соотношение которых позволяет идентифицировать каждую отдельную аватару. Однако Калки является одной из самых своеобразных аватар Вишну по двум причинам. Во-первых, это единственная аватара, о которой говорится в будущем времени, в форме пророчеств. Во вторых, по мнению К. П. Джаясвала, существует вероятность того, что Калки был реальным историческим персонажем – царем, правившим в течение двадцати пяти лет, в конце династии Гуптов¹⁸⁶. Несмотря на то, что гипотеза Джаясвала, основанная на изучении пуранических хроник и текстов Джинасены¹⁸⁷, не получила дальнейшего подтверждения и развития, сам вопрос об исторической идентификации Калки подчеркивает особенную роль данного мифологического героя в перечне аватар Вишну. Исходя же из идеи, что Калки содержит в себе универсальную модель аватары, можно предположить, что мифологическое содержание Калки доступно для схематизации и структурного анализа.

¹⁸⁶ *Jayaswal K. P.* The historical position of Kalki and his identification with Yasodharman ...P. 145— 153.

¹⁸⁷ Джинасена (VIII век н.э.) был одним из известных джайнских ачарьев и автором хронологии «*Kālāvadhi - Udāhṛtam*».

2.1 Принципы структурного анализа мифологического образа Калки.

Методология анализа мифологического образа Калки была разработана в этой работе с помощью некоторых идей представителей западного (К. Леви-Стросс) и отечественного (В. Пропп) структурализма. Приступая к характеристике ключевых понятий нашей методологии, мы опишем наиболее важные структуралистские установки, на которые мы опирались при разработке нашего методологического инструментария для работы с мифом о Калки.

Развитие и популярность метода структурного анализа изучения мифологии в большей степени обеспечены авторитетом Клода Леви-Стросса, чьи исследования в области этнологии (в частности, труды по изучению мифологии американских индейцев [«Элементарные структуры родства» (1949), «Печальные тропики» (1955), «Структурная антропология» (1958), «Первобытное мышление» (1962)] получили широкое применение в науке. Базовыми принципами методологии Леви - Стросса, ставшими классическими установками структуралистского анализа, являются следующие позиции: понятие о структуре, примат отношений над элементами системы, примат синхронии над диахронией, принцип бинарных оппозиций и медиация.

Понятие "структура" для Леви-Стросса определяется через модель в человеческом уме, которая не поддается опытному изучению, является подлинной реальностью и представляет собой знаковую систему. По мнению исследователя, социокультурные явления складываются из сочетаний структур, являющихся общечеловеческими. Таким образом, такие феномены, как тотемизм, мифы, примитивные структуры родства (отношения внутри семьи) являются отображением всеобщих структур, локализирующихся в бессознательном человека. Согласно антропологии Леви— Стросса, бессознательное сформировалось под влиянием структурной лингвистики и (в

отличие от теории Фрейда) имеет рациональное содержание, подчиненное определенной логике функционирования знаковых систем.

Заимствуя идею из фонологии Н. С. Трубецкого об означающем в языке, состоящем из определенного порядка элементов, своеобразно сочетающихся между собой, Леви-Стросс строит главный тезис своей методологии на фонологическом открытии ценности отношений между знаками и звуками¹⁸⁸.

Следующим базовым принципом методологии Леви-Стросса можно назвать методологический примат синхронии над диахронией. Согласно этому принципу, для того, чтобы выявить структуру лингвистической системы, надо изучить языковые феномены одной системы как существующие в один момент времени, оставив без внимания их развитие и последовательную эволюцию¹⁸⁹. Синхронические факты и есть отношения элементов внутри структуры. По мнению Леви-Стросса, одновременное выявление взаимоотношений элементов становится самым благоприятным основанием для последующего изучения их развития, т.к. это дает возможность избежать ошибочного объединения в одну структуру отношений, которые на самом деле принадлежат разным по времени структурам. К четвертому методологическому принципу Леви-Стросса относится принцип "бинарных оппозиций". Согласно ему, сознание человека все время работает с помощью выявления парных противоположностей, синтез которых представляет собой формирование медиации, примиряющей оппозиционные части. Принципы оппозиций и медиации являются повсеместными функциональными элементами сознания, они находят себя в любом культурно-социальном аспекте человеческой деятельности (изобразительном искусстве, литературе, науке, архитектуре и т.д.)¹⁹⁰ Миф является логической моделью для разрешения конфликта пары фундаментальных противоречий (оппозиций).

¹⁸⁸ *Леви— Стросс К.* Структурная антропология. М.:Наука, 1995. С. 35.

¹⁸⁹ Там же. С. 84.

¹⁹⁰ Там же. С. 202.

Основное ядро мифа — это сюжет, рассказанная история, которая формируется с помощью специальной комбинации элементов мифа как специфической знаковой структуры. Миф имеет свойство спирального развития, в процессе которого должен разрядиться интеллектуальный импульс, создавший этот миф. По мнению Леви-Стросса, рост мифа непрерывен, а его структура прерывается. Исследователь сравнивает миф с его двойственным положением по отношению к языку и речи с кристаллом, занимающим в мире физических явлений переходное место между «статической суммой молекул и идеальной молекулярной структурой»¹⁹¹. Структурное изучение мифа, по Леви-Строссу, дает возможность установить его подлинное содержание с помощью многомерных систем разложения и упорядочивания элементов одного и того же мифа.

Отечественной науке, задолго до появления основных работ Леви-Стросса и распространения его основных идей, были известны принципы структуралистской методологии В. Я. Проппа. В своей монографии «Морфология волшебной сказки» (1928) Пропп анализировал сюжетно—композиционные структуры сказки, основываясь на утверждении, что все волшебные сказки однотипны по своему строению. Пропп изучал сказку, определяя и классифицируя функции действующих лиц, их атрибуты и морфологические ассимиляции в каждой сюжетной линии и находя им формульные обозначения для дальнейших операций по рационализации и упорядочиванию содержания. «Для каждой функции дается: 1) краткое изложение ее сущности, 2) сокращенное определение одним словом, 3) условный знак ее. (Введение знаков позволит впоследствии сравнить построение сказок схематически)»¹⁹². Математизация элементов сказки и систематизация ее составных элементов в виде таблиц – это одно из наглядных воплощений эффективности работы структурного анализа. Наиболее важной идеей Проппа в рамках нашего исследования можно назвать концепцию

¹⁹¹Там же. С. 206.

¹⁹²Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2001. С. 23.

атрибута действующего лица сказки. Под атрибутом Пропп понимает «совокупность всех внешних качеств персонажа: их возраст, пол, положение, внешний облик, особенности этого облика и т.д.»¹⁹³. По мнению Проппа, именно атрибуты как подвижные элементы мифа являются переменчивыми величинами и обеспечивают трансформации и метаморфозы в сказке, в отличие от функций, обеспечивающих постоянство. Пропп считал, что наилучший способ изучения перемен и превращений атрибутов – это составление таблиц по определенным рубрикам (к примеру: «облик, номенклатура, особенности появления, жилища»¹⁹⁴).

Пропп писал о том, что изучение атрибутов дает возможность научного толкования сказки¹⁹⁵, а также позволяет выйти на новый уровень осмысления отвлеченных начал сказки (т. е. идей, выходящих за рамки сюжета, распространенных по всему миру). «Но изучение атрибутов приводит еще к другому, очень важному последствию. Если выписаны все основные формы для каждой рубрики и приведены в одну сказку, то такая сказка обнаруживает, что в основе ее лежат некоторые отвлеченные представления»¹⁹⁶.

Идеи Проппа продолжили свое развитие в рамках зародившейся в 1962—1964 гг Тартусско-московской семиотической школы, к которой принадлежали такие перворазрядные литературоведы, культурологи и лингвисты, как Ю.М. Лотман, В. Н. Топоров, В.В.Иванов, А. М. Пятигорский. Эта школа восприняла структурализм французской семиотической школы в лице Леви-Стросса и других ее представителей и адаптировала его в одну из своих методологических стратегий, используя для анализа художественные и мифологические тексты.

Среди отечественных исследователей, использовавших структуралистскую методологию для изучения индуистской мифологии, следует назвать

¹⁹³Там же. С. 96.

¹⁹⁴Там же. С. 97.

¹⁹⁵ Там же. С. 100.

¹⁹⁶Там же. С. 98.

Светлану Леонидовну Невелеву, систематизировавшую основные мифологические образы древнеиндийского эпоса «Махабахараты» в монографии «Мифология древнеиндийского эпоса. (пантеон)» (1975). В данном исследовании описываются группа эпических богов (Вишну, Брахма, Шива, Сканд), ведические и послеведические боги (Индра, Варуна, Кубера), а также, в соответствии с явлениями природы, отдельно приводятся боги стихий и светил (Агни, Ваю, Сурья, Сома). Анализируя деифицированные персонажи, представленные в «Араньякапарве», Невелева использует такое понятие, как **мифологическая единица**, включающая в себя «1) доэпическую историю образа; 2) внешний облик божества, его оружие, средство передвижения (вахану); 3) местопребывание («мир», гора и т. д.), окружение (сопутствующие мифологические персонажи); 4) мифологическую функцию, 5) основные имена 6) супругу божества, »¹⁹⁷ Выявление **мифологической функции** каждого конкретного персонажа состоит в том, чтобы обозначить «определяющую черту образа, его символизм (например, гандхарвы — небесные певцы и музыканты, Яма — бог смерти и правосудия, Гаруда — царь птиц, символ Вишну, Нандана — «Приют блаженства», роща богов»¹⁹⁸. Согласно Невелевой, цель выявления мифологической функции состоит в том, чтобы сделать объективные выводы по поводу основного смысла той или иной мифологической единицы и ее места в системе других мифологических единиц. Этот методологический подход реализуется и в настоящем исследовании.

Избирая приоритетные методологические принципы для структуралистского анализа в рамках нашего исследования, мы следовали и примеру Венди Донигер О'Флаэрти, свободно синтезирующей идеи структурализма и психоанализа в работе с мифологическим материалом. Для О'Флаэрти миф — это пергамент древней рукописи (палимпсест), с которого были счищены слои текста, оставленные несколькими поколениями. По мнению В.Д. О'Флаэрти, реконструкция нескольких слоев мифа и их дешифровка возможны с помощью

¹⁹⁷ Невелева С. Л. Ук. соч. С. 18.

¹⁹⁸ Там же.

эkleктического метода, подразумевающего рассмотрение всех возможных подходов к интерпретации мифа¹⁹⁹. О' Флаэрти в своих исследованиях [«Женщины, андрогины, или другие мифические существа» (1982), «Истоки зла в индуистской мифологии» (1976)] повсеместно использует идею бинарных оппозиций и стремится реализовать антиредукционистский подход в рассмотрении парадоксальной контрастности каждого мифологического образа: «Я нашла себя в роли адвоката дьявола. Я намеренно представляю аспект индуистской мифологии в прямом противоречии с тем, что обычно говорят об этом в Индии и на Западе. Иерогамия всегда считалась единством божеств, обладающих равной силой. Я покажу, что они не равны. Андрогины всегда интерпретировались как символы объединения. Я продемонстрирую то, как они реализуют себя как символы конфликта. Коровы всегда считались положительными символами женского начала. Я попытаюсь показать негативные смыслы, связанные с ними. В данный момент я не собираюсь редуцировать индуистскую мифологию до одной из этих ограниченных концепций, но, объединив их вместе, работая с мифологическим материалом, я считаю возможным создать методологическую модель, которая будет отличаться от всех традиционных»²⁰⁰. Как только что было отмечено, «эkleктический анализ» О' Флаэрти включает в себя два основных уровня — психоаналитический и структуралистский. Первый уровень состоит из двух базовых теоретических структур: психоаналитической концепции детского эротизма и взаимодействия внутри нуклеарной семьи, и теории транзакционных моделей, изложенной Мак-Ким Мариоттом. Согласно теории транзакционных моделей, для индийского мышления, в деятеле совпадают внутренние и внешние процессы. Природа деятеля и его мышление – это результат его действий (кармы). «Различные виды действий или кодексов поведения (дхарма) воплощаются в деятелях и субстантивируются в потоке событий и вещей, в ко-

¹⁹⁹ O' Flaherty W. D. *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*. Chicago: University of Chicago Press, 1982. P. 12.

²⁰⁰ Ibid.

торый вовлечен деятель»²⁰¹. Второй уровень выявляет символическое и нарративное содержание мифов, определяет статус парадоксов и контрастных категорий с помощью простых форм структурализма»²⁰².

Ориентируясь на исследования О'Флаэрти как например свободного авторского синтеза различных методологических установок в качестве инструментов для анализа мифологического материала, мы адаптировали вышеизложенные структуралистские принципы для работы с текстами о Калки и разработали специальное поле рабочих понятий. Среди них — **функции и атрибуты мифологического образа и суперструктуры мифа**.

Согласно нашей гипотезе, каждая модель аватары может быть представлена как общность **мифологических функций и мифологических атрибутов**.

Мифологическая функция или функциональный аспект — это внутреннее глубинное смысловое содержание мифологического образа. Например, бог Варуна может одновременно быть богом небесных вод и богом справедливости, а Сома — это бог луны и божественный напиток бессмертия. Соответственно, у мифологического образа первого божества будут такие функциональные аспекты, как управление мировыми водами и справедливость, а у второго — солярность и бессмертие.

Мифологические атрибуты — это конкретные составные части мифологического образа. Опираясь на опыт В. Я. Проппа и С. Л. Невелевой, под мифологическим атрибутом мы подразумеваем: внешний облик мифологического образа, предметы, которые его окружают, пространство и время его деятельности, персонажи, с которыми герой вступает в контакт. Мифологический атрибут содержит прямую или ассоциативную отсылку к определенной функции мифологического образа. Существует несколько видов мифологических атрибутов: распространенные и универсальные атрибуты, которые присущи образ-

²⁰¹McKim M. Hindu Transactions: Diversity without Dualism// Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Human Issues.Ed. by B. Karferer. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976.P. 109— 110.

²⁰²O'Flaherty W. D. Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts.P. 13.

ам многих божеств и указывают на их общие функциональные смысловые связи (к примеру, телесное сияние божества является отсылкой к функции солярности), и специфические элементы, передающие идентичность мифологического образа (голова слона у Ганеши). Более редкими структурами в составе мифологического образа являются сложные атрибуты, которые невозможно свести к одной функции, то есть подобный элемент будет одновременно передавать несколько равноценных функций данного божества.

На примере бога Ямы (индуистского божества загробного мира) можно показать, каким образом происходит выявление функций и атрибутов мифологического образа и какие выводы можно сделать по результатам этого анализа. Образ Ямы причастен к таким функциональным аспектам, имеющим прямые и ассоциативные отсылки к топосу смерти, как: время, солярность, дхарма, убийство (самоубийство), нечистота (инцест), страх (страх смерти), infernalная локализация (царство мертвых). В контексте данных функций группируются универсальные и уникальные атрибуты мифологического образа Ямы. В функции солярности солнечная символика Ямы (сияние) имеет совпадения с атрибутами других божеств (Ниррити, Праджапати, Ушас), концентрирующих в себе танатологическое содержание, но вместе с тем данная функция обеспечивает специфические элементы мифологического образа Ямы (колодки для ног). К подобным двойственным функциям относятся: страх смерти (универсальный атрибут черный цвет, специфический – красные глаза, палица («Гарудапурана» I. 5. 21— 22)²⁰³), и infernalная локализация (универсальный атрибут — юги, уникальный — царство Ямы, дерево Удумбара).

В функциональном аспекте дхармы у Ямы присутствуют только специфические атрибуты (жезл, аркан). В функциональном аспекте нечистоты образ Ямы содержит универсальный атрибут — принадлежность к событиям инцеста, как и Ниррити, Праджапати, Ушас. Выявление и систематизация функций и атрибутов мифологического образа божества дает возможность сопоставить его с

²⁰³Тюлина Е. В. Гаруда — пурана. Человек и мир... С. 133— 134.

другими мифологическими образами, исходя из общности и повторов мифологических элементов, определить основную смысловую нагрузку образа и степень ее концентрации. К примеру, одной из задач анализа образа Ямы может быть необходимость определения степени его танатологического содержания в сравнении с другими божествами смерти, которые стали объектом исследования мифологических функций и атрибутов. Выявление общности универсальных элементов дает возможность увидеть генетическую связь божеств и их преемственность в постоянной трансформации мифологического сюжета. В процессе конструирования мифологического образа происходит кристаллизация его уникальной идентичности, которую нельзя свести к содержанию, ограниченному определенным порядком мифологических функций и атрибутов. Специфические функции и атрибуты божества составляют определенную матрицу мифологического образа и демонстрируют его генезис.

Изучение закономерности и специфики функционально-атрибутивного содержания образа каждого отдельного божества дает нам возможность увидеть динамичную «пульсацию» трансформации мифологических образов, а также выявить основные принципы развития их признаков, связанных, главным образом, с их непосредственной функционально-смысловой нагрузкой (к примеру, божества плодородия, смерти, солнца и т.д.).

Так как в отношении Калки можно выделить четыре мифологические функции (**время, солярность, дхарма и возмездие**), то целесообразно группировать мифологические атрибуты Калки в соответствии с их принадлежностью к данным мифологическим функциям. Связь мифологической функции и ряда атрибутов, раскрывающих ее, мы называем **функционально-атрибутивной структурой**, которая отображает содержание образа мифологического героя и показывает динамику его формирования. Функционально-атрибутивные структуры существуют синхронно, независимо от порядка самого сюжета. Сам миф представляет собой динамичную комбинацию различных атрибутов божества, смысловое раскрытие которых обусловлено функциональным контекстом. Ха-

рактика функционально–атрибутивных структур дает возможность увидеть комбинации уникальных и универсальных мифологических атрибутов Калки

Суперструктура — это система элементов, помещающих Калки в широкий религиозно-философский контекст. Суперструктурой мы считаем доктринальную вставку в сюжет, которая дает возможность опознать его религиозно-философский смысл и принадлежность к определенной религиозной традиции. Необходимо отметить, что, как правило, тексты о Калки содержат в себе **фоновые суперструктуры**, которые не влияют на ход мифологического сюжета (в основном, это номинация Калки в перечне аватар Вишну). Если изъять пассивную суперструктуру из текста о Калки, все составляющие мифологического образа и сюжета останутся неизменными. В «Калки— пуране» можно увидеть **тематические суперструктуры**, которым подчинен сюжет о Калки, ставший функциональной формой передачи нескольких религиозно— философских идей. Наличие активной суперструктуры показывает деградацию первоначального мифа, где образ мифологического персонажа является уникальным и полноценным.

2.2 Глубинные структуры

Характеристику функционально–атрибутивных структур логично представить через описание содержания каждой конкретной мифологической функции, включающей в себя определенные атрибуты, с выборкой наиболее близких функциональных «генетических» связей Калки с предшествующими ему боже-ствами из мифологии Вед и пуран.

Отображение топоса времени является одной из приоритетных функций ин-дуистских божеств. В Ведах время описывается как первый бог, существующий во множестве форм. Время порождает небо и землю, время – создатель сущего и причина космологического движения. В «Атхарваведе» (XIX. 53) время (kāla) — «это первоначальная сила»²⁰⁴, связующая все мироздание, которая содержит и побеждает все сущее и продолжается далее²⁰⁵.

Согласно С. Дж. Брендону²⁰⁶, явление индуистского божества в функцио-нальном аспекте времени является наивысшим проявлением божественной теофании, которая включает в себя и творение, и разрушение, о чем свидетель-ствует «Бхагавадгита» (XI. 32) «Время Я – мира извечный губитель»²⁰⁷. Амби-валентность божества во время подобной теофании характеризуется милости-вой природой бога–создателя и его разрушительной функцией времени. Необ-ходимо отметить, что время активно воспроизводился такими богами, как Яма и Рудра. Яма-Калантака — "губитель времени". Власть Ямы — это власть вре-мени, Яма разрушает мир временем и одновременно уничтожает само время. Рудра в «Ригведе» персонифицирует разрушительные силы природы, присутст-

²⁰⁴Atharvaveda. Цит. по. *Coward H. Time in Induism// Journal of Hindu-Christian Studies*, 1999. Vol. 12 P.22.

²⁰⁵*Brown W.N. Theories of the creation in the Rg Veda// Indian and Indology: Selected Articles. Ed. by R. Rocher. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978. P. 45.*

²⁰⁶*Brandon S. G. History, Time and Deity ... P. 34.*

²⁰⁷Бхагавадгита / Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В. С. Семенцова. М.: Восточная литература РАН, 1999. С. 36.

вующие в верховном божестве, а также ассоциируется с космогоническими деструктивными процессами, которые влечет за собой время²⁰⁸.

В сведениях о Калки достаточно часто повторяются **названия юг**: Кали юга – время упадка и нравственного падения, и крита-юга — период благоденствия (Золотой век), «когда завершится кали-юга и время перемен наступит» («Ваю-пурана». 36. 103-104)²⁰⁹. Сведения пуран о времени воплощения Калки можно назвать противоречивыми: «когда кали-юга завершится» («Ваю-пурана». 36.111)²¹⁰, «в сумерках между югами » («Бхагавата-пурана».I. 3.25)²¹¹, «между калки и сатья-югой» («Гаруда-пурана».III. 15.27)²¹², «Хари после отбрасывания формы Калки взойдет на небо. После этого наступит крита-юга» («Агни-пурана».I. 16.10).²¹³.

Таким образом, очевидно, что есть несколько версий времени рождения Калки: в конце кали-юги, в определенный период между кали-югой и крита-югой, в начале крита-юги. Следует отметить, что специфическим элементом образа Калки здесь выступает его рождение в определенный период (Калки-югу как промежуточное время между кали и крита-югой). Несмотря на то, что сведения о калки-юге содержатся только в «Гаруда-пуране» (III. 15.27)²¹⁴, Калки-югу можно считать уникальным временем воплощения и действий Калки. В любом случае, обозначение определенного отрезка времени именем последней аватары указывает на определенный космологический статус Калки как особого божества, осуществляющего переход между двумя контрастными способами существования мира как беззаконного (кали-юга) и благочестивого (крита-юга). Следует отметить, что длительность калки-юги как времени активных действий Калки составляет 25 лет «Когда начнется двадцать пятая кальпа и пройдет двадцать пять лет, он убьет всех людей и все живые существа» («Ваю-

²⁰⁸Brandon S. G. History, Time and Deity. New York. 1964. P. 34.

²⁰⁹The Vāyu Purāṇa . A system of hindu mythology and tradition. P. 723.

²¹⁰Ibid.

²¹¹Bhāgavata Purāṇa ...P. 132.

²¹²The Garuḍa Purāṇa..P. 648

²¹³Agni Purāṇa. A collection of Hindu mythology and traditions... P.40.

²¹⁴The Garuḍa-purāṇa..P. 648

пурана».II. 36.113)²¹⁵ и ее трудно назвать югой, так как по космологической традиции пуран юга составляет 360,000 человеческих лет²¹⁶. Вероятно, период царствования Калки называется югой в связи с тем, что именно в данное время происходят значительно более быстрые перемены (устраняется падшая нравственность, восстанавливаются благочестие и праведность), чем во всей остальной чреде юг, которые последовательно сменяют друг друга. калки- юга — это метафора времени, посвященного войне с несправедностью, времени очищения.

Следующим мифологическим элементом Калки, связанным с функцией времени, мы будем считать место его рождения – деревню Самбхала . В «Араньякапарве» (Мхб. III. 187. 87) повествуется о том, что Калки рождается в Шамбале «в деревне Самбхала»²¹⁷ во время крита-юги. Самбхалу как особое место, где через рождение Калки происходит смена временных периодов, можно определить как пространственно-временной континуум — хронотоп. Место рождения божества становится пространством, где сакрализуется время его мифологической активности. С другой стороны, деревню Самбхала можно проинтерпретировать как временную воронку, где кали-юга еще не завершилась, а крита- юга еще не настала. Все это дает возможность сделать выводы о неоднозначном характере проявления функции времени в Калки, в котором идея разрушения соперничает с идеями промежутка, рубежа, получившими пространственную форму выражения. Также следует отметить, что само название "Самбхала" – это прямая отсылка к буддийской Шамбале – полумифической стране, располагающейся где-то к северу от Индии, куда могут попасть лишь посвященные, да и то после тщательной и суровой подготовки.

Солнечное или лунное сияние характерно почти для всех ведийских и пуранических божеств. Солярность Калки в наибольшей степени сопряжена с функциональным аспектом времени, так как время рождения Калки связано с

²¹⁵The Vāyu Purāṇa . A system of hindu mythology and tradition. P. 723.

²¹⁶Gonzalez- Reimann L. Cosmic Cycles, Cosmology, and Cosmography // Brill's Encyclopedia of Hinduism, Ed. by A. J. Knut, H. Basu, A.Malinar.Leiden: Brill, 2009. Vol.I. P. 418.

²¹⁷Махабхарата. Араньякапарва./Перевод с санскр., предисловие и комментарий Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М.:Наука, 1987. С .717.

определенными астрологическими наблюдениями. В «Араньякапарве» «Махабхараты», т.е. точно до IV в. н.э.²¹⁸ присутствуют следующие представления: «Через время судьба будет вновь неожиданно благосклонна к миру. Луна, Солнце, Тишья и Брихаспати сойдутся под одним знаком зодиака, и тогда снова начнется крита-юга. Парджанья будет вовремя посылать дождь, положение звезд станет благоприятным, и планеты будут следовать точно по своим орбитам слева направо. Наступит покой, изобилие, благоденствие и процветание. Час пробьет, и появится дважды рожденный по имени Калки Вишнуяшас, наделенный великою силой, умом и могуществом» (Мбх.Ш.187. 85-86)²¹⁹. Указание на аналогичное расположение светил можно обнаружить и в «Вишну-пуране» (IV.24.102): «время крита-юги вернется, когда Солнце—и лунное созвездие Тишья и Брихаспати окажутся в одном доме»²²⁰. Принимая во внимание тот факт, что Калки должен появиться именно в крита-югу, можно предположить, что порядок светил, указывающих на время крита—юги, связан с Калки и доступен для интерпретации в контексте его собственных мифологических элементов. Солнце и Луна, согласно мифологической интерпретации данных астрологических символов, являют собой полноту и завершенность развития предыдущих юг. Солнце и Луна являются родоначальниками солнечных и лунных династий царей. Разница между двумя династиями состоит в том, что солнечные цари династии Сурьявámша (sūrya-vamśa) считались праведными, мудрыми, мужественными и строго исполняющими свои обеты. Лунные цари династии Чандравámша (candravamśa) были более восприимчивы к порокам и часто вступали в конфликты²²¹.

Созвездие Тишья принадлежит к древней системе созвездий луны под названием Тишья (индоевропейское *tri—striis* –три звезды) – это древнеиндийское название звезды Сириус, а также знак авестийского мифологического

²¹⁸ По мнению П. А. Гринцера, первые редакции Махабхараты уже сложились к IV в. до н. *Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. М.:Наука, 1971. С. 149.*

²¹⁹Махабхарата. Араньякапарва. Там же.

²²⁰*Viṣṇu Purāṇa with commentary by Vishnuchitta Alwar... P. 295.*

²²¹*Behari B. Myths and Symbols of Vedic Astrology . Wisconsin: Lotus Press, 2004. P.67.*

стрелка Эрехши, принимающего облик юноши, быка и белого коня, олицетворяющего неотвратимость судьбы²²². В древнеиндийской мифологии образ Брихаспати, отображая праведность и благочестие через молитву и жертвоприношение, указывал на Калки как на защитника набожности и учредителя религиозного закона.

Еще одним солярным элементом Калки можно назвать его тело («его великолепное тело будет подобно луне» («Ваю-пурана».II. 36. 111)²²³. Таким образом, в функциональном аспекте солярности у Калки нет специфических атрибутов; кроме того, такие элементы, как созвездия, солнце и луна, ситуативно объединенные солярной функцией, являются отсылками к совершенно другим функциям (власти, дхарме и т. д.)

Ведийское слово рита (ṛta — букв. «приведенное в движение») выражает универсальный космический закон, включающий в себя круг таких понятий, как праведность, истина, справедливость, мораль, стала основой для более поздней концепции дхармы. За упорядочивание мира с помощью риты были «ответственны» ведийские божества Митра и Варуна. Объем значений слова "dharma" включает в себя закон упорядочивания космоса, правосудие, добродетель, нравственный долг. По мнению Р. Лингхата, концепция дхармы начала свое постепенное развитие в ведийский период, где ее основное содержание составляло правило жертвоприношения, с помощью которого поддерживался космический порядок. Далее концепция дхармы расширилась и детализировалась, вплоть до конкретных правил поведения и упорядочения мирской жизни²²⁴. В эпический период бог смерти Яма стал частичной персонификацией закона дхармы, и возможно, это явилось следствием сближения его функций с функциями бога Варуны, который также в свое время был вершителем правосудия. Яма заимствовал у Варуны такие характерные элементы, как аркан, сим-

²²²Мифологический словарь /Гл.ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 530.

²²³The Vāyu Purāṇa .A system of hindu mythology and tradition. P. 723.

²²⁴Linghat R.The Classical law of India.London: Macmillan,1973. P. 3.

волизирующий беды, несчастья и болезни, и жезл – данда – символ защиты справедливости²²⁵. В «Махабхарате» дхармой обусловлена вся нравственная и религиозная мотивация героев эпоса. Дхарма в эпосе — это самостоятельное божество, и в этом плане Яма и Дхарма не идентичны, имя Ямы как Дхарма-раджи не уникально, оно принадлежит также и старшему царевичу из Пандавов – Юдхиштхире. Яма – царь дхармы в силу своего абсолютного знания закона, которым он руководствуется при осуществлении судебных полномочий. Таким образом, можно отметить, что персонификация дхармы является одной из общих тенденций в содержании эпических текстов.

В пуранической мифологии дхарма является религиозно-философской категорией, связанной с временным циклом и способной к развитию и метаморфозам. Существует миф о дхарме, согласно которому в Сатья-югу дхарма в образе священного быка стоит на четырех ногах. Когда приходит трета-юга, и нравственное состояние мира ухудшается, дхарма теряет одну ногу. В Двапарва-югу дхарма стоит на двух ногах, а в худшую из юг – кали-югу— на одной ноге. Расшатывание дхармы во времени, потеря ее равновесия и власти над миром становится причиной смены юг²²⁶.

Приступая к характеристике дхармических элементов мифологических образов Калки, следует еще раз обратиться к неоднозначной этимологии имени данной аватары. Имя "Kalkin", которое переводится как "грязь", "пятно"²²⁷, задает двойственность дхармическому образу данного божества, исполняющего свою дхарму через убийство еретиков и млеччхов уничтожающего поврежденную дхарму. Одним из важных атрибутов образа Калки следует считать его принадлежность к роду брахманов: «Калки родится в семье Вишнуясаса, великого брахмана». Калки будет наставлен Яджнавалкьей и станет жрецом по его образу: «Его наставником станет Яджнавалкья» (Ваю-пурана. II. 36.104)²²⁸

²²⁵ Невелева. С.Л. Ук. Соч. С. 80— 84.

²²⁶ Альбедиль М. Ф. Образы и модели цикличности в древнеиндийской культуре... С.76.

²²⁷ Khan D.S. The Coming Of Nikalank Avatar... P. 401— 426.

²²⁸ The Vāyu Purāṇa . A system of hindu mythology and tradition... P. 723.

«Калки, как сын Вишнуясаса, жрец Яджнавалкья, уничтожит всех—млеччхов» (Агни—пурана. I. 16.8)²²⁹. Яджнавалкья – мудрец, большую часть своей жизни служивший при дворе царя Джанаки в качестве жреца²³⁰. Яджнавалкья фигурирует в текстах, упорядочивающих религиозную и социальную жизнь, таких как «Шатапатха-брахмана» и «Брихадараньяка-упанишада», а также в одном из первых сводов законов Древней Индии — «Дхармашастра Яджнавалкьи».

Вероятно, высказывание о том, что Калки будет жрецом Яджнавалкьи, имеет метафорический смысл, и здесь имеется в виду то, что Калки станет преемником Яджнавалкьи и будет наделен всеми его знаниями и законами. Яджнавалкья как автор «Дхармашастры» является мифологическим образом, сопряженным со знанием, исполнением и защитой божественного закона, то есть гарантом совершенного знания дхармы. Калки перенимает все эти качества Яджнавалкьи, присваивая их себе. Таким образом, мы можем сделать вывод, что имя одного мифологического героя может стать элементом мифологического образа другого божества. Яджнавалкья в контексте мифа о Калки — это персонафицируемый закон, который становится частью аватары Вишну, его дополнительным элементом, отображающим дхармический аспект. Родившись в самой первой варне, отображая благочестие и праведность, Калки возглавляет ее, становится лидером вооруженных брахманов: «Он будет окружен тысячами и сотнями и тысячами вооруженных брахманов. Он убьет всех, кто будет недостаточно благочестив и тех кто, будет отвергать дхарму («Ваю-пурана». II.36. 105- 109)²³¹.

Необходимо отметить, что брахманы должны— испытывать сострадание и доброе расположение по отношению ко всем живым существам. «Пусть брахман, прибегнув к такому способу существования, какой достоин его, живет без вреда для живых существ» («Законы Ману». IV.2)²³². Но даже в древнем ин-

²²⁹ Agni Purāṇa. A collection of Hindu mythology and traditions..P. 40.

²³⁰ Vettam M. Yājñavalkya//Puranic Encyclopedia. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.P. 891.

²³¹ The Vāyu Purāṇa . A system of hindu mythology and tradition... P. 723

²³² Законы Ману. / Пер. с санскрита М.: Ладомир, 1992.- С. 46.

дийском законодательстве были предусмотрены случаи, когда брахманы могли исполнять функции кшатриев: «После того, как брахман спасся от беды благодаря имуществу, которое он приобрел, ведя образ жизни кшатрия, пусть он, совершив обряд очищения, оставит тот образ жизни кшатрия. Но брахман, который продолжает вести этот образ жизни для удовольствия, считается “солдатом”, тем, кто сошел с истинного пути и недостойн быть в обществе брахманов» («Дхармашастра Нарады».Ш. 56)²³³. Калки, окруженный брахманами—солдатами (специфический атрибут), меняет традиционные установки дхармы, исходя из того, что она уже нарушена. Калки приносит в мир обновленное благочестие, которое освобождает себе пространство путем военного уничтожения всех тех, кто распространяет порок.

Функция возмездия является дополнением к функции дхармы и представлена как действие правосудия, компенсирующее нарушение закона. Калки – это образ мифологического героя, который призван катализировать приход новой крита-юги через очищение земли от варваров и грешников и принести наказание тем, кто нарушил дхарму. Прежде всего, атрибуты возмездия, связанные с Калки – это его оружие: «Фигура Калки должна быть воспроизведена как образ дваждырожденного, наделенного колчаном и луком, уничтожающего чужеземцев. Или он должен быть изображен сидящим на лошади, наделенным мечом, раковиной, диском и стрелой» («Агни-пурана».I.49.9)²³⁴. Колчан и стрелы (dhanus\ bāṇa) Калки – это «цитаты» из мифа о луке Индры, победившего Вритру, хотя, согласно «Калки-пуране», Калки получает лук и стрелы из рук Шивы. Меч Калки (vajra\ khāḍya) — это оружие Индры в борьбе с асурами, в котором содержатся свойства булавы и копья²³⁵. Раковина (śaṅkha), которая могла использоваться как военная труба – это символ бога Вишну. Шанкха символизи-

²³³ Вигасин А. А. Дхармашастра Нарады. М.: Восточная литература, 1998. С. 74.

²³⁴ Agni Purāṇa. A collection of Hindu mythology and traditions... P. 149.

²³⁵ Васильков Я. В. Ваджра // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм / Под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского. М.: Республика, 1996. С. 106— 107.

рует славу и процветающее долголетие, очищение от греха и обитель Лакшми²³⁶. Диск (сакра) тоже является неизменным атрибутом Вишну.

Когда идет речь о Калки, то практически всегда присутствуют млеччи (mleccha) – враги Калки, варвары и все чужестранцы. В пуранах приводятся списки с перечислением врагов Калки: «Среди них будут северяне, те, кто живет на средних землях, те, кто живет на западе горы Виндхья (к примеру, южане), Дравиды с Сирхалеси, Гандхары, Парады, Яваны, Пахлавы, Кхасы, Лархпаки, Андхакалы, Рудры и Кираты» («Ваю-пурана». II. 36. 105— 109)²³⁷. По мнению В. Д. О'Флаэрти, все эти названия племен указывают на общность завоевателей средневековой Индии — таких, как «греки, скифы, партхи, кушаны, гунны»²³⁸. Пураны указывают на тотальное уничтожение млеччхов и всех, нарушивших дхарму: «сраженные Калки, все млеччи будут уничтожены. Все еретики и беззаконники тоже будут обречены» («Ваю-пурана». II 37. 390)²³⁹. Таким образом, функция возмездия в мифологическом образе Калки отображается через постоянное упоминание его атрибутов: оружия и млеччхов— общего названия группы племен–завоевателей. Так как военные атрибуты не являются уникальными для мифологического образа Калки, то именно млеччи побуждают Калки реализовывать свою функцию возмездия. Млеччи как собирательный образ персонифицированной угрозы для исполнения дхармы, несут чужую культуру и свои традиции на новые земли, тем самым нарушая космическую гармонию. Млеччи своим вмешательством десакрализуют территории и становятся причиной отчуждения людей от традиции дхармы. Практически все тексты о Калки содержат в себе сюжет о побежденных млеччах. Млеччи — это образ врагов дхармы, через который Калки получает свою идентификацию победителя.

²³⁶ Aiyar V.A. Symbolism in Hinduism. Bombay: Central Chinmaya Mission, 1983. P. 284.

²³⁷ The Vāyu Purāṇa . A system of hindu mythology and tradition... P. 723.

²³⁸ O' Flaherty W. D . The hindus an alternative story... P. 315.

²³⁹ The Vāyu Purāṇa . A system of hindu mythology and tradition... P. 767.

2.3. Проблема сложного атрибута

Излагая содержание функционально-атрибутивных структур мифологического образа Калки, мы группировали атрибуты в соответствии с объединяющей их функцией, раскрывающей содержательное наполнение каждого конкретного атрибута исходя из его конкретного значения в контексте образа Калки. Таким образом, мы пытались определить универсальные атрибуты, присущие многим божествам, и специфические – характеризующие именно Калки. Но необходимо отметить, что в образе Калки есть один сложный атрибут, который трудно соотнести с каким— либо определенным аспектом. При анализе мы столкнулись с проблемой сложного атрибута, который в равной степени транслирует несколько функций, и, не являясь специфическим для Калки, делает его мифологический образ оригинальным и новым.

Калки в пуранах — это всадник, побеждающий своих врагов. Практически во всех текстах в описаниях образа десятой аватары Вишну присутствует конь: «Он должен быть изображен сидящим на коне, наделенным—мечем, раковиной, диском и стрелой» («Агни-пурана».I. 49. 9)²⁴⁰. Далее конь Калки будет рассмотрен в контексте всех представленных выше функциональных аспектов как сложный и многоуровневый атрибут.

В обзоре «Калки – аватара Вишну» (1908) Х. С. Норман приводит текст Мориса из «Древней история Индостана», согласно которому Калки явится верхом на белом крылатом коне, богато украшенном драгоценностями. Крылья коня символизируют быстрое течение времени. Лошадь будет стоять на эфирной поверхности на трех ногах. По преданию брахманов, конь начнет яростно бить четвертой ногой по земле, когда время настоящего периода станет

²⁴⁰ Agni Purāṇa. A collection of Hindu mythology and traditions...P. 149.

исчезать и наступит час разрушения²⁴¹. Конь как образ движения времени символизирует также контроль над ним. Конь Калки определяет момент смены юг.

Образ коня является древним зооморфным символом солнца и соответственно элементом многих небесных солярных божеств. В мифологии Вед бог Сурья управляет рыжими кобылицами, вызывающими восхищение. Взойдя на «спину неба», кобылицы в течение одного дня пробегают небо и землю. Сурья следует по видимому дневному пути и по невидимому ночному: «бесконечно светла одна его сторона, другую, черную, собирают его кобылицы» («Ригведа».I. 115.1 – 5.)²⁴². Индра — один из главных богов «Ригведы»— едет на золотой колеснице с рыжими златогривыми конями. Огненная природа коней подчеркивает их связь с Агни, который сравнивается с конем: «Подобен коню, выносящему на спине при столкновении двух великих войск, Агни, желанный для взгляда своего сына, пламенеющим блеском» («Ригведа» III. 1.12) Конь как элемент образа Калки одновременно содержит в себе функции солярности и времени, катализирующие друг друга и подчеркивающие связь Калки с древними ведийскими божествами. Если учесть то, что в постведийский и последующие за ними периоды мифологический образ лошади становится менее востребован индийской культурой²⁴³, то именно в образе Калки происходит возобновление значения данного символа в его солярном аспекте, указывающем на связь с древними божествами солнца.

В древнеиндийской традиции конь имел важный ритуальный статус, получивший особенное выражение в ведийском ритуале ашвамедха. В текстах «Шатапатха-брахманы», «Ваджасанея-самхиты», а также «Махабхараты» приводятся описания порядка проведения данного ритуала, в процессе которого «конь и человек как жертвы соотносились с высшими социальными рангами —

²⁴¹Norman H. C. Op. cit. P. 86.

²⁴²Ригведа. Избранные гимны. / Пер. , вступ. ст., коммент. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1972. С.288.

²⁴³Альбедиль М.Ф. Конь/лошадь в древнеиндийской мифологии и ритуале // Бестиарий III.

Зооморфизмы в традиционном универсуме. Ред. М.А.Родинов. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 62.

в частности, с царем»²⁴⁴. Имя коня – Девадатта, (т.е. данный богом) — подчеркивает важное сакральное символическое значение этого атрибута в качестве ваханы Калки, определяющей божественный статус данного мифологического персонажа. Также следует отметить, что символический образ коня несет в себе семантику царской власти. В «Араньякапарве» Калки назван царем: «Этот царь, побеждающий дхармой, примет верховную власть и внесет покой в мятущийся мир» (Мхб.Ш. 187. 85— 86)²⁴⁵. Конь как атрибут функции возмездия является участником всех военных предприятий Калки, наделяя его достоинством кшатрия. Необходимо отметить, что Калки, обретая все характеристики высших варн (брахманской и кшатрийской), становится выше принципа социального деления. Калки одновременно должен исполнить функции брахмана, кшатрия и царя, таким образом, получив самый широкий круг прав, занять самое высокое положение в системе дхармического мирового порядка. Калки принадлежит миру, занимая все высшие позиции варн, и вместе с тем он в определенном смысле и трансцендентен ему, так как в его образе смешиваются все варны, объединяя свои привилегии для эффективной борьбы с адхармой (нарушением дхармы).

²⁴⁴Там же. С. 56.

²⁴⁵Махабхарата. Араньякапарва. ..С.717.

2.4. Эсхатологический сюжет

Термин «эсхатология»²⁴⁶ (греч. *eschatos* — последний, конечный и *logos* — слово) как религиозное учение о конечной судьбе мира сформировался на основе библейских представлений иудео-христианской традиции. Несмотря на свой первоначальный контекст, понятие «эсхатология» активно применяется для обозначения определенного типа сюжетов в авраамических религиях и зороастризме, в некоторой степени его можно отнести к индуизму и к дальневосточным религиям – буддизму и даосизму. Между западными и восточными эсхатологическими моделями²⁴⁷ есть существенные различия в восприятии истории и времени. Если для западных эсхатологий характерно учение об уникальной всеобщей катастрофе, в процессе которой происходит суд Божества над всеми людьми и установление нового идеального состояния мира, которым завершается весь исторический процесс, то для восточных эсхатологий, ориентированных на цикличность времени, глобальная катастрофа не уникальна, и нет ни одного события которое стало бы «последним» в религиозных системах циклического типа. В научной среде есть небезосновательное мнение о том, что восточную эсхатологию нельзя назвать полноценной эсхатологией в смысле учения о последних днях человеческой истории, так как цикличность и повторяемость определенных мировых периодов является ключевым принципом построения индуистской и буддийской космологии, что исключает уникальность всеобщей мировой катастрофы²⁴⁸. Исходя из очевидных различий западных

²⁴⁶ Кроме всемирной эсхатологии, различают индивидуальную эсхатологию – учение о смертной участи каждого человека. В данном исследовании пойдет речь именно о всемирной эсхатологии.

²⁴⁷ Пользуемся современной условной зарубежной (прежде всего англо-американской) типологией, в соответствии с которой все три авраамические религии обозначаются как «запад-ные».

²⁴⁸ *Петров Ф.Н.* Сущность и смысл учений о грядущей гибели мира // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. № 6. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 295. *Гопченко П. Г.* Критика религиозных концепций о «конце мира»: Социальные истоки и идейная сущность христианской эсхатологии. Киев: Вища школа, 1979. С.15, 17.

(линейных) и восточных (циклических религиозных систем), возникает вопрос о правомерности корректного использования термина «эсхатология» в отношении религий циклического типа. Для того, чтобы обосновать состоятельность такого термина как «циклическая эсхатология», следует задать вопрос: «все ли религии сами по себе эсхатологичны?»²⁴⁹ и обратиться к примерам использования термина «эсхатология» в некоторых религиоведческих исследованиях.

К примеру, в многотомном классическом издании Джеймса Хастингса «Энциклопедия религии и этики» (1908) в соответствующей статье понятию эсхатология» дано следующее определение: «это все то, что можно назвать последним, а именно: идея суда и воздаяния или Судного дня, милленианизм, катастрофический конец мира и его восстановление»²⁵⁰. В первой части статьи приводятся представления о посмертном воздаянии и финальной катастрофе в египетской, кельтской, римской, греческой, индуистской, буддийской и персидской, мусульманской и иудаистской традициях. Завершая статью изложением христианских идей, Хастингс выделяет «апокалиптическую эсхатологию» и эсхатологию апостола Павла, сформированные на основе новозаветных сюжетов. Статья Дж. Маккалоха не содержит классификацию эсхатологических моделей, ее композиция в духе эволюционизма располагает эсхатологический материал разных религиозных систем таким образом, чтобы продемонстрировать полноту и разработанность христианской эсхатологии. Несмотря на то, что термин «эсхатология» имеет иудео-христианское происхождение, Хастингс как религиовед свободно использует его для работы с нехристианскими религиями, ориентируясь именно на наличие в той или иной системе верований таких элементов, как: «катастрофа, Суд, воздаяние, восстановление мира».

Далее мы обратимся к опыту М. Элиаде, который выделял два типа эсхатологий: мифологический (индийская, римская, греческая, месопотамская, ац-

²⁴⁹ King W.L. Eschatology: Christian and Buddhist Religion // London 1986. Vol. 16, P.169.

²⁵⁰ MacCulloch J.A. Eschatology // Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. 5. Ed. by J. Hastings. J. A. Selbie, L. H. Gray. Edinburgh: T & T Clark, 1908. P. 373.

теков Майя и исторический [авраамические религии])²⁵¹. Согласно М. Элиаде, мифологический тип эсхатологии является более древним, так как он основан на представлении, которое было широко распространено у первобытных народов, о том, что конец мира был уже в прошлом, и «циклическое время вечного возвращения»²⁵² представляет собой ритмичное чередование всемирных катастроф и возрождений мира в определенные интервалы между циклами. Для мифологических эсхатологий архаичное представление об обратимости времени отождествляется с очевидным чередованием биологических процессов и явлений природы. Циклическое мировоззрение в контексте мифологической эсхатологии предполагает спутанность между настоящим, прошлым и будущим и материализацию времени, так как представление о нем наполнено чередованием таких образов, как зима и лето, день и ночь, рождение и смерть²⁵³. Отсутствие четких различий между прошлым и будущим временем в циклической темпоральности мифологических эсхатологий формирует образ вечного круговорота закономерных событий, который нашел свое отражение не только в идеях и мистериях восточных религиозных систем, но и в ритуалах западных религий. Для эсхатологии исторического типа характерны такие черты, как линейность, уникальное существование конечного мира, отображение будущей гибели мира как следствия взаимосвязанных неповторимых исторических событий, представление о будущем возобновленном мироздании как о чем-то совершенно новом. Если обобщить все сведения, которые нам дает опыт классификации Мирче Элиаде, мы получим ответ на вопрос о том, «эсхатологичны ли все религии», и он будет утвердительным в отношении и всемирных, и индивидуальных эсхатологических сюжетов, если они присутствуют в системе религиозных представлений. Сам В. Кинг — автор вопроса о всеобщей эсхатологичности религий в статье «Эсхатология: Христианская и буддийская религия» (1986)

²⁵¹Элиаде М. Миф о вечном возвращении / Пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. М.: Ладомир, 2000. С. 243

²⁵²Элиаде. М. Аспекты мифа/ / Пер. с фр. В. П. Большакова. М.: Академический проспект, 2010. С. 72.

²⁵³Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л.: Наука, 1976. С. 56.

утверждает, что все религии эсхатологичны, поскольку, независимо от формы, они мотивируют к поиску трансцендентной предельности, содержащей в себя абсолютное благо: «и неизбежно поиски предельности всегда включают в себя заботу о всеобщем конце и судьбе последних потомков в славном завершении исторического процесса и в вечном блаженстве»²⁵⁴.

Исходя из предложенных примеров, следует заключить, что во всех религиозных системах есть эсхатологический компонент, и это утверждение дает нам основание считать правомерным использование эсхатологической терминологии в отношении восточных религий с оговоркой, что их сюжеты о конечной гибели мира, учитывая их специфичность восприятия времени, принадлежат особому, циклическому типу эсхатологии. Эсхатологические модели обоих типов объединяет наличие в их содержании структур, которые дают возможность идентифицировать тот или иной сюжет как эсхатологический.

Систематизируя основные признаки деградации мира, необходимо отметить, что время эсхатологического кризиса — это последний этап кали-юги, и так как он достаточно подробно описан во многих пуранических источниках, мы выберем сведения только из тех, где фигурирует Калки. Наиболее полное изложение кризиса кали-юги содержится в «Вишну-пуране» (IV. 24.69— 97)²⁵⁵: «Все цари, правящие землей, будут иметь грубый дух, буйный нрав и преданность лжи и лукавству. Они будут убивать женщин, детей и коров, захватывая имущество своих подданных, они будут иметь ограниченную власть, и большая часть из них падет. Их желания будут ненасытны. Народы из различных стран будут смешиваться с ними и следовать их примеру. Варвары станут повелевать князьями, все чистые племена будут находиться в опале, люди погибнут. Богатство и благочестие будут уменьшаться день за днем, пока мир не станет полностью развращенным. Тогда богатство станет единственным источником преданности. Страсть будет единственной связью между полами,

²⁵⁴ King W.L. Op. cit. P. 169.

²⁵⁵ Viṣṇu Purāṇa with commentary by Vishnuchitta Alwar ... P. 295.

ложь будет единственным средством успеха в тяжбе, и женщины просто будут объектами чувственного удовольствия. Земля будет почитаться только из-за своих минералов. Нить брахманов станет предметом одежды. Ложь станет всеобщим законом жизни. Одно лишь только омовение станет уже очищением, а обоюдное согласие браком. Тонкие одежды станут достоинством, а вода будет почитаться как святой источник. Править будет только сильнейший. Люди из-за скупых царей будут неспособны нести тяжкое бремя, возложенное на них, и станут скрываться в долинах гор, с радостью питаясь диким медом, травами, корнями, фруктами, цветами, листьями. Их одеждой станет кора деревьев, они не смогут укрыться от ветра, солнца и дождя. Люди будут жить не более двадцати трех лет. Таким образом будет продолжаться кали-юга, пока человеческий род не приблизится к уничтожению». Таким образом, можно выделить несколько проявлений предэсхатологического кризиса:

- 1) Кризис власти. Коррупция и лживость и «случайность» царей, способствующих интервенции варваров – одной из характерных проявлений кали-юги.
- 2) Религиозный кризис. Нарушение обрядов, формальность исполнения ритуала, нарушение религиозных правил и синтез с культурами млеччхов.
- 3) Социальный кризис. Смещение варн, бедность.
- 4) Нравственный кризис. Умножение лжи, страстей и чувственных удовольствий. Цари будут убивать женщин и детей.
- 5) Биологический кризис. Уменьшение продолжительности жизни и болезни.

Все проявления кризиса тесно связаны с одной причиной – всесторонним нарушением дхармы и безразличием к сакральной традиции. В кали-юге вытесняется древний обряд, смешиваются варны, народы, территории. Все упрощается (от порядка проведения ритуала до способа человеческой жизни), что влечет за собой искажение человеческого ума (психическое слабоумие).

Ядро кризиса – небрежное отношение к ритуалу и открытость для вторжения чуждых культур.

Пророчества о Калки не содержит таких выразительных оценочно-эмоциональных лексических конструкций и специфического эмоционально окрашенного содержания, с помощью которых мы могли бы полноценно оценить эмоциональность пуранического текста. Исходя из общего содержательного контекста, очевидно, что тексты древних пуран косвенно отображают базовые эмоции²⁵⁶: радость праведных в связи с очищением земли от беззаконий, печаль и уныние всех неправедных, ожидающих возмездия. Но преимущественно в описаниях кали-юги фигурирует уныние как наиболее выразительная эмоция, обусловленная точным знанием об исходе эсхатологических событий: «Только некоторые люди выживут и станут беспомощными и лишенными какой-либо принадлежности, так как Дхарма будет уничтожена в это время. Никто не сможет утешить этих людей. Они будут страдать от болезней и скорбей. Они станут бездомными и будут претерпевать засуху и взаимную вражду. У них не будет никого, кто смог бы их поддержать. По причине уныния и страха они перестанут работать. Покинув свои деревни и города, они уйдут в леса» (Ваю-пурана. II 37. 391-393)²⁵⁷. Необходимо отметить, что кали-юга — это время замедленного движения и невозможности правильных и эффективных действий. Таким образом, всеобщая меланхолия становится одним из важных признаков периода кризиса, так как по всем описаниям бедствия кали-юги видно, что люди не отдают себе отчета в том, что они совершают неправильные действия, их собственное ощущение несправедности нарушено, так как пространства и условия их жизни полностью десакрализированы. Бездомность людей во время Кали-юги подчеркивает их отчужденность от своих традиций в смешении с другими

²⁵⁶Johnson- Laird P.N., Oatley K., Emotions, music, and Literature// Handbook of Emotions. Ed. by M. Lewis, J. M. Haviland— Jones. New York: Guilford Press, 2010. P. 104.

²⁵⁷The Vāyu Purāṇa . A system of hindu mythology and tradition...P. 767.

культурами. Потерянность и заброшенность становятся одними из главных эмоциональных характеристик ожидания эсхатологической катастрофы.

Калки с точки зрения представленной эсхатологической модели мыслится причиной преобразования мира, а его приход — точкой, в которой происходит смена мироустройства. Мессианский статус Калки подтверждается тем, что он является манифестацией верховного божества Вишну, сочетающего в себе идеал нравственной и религиозной жизни. Он — совершенный брахман, устанавливающий критерии истины и приносящий в погибающий от беззакония мир эталон дхармы. Приход Калки как кульминация деградации мира — это большая неприятность для мира, которая характеризуется массовым убийством беззаконников. В пуранах нет сведений о страшных катаклизмах и стихийных бедствиях. Народ нарушил дхарму и несет за это ответственность и наказание. В текстах пуран содержатся разные сведения о том, как именно Калки будет судить и наказывать всех тех, кто нарушил Дхарму.

Классическая формулировка основного принципа суда Калки может быть воспроизведена следующим образом: «С помощью своей мощной силы он уничтожит всех млеччхов, воров и всех тех, чьи умы будут незаконными» («Вишну-пурана».IV. 24.101)²⁵⁸. Следовательно, самое страшное наказание возложено на завоевателей, которые, согласно текстам о кали-юге, являются и грабителями, и несправедливыми царями одновременно. Млеччхи – главное зло кали-юги, так как из-за них происходит тотальное обмирщение, а всех тех, кто стал его жертвой, ждет суд Калки. «Сраженные Калки, все млеччхи будут уничтожены, все нечестивые люди и незаконники тоже будут обречены...» («Ваю-пурана».II 37. 391)²⁵⁹. Наказание врагов Калки будет происходить двумя способами. В соответствии с первым все они падут от рук Калки и его войска – вооруженных брахманов. Второй способ уничтожения нечестивцев –

²⁵⁸Viṣṇu Purāṇa with commentary by Vishnuchitta Alwar ... P. 295.

²⁵⁹The Vāyu Purāṇa . A system of hindu mythology and tradition...P. 723.

через самоубийство: «Тогда Калки во главе своих армий добьется своей цели. Все его враги уничтожат себя сами. Они сами по себе снова станут сиддхами. Ведомые неизбежной судьбой, они станут безумными, яростными и впадут в заблуждение, что станет причиной их взаимного уничтожения» («Ваю-пурана» II.36.115- 120)²⁶⁰. Необходимо отметить, что, согласно пуранам, самоубийцы становились претами – злыми духами умерших, которые из— за своих грехов не могут достигнуть освобождения. «Те, умерев, становятся претами, которые совершили злые поступки и находятся во власти прежних деяний. Те, кто были повешены, и те, кто отравлены или убиты оружием или сами убили себя; те, которые погибли от холеры или же в огне» («Гаруда- пурана» XII. 3,8)²⁶¹. Один из парадоксов отрывка о массовом самоубийстве противников Калки состоит в том, что его враги не становятся претами, а становятся сиддхами обладающими святостью и чистотой. Сиддхи сопровождают мудрецов, умеют летать и наделены сверхспособностями: могут менять вес, свободно перемещаться во времени и в пространстве, подчинять любых существ своей воле²⁶². Таким образом, можно сделать вывод о том, что встреча Калки с его противниками кардинально их меняет и трансформирует в эталоны исполнения дхармы (сиддхи).

Также необходимо привести еще одну цитату, анализ которой дает возможность увидеть еще один образ суда Калки. «Вместе со своими последователями он достигнет вечного покоя между Гангом и Ямуной. Когда Калки будет проходить мимо, цари умрут вместе со своими солдатами. Никто больше не сможет удерживать людей. Когда не станет охраны, они станут убивать друг друга в бою» («Ваю-пурана».II.36.115-120)²⁶³. Исходя из содержания этого отрывка, трудно сделать вывод о том, что Калки и его войско будет убивать противников. В тексте подчеркивается, что он пройдет мимо, а цари со своими солдатами умрут, что позволяет предположить отсутствие военных действий

²⁶⁰Ibid.

²⁶¹Тюлина Е.В. Гаруда- пурана. Человек и мир..С. 153— 154.

²⁶²Hopkins E. W. Epic mythology. Strassburg: K. J. Trubner, 1915. P. 60.

²⁶³The Vāyu Purāṇa . A system of hindu mythology and tradition...P. 723.

между армиями. Противопоставляя Калки как воплощенную дхарму и царей с их ближайшим окружением как высшее проявление адхармы, можно сделать вывод, что присутствие божественного закона само по себе, без каких-либо усилий (военных действий) устраняет нечестивую природу, которая стала идентичностью царей и их подданных. В пуранах—встречаются утверждения о том, что при встрече с Калки само слово «царь» исчезнет («Ваю-пурана».II.37.391)²⁶⁴. Институт царской власти, ставший воплощением насаждаемых беззаконий греха, полностью устраняется карающим божеством. Люди, которые остались без своих военачальников, погружаются в хаос и убивают друг друга, в этом можно увидеть идею самоуничтожения адхармы, постигшего свое собственное небытие при встрече с Дхармой.

Несмотря на все изложенные способы суда Калки, в «Ваю-пуране» есть сведения о том, что Калки убьет все живые существа на земле: «Когда начнется двадцать пятая кальпа и пройдет двадцать пять лет, он будет убивать все живые существа и мужей. Своими беспощадными действиями он оставит на земле только семена растений» («Ваю-пурана». 36. 113-114)²⁶⁵. Но такой исход эсхатологических событий встречается только в одной пуране, где есть противоположные указания на то, что суд Калки касается только беззаконников, млеччхов и царей. Подводя итоги описания суда Калки, можно сделать вывод о том, что в процессе суда Калки является персонифицируемой Дхармой, которая уничтожает адхарму, преображая ее последователей.

В старших и средних пуранах нет описаний страшных зрелищ предстоящей битвы, есть только образы хаоса, печали, дисгармонии, что отображает сущность эсхатологического конфликта как столкновения оппозиционных категорий (истины и лжи, добродетели и греха, закона и беззакония). Невозможно точно определить то, каким образом будут наказаны беззаконники и млеччхи, в силу того, что суд Калки — это пророчество, в котором есть смысловые разрывы и неточности. Необходимо отметить, что не совсем корректно называть эс-

²⁶⁴Ibid.P. 767.

²⁶⁵Ibid..P. 723.

хатологические события пророчествами, потому что они (в отличие от христианской традиции) неизбежны и неотвратимы, не несут характер угрозы и не формулируются для предостережения в—целях исправления и покаяния. Пураническое пророчество о Суде Калки — это уверенное утверждение смены космогонической парадигмы, где ответственность грешников и млеччхов является условной, так как ухудшение дхармы на протяжении юг является заданным параметром существования индуистского мироустройства. В связи с этим категории греха, вины, ответственности и наказания относительноны и в чем— то формальны, так как те, кому они приписаны, лишены свободы их преодолеть. Таким образом, можно говорить о механичности эсхатологического суда Калки, в котором нет места для покаяния умирающего мира, так как это противоречит самой дхарме, требующей его циклического возобновления.

Логичным следствием суда Калки является переход мира в крита- югу и торжество дхармы. Согласно «Араньякапарве», Калки воссоздаст новую землю для дваждырожденных во «время великого жертвоприношения коня» (Мхб.Ш. 184. 1.10)²⁶⁶. Совершение ашвамедхи – это образ триумфа Калки — победителя, приобретающего статус царя, так как древнее великое жертвоприношение коня совершал царь–победитель, чтобы провозгласить свое верховенство и силу²⁶⁷. Также следует отметить, что, согласно М. Элиаде, ашвамедха была ритуалом, «предназначенным для возрождения космоса и восстановления общественных классов и ремесел в их образцовом состоянии совершенства»²⁶⁸. Следовательно, Калки творит новый космос и окончательно восстанавливает адхарму с помощью совершения древнего и наиболее почетного обряда – ашвамедхи, в процессе которого происходит восстановление первоначального значения ритуала в целом. Совершение ашвамедхи — это и легализация статуса Калки, и триумф его победы, и создание нового мира. Во время крита-юги вернуться благоденст-

²⁶⁶Махабхарата. Араньякапарва. ..С .717.

²⁶⁷Альбедиль М. Ф. Конь/лошадь в древнеиндийской мифологии и ритуале... С. 56.

²⁶⁸Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе / Пер. с рум., фр., англ. М.: Янус, 1998. С. 434- 435.

вие и богатство, каждая варна будет заниматься своими обязанностями, появятся праведники и чувство святости. «С началом крита-юги исчезнет беззаконие, восторжествует дхарма, и люди, о бхарата, вернутся к своим делам. Во время крита-юги вновь появятся сады и храмы, пруды и пещеры, различные жертвоприношения и обряды. Появятся брахманы и святые старцы, мудрецы и отшельники, пристанища неверных займут люди, преданные истине. Взойдут все посеянные семена, и всякое зерно будет рождаться в любое время года, о Индра царей! Люди станут усердно раздавать дары, соблюдать обеты и ограничения. Брахманы, полные благих устремлений, с радостью предадутся молитвам и жертвоприношениям, и цари будут править землей в согласии с дхармой. Во время крита-юги вайшьи будут заниматься торговлей, брахманы будут ревностно соблюдать шесть своих обязанностей, кшатрии станут надежно охранять людей, а шудры будут усердно служить трем этим варнам» (Мхб.Ш. 184. 10-18)²⁶⁹.

Однако самые большие изменения коснутся сознания людей: «Он восстановит справедливость на земле, и умы тех, кто будет жить в конце кали-юги, проснутся и станут подобными прозрачному кристаллу» («Вишну-пурана».IV. 24.102)²⁷⁰. Речь идет об дхармическом очищении при встрече с дхармой в лице Калки. Кроме этого, в текстах пуран говорится о том, что люди, которые очистятся, станут «семенами человеческих существ и дадут рождение новому поколению, что станет следовать законам крита-юги –эпохи чистоты» («Вишну-пурана».IV. 24.100)²⁷¹. Установление крита-юги является финальным эсхатологическим актом Калки, осуществлением его миссии. Нерешенным остается вопрос о совпадении времени крита-юги и времени всех изменений, спровоцированных появлением Калки, так как в пуранах сведения об изменениях, характерных для крита-юги, даются без точного определения этого времени. То есть остается неизвестным точное время перемен: либо это рубеж между кали-

²⁶⁹Махабхарата. Араньякапарва. ..С .717.

²⁷⁰*Viṣṇu Purāṇa* with commentary by Vishnuchitta Alwar ...P. 295.

²⁷¹Ibid.

югой и крита-югой, либо это все происходит в крита-югу. Обращаясь к приведенным выше цитатам о калки-юге, можно сделать вывод, что все метаморфозы происходят с землей и человечеством именно в то время, сроки которого неизвестны. Логично было бы допустить, что в крита-юге люди должны уже быть совершенными, а калки-юга — это тот самый период «чистилища», во время которого происходят все изменения. Идею калки-юги можно в некоторой степени сравнить с христианской концепцией хилиазма, в рамках которой в течение тысячи лет Иисус Христос и торжествующие христиане — праведники будут править миром. Относительный хилиазм калки-юги — это, действительно, торжество победителя — Калки и дхармы, а также время религиозно-психологического переворота в сознании людей и подготовки новой расы.

2.5. Религиозно-философские суперструктуры.

Представив содержание образа Калки через функционально-атрибутивные структуры и выявив способы группировки мифологических элементов Калки в эсхатологический сюжет, рассмотрим ритуальные и религиозно-философские суперструктуры, которые встречаются в текстах о Калки и демонстрируют вовлеченность мифа о Калки в конкретную религиозную традицию, а также эксплуатацию ею отдельных мифологических функций и атрибутов Калки. В сведениях о Калки, представленных в ранних, средних и поздних пуранах, можно увидеть вишнуитские, шактистские и шиваитские суперструктуры.

Наличие Калки в перечне аватар Вишну демонстрирует полноту манифестаций верховного божества и делает самого Калки элементом мифологического образа Вишну. «Вишну-пурана» содержит сведения о связи между воплощениями Вишну и мировыми периодами: «В возрасте “крита—юги” Вишну в виде Капилы²⁷² и других вдохновленных учителей усердно следит за благополучием всех существ и придает им истинную мудрость. В возрасте трета-юги он сдерживает нечестивых в лице всемирного царя и защищает три мира. В возрасте Двапара-юги он в лице Вьясы делит одну Веду на четыре части и распределяет их на бесчисленное количество частей. В возрасте кали-юги Вишну являет себя как Калки и восстанавливает нравственность беззаконных» («Вишну-пурана».III.2. 55-59)²⁷³. Очевидно, что Вишну в лице Калки осуществляет деструктивную миссию: «Господин в своем могущественном великолепии принимает воплощения в разные периоды, в разных мирах и для разных целей» («Ваю-пурана».II. 36. 112)²⁷⁴.

²⁷²Капила – легендарный мудрец, автор основных принципов санхьи— одной из самых древних философских школ Индии.

²⁷³Viṣṇu Purāṇa with commentary by Vishnuchitta Alwar. P. 190.

²⁷⁴The Vāyu Purāṇa . A system of hindu mythology and tradition...P. 723.

Необходимо отметить наличие традиционной вишнуитской схемы в составе списка аватар Вишну, которые описываются как вибхавы — воплощения Брахмана — верховной души. «Матсья, Курма, Вараха, Нарасимха, Вamana, Рама, Парашурама, Кришна, Будда и Калки — это десять вибхав (воплощений) Брахмана — верховной души» («Падма-пурана» IX. 229. 40-44)²⁷⁵. С другой стороны, можно отметить, что Калки является ступенью к мистическому видению Вишну: «Матсья (рыба), Курма (черепаха), Вараха (кабан) , Нарасимха (человек-лев), Вamana (карлик), Парашурама , Рама (сын Дашаратхи) , Кришна , Будда (просветленный) и Калки — эти его формы, как говорят. О прекрасный, несущий в себе все сущее. Все это шаги для тех, кто хочет заполучить видение Вишну» («Вараха— пурана».I.4.2— 3.)²⁷⁶. Вишну в образе Калки открывается только для посвященных и преданных с помощью особого рода эзотерического духовного знания: «Великий Бог, который принимает форму Калки в каждой юге, чья форма не может быть известна богам, демонам и сиддхам без духовного знания» («Вараха-пурана».I. 15. 18-19)²⁷⁷.

Также встречаются суперструктуры, указывающие на присутствие ритуальных элементов в текстах о Калки, к ним можно отнести описание золотого образа Калки в одном из текстов «Вараха-пураны»(I. 48-45)²⁷⁸: «После пуджи он должен поместить, как и прежде, кувшин, а над ним золотой образ Калкина в белой одежде с сандалом и цветами, и утром все это должно быть подарено брамину». Несмотря на то, что затруднительно говорить об отдельном культе, посвященном Калки, необходимо отметить, что данное божество и некоторые его элементы повсеместно присутствуют в описаниях ритуалов, посвященных Вишну. К примеру, в одной из глав «Вараха-пураны», имеющей название «Kalkidvādaśīvrata», идет речь об особенных обрядах, посвященных Калки на

²⁷⁵The Padma Purāṇa ... P. 1715.

²⁷⁶Varāha Purāṇa ... P. 22.

²⁷⁷Ibid. P. 110.

²⁷⁸Ibid. P. 147.

двенадцатый день после полной луны. «Таким же образом—на Экадаши— светлой половине месяца Бхадрапада (Канья)— следует поклоняться владыке владык в определенном порядке. Он должен поклониться ногам как Калкину, туловищу как Хришикеше (Hṛṣīkeśa) – господину чувств, животу как Млеччхавирдхвархшаке (Mlecchavidhvarhṣaka) — уничтожителю млеччхов, шее как Ситикантхе (Sitikaṇṭha) — обладающему белой шеей, рукам как Кхадгапани (Khaḍgarāṇi) — держащему в руках меч, ладоням как Чатурбхудже (Caturbhujā) Mlecchavidhvarhṣaka Mlecchavidhvarhṣaka — четырехрукому, и голове, как Вишвамурти (Viśvamūrti) — обладающему всеми формами» («Вараха-пурана» I. 48.2— 3)²⁷⁹. Мифологический образ Калки в процессе данного ритуала проявляет себя через имена, указывающие на атрибуты функции возмездия (меч и уничтожение млеччхов). Следует предположить, что все остальные имена (Хришикеша, Ситикантха, Чатурбхуджа и Вишвамурти) относятся именно к Калки, так как далее в тексте пураны следует описание поклонения его золотому изображению «Вараха-пураны» (I. 48.4— 5)²⁸⁰. Поклонение Калки как самостоятельному божеству происходит в рамках отдельного почитания каждой аватары Вишну во время двадаши — двенадцатого лунного дня каждого определенного месяца. Почитание Калки является последним в очереди поклонения таким аватарам Вишну, как Матсья, Курма, Вараха, Нарасимха, Вамана, Джамадагни, Рама, Кришна, Будда,

Имя Калки, звучащее в повторяющейся формуле перечня аватар Вишну, культовое почитание Калки как один из способов поклонения Вишну позволяют идентифицировать Калки как мифологический образ, полностью вовлеченный в религиозно-философский и ритуальный контекст вишнуистской традиции.

«Брахманда-пурана» содержит в себе следующий эпизод: «Он будет верхом на лошади. Его слава будет ослепительной. Он издаст шумный смех (вызов), этот звук будет подобен грому. Кираты упадут в обморок и умрут, шакты

²⁷⁹Ibid.

²⁸⁰Ibid.

будут в восторге. Десять аватар, исполняя это трудное задание, поклонятся Лалите. Они будут привлечены матерью Лалитой для защиты добродетели и чистоты в каждой калпе...» («Лалита - пакхьяна» IV. 29.134-136)²⁸¹.

Для составителей данного текста Калки является порождением одной из ипостасей богини Парвати–Лалиты (играющей богини). Помещение Калки в контекст шактистского мифа сразу меняет эмоциональное содержание мифа, здесь можно увидеть ужас и экстаз, внушаемый образом Калки. Появление Калки в шактистском отрывке «Брахманда-пураны», посвященном прославлению культа Девы, является одним из характерных проявлений индуистского инклюзивизма, смысл которого, согласно Хакеру²⁸², заключается в том, что элемент одной религиозной традиции присваивается другой религиозной традицией и ставится в подчиненное положение²⁸³. Для шактистских текстов (к примеру «Девибхагавата-пураны») характерны специфические интерпретации вишнуитской мифологии в частности, и самого бога Вишну. Если в вишнуитских пуранах Вишну и его аватары — это верховные божества, то в шактистских текстах они являются вторичными по отношению к Девы²⁸⁴. Таким образом, Калки, исполняющий волю Девы — это суперструктура со специальной функциональностью — инклюзивистской адаптацией вишнуитского мифологического образа в контексте шактистской традиции. Эта суперструктура, существуя вне аспектно-элементного содержания мифа о Калки, обретает свой ситуативный смысл только на границе интеграции вишнуитских элементов в шактистский текст.

Также следует отметить, что аттахаса — это апокалиптический смех Шивы или его будущая манифестация, которая совершится в Гималаях во время

²⁸¹ Lalitāpākhyana from the Uttarakāṇḍa of Brahmāṇḍa Purāna... P. 288.

²⁸² Hacker P. Inclusivism... P.12

²⁸³ Brown M. C. The Triumph of the Goddess: the canonical models and theological visions of the Devi Bhagavata purana. New York.: State University of the New York Press, 1990. P.33.

двадцатой юги²⁸⁵. Необходимо добавить, что кираты – древний горный народ, который, возможно, поклонялся Шиве²⁸⁶. Таким образом, мы видим, насколько сложна данная суперструктура, включающая в себя контексты трех наиболее важных религиозных течений средневекового индуизма. Еще одной неожиданной суперструктурой мифа о Калки, содержащей самые непредсказуемые коннотации, является его элемент лошади. Следует отметить, что, по мнению В. Д. О' Флаэрти, образ Калки — всадника является прямой отсылкой к шиваитскому мифу об огненной кобылице, восстающей из глубин океана и уничтожающей весь мир своим дыханием²⁸⁷. Сложность сочетания суперструктур в образе Калки приводит к мысли о том, что все они объединены сюжетом кали-юги, в котором происходит консолидация эсхатологических манифестаций индуистских божеств.

²⁸⁵ *Roshen D.* Hinduism: An Alphabetical Guide. New York: Penguin Books, 2010. P.49.

²⁸⁶ *Saklani D. P.* Ancient communities of the Himalaya, New Delhi: Indus Publishing Company, 1998. P.77.

²⁸⁷ *O' Flaherty W. D.* The hindus an alternative story. Op. cit. P. 488.

2.6. Мифологические функции образа в «Калки-пуране»

Мы отдельно рассмотрим функционально-атрибутивные структуры и суперструктуры, связанные с мифологическим образом Калки в «Калки-пуране» в связи с тем, что данный памятник является самым поздним и полностью посвящен жизнеописанию последней аватары Вишну.

Функция времени в «Калки-пуране» представлена через персонификации кали-юги и Сатья-юги. Первая глава Калки-пураны посвящена описанию родословной **Кали** – олицетворению времени кали-юги. Согласно пуране, Кали имеет кровное родство с Адхармой (нарушение дхармы), Митхьей (Неправда), Дамбхой (Гордость), Майей, Лобхой (Жадность) («Калки-пурана» I. 15—17)²⁸⁸. Все члены семьи Кали — это олицетворенные этические и эмоциональные характеристики кали-юги. Необходимо отметить, что Кали рождается от персонификаций адхармических эмоций — его родители Кродха (Гнев) и Химса (Зависть). Таким образом, мы видим, что, согласно «Калки-пуране», негативные эмоции являются атрибутами функции времени в мифологическом образе Калки. В сюжете пураны несправедливые эмоции порождают время, они дают ему возможность проявить себя. Помимо адхармической родословной, Кали описывается как существо неприятного вида с черным лицом, животом, как у ворона, красным языком («Калки-пурана» I. 19)²⁸⁹. Кали проводит время в праздности: пьет вино и общается с проститутками и продавцами золота. Бездеятельный образ Кали — это персонификация медленного (праздного) времени, которое сковано нравственной нечистотой. Кали концентрирует в себе всю возможную нечистоту, что транслируется его причастностью к двойному инцесту (родители Кали — это брат и сестра, жена Кали — его сестра Дурукта (Грубая Речь) («Калки-пурана» I. 20 - 21)²⁹⁰ и принадлежности к смерти (Мритью) –

²⁸⁸ Kalki purāṇa Ed. By Jivananda Vidyasagara... P.2.

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ Ibid.

это его дочь. кали-юга, завершающая временной цикл, и Кали, рождающий смерть, совпадают как идея конечного времени и ее персонификация.

Крита-юга — век чистоты и праведности появляется в сюжете «Калки-пураны» (XIX.4)²⁹¹ в виде монаха и аскета перед битвой с войсками Кали. крита говорит о законах времени, о его делении на юги и промежуточные периоды («Калки-пурана».XIX.5-6.)²⁹². крита-юга, являя собой идеал религиозной и нравственной жизни начала времен, выступает как союзник Калки в решающей битве. Следует отметить, что, согласно данному развитию сюжета, между кали-югой и крита-югой нет "пустотного времени", которое в ранних пуранах называлось калки-югой. В Кали-юге уже присутствует неактуализированная— крита-юга со всем своим дхармическим потенциалом. С другой стороны, наличие двух антагонистических персонификаций времени усиливают пафос и масштаб битвы Калки с Кали. Битва становится процессом восстановления Дхармы, которая сама по себе существует вне времени и всегда универсальна.

Следующим атрибутом времени, по аналогии с предшествующими пуранами, является Шамбала как пространство, где происходит смена временной парадигмы. Шамбала в «Калки-пуране» — это место, «украшенное дворцами, садами и золотом»(XIII.43-44)²⁹³. «Каждый, кто умирал в Шамбале, очищался от всех своих грехов и находил прибежище у лотосооких стоп» (XXXII.3-4)²⁹⁴. Шамбала, будучи проекцией небесного царства — это особое пространство почитания и триумфа Калки, окончательно приобретшее черты буддийской Шамбалы.

Функция возмездия в «Калки-пуране» представлена через такие элементы, как армия, оружие, лошадь, образы врагов. Необходимо отметить, что Калки получает коня и оружие из рук Шивы, в пуране Калки является мастером по

²⁹¹Ibid. P.76.

²⁹²Ibid.

²⁹³Ibid. P.51.

²⁹⁴Ibid. P.121.

стрельбе из лука (Ш. 25-27)²⁹⁵. Врагами Калки выступают буддисты, сам Кали с его семьей и некоторые другие цари – такие, как Сасидхваджа²⁹⁶. Следует отметить, что в функции возмездия присутствуют такие совершенно новые атрибуты, как персонифицированные формы оружия, провозглашающие божественность Калки в присутствии жен буддистов. В бою Калки сопровождают боевые колесницы, слоны, пешие воины и боевой конь, убивающий врагов. Если в ранних пуранах о врагах Калки повествовалось только то, что они являются варварами (млеччхами) то в «Калки-пуране» можно наблюдать конкретизацию врагов Калки и некоторые их характеристики. К примеру, буддисты описываются как люди, которые проводят свое время в поисках богатства, не поклоняются полубогам, не совершают подношений предкам, не делают различий между варнами, проводят свое время праздно («Калки-пурана».XIII 42— 44)²⁹⁷. Следует отметить, что некоторые противники Калки (такие, как Майя, Сасидхваджа и жены буддистов) при контакте с Калки становятся его союзниками и почитателями. Таким образом, функция возмездия в структуре образа Калки приобретает миссионерский контекст, то есть в сражениях с врагами Калки самостоятельно или с помощью своих последователей (личностные формы оружия) демонстрирует себя как божество, требующее признания и поклонения. Бой Калки с врагами в некоторых эпизодах «Калки-пураны» напоминает религиозно-философский диспут или спланированную акцию для религиозного обращения (к примеру, сюжет о царе Сасидхвадже, в котором Калки погибает и оживает для того, чтобы сделать царя своим последователем).

Что касается **функции дхармы** в образе Калки, то следует отметить, что в тексте «Калки-пураны» мы уже не встретим упоминаний о вооруженных брахманах и Яджнавалкье, но сама дхарма персонифицируется и становится

²⁹⁵Ibid. P.10.

²⁹⁶Сасидхваджа – благочестивый царь Бхаллатанагара, поклонявшийся Кришне и вступивший в войну с Калки, защищая свою страну от вторжения его войск. Во время поединка с Калки Сасидхваджа нанес ему смертельную рану и взял в плен. Когда Калки пришел в себя, Сасидхваджа прославил его как воплощение бога Вишну и выдал свою дочь Раму за него замуж.

²⁹⁷Kalki purāṇa ...P. 51

соратником Калки в бою с царем Сасидхваджей. «Увидев это, Дхарма и критаяуга кинулись к Господу Калки, учителю вселенной. Однако царь Сасидхваджа остановил их, схватив их в свои объятия» («Калки-пурана». XXXIII. 16)²⁹⁸.

Одной из особенностей образа Калки в «Калки-пуране» является подчеркнутая демонстрация его статуса домохозяина и семьянина: в тексте пураны постоянно встречаются сюжеты и даже целые главы о его братьях Кави, племянниках Брхатклертии Брхатваху, женах Падмавати и Раме, сыновьях Джайе и Виджайе. Таким образом, Калки в «Калки-пуране» представлен как идеал исполнения всех ступеней ашрама-дхармы: Калки проходит период ученичества под руководством Парашурамы, исполняет обеты семейной жизни, и в конечном итоге оставляет свои мирские обязанности и погружается в медитацию в Гималаях.

Солярность Калки нашла свое отражение в атрибутах, связанных с его рождением: божества, управляющие планетами и созвездиями, стали служить Калки еще тогда, когда он был в утробе Сумати («Калки-пурана». II. 11)²⁹⁹. Калки родился «на двенадцатый день в течение двух недель прибывающей луны в месяц Вайшакха» («Калки-пурана». II. 15)³⁰⁰. Месяц Вайшакха в буддийской традиции соответствует времени рождения Будды, поэтому здесь может быть и рецепция этой реалии. Тело Калки, как и в ранних пуранах, описывается сияющим от драгоценностей.

Обращаясь к эсхатологическому сюжету в «Калки-пуране», мы рассмотрим кризисы кали-юги, которые, согласно пуране, произошли по вине персонафицированных пороков — родственников Кали. «Эти потомки Кали блуждают, уничтожая людей по всему миру» («Калки-пурана». I. 23-24)³⁰¹. Нравственный кризис характеризуется жестокостью людей по отношению к родителям, частыми ссорами, непочтительностью к духовному учителю и к пожилым людям, лицемерием, обманом, отсутствием ограничений в еде. Религиозный

²⁹⁸ Ibid. P. 125.

²⁹⁹ Ibid. P. 6.

³⁰⁰ Ibid.

³⁰¹ Ibid. P. 3.

кризис выражается в нарушениях брачного ритуала, обмирщении отшельников (саньясинов), формальном почитании святынь, намеренном богохульстве: «почти все будут получать удовольствие в поношении Кришны» («Калки-пурана».I.37)³⁰². Социальный кризис будет происходить по причине смешения варн и всеобщей коррупции. Непосильные налоги, несправедливые цари и скудные урожаи станут признаками кали-юги.

Необходимо отметить, что в описаниях последней юги практически отсутствуют упоминание о млеччах и их негативном влиянии на ритуал, также нет указаний на катастрофы, кризис физического состояния людей. Если в ранних пуранах повсеместно повторялось пророчество о царях и их беззакониях, то в сюжете «Калки-пураны» подобная критика в адрес властей встречается реже. Суд Калки в «Калки-пуране» уже не имеет такого глобального масштаба, как это было в ранних пуранах, Калки как правитель — герой завоевывает земли для себя и для своих союзников, периодически обращая врагов в своих друзей. Битвы Калки теряют значение сакрального акта очищения времени и пространства перед зарождением нового временного цикла. Повествование «Калки-пураны» можно свести к приключениям мифологического героя, который совершает различные подвиги: добывает себе невесту, убивает нечестивцев — еретиков и чудовище в лице Кали, сражается с ракшаси и благоустраивает свою родовую землю — Шамбалу. Финальный эсхатологический акт в повествовании о Калки в «Калки-пуране» также существенно отличается от описания заключительных событий, связанных с миссией Калки в более ранних пуранах. Калки не очищает сознания людей, не творит новую землю, не восстанавливает всеобщую дхарму, не готовит все живые существа к переходу в крита-югу. В «Калки-пуране» Калки отправляется в Гималаи, погружается в медитацию и умирает, показывая женам свою неземную форму. «Таким образом, Господь Калки окончил свои игры и покинул этот мир. Все движущиеся и неподвижные живые существа, которые были свидетелями ухода Господина, прославляли Его

³⁰² Ibid. P.4.

в большом восторге» (XXXIII.25)³⁰³. Только после ухода Калки в свои права вступает персонифицированный крита-юга, который все время находился при Калки и участвовал в боях.

Необходимо отметить, что в «Калки-пуране» практически все атрибуты мифологического образа Калки введены в контекст вишнуитской традиции и причастны к таким суперструктурам, как: Калки Параматман, Калки и Майя,— игры Калки.

Религиозно-философский контекст «Калки-пураны» отражает традиции бенгальского виншнуизма, включившего в себя идею теистической веданты о реальности личностного Бога Ишвары, мира и каждой отдельно взятой личности. Таким образом, частое упоминание о Калки как о сверхдуше (Параматман) «Калки, который является Сверхдушой всех живых существ» («Калки-пурана» I.3)³⁰⁴ можно соотнести с вишнуитской концепцией трех аспектов первоначала (Брахман, Параматман, Бхагаван). Аспект Брахмана — это душа мира, Параматман — это верховная душа, Бхагаван — это Бог как персонифицированное начало. Калки в качестве Параматмана говорит о себе как о Сверхдуше, которая останется после конечного уничтожения всего мира и сотворит новый мир («Калки-пурана» IV.3)³⁰⁵. Также он провозглашает себя существующим вне материального мира «Господь Калки сказал: Я существую вне области зрения движимых и недвижимых живых существ» («Калки-пурана».II.14)³⁰⁶. В реплике царя Сасидхваджи перед поединком с Калки идет речь о том, что Калки как Сверхдуша пребывает в каждом живом существе («Калки-пурана».XXII. 4-5)³⁰⁷. Таким образом, Калки в «Калки-пуране» демонстрирует себя как божество, проявленное во всей полноте своих трансцендентных и имманентных аспектов и доступное для контакта в той степени, в которой предполагает его конкрет-

³⁰³Ibid. P. 125.

³⁰⁴Ibid. P. 2.

³⁰⁵ Ibid. P.14.

³⁰⁶Ibid. P. 6.

³⁰⁷Ibid. P. 86.

ный статус в сюжете пураны, а именно статус персонифицированного Бога – Бхагавана, проповедующего о своих двух высших онтологических формах.

В четырнадцатой главе «Калки-пураны» войска Калки в бою с буддистами встречаются с Майей «Майя–деви сидела на колеснице. Её окружали вороны и грифы, каркая своими пронзительными голосами» («Калки-пурана». XIV.39)³⁰⁸. Первоначально Майя, союзница буддистов, представлена как низшая энергия, способная принимать любую форму. Майя на стороне буддистов—это авидья, иллюзия и незнание, причина раздвоения мира в человеческом сознании. При контакте с Калки Майя меняет свой статус, она становится Лакшми, возлюбленной бога Вишну и входит в тело Калки («Калки-пурана».XIV.43)³⁰⁹. Взаимодействие Калки и Майи в «Калки–пуране» — это воспроизведение традиционного представления о Майе как о творящей энергии Ишвары и модели его сотрудничества с шакти³¹⁰.

В «Калки-пуране» присутствует концепт игры Калки как распространенная вишнуйская идея о лиле – игровом акте Бога, с помощью которого он создает материальный мир и все события в нем. Выражение «игры Калки» встречаются в сюжете «Калки-пураны» в следующих местах: в начале сюжета о Калки в месте, где содержится пророчество о его миссии в будущем (III.11)³¹¹, когда говорится о способе жизни Калки и его отличии от обыденной мирской жизни (XXII.12)³¹², когда идет речь о времяпровождении Калки с женами (XXXII.24)³¹³, в конце пураны, когда Калки оставляет тело во время медитации, говорится о том, что его игры достигли своего окончания (XXXIII.25)³¹⁴.

Концепт игры в «Калки–пуране» можно проинтерпретировать, основываясь на более поздних ведантистских идеях Валлабхи и Чайтаньи, согласно которым игра Калки — это «вечное театральное представление, исполненное

³⁰⁸Ibid. P. 55.

³⁰⁹Ibid.

³¹⁰*Devanandan P.D.* The Concept of Maya. London: Lutterworth Press, 1950. P. 151.

³¹¹Kalki purāṇa ... P. 10.

³¹²Ibid. P. 87.

³¹³Ibid. P. 123.

³¹⁴Ibid. P. 125.

блаженства для его персонажей»³¹⁵. Особенно подчеркивает «театрализацию» игры Калки эпизод его смерти в бою от рук царя Сасидхваджи, а также многочисленные экстатические переживания его союзников и всех тех, с кем он контактирует на протяжении всего повествования в «Калки-пуране».

Необходимо отметить, что текст «Калки-пураны» содержит в себе очень много инклюзивистских фрагментов шиваитского и буддийского содержания. Образ Калки окружен мифологическими элементами, связанными с Шивой: либо это подарки Шивы (оружие, конь, попугай Шука), либо это почитатели Шивы (Парашурама — учитель Калки, жена Калки Падмават). Оружие его конь и постоянный спутник попугай Шука, жена Калки Падмавати — все это шиваитские элементы, которыми окружен образ Калки. Конфликт с буддистами, обращение жен буддистов на сторону Калки — это тоже инклюзивистские мотивы, согласно которым вишнуитская религиозная традиция воспринимается как единственно верная, и все то, что может быть поглощено ей (как, к примеру, буддийская Шамбала, ставшая царством Калки), становится дхармическим образом в сюжете о Калки.

³¹⁵ *Останин В.В.* «Человек играющий» и вишнуитский ренессанс XVI— XVII вв. // Вестник Алтайского государственного аграрного университета, 2005. № 1 С. 186.

ГЛАВА 3. Индийский эсхатологический миф в компаративном пространстве.

На мифологический образ Калки, представляющий собой сложный синтез разнообразных функций и атрибутов, оказывали влияние традиционные мифологические структуры ведийских божеств и героев Вед (Яма, Варуна, Индра, Сурья, Агни Яджнавалкья). Использование функционально-атрибутивного анализа делает возможным сопоставление эсхатологического содержания Калки с другими образами индийской мифологии, близкими Калки по своим атрибутам и функциям такими, как Парашурама, Реванта и Будда Майтрея.

3.1 Парашурама

Парашурама – (Paraśurāma – буквально Рама с топором) — шестая аватара Вишну и мифологический персонаж, сведения о котором содержатся во многих индийских литературных памятниках³¹⁶. Основной мифологический сюжет о Парашураме представлен в «Махабхарате», где повествуется о том, что Парашурама убил кшатрия Картавирию — убийцу своего отца Джамадагньи и долгое время истреблял кшатриев, после чего он принес покаяние на горе Махенд-ре (Мбх.Ш.116-117)³¹⁷, а также описывается сражение Бхишмы и Парашурамы, вставшего на защиту чести царевны Амбики (Мбх.V. 170— 197)³¹⁸. Более раннее повествование «Рамаяны» о поединке Рамы Джамадагньи (Парашурамы) и царевича Рамы Дашаратхи («Балаканда» 75-77)³¹⁹ вносит дополнительные дета-

³¹⁶Литература о Парашураме включает в себя целый комплекс текстов («Вишнудхармотгара», «Нарасимха-», «Бхагавата-», «Падма-», «Брахмаваиварта-», «Брахманда—» и «Сканда—» пураны) Цит по.: *Magnone P. Parasuramas Rise to Avatahhood. A Glimpse of Early avatara— theology // Rendiconti. Classe di Lettere e Science Morali e Storiche.. Milano: Istituto Lombardo, 2004. Vol 136.P. 196.*

³¹⁷Махабхарата. Араньякапарва..С. 248— 251.

³¹⁸Махабхарата. Удьюгопарва, или Книга о старании / / Пер. с санскрита и коммент. М.: Наука, 1976. С. 340— 359.

³¹⁹Рамаяна. Балаканда... С 340— 351.

ли в мифологический образ Парашурамы, которых вполне достаточно для полноценного анализа глубинных структур данного мифологического героя.

Парашурама, как и любая другая аватара Вишну, появляется в определенное время для исправления нарушенной дхармы. Парашурама осуществляет свое предназначение в трета-югу: «В трета-югу я становлюсь Рамой, отпрыском рода Бхригу...» (Мбх. XII. 341. 84)³²⁰. трета-юга (*treta yuga*) – период, который, согласно традиционной индуистской хронологии, длится 720 000 тыс. человеческих лет³²¹, и именно в это время начинаются первые признаки деградации дхармы: проникновение первых северян-захватчиков и чужестранцев («Также и жителей севера я перечислю: Яуны, Камбоджи, гандхары, барбары, кираты. Вот какие злодеи на этой земле обитают! Это собакоеды, цаплееды, коршуноеды — таков их обычай, владыка народа! В крита— югу, сынок, они на этой земле не жили. А в трета-югу начали размножаться те люди, тур— Бхарата» [Мбх. XII. 207. 43— 45])³²². В трета-югу ухудшается знание Вед и человеческий возраст, который составлял 300 лет в крита— югу, уменьшается на четверть, сокращаются жертвы (Мбх. XII. 232. 36.; 250. 14)³²³. Самой главной ценностью трета-юги «Мокшадхарма» называет знание: «В крита высшим (считается) тапас, в трета — высшим (считается) знанье, В двапара — так говорят — жертвы, и только дары — в кали-югу» (Мбх. XII. 231. 28)³²⁴. Людям, живущим после крита-юги, свойственно сомнение (Мбх. XII. 238. 7)³²⁵.

Несмотря на то, что Парашурама проявляет себя в трета-юге, он, в отличие от остальных аватар, не имеет строгой фиксации в определенной юге. Общение Парашурамы и Рамы Дашаратхи происходит между трета- и двапара-югой. С одной стороны, месть Парашурамы за своего отца и убийство кшатри-

³²⁰ Махабхарата. Мокшадхарма. Нараяния // Пер. с санскрита и коммент. Б. Л. Смирнова. Ашхабад.: Наука, 1983. С. 502

³²¹ *Gonzalez— Reimann L. Cosmic Cycles Cosmology and Cosmography...P. 418.*

³²² Махабхарата. Мокшадхарма...С. 129.

³²³ Там же. С. 231, 291.

³²⁴ Там же. С. 227

³²⁵ Там же. С. 250.

ев, описанные в «Махабхарате», происходили между двапара-и кали-югой³²⁶. С другой, согласно сюжету «Калки-пураны», Парашурама является наставником Калки и появляется в разгар кали-юги. Парашурама, истребив кшатриев, открывает начало криты-юги, во время которой происходит обновление касты кшатриев за счет брака кшатриек с брахманами (Мбх. I. 58. 3-24)³²⁷. Следовательно, Парашурама, свободный от каких-либо временных ограничений, является уникальным примером атемпоральной аватары, действия которой представляют собой определенный идеал и стандарт, универсальный для любой юги, независимо от ухудшения дхармы.

Парашурама происходит из мифического рода ведийского мудреца Бхригу (bhṛgu), и поэтому в эпических текстах он часто называется именем Бхаргава. Его дед — брахман Ричика, а отец — аскет и подвижник Джамадагни (Jamdagni), чье имя означает «пламенеющий» или «пожирающий огонь». Предки Парашурамы прославлены как аскеты и знатоки Вед, совершающие огненные обряды и ведущие свое происхождение от Брахмы (Мбх. I 57. 40)³²⁸ «Ты ведь рожден в роде Бхригу, верном ведийскому обету» (Рам. I. 75. 7)³²⁹; «В роде Бхагравов родился великий подвижник Джамадагни; у него был сын по имени Рама, преисполненный духовной мощи и всевозможных достоинств» (Мбх. VIII. 24. 131)³³⁰.

До рождения Парашурамы его прадед Бхригу предсказал своей невестке Сатьявати, родившей Джамадагни, отца Парашурамы, что ее внук будет брахманом, но станет вести себя как кшатрий (Мбх. III. 115. 23— 30)³³¹. Таким образом, Парашурама, будучи потомком великого рода брахманов, сочетает в себе качества кшатрийской варны и становится идеальным представителем двух

³²⁶ Thomas L. Paraśurāma and Time... P. 64.

³²⁷ Махабхарата. Адипарва. .. С 171.

³²⁸ Там же. С. 180.

³²⁹ Рамайна. Балаканда... С. 230.

³³⁰ Махабхарата. Карнапарва. / Пер. с санскрита предисл. и коммент. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М.: Наука, 1990. С 90.

³³¹ Махабхарата. Араньякапарва. С. 248.

варн. Парашурама знает Веды лучше ведийских учителей – риши, так как они служат ему «На лучшей из гор Махендре постоянно Раме прислуживают мудрецы, познавшие Веды...» (Мбх.V. 175. 1— 5)³³². Как истинный кшатрий, он умеет обращаться со всеми видами оружия. Парашурама — наставник героев «Махабхараты» — таких, как Бхишма, Дрона и Карна, а также Калки, согласно «Калки-пуране».

Несмотря на то, что одновременно соединить свойства двух варн практически невозможно, так как «когда брахман берется за оружие, он оказывается в положении кшатрия» (Мбх.V.180. 18— 26)³³³, Парашурама совмещает свой брахманский и кшатрийский статус специфическим образом. «Брахманство» Парашурамы всегда остается невредимым, даже если он исполняет кшатрийские функции: «Веды, что заключены в твоём теле, то высокое положение брахмана, что также есть у тебя и аскетические заслуги, накопленный тобою суровым покаянием — по ним я не ударю!» (Мбх.V.180. 18— 26)³³⁴. В роли кшатрия Парашурама выступает ситуативно, и только в случае, если необходимо защищать брахманство (Мбх.177. 8— 16)³³⁵, и при этом его собственный статус брахмана становится пассивным — ведь он не участвует в многочисленных убийствах и поединках как кшатрий, у которого собственная дхарма, позволяющая убивать и сражаться, но не как брахман.

В эпических текстах Парашурама всегда появляется в образе отшельника, который воплощает собой дхармичность брахмана, приносящего знания Вед в мир и передающего свою мудрость героям. Будучи кшатрием, Парашурама — знаток оружия, свирепый и бесстрашный воин. Таким образом, во всех своих социальных ролях Парашурама представляет образ идеального воплощения и актуализации дхармы, даже несмотря на то, что сваддхармы воина и брахмана не совпадают, а противоречат друг другу. Как в аспекте времени Парашурама

³³² Махабхарата. Удьяогарва.С 345.

³³³ Там же. С. 351.

³³⁴ Там же. С. 351.

³³⁵ Там же. С. 345.

демонстрирует исключительную особенность его мифологического образа — переключаться между временными периодами для осуществления действий, связанных с защитой дхармы, так и в аспекте дхармы. Парашурама переключается между образами воина и брахмана.

Как отшельник, мудрец, воин и даже сын, Парашурама является идеалом и образцом для подражания: «Как Рама, сын Джамадагни, свято чтит своих престарелых (родителей), то же самое делаешь ты, и даже больше того, о сынок!» (Мбх.Ш. 204.12)³³⁶. Это в некотором смысле объясняет его атемпоральность. Герой, который в каждый мировой период является образцом идеального воина, учителя, отшельника и сына, сам по себе становится воплощенной дхармой, которая позволяет выявить степень адхармической деградации мира и устранить ее.

Парашурама осуществляет свою функцию возмездия в мифологическом сюжете, используя следующий принцип: «Я убью в битве всякого, будь то брахман, кшатрий, вайшья или шудра, если только он окажется ненавистником брахманов» (Мбх.V.177. 8-16)³³⁷. Главным образом, он истребляет кшатриев, причем начало тенденции уничтожения именно этого социального класса можно увидеть в сюжете об обезглавливании его матери – кшатрийки Ренуки (Renukā). Совершая омовение, Ренука случайно увидела царя Читратратху и влюбилась в него. Когда она вернулась домой, ее муж Джамадагни заметив, что «стойкость ей изменила, что лишилась она брахманской красоты» (Мбх.Ш. 116. 10-18)³³⁸, и приказал Парашураме убить свою мать. Парашурама отсекает голову своей матери топором, тем самым впервые актуализируя свою доминантную мифологическую функцию — возмездие.

По мнению В. Д. О Флаэрти, отсечение головы в мифологическом сюжете — это метафора потери лица, зрения и памяти, через которые отображается иден-

³³⁶ Махабхарата. Араньякапарва. С. 429.

³³⁷ Махабхарата. Удьюгапарва. С.343.

³³⁸ Махабхарата. Араньякапарва С. 248.

тичность персонажа. Ренука с томлением посмотрела на царя Читратратху, и это обстоятельство изменило ее природу, так как до этого эпизода она была добродетельной женой брахмана. Подобного рода визуализация для индийской традиции приравнивается к непосредственному прикосновению и супружеской измене, что автоматически отменяет брахманское положение Ренуки и делает ее кшатрийкой, так как это ее изначальный социальный статус, находясь в котором она нанесла оскорбление своему мужу-брахману. Следуя интерпретации В. Д. О Флаэрти, голова Ренуки — это символ ее принадлежности к высшей варне, но так как ее тело стало нечистым, акт ее обезглавливания был уместен с точки зрения конфликта двух оппозиционных ролей матери Парашурамы, жены брахмана и бесчестной женщины³³⁹. Впоследствии Парашурама просит отца оживить Ренуку, и Джамадагни исполняет его желание, но в тамильской версии данного мифа Парашурама дает матери голову женщины — шудры, так как ее нечистое тело, сконцентрировавшее максимум адхармы, больше не может вернуть себе бывшее брахманское достоинство. Миф об убийстве Ренуки представляет собой модель будущих действий Парашурамы, который истребляет варну своей матери, а потом восстанавливает ее, но в измененном виде, таким образом, чередуя дхармические и адхармические действия во благо все той же дхармы.

Повествования о коварстве тысячерукого Арджуны Картавиры, укравшего священную корову Камадхену, принадлежавшую семье Парашурамы, о том, как сыновья Картавиры, убитого Парашурамой, отомстили за своего отца, поразив стрелами Джамадагни, усиливают функцию возмездия в действиях Парашурамы. «Сын Джамадагни Рама, не простивший убийства своего отца, но обладающий высокой долей , убил в гневе повелителя хайхаев Арджуну, отру-

³³⁹*O'Flaherty W. D. Put a Bag over Her Head // Beheading Mythological woman Off with Her Head! The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture. Ed. by H. Eliberg—Schwartz, W.D.O'Flaherty. Berkeley: University of California Press, 1995.P.16— 17.*

бил ему десять сотен рук. Беря свой лук все снова и посылая могучие стрелы, он неоднократно истреблял род кшатриев, покоряя землю при помощи своей колесницы. Итак, некогда благородным потомком Бхригу посредством различного оружия земля была трижды и семижды очищена от кшатриев. Ади» (Мбх. I.98. 1— 5)³⁴⁰.

Описание внешности Парашурамы всегда включает в себя разнообразие видов оружия, которое не только указывает на функцию возмездия, но и на солярность, одновременно тем самым придавая его облику традиционное сияние идеального защитника дхармы, получившего оружие солярного преинства от древних божеств. Рама Джамадагнья носит меч и секиру (Мбх. V.176. 15-22)³⁴¹, «лук со стрелами, похожими на пучок молний» (Рам. I.74. 17-19)³⁴², которые, к тому же, напоминают пылающие пасти змей. Колесница Парашурамы украшена золотыми узорами и знаменем с изображением луны. Дротик Рамы Джамадагнии сверкает, как метеор и наполняет блеском миры (Мбх. V. 180.10— 14, 182. 5— 10)³⁴³.

Образ Парашурамы как олицетворенного возмездия теряет свою строгость в более позднем сюжете о царевне Амбике, где Парашурама встает на защиту чести девушки и реализует себя как «прибежище всех обездоленных» (Мбх. V.176. 25)³⁴⁴, что позволяет увидеть гуманизацию его мифологического образа. Парадокс Парашурамы заключается в том, что функция дхармического возмездия, определяющая уникальность его мифологического образа, не является в нем стабильной. Функция возмездия в образе Парашурамы максимально концентрируется в событиях, связанных с его семьей (убийство Ренуки, месть за убийство отца, истребление кшатриев). К моменту его поединков с Рамой Дашаратхой и Бхишмой мотив возмездия практически исчезает, а сам образ

³⁴⁰Махабхарата. Адипарва. С. 297.

³⁴¹Махабхарата. Удьюгапарва. С. 343.

³⁴²Рамаяна. Балаканда. С. 228.

³⁴³Махабхарата. Удьюгапарва. С. 351, 534.

³⁴⁴Там же. С. 344.

Парашурамы приобретает новые эмоциональные черты (сопереживание царевне Амбике, азарт победы в битве с Бхишмой). В сюжетах о поединках с Бхишмой и Рамой Парашурама проигрывает битвы и удаляется на гору Мандару. В «Калки-пуране» Парашурама — это подвижник, учитель и мудрец, но не воин, так как его функция возмездия окончательно исчезает, и образ Парашурамы частично теряет свою изначальную идентичность.

Мифологическое повествование в «Махабхарате» и пуранах всегда указывает на определенное место пребывания Парашурамы – гору Махендру (Мандару). «Некогда сын Джамадагни (Парашурама), после того, как он трижды и семьжды освободил землю от кшатриев, стал творить покаяние на лучшей из гор – Мандаре» (Мбх. I 58. 3-24)³⁴⁵, « беспредельно отважный герой поселился здесь, на Махендре, Индре среди гор» (Мбх. III 117. 11-15)³⁴⁶. Священная гора Мандара (mandara) или Махендра (mahendra), будучи одной из вершин горы Меру (meru)³⁴⁷, а иногда даже полностью отождествляясь с нею³⁴⁸, является одним из ключевых топонимов для индийской мифологии и самостоятельной мифологической единицей, концентрирующей в себе функции временной воронки, солярного пространства и обители дхармы.

Наиболее известным мифом, в котором Мандара раскрывает свое сакральное значение, можно назвать повествование о том, как боги пахтали океан для получения напитка бессмертия — амриты (Мбх. I. 16). Вращение Мандары в мировом океане, соединение соков трав этой горы, наделенных силой бессмер-

³⁴⁵ Махабхарата. Адипарва С. 170.

³⁴⁶ Махабхарата. Араньякапарва. С. 250.

³⁴⁷ Меру – священная золотая гора, вокруг которой светила совершают свой обход – прадакшину, центр мира, включающий в себя семь больших гор. Меру – царство Индры, обитель Брахмы, Вишну и Шивы. Согласно пуранам, один день на горе Меру равен году. По представлениям древних индийцев, Меру находилась на крайнем севере – в Гималаях, и полгода там длится день, и полгода – ночь. На северном склоне Меру находилась страна блаженных, где люди наслаждаются вечным счастьем. См.: *Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. М.: Мысль, 1983. С. 33— 34.

³⁴⁸ *Bhattacharya P.* Symbols of Immortality in the Mahabharata// India International Centre Quaterly, 1896. Vol 13, № 1. P. 107

тия, с золотом и молочными водами (Мбх.І.16.6-26)³⁴⁹ способствовало появлению амриты. Если интерпретировать феномен мифологического божественного бессмертия как состояние неизменного благополучия и неуязвимости перед разрушительным временем, то можно предположить, что образ Мандары как орудия для добывания бессмертия представляет собой сложный мифологический хронотоп, подобно Шамбале в повествованиях о Калки.

В мифе о пахтании океана Мандара прямо называется «опорой земли» (Мбх.І. 16.6-26)³⁵⁰, которую не в силах вырвать боги, «она возвышается над землей на одиннадцать тысяч йоджан³⁵¹, и на столько же тысяч уходит вниз под землю» (Мбх І. 16. 1-6)³⁵². Будучи «*ahis mundis*», Мандара является первой и поэтому лучшей горой — священным пространством, которое, безусловно, существует в своем собственном священном времени максимального благополучия — крита-юге³⁵³, зафиксированной в вечности. Несмотря на, то что о вечной крита-юге, установленной на Мандаре, нигде прямо не сказано, мы считаем, что на правильность нашего предположения указывают несколько обстоятельств. Во-первых, Мандара — это место праведного блаженства, так как прекрасные сады и рощи Мандары (Махендры), полные божеств и апсара — это желанное место вечной радости и удовольствий для героев пуран и «Махабхараты»: «и сделавшись царем богов, Нахуша окружил себя апсарами и божественными девами и стал развлекаться всякими способами во всех божественных садах и рощах Нанданы, на горе Кайласе и хребте Химавана, на Мандаре и Белой горе, на Сахье, Махендре и Малайе» (Мбх.V.11. 8-15)³⁵⁴. Во-вторых, крита-юга — это время торжества дхармы, аскетических подвигов и подвижничества, наибольшей ценностью для крита-юги является концентрация тапаса (

³⁴⁹Махабхарата. Адипарва. С. 78.

³⁵⁰Махабхарата. Адипарва. С. 78

³⁵¹Йоджана (уојана) мера длины, равная 15 или 17 км.

³⁵²Махабхарата. Адипарва. С. 78.

³⁵³Семенов Н. И. Мифоформы священных гор // Культура народов Причерноморья, 2005. № 68. С. 162.

³⁵⁴Махабхарата. Удьюгапарва. С. 24.

Мбх. XII 231. 28)³⁵⁵. В повествовании о Парашураме Мандара всегда упоминается как неизменное и единственное место его аскетического подвига и покаяния. В «Калки-пуране» Мандара (Махендра) — это ашрам Парашурамы, который концентрирует вокруг себя дхарму («Калки-пурана» III.1)³⁵⁶. Таким образом, мифологический образ горы Мандары как священного и самого лучшего пространства транслирует самое лучшее время, которым для индуистской мифологии является крита-юга. Фиксация священного пространства в вечном золотом веке подчеркивает вневременность образа Парашурамы.

Мифологема изначальной мировой горы всегда связана с отображением космогонического процесса и эсхатологической катастрофы, в результате которой появляется новый мифологический ландшафт (горный массив)³⁵⁷, меняются временно-пространственные структуры мифа. В случае с мифологическим повествованием о горе Мандаре (Махендре) мы находим сведения о разрушении самой горы — мифологическом символе всего мироздания, и о том, как Махендра является орудием убийства и косвенной причиной уничтожения тех форм жизни, что находятся вблизи нее или на ее поверхности.

Миф о добывании амриты содержит в себе подробное описание самого процесса взбивания вод мирового океана с помощью горы Мандары. «В то время как боги и асуры пахтали океан посредством Мандары, там поднялся великий шум, подобный громуханию чудовищных облаков. Там различные водяные обитатели, раздавленные великой горой, сотнями находили свою гибель в соленой воде. Разнообразнейших тварей из мира Варуны, а также обитателей нижних областей мира привела к уничтожению та гора, опора земли. Между тем, как она вращалась, могучие деревья, населенные птицами, сталкиваясь друг с другом, падали с вершины горы. И огонь, возникший от трения их, полыхая ежеминутно пламенем, будто синее облако — молниями, окутал гору Мандару.

³⁵⁵ Махабхарата. Мокшадхарма. С 227.

³⁵⁶ Kalkipurana..P. 9.

³⁵⁷ Семенов Н. И. Мифоформы священных гор. С. 156.

Он сжег слонов и львов, оказавшихся там. Также расстались с жизнью и другие существа» (Мбх.Ш. 16. 6-27)³⁵⁸. Учитывая тот факт, что Мандара — это символическая проекция мира, неподвижное связующее звено между небом и землей, то очевидно, что взбивание с помощью Мандары вод океана — это катастрофическое действие, которое нарушает гармонию стабильно установленного космического порядка. Мандара полна деревьев и растений, животных и птиц, но из-за ее вращения все они погибают и становятся ингредиентами будущего напитка бессмертия. Мандара перемалывает и концентрирует силы и соки всего живого в амриту и сама становится рычагом локальной эсхатологической катастрофы, вследствие которой полностью умирает прежнее мироздание, став ресурсом для бессмертия божеств. В мифе об амрите гибель всего живого из-за вращения Мандары не кажется чем-то трагичным, так как эта гора служит дхармическому желанию божеств обрести бессмертие.

Согласно следующему сюжету, Мандара становится боевым оружием в руках Шакры, сражавшегося с одним из царевичей Пандавов. «Тогда Шакра, желая сокрушить сына Панду, сорвал руками с горы Мандары огромную вершину вместе с деревьями и швырнул в него. Но Арджуна быстрыми и меткими стрелами с пылающими остриями раздробил ту вершину горы на тысячу мелких кусков. И в то время как (вершина) той горы рассыпалась (на мелкие куски), вид ее напоминал собой небо, в котором луна, солнце и планеты будто нарушали (свой порядок). А когда та огромная скала стремительно упала на лес, ею было убито множество существ, имевших жительство в Кхандаве» (Мбх.І.218.39-50)³⁵⁹. В этом повествовании еще выразительнее подчеркивается ассоциативно-символическое равенство между горой Мандарой и миром. Вершина, символизирующая небо, в котором нарушен порядок между светилами, и которая, падая, убивает все живое — это явно эсхатологический образ, который отображает катастрофу, расшатывающую изначальную твердыню, основу ми-

³⁵⁸ Махабхарата. Адипарва. С. 79

³⁵⁹ Махабхарата. Адипарва. С. 570.

роздания. В этом сюжете, в отличие от предыдущего, Мандара сама оказывается поврежденной (разрушается ее вершина), и тем не менее она является и непосредственным оружием Арджуны в битве с Шакрой и случайной причиной непредвиденной катастрофы (погибают живые существа, раздавленные горой). Несмотря на то, что эсхатологическое значение Мандары в двух данных мифах, скорее, оказывается чем-то побочным и «случайным», сам образ поверхностной катастрофы (во всех эпизодах страдают только население и растительность горы) представляет собой модель циклично повторяющейся «локальной» эсхатологической катастрофы, которая происходит в некоторых югах³⁶⁰, и самая большая концентрация которой традиционно ожидается в конце каждой кальпы.

Гора Мандара встречается в образе эсхатологического пейзажа великой битвы, которую в своем знамении предвидит Вьяса — дед царевичей из рода Куру. «К солнцу обращаясь, вещают великие мудрецы, что напьется земля крови тысяч властителей земли. Тысячекратно раздастся гром великий от Кайласы с Мандарой, также от горы Химавана, и рушатся их вершины» (Мбх. VI. 2. 15-33)³⁶¹. Здесь гора Мандара — это один из образов всеобщей катастрофы, и ее разрушение — это кульминация эсхатологического кризиса, который поглощает собой весь мир. В последнем эпизоде Мандара уже не самозамкнутая модель мира, пассивно (она действует как орудие для взбивания и как оружие нападения) провоцирующая свой собственный локальный кризис. Напротив — Мандара становится одним из элементов всемирного эсхатологического события.

Будучи сложным атрибутом, Махендра в равной степени включает в себя функцию солярности, так как она обладает блестящими поверхностями и постоянно концентрирует светила вокруг себя. На функцию дхармы указывает то, что Мандара становится горой, специально избранной богами для абсолютно

³⁶⁰ К примеру, мировой потоп во время сатья— юги, описанный в мифе о Ману и Матсье — первой аватаре Вишну. Шатапатха- брахмана: книга I; книга X (фрагмент) // Пер. , вступ. статья В.Н. Романова. М.: Восточная литература, 2009. С 232— 233.

³⁶¹ Махабхарата. Бхишмапарва / Пер. с санскрита предисл. и коммент. В.Г. Эрман. М.: 2009. С. 11- 12.

дхармической цели — добычи бессмертия. Функция возмездия, которая включает в себя конфликты и образы воинственности, вполне отражена через то, что Мандара стала оружием Арджуны. Содержание функций Мандары сближает ее с Парашурамой, и так как она сама является его атрибутом, то можно предположить, что сама Мандара (Махендра) является топонимической функциональной моделью самого Парашурамы. Во время битвы с Бхишмой Парашурама прямо отождествляется с горой: «И с телом, всюду залитым кровью, сам истекая кровью от ран, Рама, о царь, казалось, был подобен тогда горе Меру, исторгавшей расплавленный металл!» (Мбх.V.180. 27- 33)³⁶², и повсюду в мифологических повествованиях именно Парашурама называется ее собственником: «А лучшая из гор, прекраснее всех прочих — святая, благодатная гора Махендра, обитель великого духом Бхаргавы» (Мбх.III. 84. 13— 17)³⁶³

Миф о родовой мести Парашурамы представляет собой повествование, в котором присутствуют все структуры, необходимые для того, чтобы назвать этот миф эсхатологическим. Сопоставляя разрозненные сведения о массовом убийстве кшатриев в единый стержневой сюжет, можно увидеть все компоненты эсхатологической модели мифа: кризис, катастрофа, суд, финальный эсхатологический акт.

В основном мифе о Парашураме эсхатологическим кризисом максимальной деградации Дхармы можно назвать убийство его отца Джамадагни: «Почему настигла такая смерть того, кто знает дхарму, идет стезей добродетелей и не виновен ни перед одним живым существом». Кроме того, сыновья Картавиры убили Джамадагни во время аскетической практики, так что он даже не смог оказать им сопротивления. Вспоминая эпизод с отсечением головы Ренуки, следует подчеркнуть, что для Парашурамы превосходство варны брахманов является священным, и конфликт между кшатриями, сыновьями Картавиры, и его отцом-брахманом он воспринимает как оскорбление всей варны брахманов,

³⁶² Махабхарата. Удьюгапарва. С.352.

³⁶³ Махабхарата. Араньякапарва. С. 205

как сосредоточие идеальной дхармы нечестивой варной беззаконников-кшатриев, которую надо истребить. В научной литературе, посвященной изучению образа Парашурамы, можно встретить такое понятие, как «варницид»³⁶⁴ — это определение для систематического убийства кшатриев вплоть до полного уничтожения целой варны.

Катастрофа, спровоцированная Парашурамой, описывается так: «Трижды по семь раз могучий (Рама) искоренял кшатриев на земле, пять озер наполнил он кровью в Самантапанчаке»³⁶⁵ (Мбх III.117. 5-10)³⁶⁶. Для Парашурамы его систематические убийства — это совершение возлияния очищения в честь своих предков, своего брахманского рода Бхригу. Этот обряд возлияния кровью насытил предков Парашурамы, и они по его просьбе разрешили ему стать подвижником и сделали озера с кровью кшатриев тиртхами – местами паломничества (Мбх.III. 81. 23-33)³⁶⁷. Таким образом, убийства, совершенные Парашурамой, представляют собой долгий обряд очищения нарушенной дхармы, через который восстанавливается верховенство его брахманского рода, с помощью экстремистской демонстрации превосходства одной варны над другой. После истребления кшатриев Парашурама посвящает Индре великое жертвоприношение, строит золотой алтарь, передает его и землю Кашьяпе (Мбх III. 117.11-15)³⁶⁸. Разделение золотого алтаря между брахманами соответствует разделению власти над землей, покоренной Парашурамой, в сражении с кшатриями. Миссия Парашурамы завершается покаянием на горе Мандаре, где он очищается от адхармы многочисленных убийств и возвращает себе статус подвижника. Несмотря на описание кризиса, катастрофы и суда (Парашурама наказывает только кшатриев), этот сюжет не производит должного впечатления полноценной эсхатологической ситуации, вследствие которой запускается новый вре-

³⁶⁴Collins B. Avatāra or Cirajīvin? Paraśurāma and His Problems // Journal of Vaishnava Studies 2012. Vol. 21, No. 1. P. 187.

³⁶⁵Пруды Рама на территории современного г. Тханесара.

³⁶⁶Махабхарата. Араньякапарва. С. 250

³⁶⁷Там же. С. 178.

³⁶⁸Там же. С. 250.

менной цикл. Но продолжение повествования о терроре Парашурамы над кшатриями позволяет увидеть именно эсхатологическое измерение данного мифа.

После того, как Парашурама уходит на гору Мандару, оставшиеся в живых после варницида кшатрийки вступают в брак с брахманами, и у них рождаются новые кшатрии — добродетельные и стойкие в законе. «Все люди были свободны от забот и болезней. И над всей землей вплоть до океана, вместе с ее горами, лесами и рощами, о (владыка), с поступью могучего слона вновь стал господствовать род кшатриев» (Мбх. I. 58. 3-24. С 172)³⁶⁹. Окончательное подтверждение тому, что наступила критика-юга, мы находим здесь: «Так, в то время, когда благополучно длилась критика-юга, о царь, вся земля была преисполнена многочисленными существами» (Мбх. Адипарва. 58. 3-24). Появление критика-юги вследствие террора Парашурамы делает завершённой эсхатологическую структуру мифа о нём. Необходимо отметить, что в приведённом мифе Парашурама сам является причиной событий, приобретающих эсхатологическое значение. Парашурама добровольно приносит клятву оберегать варну брахманов и сам определяет масштаб своего суда над кшатриями. Парашурама реализует себя в роли мифологического провокатора, инициирующего кризис для того, чтобы восстановить дхарму с помощью крови кшатриев.

Эсхатологическая провокативность Парашурамы была обнаружена нами и в сюжетах о его поединках с Бхишмой и Рамой Дашаратхой, где неизбежно с появлением Парашурамы как одного из действующих лиц какого-либо конфликта появляется образ эсхатологического пейзажа³⁷⁰. К примеру, в «Рамаяне» перед встречей с Парашурамой появляются эсхатологические предзнаменования («зловещий клекот птиц, бег зверей по кругу», «внезапно задул ветер, затряслась под ногами земля, попадали могучие деревья, во мгле исчезли из виду солнце и стороны света, покрытое черное пылью оцепенело могучее войско, ка-

³⁶⁹Махабхарата. Адипарва. С. 172.

³⁷⁰Thomas L. Paraśurāma and Time. P. 69.

залось все лишились чувств» [Рам.. I. 74. 10, 13— 16])³⁷¹. Подобные описания встречаются и во время поединка Парашурамы с Бхишмой, каждое падение Парашурамы сопровождается звуками грома, дождем метеоритов, затмнением солнца, землетрясением, обилием ворон, стрелятников и шакалов (Мбх V. 184.21-27)³⁷². Такие «вставки» эсхатологического пейзажа можно соотнести с тем, что Парашурама в эпосе становится персонажем, который воплощает кризис или катастрофу. К примеру, его появление перед Рамой Дашаратхой устрашает брахманов и мудрецов, которые видят в нем только убийцу кшатриев, намеревающегося повторить свой террор. Сам облик Парашурамы воспринимается как разрушительный огонь в конце юги или в день гибели мира (Мбх.V.174. 20-23.; Рам.. I. 74. 17- 19)³⁷³. Следовательно, образ Парашурамы, вне зависимости от содержания сюжета, вызывает стойкие эсхатологические ассоциации, которые распространяются и на пространство вокруг него, и вносят новое эсхатологическое измерение в события. В некотором смысле Парашурама является персонифицированным хронотопом, так как он все время отождествляется с временем конца цикла юг и с пространством, которое находится на грани катастрофы. Появляясь между югами, Парашурама провоцирует повтор одной и той же эсхатологической катастрофы, которая воспроизводит прообраз кшатрийского истребления. К примеру, первая книга «Махабхараты» — «Адипарва» начинается с повествования о том, что именно на месте Самантапанчаки — пяти прудов Парашурамы — состоялось сражение Кауравов и Пандавов (Мбх. I.1. 8)³⁷⁴, которое действительно было очень кровавым и привело к гибели многих воинов. Учитывая то, что сам Парашурама был наставником Дроны, Карны и Бхишмы — самых прославленных героев враждующих сторон Курукшетры, а также Калки — уничтожителя незаконных млечхов (в поздней «Калки — пуране»), то можно предположить, что ключевая роль мифологического образа Па-

³⁷¹Рамаяна. Балаканда. С. 228.

³⁷²Махабхарата. Удьюгапарва. С.357.

³⁷³Махабхарата. Удьюгапарва. С. 340; Рамаяна. Балаканда. С. 228.

³⁷⁴Махабхарата. Адипарва. С. 8.

рашурамы состоит в том, чтобы включать механизм единой повторяющейся эсхатологической модели.

Следует отметить, что основным для идентификации образа Парашурамы является сюжет, включающий в себя такие ключевые события, как: рождение в семье брахмана Джамадагни, принадлежащего к роду Бхригу или Бхагравов, отсечение головы Ренуки, убийство Картавиры и его сыновей в качестве мести за смерть отца, истребление варны кшатриев. Образ Парашурамы в повествованиях о его поединках с Бхишмой и Рамой Дашаратхой дополняется различными атрибутами, возникающими в ходе развития сюжета, и включающих мифологического героя в определенный религиозно-философский контекст.

— В поединке с Рамой Дашаратхой Парашурама периодически сравнивается с Шивой («словно Шива, губитель Трипуры», «потомку Бхригу, подобному Шиве [Рам.І. 74. 19, 24]³⁷⁵), но вместе с тем он является обладателем лука Вишну, который он получил от предков (Рам.І.74. 27)³⁷⁶. Узнав о том, что Рама сломал лук Шивы во время сваямвары, Парашурама бросает ему вызов: Рама должен натянуть тетиву лука Вишну. Перед поединком Парашурама рассказывает миф о соперничестве между Вишну и Шивой, которые использовали оба своих лука для выяснения того, кто из них сильнее. Вишну сломал лук Шивы и одержал победу над ним (Рам.І. 75. 11-22)³⁷⁷. Исход состязания между Вишну и Шивой был предопределен уже заранее, так как лук Вишну описывается как оружие «несравненной мощи» (Рам.І. 75. 13)³⁷⁸. Не вызывает сомнений тот факт, что миф о состязании божеств, по всей видимости, призван подчеркнуть достоинства вишнуитской религиозной традиции, и образ Шивы используется здесь в инклюзивистских целях. Вражда между Шивой и Вишну зеркально переносится в конфликт между Рамами, нетипичность которого состоит только в том, что оба данных героя являются аватарами Вишну.

³⁷⁵Рамаяна. Балаканда. С. 228.

³⁷⁶Там же.

³⁷⁷Там же. С 230— 231.

³⁷⁸Там же. С.230.

История появления Парашурамы в списке аватар Вишну представляет собой сложный процесс. В «Махабхарате» Рама Джамадагнья нигде не называется аватарой, кроме двух перечислений аватар Вишну в «Мокшадхарме» (Мбх. XII 341.84, 104). Появление Парашурамы в «Рамаяне», возможно, связано с тем, что вишнуиты какое-то время обожествляли брахмана-воина и поставили его в оппозицию по отношению к Раме Дашаратхе³⁷⁹. По мнению Коллинза Б., Парашурама обрел статус аватары в таких нарративах вишнуитской секты панчаратра, как «Вишвакшена-» и «Санаткумара-самхита», в которых он выступает манифестацией Санкаршаны³⁸⁰ — одного из трех воплощений (вьюх) верховного божества Васудевы – Кришны. В связи с тем, что Санкаршана, согласно традиции секты панчаратры, имеет множество характеристик Шивы или полностью отождествляется с ним, Парашурама воспринимает его атрибуты и функции, становясь беспощадным убийцей кшатриев. Несмотря на то, что в «Махабхарате» практически нет сведений об аватарном статусе Парашурамы, он раскрывается в литературе секты панчаратры и в пуранах — к примеру, в «Вишнудхармоттара— пуране». Таким образом, согласно теории Коллинза, Парашурама является не совсем полноценной аватарой, так как он ассоциируется с манифестацией одной из частей абсолютного божества, имеющей шиваитские характеристики и разрушительные функции.

Шиваитский элемент в вишнуитской аватаре Парашурамы, в контексте мифа о его поединке с Рамой Дашаратхой, полностью отождествляет Парашураму с Шивой как с более слабым противником. В поединках с Рамой и Бхишмой Парашурама терпит поражение и теряет некую силу: «Силой Рамы, лишенный си-

³⁷⁹ Collins B. Avatara or Cirajivin? Parasurama and His Problems... P. 191.

³⁸⁰ Божественный Абсолют, следуя традиции панчаратринов, мыслится в трех гунах (саттва, раджас и тамас). Васудева является высшей формой этого божества, частью чистого творения, которое обладает функциями творца и эмануруя воплощает собой три эти гунны, что становятся вьюхами – тремя воплощенными образами, которые индентифицируются с родственниками Кришны (Васудевы): его старшим братом Санкаршаной, сыном Прадьюмной и внуком Анируддхой. Каждый из родственников Кришны имеет свои креативные функции. Collins B. Avatara or Cirajivin? Parasurama and His Problems... P. 190- 191.

лы, оцепенев в бессилии, Джамадагнья...» (Рам.І. 76. 12)³⁸¹, что можно интерпретировать с нескольких позиций. С одной стороны, проиграв поединок Парашурама, как аватара Вишну, теряет силу своей аватарности, которая в процессе состязания переходит царевичу Рама Дашаратхе как более сильному противнику, сумевшему поднять лук Вишну³⁸². Проиграв сражение с Бхишмой, Рама Джамадагнья также теряет силы: «Даже показывая высочайшие виды оружия, я был не в силах хоть сколько-нибудь взять перевес в бою над Бхишмой, лучшим из носящих оружие! Это (была испытана предельная сила моя и моя предельная мощь» (Мбх.V. 187. 1-4)³⁸³. Поражение Парашурамы в этом конфликте является индикатором восстановления власти кшатриев и означает окончательную реабилитацию варно-дхармовой системы³⁸⁴. Парашурама не смог бы победить Бхишму в духе своего прежнего истребления кшатриев, так как, будучи брахманом, Парашурама не может убить Бхишму — лучшего воина из своей варны.

В контексте религиозно-философского дискурса Парашурама, ассоциирующийся с инклюзивистски адаптированным вишнуизмом, образом Шивы, реализовав свои разрушительные (шиваитские) функции с борьбой с варной нечестивых кшатриев, продолжает играть роль Шивы, обреченного на проигрыш в пространстве вишнуитского мифа. Будучи одним из образов Шивы, который служит в интересах вишнуитов, мифологический образ Парашурамы эксплуатируется двояко: с одной стороны, этот образ отображает силовую и дхармическую сторону вишнуитской аватары, с другой — это удобный фоновый персонаж с точки зрения демонстрации превосходства вишнуизма, с третьей — Парашурама обеспечивает инициацию мифологических образов в аватары (Парашу-

³⁸¹Рамаяна. Балаканда. С. 233.

³⁸²Thomas L. Paraśurāma and Time ... P. 72.

³⁸³Махабхарата. Удьяогарва. С. 361.

³⁸⁴Gail A. Paraśurāma, Brahmane und Krieger: Untersuchung Über Ursprung und Entwicklung eines Avatāra Viṣṇus und Bhakta Śivas in Der Indiscen Literatur. Wiesbaden: Harrassowitz, 1977. S. 35- 39.

рама через лук передает аватарный статус Рама и является наставником Калки в «Калки-пуране»).

Несмотря на то, что «Махабхарата» — это текст, транслирующий вишнуизм, в нем встречается достаточное количество мест, где прославляется Шива, что обычно объясняется тем, что культ Шивы стал одним из наиболее важных индийских религиозных течений намного раньше, чем «Махабхарата» обрела свой окончательное оформление.³⁸⁵

В «Карнапарве» содержится совершенно новый сюжет о Парашураме, в котором от первоначального мифа остается только то, что Рама является потомком рода Бхаргавов. Парашурама — преданный адепт Шивы, который с помощью многолетних аскетических практик умилостивил Шиву и получил от него оружие для того, чтобы бороться с данавами и даятьями: «ударами, разящими как ваджра и ашани, сокрушил Бхаргава богоненавистников, преисполненных силы, гордыни и безумия» (Карнапарва. 24. 149- 156)³⁸⁶. После всех этих событий Парашурама становится наставником Карны и передает ему знания военной науки. Здесь мы видим обратный шиваитский инклюзивм, следуя которому Парашурама становится преданным адептом Шивы, который борется с еретиками. Миф, изложенный в Карнапарве, полностью меняет идентичность Парашурамы как самостоятельного мифологического героя и отменяет его первоначальную идентичность. Парашурама — отшельник и потомок рода Бхригу полностью становится оболочкой для помещения в нее шиваитского содержания и эксплуатации образа Рама Джамадагньи в шиваитском контексте.

Образ Парашурамы представляет собой синтез разных мифологических ролей, он одновременно является и аватарой, и чирадживинном (тем, кто обладает

³⁸⁵ Дандекар. Р. Н. От вед к индуизму. Эволюционирующая мифология. // Пер. с англ. К. П. Лукьяненко. М.: Восточная литература, 2002. С. 231.

³⁸⁶ Махабхарата. Карнапарва. С. 91.

долгой жизнью), и вишнуитским божеством, и шиваитским адептом, и брахманом, и кшатрием.³⁸⁷

Так или иначе, отмечая многоуровневую эксплуатацию мифологически—структур Парашурамы в вишнуизме и шиваизме, мы видим сложный суперструктурный синтез: образ Парашурамы, сформированный из разного соотношения вишнуитских и шиваитских функций и атрибутов, был инклюзивистски адаптирован в двух соперничающих традициях, которые использовали воинственный образ отшельника Рамы Джамадагньи как провокатора конфликтов, имеющих религиозно-философское и эсхатологическое значение.

Следует отметить, что во многом значение мифа о Парашураме для «Махабхараты» стало следствием влияния брахманского рода Бхригу на становление и «брахманизацию» содержания данного эпоса. Несмотря на то, что род Бхригу не имел прямого отношения к событиям Махабхараты, повсюду в эпосе встречаются сюжеты, которые воспевают представителей этого рода как величайших знатоков дхармы. Для исследователей «Махабхараты» миф о Парашураме, одном из выдающихся представителей Бхригу, является индикатором «бхригуизации» эпоса, под которой подразумевается специальное включение в текст эпоса упоминаний о достоинствах рода Бхригу или его представителей. Таким образом, Парашурама, будучи наставником воинов Махабхараты и читрамдживой (долгожителем), живущим между югами, используется редакторами «Махабахараты» с целью прославить род Бхригу, что демонстрирует новый уровень эксплуатации мифологического образа Парашурамы, который становится стратегической фигурой политического и социального влияния рода Бхригу³⁸⁸.

Исходя из анализа религиозно-философского контекста мифологических атрибутов Парашурамы, следует отметить, что практически все важные атрибуты и функции образа Парашурамы являются тематическими суперструктурами,

³⁸⁷ Collins B. Op. cit. P. 186.

³⁸⁸ Дандекар. Р. Н. Ук. Соч. С. 191— 192.

так как они были заимствованы из образа Шивы и специально адаптированы вишнуйтской традицией. Кроме того, сам Парашурама является полноценной суперструктурой, так как его образ транслирует значимость рода Бхригу и используется его представителями в целях демонстрации своего авторитета в эпохе.

3.2 Реванта

Реванта (Revanta) — один из незначительных пуранических богов — младший сын бога солнца Сурьи, традиционно изображаемый в виде всадника. Существует гипотеза о том, что Реванта имеет иранское происхождение и является индийской ассимиляцией культа солнечного бога— всадника, который был распространен среди народов Магос³⁸⁹. Согласно «Вишну-пуране», Сурья и его жена Санджня вступили в брачные отношения под видом лошадей, и в результате их союза родились братья Ашвины и Реванта («Вишну-пурана».III.2.2-7)³⁹⁰. Основной функцией Реванты можно назвать солярность, так как он сын Сурьи: «Цари должны поклоняться Реванта и так же как поклоняются Солнцу» («Калика-пурана» 85. 46).

Функция возмездия в образе Реванты приобретает значение покровительства и защиты: «Сурья назначил Реванту повелителем над гухьяками и сказал: ты действительно достоин поклонения всего мира, и когда смертные станут призывать тебя в лесах или в других уединенных местах, во время пожара, в окружении врагов или разбойников, они получат избавление от бедствий. Будучи удовлетворенным молитвой и поклонением, ты станешь дарить людям утешение, счастье, славу, здоровье, высокое положение и царствование» («Маркандея-пурана» 105. 22-26)³⁹¹. Атрибутами возмездия служат все те виды оружия, которыми обладает Реванта. «Реванта был рожден, держа в руках меч и лук, колчан и стрелы, одетый в доспехи, верхом на лошади. («Маркандея-пурана» 75.23)³⁹². В «Ашвашастрам» Накулы Реванта называется первым из божествен-

³⁸⁹*Schmidt H. P.* Mithras the Horseman and Revanta the Lord of Horses.//.Some Aspects of Indo—Iranian. Literary and Cultural Traditions. Ed.by S.K. Chatterji, R.N. Dandekar, V. Raghavan, H.P. Schmidt, T.G. Mainkar, S.N. Gajendragadkar. Delhi: Ajanta Publications, 1977.P. 149.

³⁹⁰Vishnu Purana with Vishnuchittiyam commentary. ..P. 205— 206.

³⁹¹*Pargiter F. E.* Markandeya Purana.Calcutta.: Parimal publications,1904.P. 355.

³⁹²Ibid. P. 449.

ных покровителей лошадей, которые оберегают их от злых духов³⁹³. Если считать принадлежность к определенной варне или контакт с ней одним из воспроизведений функции дхармы, то Реванту можно назвать особенным божеством, которому поклоняются кшатрии (цари и военачальники): «на седьмой день проведения обряда Нираджана (военная и религиозная церемония, которая проводилась в месяц Ашвинов) после молитве Сурье, следует молиться Реванте со стороны внешних ворот, приготовив его изображение, которое должно выглядеть следующим образом: Реванта должен быть изображен в сияющих доспехах, его волосы покрыты белой тканью, он сидит на белом коне, в руках он держит острый меч и кнут»³⁹⁴. Даже внешний облик Реванты несет в себе ассоциативную отсылку к идеальному образу кшатрия, который защищает всех тех, кто нуждается в помощи и покровительствует царям.

Сам Реванта считается повелителем гухьяков (*guhyaaka*) — сверхестественных существ, охраняющих свои сокровища в своем особом мире, что находится в горах (Кайласа) и где каждый, кто попадает туда, может обрести блаженство³⁹⁵. Гухьяки обычно описываются как свита Куберы – божества богатства, но в скульптурных композициях, они часто являются спутниками Реванты в сценах охоты³⁹⁶. Исключительной особенностью мифологического образа Реванты является то, что он практически не связан с функцией времени и не имеет соответствующих атрибутов, в текстах пуран нет никаких сведений о конкретном мифологическом сюжете, связанным с Ревантой как самостоятельной мифологической единицей, есть только описания его рождения («Вишну-» «Маркандея-пурана»). Несмотря на незначительную роль данного божества в индуистском

³⁹³ *Nakula S. G. Aśvaśāstram. Tanjore : The Tanjore Mahal Library, Maharaja Serfoji's Saraswati, 1952.P. 7.*

³⁹⁴ *Bhandarkar D. R., Progress Report of the Archaeological Survey of India. Poona: Western Circle, 1903.P. 30.*

³⁹⁵ Махабхарата. Араньякапарва. С. 193.

³⁹⁶ *Singh N. K..Revanta in Puranic Literature and Art // Encyclopaedia of Hinduism. Delhi: Anmol Publications. 1997. № 44. P. 2611, 2613.*

пантеоне, следует отметить масштаб распространения солярного культа Реванты на севере Индии (Гуджарат, Раджастан), на востоке (Бихар, Орисса и Бенгалия), о чем свидетельствует большое количество скульптурных композиций с изображением данного божества, содержащего в себе новые атрибуты, о которых нет упоминаний в текстах³⁹⁷. К примеру, в живописи XVIII века из Танджора встречается изображение, где Реванта сидит на лошади вместе с женщиной³⁹⁸, скульптура Реванты часто окружена собаками, а сам он держит зонт или чашу с цветами³⁹⁹.

По мнению Г. Дж. Р. Мевиссена, Реванта и Калки имеют очень похожую иконографию: их объединяет одна и та же иконографическая черта – они всадники⁴⁰⁰. Реванту, сочетающего в себе солярную функцию и образ всадника, можно назвать одним из тех второстепенных мифологических героев, повлиявших на содержание Калки, для которого образ всадника является ключевой структурой его идентичности.

³⁹⁷ *Mevissen G.J. R. Gods on Horseback: Images of Revanta and Kalkin, Predominantly from Bengal...P. 31.*

³⁹⁸ *Suneson C. From God to horse. A Mythological and Semasiological Study of Revanta in Sanskrit and Gujarati, Rajasthan // The Journal of the International Association of Sanskrit Studies, 1984. Vol. 12. P. 244.*

³⁹⁹ *Sharma B.N. Revanta in Literature, Art and Epigraphs // East and West. Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, 1973. Vol. 23, No. 1. P. 158— 159.*

⁴⁰⁰ *Mevissen G.J. R. Gods on Horseback: Images of Revanta and Kalkin, Predominantly from Bengal ...P. 29.*

3.3. Майтрея

Миф о бодхисаттве Майтрейе (*maitreya*), почитание которого распространено среди разных школ буддизма, содержится в текстах палийского канона «Трипитака», во многих источниках тхеравады и махаяны, составленных на пали, санскрите, китайском, тибетском, японском языках. Описания образа Майтреи в данных источниках чаще всего представлены в форме пророчеств о будущем перерождении Майтреи, который ожидает своего часа на Небесах Тушита. В некоторых памятниках Майтрея описывается как сверхбудда, который провозгласит дхарму для того, чтобы мир стал местом земного блаженства⁴⁰¹. Для структурного анализа мифологического образа Майтреи мы использовали только следующие палийские тексты «Трипитаки»: «Буддхавамшу»⁴⁰², «Чаккавати Сиканада Сутту»⁴⁰³, «Анагатавамшу»⁴⁰⁴, «Махавамшу» и «Чулавамшу»⁴⁰⁵.

Самые ранние сведения о Майтрее содержатся в первом из названных памятников⁴⁰⁶, где повествуется о его воплощении в городе Кетумата во время правления царя Чаккавати Санкхи. Данный текст входит в состав «Дигханикаи» — первого сборника Сутта Питтаки и, согласно Т. Рис Дэвидсу, он возник во времена эдиктов Ашоки⁴⁰⁷, в период оформления канона Типитаки⁴⁰⁸, то есть около

⁴⁰¹ *Goldstone J. N. Eschatological Backgrounds of Devotionalism in Buddhist China. Vancouver: The University of British Columbia, 1978. P. 17.*

⁴⁰² «Буддхавамша» (Хроника Будд) — это четырнадцатая книга «Кхуддака Никая» (входит в состав «Сутта Питтаки»), посвященная описанию жизни Гаутамы Будды и предшествующих ему двадцати четырех Будд.

⁴⁰³ «Чаккавати Сиханада Сутта» принадлежит к текстам раздела «Патика Вагга» (входит в состав Дигка Никая). В содержании данного памятника повествуется о золотом веке человечества, о его деградации и пророчестве о возобновлении золотого века.

⁴⁰⁴ «Анагатавамша» — пост-канонический палийский текст XII века, посвященный истории Майтрейи

⁴⁰⁵ «Махавамша» и «Чулавамша» — исторические хроники о царях Шри-Ланки.

⁴⁰⁶ *Lancaster L. R. Maitreya // Encyclopedia of Religion. Ed. by L. Jones. Detroit: Thomson Gale, 2005. Vol. 8. P. 5619.*

⁴⁰⁷ *Rhys Davids T. W. Introduction to the Cakkavatti Sihanāda Sutta // Dialogues of the Buddha. Pt. III. Ed. by T. W. Rhys Davids. London: Oxford University Press, 1921. P. 53.*

середины III в. до н.э., Несмотря на то, что содержательное ядро Типитаки было сформировано ко времени Третьего Собора в Паталипутре (сер. III в. до н.э.)⁴⁰⁹, письменная фиксация Типитаки произошла при цейлонском царе Ватхагамани в 80 г. н. э., а дальнейшая редакция текстов канона продолжалась вплоть до создания комментария Буддагхосы в V в. н.э.⁴¹⁰.

Несмотря на всем известную сложность датировки индийских текстов⁴¹¹ и даже их относительную хронологизацию, следует предположить, что повествование о Калки возникло позже мифа о Майтрее. Венди Донигер О'Флаэрти, подчеркивая взаимовлияние данных мифологических сюжетов, считает, что, возможно, образ Калки был частично заимствован из сюжета о Майтрее. Также О' Флаэрти не исключает, что образы Калки и Майтреи могли сформироваться под влиянием парфян, которые в первых веках нашей эры принесли в Индию свои представления об очищающем спасителе. По наблюдению той же исследовательницы, идея последней аватары активно развивается в Индии в тот самый момент, когда милленаристские движения распространяются в Европе, а проповедь христианства достигает Индии⁴¹².

⁴⁰⁸ Существуют разные мнения о времени возникновения Палийского канона. К примеру, согласно цейлонским хроникам, современный канон был сформирован во времена правления Ашоки. Мориц Винтерниц предположил, что канон, существовавший во времена Ашоки, был близок по содержанию к настоящему канону Типитаки, но не соответствует ему полностью. Во II в. до н. э. уже существовал корпус текстов, который назывался «Питаки» и был разделен на пять «Никай» и Сутты». Тексты палийской литературы («Милиндапанха», хроники «Дипаввамша» и «Махавамша») указывают на то, что Палийский канон начал свое существование в первый век нашей эры: См.: *Winternitz M.A. History of Indian Literature... P. 5. 17,18.* Также следует учесть мнение А. Уинни, который полагает, что Палийский канон был сформирован в IV в. до н. э., так как он содержит множество исторических деталей отражающих жизнь Будды в V в. до н.э.

См.: *Wynne A. How old is Sutta-pitaka? Oxford: St. Johns' College, 2003. P. 22-29.* Эту точку зрения надо здесь, конечно, указать, но она малореалистичная, так как противоречит и тому, что индийцы (буддисты в том числе) очень поздно предавали записи свои сакральные или хотя бы авторитетные тексты и свидетельствам о записи в I в. до н.э. и тому, что до фиксации текста в каноническом комментарии (в данном случае это V в. н.э.) он был в «текущем состоянии».

⁴⁰⁹ *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Язык пали, М.: Восточная литература, 1965. С. 15.*

⁴¹⁰ Там же. С.28.

⁴¹¹ *Winternitz M. A. Op. cit. P. 25.*

⁴¹² *O' Flaherty W. D. The Hindus: An Alternative History... P. 486.*

Майтрея (на пали Меттея), будучи бодхисаттвой – «существом предназначенным к просветлению» (для буддизма тхеравады), является исключительным религиозным образом, так как все прошлые бодхисатвы уже стали буддами, и последним из них был Будда Шакьямуни⁴¹³. Согласно «Буддхавамше»⁴¹⁴, «Меттея — это будущий пятый Будда этой кальпы» (ххvii.21)⁴¹⁵. Следуя буддийской традиции, каждая кальпа – это 1000 будд, Настоящая кальпа называется бхадракальпой (благоприятным временем). Четыре Будды бхадракальпы (такие, как Какусандха, Конагамана, Кассапа, Гаутама) уже осуществили свой приход, и следующим, кто должен распространить учение Будды Гаутамы, должен быть Будда Майтрея⁴¹⁶. «В этот благоприятный мировой цикл, в будущем в кроны лет будет Некто Пробужденный по имени Меттея, лучший из людей» («Анагатавамша» 5)⁴¹⁷.

Представление о приходе Майтреи связано с описаниями времени всеобщего благоденствия в царском городе — Кетумате (Бирма), которым правит царь благочестивый и мудрый Санкха. Кетумата — это образ великолепного процветающего города, где все находится в самом благополучном состоянии: люди здоровы, счастливы и богаты, их тела покрыты сандаловой пастой, они всегда единомышленны и избегают споров, они странствуют из деревни в деревню в поисках празднеств. Климат этого города совершенен – здесь никогда не бывает слишком жарко или слишком холодно и дождливо, земли и сады плодородны и плодоносны. («Анагатавамша» 7, 29-32, 36- 40)⁴¹⁸. Во время прихода Меттеи люди будут жить 80 000 лет, и у них будут только три неприятности: влечение в пищу, отсутствие смещения, старость. Вся Индия станет процветающей, деревни, города и столицы будут настолько близко находиться друг к

⁴¹³Шохин В.К. Бодхисаттва // Индийская философия... С 152.

⁴¹⁴Buddhavamsa. Ed. by R. R.Morris. London: Pali Text Society,1882.

⁴¹⁵Ibid.

⁴¹⁶Buswell Jr., Lopez Jr., Saptatathāgata // The Princeton Dictionary of Buddhism. Princeton: Princeton University Press, 2014.P. 776.

⁴¹⁷Anāgata-Vamsa. Transl. by T. S. U. Chit. Sri Lanka: Buddhist Publication society, P. 34.

⁴¹⁸Ibid.P. 34- 35..

другу, что петух сможет долететь от одного места к другому. В Индии будет столько же людей, сколько в джунглях тростника и камыша. В Бенаресе будет столица Кетумати — великий и процветающий город» (Чаккаватти Сиханада Сутта» XXVI. 23)⁴¹⁹. Таким образом, Меттея постоянно находится в лучшем из времени — золотом веке. Следует отметить, что данный образ не является причиной Золотого века и не преобразует пространство и время своим приходом, он всего лишь действует во времени наиболее соответствующем его стабильной действительности — «Небесам Тушита», где он ожидает своего перерождения.

Радостные Небеса Тушита (*tuṣita*) — особое пространство буддийской космологии, мир, где дэвы находятся в состоянии блаженства и в определенном времени («время одной ночи и одного дня дэвов с Небес Тушита длится для людей четыреста лет. Один месяц дэвов равен тридцати подобным дням, один год — двенадцати подобным месяцам. Жизнь дэвов с Небес Тушита длится четыре тысячи этих небесных лет». [«Висакхупосатха Сутта. AN 8.43»]⁴²⁰). Таким образом, жизнь дэвов продолжается 576 000 000 человеческих лет в довольстве и блаженстве. В повествованиях о Майтрее Тушита описываются как наиболее прекрасное и священное место среди небесных миров. «Махавамса» содержит сюжет об одном из царей, который, узнав о достоинствах Небес Тушита и о том, что они являются местом, где находится ожидающий своего часа Меттея, умер и в то же мгновение покинул этот мир на небесной колеснице, которая прибыла за ним с Небес Тушита («Махавамса» XXXII. 71 - 77)⁴²¹. Небеса Тушита как священный мир, где Меттея ждет своего перерождения — это место, в котором длительность времени обусловлена вечным золотым веком, в котором

⁴¹⁹Cakkavatti Sīhanāda Sutta // Dialogues of the Buddha... P 72.- 73

⁴²⁰ Visakhuposatha Sutta: The Discourse to Visakha on the Uposatha with the Eight Practices. Transl.by Bhikkhu Khantipalo [Electronic resource].

URL: <http://www.accesstoinight.org/tipitaka/an/an08/an08.043.khan.html> / (Date of access 30 November 2013)

⁴²¹The Mahavamsa or, the great chronicle of Ceylon. Transl. by W., Geiger London : Pali Text Society, 1912. P. 226— 227.

пребывает Меттея, ожидая своего рождения в мир. Небеса Тушита – это зеркальная проекция мира во времени его наибольшего благополучия, в котором должен появиться Меттея. Тушита – это идеальная модель времени и пространства в его эмоциональном восприятии (блаженство), которая должна быть реализована на земле для того, чтобы на ней появился Меттея. Непрерывный золотой век Тушита делает это пространство по своему атемпоральным, так как в нем ничего не происходит, и исчисление времени здесь номинально. Время Небес Тушита – это время ожидания реализации потенциала Меттеи. Золотой век Небес Тушита коррелирует с золотым веком, наступившем в городе Кетумата, во время которого достигается максимально счастливое и долгое время жизни людей, следовательно, счастливое безвременье небесного бездействия вместе с Меттеей переносится на землю в момент его перерождения, что позволяет сделать вывод о том, что функция времени в данном мифологическом образе является определяющей.

Дхарма, включая Будду и общину сангху, является одним из трех сокровищ буддизма (триратны), также это понятие полностью соотносится и с самим буддийским учением и его практическим осуществлением через такие элементы, как «должное поведение (шила), мудрость (праджня) и медитация (дхьяна)»⁴²². В текстах палийского канона термин «дхарма»(dharma/ dhamma) означает и учение Будды, и закон космического порядка, мораль, правду, нравственную проповедь. Несмотря на то, что понятие «дхарма» в буддийской традиции исключает необходимую связь с социальным статусом и заданными им нормами поведения (варна-ашрама) для отдельного человека, мы рассматриваем мифологический образ Майтрейи с позиции анализа всех структур, которые указывают на его преобладающие функции. Таким образом, мы берем во внимание социальный статус его самого и его семьи во время его перерождения.

⁴²²Шохин . К. Дхарма // Индийская философия...С. 375.

«Когда родится некто, названный Аджитой (Ajīta – «Непобедимый») ⁴²³ Меттеей (Metteyya «Любящий, милостивый»), — лучшим из двуногих существ с тридцатью двумя отличительными знаками и восьмидесятью малыми знаками, кожей золотого цвета и без пятен, с телом совершенной формы и хорошим зрением. Он будет великолепным, блистательным, прославленным, с великой силой. Он родится в семье брахмана с большим достатком и богатым имуществом в превосходной семье, где не будет споров по поводу его рождения» («Аннагатавамша» 43-45) ⁴²⁴. Все тело Майтреи, особенно тридцать два знака Будды, будут сиять тысячами лучей, и сам он будет сиять подобно солнцу, так что его сияние можно увидеть на большом расстоянии от него. Родителями Майтреи будут Субрахма — один из священнослужителей царя Сакхи и его жена Брахмавати. У Майтреи будет сын Брахмаваддхана и жена Чандамукхи, и он в течение восьми тысяч лет будет жить жизнью домохозяина («Аннагатавамша» 104-109, 96, 48, 50). Майтрея, обладая физическими и социальными совершенствами, совершает ряд разнообразных дхармических действий. Будучи на небесах Тушита, он возглавляет собрание богов и распространяет среди них учение об истине в прекрасно устроенной монашеской обители (vihāra), сидя в зале, украшенном драгоценностями (mandara), окруженный бхикшу, и рассказывает учение Абхидхаммы («Чулавамша» V. 47-49) ⁴²⁵. «Чаккаватти Сихананда Суттанта» (XXVI. 25) ⁴²⁶ прямо называет Меттею тем, «кто направляет смертных, которые желают быть ведомыми, учителем для богов и людей». Обладая полнотой знания Дхармы и сосредотачивая все свои действия вокруг проповеди, Меттея родится в Кетумате и будет странствовать вокруг городов и деревень, распространяя учение Будды и помогая людям достигнуть пробуждения (на пали: nibbāna «угасание, прекращение, неволнение»), («Аннагатавамша»

⁴²³ Аджита – личное имя Меттеи.

⁴²⁴ Anāgata-Vamsa. P. 35-38.

⁴²⁵ Geiger W. The Cūlavamsa: Being the More Recent Part of the Mahavamsa. London.: Pali Text Society, 1930. P. 167.

⁴²⁶ Cakkavatti Sīhanāda Sutta. P. 74.

87)⁴²⁷. Когда на седьмой день своего аскетического подвига Меттея достигнет освобождения, многие его последователи станут членами монашеской общины, среди них будут женщины, торговцы, горожане и брахманы. («Аннагатавамша» 54-65)⁴²⁸.

В «Аннагатавамше» содержится повествование о том, что Меттея приведет в движение символ буддийского учения Колесо Закона⁴²⁹ (dharmacakra) и станет защитником мира. Древний образ Колеса Дхармы распространен в буддийской традиции, так как его вращение уподобляется распространению проповеди Будды для спасения всех существ. Будду, вращающего Колесо Дхармы, зовут чакравартином — sakravartin, букв. «тот, который поворачивает колесо». В добуддийской Индии слово «чакравартин» имело несколько значений: 1) могущественный царь или правитель, 2) царь, который завоевал территории для совершения ашвамедхи, 3) тот, кто рождается каждый век, являя сущность Вишну, 3) творец мирового спасения⁴³⁰. Древнее значение слова «чакравартин» означало идеального мирового правителя, происходящего из рода кшатриев и обладающего всей полнотой военной власти. Буддизм дополнил древний образ чакравартина чертами защитника и распространителя учения Будды.

Царь Ашока, провозгласивший буддизм официальной религией в третьем веке н.э., воплотив образ буддийского монарха, предзнаменовал дальнейшее распространение образа вселенского монарха-чакравартина⁴³¹. К примеру, в странах, принявших буддизм тхеравады, титулом чакравартина наделялись исторические персоналии такие, как Паракрама Баху Великий (1153— 1186)— царь го-

⁴²⁷ Anâgata— Vamsa. P. 37

⁴²⁸ Ibid. P. 36

⁴²⁹ Дхармачакра – образ учения Будды о пути освобождения от непрерывности перерождений всансаре. Колесо Дхармы изображается с восемью спицами, означающими восьмеричный путь. Согласно традиции Тхеравады, Колесо дхармы было приведено в движение только один раз – во время проповеди Будды Шакьямуни в Сарнаттхе (Оленьем парке).

⁴³⁰ Goldstone J. N. Eschatological Backgrounds of Devotionalism in Buddhist China... P. 11.

⁴³¹ Kitagawa J. M. The Many Faces of Maitreya. A Historian of Religions Reflections // Maitreya, the Future Buddha. Ed. by A. Sponberg, H. Hardacre. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 10.

сударства на Шри-Ланке, Рама Кахменг (1275-1317) тайский правитель⁴³². Следуя буддийской традиции, статус чакравартина может приобрести правитель, который имеет тридцать два признака физического совершенства, который законно наследовал свое царство и следует принципам дхармы (руководит своими подданными так, чтобы они неукоснительно соблюдали закон и дела милосердия). Царь чакравартин, не прибегая к силе оружия, управляет своими землями только с помощью дхармы и обладает семью сокровищами, которые наделяют его статусом чакравартина: золотой чакрой, слоном, лошадью, женой, министром –военачальником и министром –казначеем. С помощью данных атрибутов он совершает походы и все, кого он встречает на своем пути, добровольно принимают его власть.

Обращаясь к мифологическому сюжету о Майтрее, мы встречаем образ Санкхи — правителя города Кетумати, которой обладает всеми признаками царя чакравартина: «Среди людей, братья, в царском городе Кетумати будет править Санкха — праведный царь, повернувший колесо, правитель праведных, господин четырех сторон света, защитник людей, обладатель семи сокровищ: колеса, слона, лошади, драгоценности, жены, министра— казначея и военачальника. У него будет много потомков, и все они станут героями, сокрушающими зло. Он будет завоевывать земли, но не с помощью меча, а посредством своей праведности» (Чаккавати-сиханада суттанта XXVI.24)⁴³³. После пробуждения Меттеи царь Санкха, отдав свой дворец беднякам, примет монашеские обеты и станет его последователем (Чаккавати-сиханада суттанта XXVI.27)⁴³⁴. Царь Санкха, будучи чакравартином, предваряет приход Меттеи — будущего чакравартина⁴³⁵, обладающего всеми чертами идеального монарха, распространяющего учение дхармы в сопровождении многочисленного войска и брахма-

⁴³² *Кравцова М.Е.* Концепция верховной власти и образ вселенского правителя в буддийской культуре (на материале палийских и китайских версий канонических сутр) // Религия и культура. Россия, Восток, Запад / Под ред. Е. А. Торчинова. СПб.: СПбГУ, 2003. С. 186.

⁴³³ *Sakkavatti Sīhanāda Sutta.* P 73.

⁴³⁴ *Ibid.* P 74.

⁴³⁵ *Goldstone J.N.* Op. cit..P. 11.

нов («Аннагатавамша».55-57)⁴³⁶. В хрониках «Чулавамша» описывается то, какое значение имел Меттея в религиозной жизни правителей: к примеру, царь Цейлона Дхатусена приказал одеть образ Меттеи в одежды царя и приставил к нему охрану, а царь Даппула построил статую в честь будущего Будды высотой в пятнадцать локтей («Чулавамша» xxxviii.68, xlv.62)⁴³⁷. Культ Майтреи имел широкое распространение в Афганистане, Кашмире, Гандхаре, Матхуре, Центральной Азии⁴³⁸.

Меттея, происходящий из брахманской среды, знающий дхарму и активно занимающийся религиозной практикой (медитацией на пути к просветлению) сочетает в своем образе черты кшатрия, так как образ чаркравартина немыслим без ассоциаций с воинской средой. Синтез священника и воина в образе Майтреи происходит в рамках буддийской традиции, и поэтому Майтрею нельзя назвать полноценным брахманом, который совершает обряды, или кшатрием, воюющим за территории или убивающим еретиков. В литературе палийского канона Майтрея представляет собой мифологический образ учителя, покоряющего земли своей проповедью о спасении.

Образ кшатрия в Меттее совершенно теряет свою изначальную функцию – возмездие и становится фиктивным, в него вкладывается метафорическое содержание силы воздействия проповеди Дхармы, завоевывающей новых адептов. Персона брахмана как знатока Вед и обрядов также нивелируется в Меттее, так как в добуддийской традиции—знание брахмана было внутренним и пассивным, а теперь знание Дхармы — учения Будды — становится активной миссионерской силой, которая провозглашает спасение осуществимым и привлекает огромное количество последователей.

Структурируя миф о Будде Майтрее, основываясь на текстах палийского канона, мы не найдем в нем традиционного эсхатологического сюжета, где будет

⁴³⁶ *Anâgata— Vamsa..P. 36.*

⁴³⁷ *Geiger W. The Culavamsa: Being the More Recent Part of the Mahavamsa...P. 85- 86,226- 227,*

⁴³⁸ *Goldstone J. N..Op. cit. P. 46.*

обязательно описан кризис или катастрофа, влекущие за собой глобальные перемены в мироздании. В сюжетах о Майтрее нет противопоставления между праведниками и беззаконниками, нет дуализма между священным и профанным, так как будущий Будда приходит в мир, который находится в идеальном состоянии, а его жители требуют пробуждения и освобождения от сансары, как перехода на новый уровень бытия. Майтрея — будущий Будда, рожденный в самое благоприятное время, будет жить 80 000 лет, и с его помощью многие станут пробужденными и передадут учение о Дхарме другим людям. «Когда совершенный Будда полностью угаснет, его учение будет распространяться еще 180 000 лет. После этого в мире наступит ужасное исчезновение» («Аннагатавамша» 130- 134)⁴³⁹. В течение 80 000 лет Майтрея будет проповедовать дхарму в самое лучшее время и самым праведным людям, в самых благоприятных условиях на земле, в чем можно увидеть только условные параллели с христианским концептом хилиазма, так как появление Майтреи не влечет за собой Золотой век, а напротив — Золотой век будет условием его эпифании⁴⁴⁰.

Для буддийской традиции тхеравады окончательное спасение является привилегией монашества, а для мирян спасение — это обеспечение благоприятного перерождения в будущем, так как достижение нирваны ассоциируется с чрезвычайно трудной задачей, с которой может справиться только монах. Возможно, сотериологическое значение Майтреи состоит в том, что он как наставник мирян и монахов делает более легким путь следования Дхармы и достижения окончательного освобождения. Миряне видят в Майтрее окончательное и легкое достижение самых высоких целей, которые ставит учение тхеравады перед своими последователями⁴⁴¹. Приход Майтреи не связан с какими-либо социальными потрясениями и революциями, что в целом характерно для буддийской и

⁴³⁹ Anâgata— Vamsa. P. 39.

⁴⁴⁰ Nattier J. Meanings of Maitreya Myth. A Typological Analysis // Maitreya, the Future Buddha. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 34.

⁴⁴¹ Malalgoda K. Millenarianism in Relation to Buddhism// Comparative Studies in Society and History, Cambridge: Cambridge University Press, 1970. Vol. 12. P.430.

эсхатологической модели, которая отождествляет состояние общественного порядка с зависимостью от собственных действий или кармы.

3.4 Майтрея и Калки

Среди исследователей (к примеру, Сувира Джаясвал)⁴⁴² существует мнение о том, что концепция последовательности будд и средневековое индуистское учение об аватарах развивались и взаимодействовали, и на формирование Калки аватары повлиял миф о Будде Майтрее. «Калки-пурана» как наиболее поздний текст, посвященный Калки, позволяет увидеть некоторые явные параллели между мифологическими образами Калки и Майтреи. Следуя палийскими источникам, приход Майтреи происходит во время правления благочестивого царя Сангхи, который становится последователем Майтреи и всячески поддерживает его мессианские походы – проповеди дхармы. В начале «Калки-пураны» мы встречаем образ царя Висакхаюпы – правителя Аванти (княжества, в земли которого входила деревня Шамбала — место рождения Калки). Висакхаюпа узнает о Калки, заметив, что все люди, живущие в Махисвати, столице его княжества, в один и тот же момент стали благочестивыми («Калки-пурана» III.33-35)⁴⁴³, а все те, кто не улучшили свое религиозное состояние, — покинули Аванти. Столица праведного царя Сангхи — Кетумати — это место изобилия, где все люди живут праведно, еще до встречи с Майтреей. Но небольшая вставка описания удивительно благочестивых нравов жителей Махисвати, чтущих законы Вед и святость варна ашрамы, на фоне беззаконий кали-юги явно отсылают к образу города Кетумати, где Майтрея начинает свою миссию. «Царь Висакхаюпа увидел, что жители его столицы — Махисмати, в том числе брахманы, вайшьи и шудры внезапно переменили свои убеждения, теперь они совершали жертвоприношения, подавали милостыню и совершали аскезу» («Калки-пурана» III.33)⁴⁴⁴. При встрече с Калки Висакхаюпа испытывает сильнейший религиозный экстаз: «Как только царь Висакхаюпа увидел Господа Калки, он

⁴⁴² *Suvira J. The Origin and Development of Vaiṣṇavism. Delhi: Munshiram Maholdharlal. 1967. P 119, 130, Abegg E. Der Messiasglaube in Indien und Iran. Berlin: de Gruyter, 1928.*

⁴⁴³ *Kalki Purāṇa... P. 12.*

⁴⁴⁴ *Ibid.*

впал в экстаз. Он поклонился Калки и стал предан ему» («Калки-пурана» III.40)⁴⁴⁵ В «Калки-пуране» Висакхаюпа называется праведным царем, и именно он становится покровителем, другом и союзником Калки в его походах против буддистов и джайнистов на Севере Индии, где Калки из завоеванных земель создает конфедерацию княжеств⁴⁴⁶.

Завоевательные походы Калки во главе многих армий царей-союзников несут в себе элементы активной проповеди: к примеру, он пытается убедить восставших против него жен млеччхов в истинности своего учения. Следует отметить, что Калки уходит из мира в процессе медитации и окруженный великолепием, славой и всеми теми, кто предан ему, что явно коррелирует с блаженным уходом Будды Майтреи. «Господь сел у Ганга, а затем принял четырехрукую форму и впал в глубокую медитацию», «Таким образом, Калки осуществил свое исчезновение из этого мира. Все движущиеся и недвижимые живые существа стали свидетелями его исчезновения и прославляли его в великом удивлении» («Калки-пурана» XXXIII.21-25)⁴⁴⁷. Еще больше усиливает сходство сюжета о Калки с повествованием о Майтрее следующая деталь: «Когда царь Висакхаюпа услышал об исчезновении Калки в этом мире, он оставил свое царство сыну и ушел в лес» («Калки-пурана» XXXIII.29)⁴⁴⁸. Мотив ухода в лес является одной из метафор принятия отшельнического статуса, что не может не напомнить повествование о том, как после встречи с Майтреей царь Сангха принимает монашество и дает клятвы отречения. Не оставляет сомнений о сходстве сюжета о Майтрее и Калки и тот факт, что оба данных мифологических героя происходят из семей брахманов и оба оказываются вне ограничений своей собственной варны. Таким образом, образ Калки в «Калки-пуране» имеет ряд заимствований из мифа о Майтрее, что вполне можно объяснить поздним происхождением памятника и инклюзивистскими стратегиями вишнуитской традиции.

⁴⁴⁵ Ibid.

⁴⁴⁶ Mankad D..R. Op.cit. P.1451.

⁴⁴⁷ Kalki Purāṇa... P. 125.

⁴⁴⁸ Ibid. P.126.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги, можно констатировать, что в процессе работы над диссертацией была произведена хронологизация пуранического материала о Калки, на базе которого был осуществлен структурный анализ сведений об «индуистском мессии», позволивший реконструировать индуистский эсхатологический миф—о Калки и сделать выводы о его историко-философских аспектах.

Изучение хронологической систематизации мифологических сведений о Калки в пуранах позволила определить первоначальный сюжет о Калки («Вишну-пурана») и обнаружить, какие фрагменты данного нарратива были детализированы и видоизменены в более поздних памятниках. Таким образом, были обнаружены стабильные элементы мифа о Калки (рождение Калки в семье брахманов во время кризиса кали-юги, истребление млеччхов и всех неправедных людей, восстановление дхармы), которые определяют идентичность данного мифологического образа и изменчивые (такие, как сведения о времени рождения Калки, или каким образом Калки будет осуществлять свое возмездие и каковы будут его последствия), наличие которых зависит от исторического контекста памятника и реализованных в нем инклюзивистских стратегий.

В работе использовался метод структурного анализа, представляющий собой синтез классических структуралистских идей К. Леви-Стросса и адаптацию методологического инструментария В. Я. Проппа и С. Л. Невелевой. Таким образом, весь пуранический материал о Калки был проанализирован с помощью выявления таких структур, как мифологические функции и атрибуты, фоновые и тематические суперструктуры.

В результате исследования было обнаружено, что каждая мифологическая функция Калки содержит вариативные атрибуты. Так, в функции времени

названия космических периодов (*юг*) являются универсальными для пуранических божеств элементами, а калки-юга и Самбхала – специфическими элементами. В функции солярности на универсальность/специфичность влияет принцип сочетания элементов. Солнце, луна, указание на Брихаспати и созвездие Тишья по отдельности — это универсальные атрибуты, так как они часто встречаются в сюжетах о пуранических божествах. Сочетания всех этих элементов в рамках определенной астрологической координаты – это отдельный специфичный атрибут Калки. В функции дхармы критерии универсальности/специфичности применять достаточно сложно. К примеру, имя Яджнавалкья — это имя конкретного мифологического героя, который сам по себе не может быть уникальным элементом мифологической структуры. Но помещение имени Яджнавалкьи в контекст мифа о Калки, где индуистский мессия, служа ведийскому мудрецу, приобретает определенный социальный статус, наделяет эту мифологическую деталь характеристикой специфического атрибута. В этом случае самостоятельный мифологический персонаж вводится в сюжет для того, чтобы указать на связь Калки с высшим проявлением закона, персонифицированно выраженного через Яджнавалкью. Специфическими элементами мифа о Калки также можно назвать Вишнуяшаса — как героя, указывающего на принадлежность Калки к варне брахманов и образы брахманов–воинов. В функции возмездия специфичным атрибутом Калки является сюжет о победе над млеччхами, все виды оружия Калки принадлежат ему как аватару Вишну и заимствованы у других божеств и, следовательно, являются универсальными.

Изучение образа Калки в «Калки-пуране» демонстрирует изменение конstellации уникальных элементов Калки, так как некоторые из них стали самостоятельными мифологическими образами. К примеру, в функции времени кали-юга и сатья-юга становятся самостоятельными персонификациями, причем образ кали-юги сопряжен с персонифицированной группой понятий, связанных с адхармой (семья Кали). В функции возмездия меняются партикулярные атрибуты: вместо млеччхов, иноверцев и несправедливых царей появляются

буддисты, жены буддистов, ракшаси и царь Сасидхваджа, персонифицируемые формы оружия. В отличие от содержания образа Калки в более ранних пуранах, в «Калки-пуране» сам Калки вступает в активный контакт со своими врагами и в процессе взаимодействия с ними (проповедь и общение) меняет их статус врагов на союзников. Изменчивость и подвижность атрибутов функции возмездия в «Калки–пуране» составляет уникальность идентичности образа Калки в «Калки-пуране». В функции Дхармы мы обнаружили новые уникальные элементы: такие, как персонифицированная дхарма и включение самого Калки в тесное взаимодействие со своими родственниками (женами, детьми и братьями), что поддерживает его статус царя и домохозяина, исполняющего дхарму.

В ходе анализа мифологических Калки была выявлена проблема сложного атрибута в образе Калки, обусловленная тем, что конь, как элемент мифологического образа, не является универсальным, но именно в структуре данного образа этот элемент транслирует все его основные функции такие, как время, дхарма и солярность, превосходя их смысловые границы. Конь как мифологический атрибут сам задает парадигмы функций Калки, раскрывая его преемственность и ряд функций, характерных для ранних божеств. Парадокс сложного атрибута заключается в том, что универсальный атрибут раскрывает специфичность образа при взаимодействии с другими элементами функционально-атрибутивных структур. В «Калки-пуране» конь Калки становится простой структурной единицей функции возмездия.

Выделение фоновых и тематических суперструктур в нарративах о Калки позволило обнаружить религиозно-философский контекст развития образа Калки, попавшего под влияние индуистского инклюзивизма, в рамках которого данный образ использовался как вспомогательный для пропаганды идей вишнуитской и шактистско-шиваитской традиции.

Определенная независимость мифа о Калки от вишнуитских и шиваитских суперструктур в текстах до «Калки-пураны» дала возможность реконструировать архаичное содержание образа Калки. В «Калки-пуране» было

обнаружено противоположное явление: несколько суперструктур эксплуатирует образ Калки, который становится функциональной формой мифологической персонификации мировоззренческих установок вишнуитского ренессанса XVI-XVII вв.

В ходе исследования эсхатологический сюжет о Калки был представлен как динамическая группировка элементов мифологического образа, которые являют собой живой поток, где трудно отделить один элемент от другого. Естественная подвижность элементов, объединенных одним контекстом, позволила обнаружить их стремление к конечной трансформации. К примеру, калки-юга становится крита-югой, конь — ашвамедхой, млеччи как атрибут функции возмездия совершенно исчезают к концу сюжета о Калки. Подвижность атрибутов в процессе развертывания сюжета ограничивается их усложнением или исчезновением; либо, наоборот, возвратом в более простую форму (брахманы-солдаты становятся опять брахманами). К концу сюжета исчезают все партикулярные элементы, сам образ Калки уступает место образу крита— юги (здесь можно предположить что крита-юга, будучи элементом,— принадлежащим образу Калки, в конце сюжета становится самодостаточным мифологическим образом). В «Калки-пуране» сюжет о Калки становится менее эсхатологичным по сути, это подробное изложение жизни последней аватары Вишну, которая реализует свой божественный потенциал во взаимодействии с миром. Смена кали-юги на крита-югу больше не является чем-то мистическим, чередование двух персонифицированных юг в сюжете «Калки-пураны» похоже на смену одной династии на другую.

В работе над диссертацией было произведено сопоставление эсхатологических содержаний образов Калки, Парашурамы и Будды Майтреи, что позволило увидеть общие функционально-атрибутивные структуры данных мифологических персонажей, подтверждающие их преемственность и активное взаимодействие. Сравнивая эсхатологическое содержание образов Майтреи и Калки, следует отметить, что по всей вероятности сюжет о Калки был

инспирирован текстами буддийского канона и в то же время инклюзивистки адаптирован к вишнуитской традиции, вследствие чего Калки, находясь в определенном мифологическом родстве с Буддой Майтреей, уничтожает тех, кто почитает последнего.

В процессе сопоставления образов Калки и Будды Майтреи были выявлены и общие особенности эсхатологий циклического типа. К примеру, устойчивое различие между эсхатологиями линейного и циклического типа может быть найдено в этическом аспекте эсхатологии — в суде над праведниками и грешниками. Последний суд возможен только в западных религиозных системах, где Бог является творцом мира и Судьей праведных и грешных, а не персонифицированным исполнителем автономного закона Дхармы. Для циклических эсхатологий, пронизанных идеями кармы и сансары, идея последнего суда не является смысловым центром конечной катастрофы. Суд Калки не имеет очевидного сотериологического аспекта, так как это в целом механическое мероприятие по уничтожению любых видов адхармы, в процессе которого ответственность каждого отдельно взятого человека не имеет значения. В некоторых циклических эсхатологиях может вообще отсутствовать образ суда или катастрофы. К примеру, в мифологическом сюжете о Будде Майтрее вообще нет противопоставления между праведниками и беззаконниками, нет дуализма между священным и профанным, нет описаний глобальной катастрофы и суда. И, наконец, если в рамках эсхатологии линейного типа все в мире является ценным и неповторимым и подлежит спасению, то в циклической эсхатологии нет возможности спасения для мира, который бесконечно воспроизводит себя во власти сансары.

Подводя истоги сравнения мифа о Калки с сюжетами о Парашураме и Майтрее, следует отметить что именно миф о Калки является полноценной моделью сюжета о конце времен в рамках эсхатологии циклического типа, так как он может быть соотнесен с универсальными эсхатологическими

категориями и сопоставлен, принимая во внимание все безусловные различия, с эсхатологическими моделями авраамических религий.

Представляется, что результаты, полученные в ходе исследования, восполнят существенный пробел в отечественном религиоведении. В диссертационной работе был реконструирован и проанализирован миф о Калки, который может послужить материалом для дальнейших исследований в области компаративного изучения эсхатологии линейного и циклического типа.

БИБЛИОГРАФИЯ

Лексиконы

1. Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009.
2. Мифологический словарь /Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1990.
3. Brill's Encyclopedia of Hinduism. Ed. by A. J. Knut, H. Basu, A. Malinar, V. Narayanan. Leiden: Brill. 2009, Vol.1.
4. Encyclopaedia of Hinduism. Ed. By S. N. Kumar. Delhi: Anmol Publications, 1997.
5. Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. by J. Hastings , J. A. Selbie, L.H. Gray. Edinburgh: T. &T. Clark, 1918. Vol. 5,10.
6. *Johnson, W. J.* A Dictionary of Hinduism. Oxford: Oxford University Press, 2009.
7. *Roshen, D.* Hinduism: An Alphabetical Guide. NewYork: PenguinBooks, 2010.
8. The Princeton Dictionary of Buddhism. Ed. by Jr. Buswell, Jr. Lopez. Princeton: Princeton University Press, 2014.
9. *Vettam, M.* Puranic Encyclopaedia: A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Puranic Literature New Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.

Первоисточники

10. *Акшьямати, Ач.* Путь Кальки. Минск: Минская печатная фабрика, 1999.
11. *Атхарваведа (Шаунака):* в 3 томах / Перевод с вед., вступ. ст., коммент. и прил. Т.Я. Елизаренковой. М.: Восточная литература, 2005.
12. *Бируни, А. Р.* Индия / Пер. А. Халидова, Ю. Завадовского. М.: Ладомир, 1963.
13. *Бхагавадгита* / Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В.С. Семенцова. М.: Восточная литература РАН, 1999.
14. *Вигасин, А.А.* Дхармашастра Нараяны. М.: Восточная литература, 1998.
15. *Законы Ману* / Пер. с санскрита Г. Ф. Ильин. М.: Ладомир, 1992.
16. *Махабхарата. Удьюгапарва, или Книга о старании* / Пер. с санскрита, и коммент. В.И. Кальянова. Л.: Наука, 1976.
17. *Махабхарата. Араньякапарва* / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В. Василькова, С.Л. Невелевой. М.: Наука, 1987.
18. *Махабхарата. Бхишмапарва* / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. В.Г. Эрман. М.: Восточная литература, 2009.
19. *Махабхарата. Карнапарва* / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я. В. Василькова и С.Л. Невелевой. М.: Наука, 1990. С 90.
20. *Махабхарата. Мокшадхарма* / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Б. Л. Смирнова. Ашхабад.: Наука, 1983. С. 129.
21. *Махабхарата. Мокшадхарма. Нараяния. Главы 336—367* / Пер. с санскрита и коммент. Б. Л. Смирнова. Ашхабад.: Наука, 1983.
22. *Мерфет, Г.* Саи Баба аватар. Путь Боговоплощения. СПб.: Изд.— во Общества Ведической культуры, 1995.
23. *Ригведа. Избранные гимны* / Пер., вступ. ст., коммент. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1972.

24. Упанишады: в 3 томах. Т.1. / Пер. с санскрита, А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1992.
25. Шатапатха— брахмана: книга I; книга X (фрагмент) / Пер., вступит. статья и примеч. В.Н. Романова. М.: Восточная литература, 2009.
26. Agni Purāṇa. A collection of Hindu mythology and traditions. Ed. by Rajendrala Mitra. Calcutta: Asiatic society of Bengal New series, 1873.
27. Anāgata-Vamsa. Transl. by T. S. U. Chit. Sri Lanka: Buddhist Publication society, 2011.
28. Bhāgavata Purāṇa New York.: State University of the New York Press, 1990.
29. Bhāgavata Purāṇa. Vridavan: Nityasvarupa— Brahmacarinasampaditam, 1960.
30. Buddhavamsa. Ed. by R. R. Morris. London: Pali Text Society, 1882.
31. The Garuḍa Purāṇa. Transl. and annot. by a Board of Scholars /—Ancient Indian Tradition and Mythology. Ed. by J. L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass, 1980. Vol. 12-14.
32. Garuḍa purāṇa. Bombay: Nirnaya Sagar, 1924..
33. Geiger, W. The *Cūlavamsa*: Being the More Recent Part of the Mahavamsa. London.: Pali Text Society, 1930.
34. Kalki Purāṇa. Ed. by J. Vidyasagara. Calcutta: Superintendent Free Sanskrit College, 1890.
35. Kalki Purāṇa. Ed. by B.K. Chaturvedi. New Delhi: Diamond Books, 2006.
36. Lalitāpākhyana from the Uttarakāṇḍa of Brahmāṇḍa Purāṇa Bombay: Nirnaya—Sagar Press, 1918.
37. Mārkaṇḍeya Purāṇa. Transl by F. E. Pargiter. Calcutta: Asiatic Society of Behgal, 1904.
38. Nakula, S. G. Aśvaśāstram. Madras: The Tanjore Mahal Library, 1952.
39. Śiva Purāṇa. Bombay: Venkantesvar, 1925.
40. The Brahma Purāṇa by Srimat Vyasa. Ed. by Hari Narayana. Apte. Poona: The Anandasrama Press, 1895.

41. The Agni Purāṇa . Transl. by—N. Gangadharan / Ancient Indian Tradition and Mythology. Ed. by J. L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998. Vol. 27— 30.
42. The Brahmāṇḍa Purāṇa. Transl. by G.V. Tagare / Ancient Indian Tradition and Mythology. Ed. by J. L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass, 1972. Vol 23.
43. The Mahavamsa or, the great chronicle of Ceylon. Transl. by W., Geiger. London : Pali Text Society, 1912
44. The Padma Purāṇa. Ed. by Rao Saheb Vishwanath Narayana Mandlic. Poona: Anandasrama Press, 1894.
45. The Padma Purāṇa. Transl. by N.A. Deshpande / Ancient Indian Tradition and Mythology. Ed. by J. L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992. Vol. 39- 48.
46. The Varāha Purāṇa. Transl. by a board of scholars / Ancient Indian Tradition and Mythology. Ed. by J. L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985. Vol. 31- 32.
47. The Vayu Purana. A system of hindu mythology and tradition. Calcutta: Bibliotheca Indica, 1881.
48. The Vāyu Purāṇa. Transl. by G. V. Tagare / Ancient Indian Tradition and Mythology. Ed. by J. L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass. 1988. Vol. 38.
49. The Śiva Purāṇa. Transl. by a board of scholars / Ancient Indian Tradition and Mythology. Ed. by J. L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass. 1971. Vol. 1-4.
50. Varāha Purāṇa. Ed. by Hrishikesa Sastri. Calcutta: The Asiatic society of Bengal, 1893.
51. Visakhuposatha Sutta: The Discourse to Visakha on the Uposatha with the Eight Practices. Transl. by Bhikkhu Khantipalo [Electronic resource]. URL: <http://www.accesstoinight.org/tipitaka/an/an08/an08.043.khan.html/> (Date of access 30 November 2013)
52. Viṣṇu Purāṇa with commentary by Vishnuchitta Alwar. Ed. by P.B .Annangaracharya. Kanchipuram,—1972.
53. Wilson, H. Vishnu Purana A System of Hindu Mythology and Tradition. Cambridge: Read Country Books. 1886.

Исследовательская литература

55. *Аверинцев, С. С.* Эсхатология // Новая философская энциклопедия. Т.4. М.: Мысль, 2001. С. 467–470.
56. *Альбедиль, М.Ф.* Конь/лошадь в древнеиндийской мифологии и ритуале // Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме. СПб: МАЭ РАН. 2014. С. 51— 65.
57. *Альбедиль, М. Ф.* Образы и модели цикличности в древнеиндийской культуре // Цикличность: динамика культуры и сохранение традиции: Сборник научных трудов семинара «Теория и методология архаики» / Отв. ред. М.Ф. Альбедиль, Д.Г. Савинова. СПб.: МАЭ РАН. 2013. С.71— 81.
58. *Бонгард-Левин, Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. М.: Мысль, 1983.
59. *Васильков, Я .В.* Ваджра // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм / Под общ.ред. М.Ф. Альбедиль и А. М.Дубянского. М.: Республика,1996. С. 106— 107.
60. *Васильков, Я. В.* Учение о Времени как судьбе в индийском эпосе // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты / Отв. ред. Чистов Ю.К., Рубцова М.А. СПб.: МАЭ РАН,2009. С. 48–53.
61. *Гопченко, П. Г.* Критика религиозных концепций о «конце мира»: Социальные истоки и идейная сущность христианской эсхатологии. Киев: Вища школа,1979.
62. *Гринцер, П.А.* Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М.:Наука,1974.
63. *Гринцер, П. А.* Древнеиндийский эпос. М.:Наука, 1971.
64. *Дандекар, Р. Н.* От вед к индуизму. Эволюционирующая мифология. / Пер. с англ. К. П. Лукьяненко. М.: Восточная литература, 2002.

65. *Дубянский, А.М.* Классическая триада: Брахма, Вишну, Шива // Древо индуизма / Отв. ред. И. П. Глушкова. М.: Восточная литература. 1999. С. 128 – 151.
66. *Елизаренкова, Т. Я., Топоров В. Н.* Язык пали. М.: Восточная литература, 1965.
67. *Иванова, А.С.* Калки и Будда Майтрея: опыт религиоведческой компаративистики // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2017. № 3. С. 238-251.
68. *Иванова, А.С.* Эсхатологическое содержание образов Калки и Будды Майтреи: компаративный анализ // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 72. С. 89— 102.
69. *Иванова, А.С.* Эмоциональные структуры восприятия религиозных текстов (образ Калки в средневековых пуранах) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 612— 620.
70. *Кравцова, М. Е.* Концепция верховной власти и образ вселенского правителя в буддийской культуре (на материале палийских и китайских версий канонических сутр) // Религия и культура. Россия, Восток, Запад / Под ред. Е. А. Торчинова. СПб.: СПбГУ 2003. С. 184-217.
71. *Леви-Стросс, К.* Структурная антропология. М.: Наука, 1995.
72. *Невелева, С. Л.* Мифология древнеиндийского эпоса. (пантеон). М.: Главная редакция восточной литературы, 1975.
73. *Останин, В.В.* «Человек играющий» и вишнунитский ренессанс XVI— XVII вв. // Вестник Алтайского государственного аграрного университета. 2005. № 1. С. 184- 186.
74. *Петров, Ф.Н.* Сущность и смысл учений о грядущей гибели мира // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. № 6. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 28-30.

75. *Петрова, М. И.* Представления о времени и действии в древнеиндийском эпосе (на материале «Шантипарвы» и «Анушасанапарвы») // История философии. № 11 М.:, ИФ РАН, 2004. С.134-143.
76. *Пропп, В. Я.* Морфология волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2001.
77. *Посова Т. К.* Вишну-пурана / Пер. с санскр. Т. К. Посовой. СПб.: ОВК, 1995.
78. *Сахаров, П. Д.* Мифологическое повествование в санскритских пуранах. М.: Наука, 1996.
79. *Семенов, Н. И.* Мифоформы священных гор // Культура народов Причерноморья, 2005. № 68, С. 155-163.
80. *Стеблин-Каменский, М. И.* Миф. Л.: Наука, 1976.
81. *Тюлина, Е. В.* Гаруда— пурана. Человек и мир/ Пер. с санскр., исслед., коммент. Е. В. Тюлиной. М.: Восточная литература, 2003.
82. *Шохин, В. К.* Гуна // Индийская философия: Энциклопедия. Отв. ред. М. Т. Степанянц М.: Восточная литература, 2009. С.318— 320.
83. *Штитенкрон, Г.* О правильном употреблении обманчивого термина // Древо индуизма. М.: Восточная литература, 1999. С. 246— 265.
84. *Элиаде, М.* Азиатская алхимия. Сборник эссе / Пер. с рум., фр., англ. М.: Янус К, 1998. С. 434— 435.
85. *Элиаде, М.* Миф о вечном возвращении / Пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. М.: Ладомир, 2000.
86. *Элиаде, М.* Аспекты мифа/ Пер. с фр. В. П. Большакова. М.: Академический проспект, 2010.
87. *Эрман, В. Г.* Очерк истории ведийской литературы. М.: Наука, 1980.
88. *Abegg, E.* Der Messiasglaube in Indien und Iran. Berlin: de Gruyter, 1928.
89. *Aiyar, V. A.* Symbolism in Hinduism. Bombay: Central Chinmaya Mission, 1983.
90. *Bailey, G.* The Puranas. A Study in the Development of Hinduism // The Study of Hinduism. Ed. by A. Sharma. Columbia: University of South Carolina, 2003. P. 139-169.
91. *Behari, B.* Myths and Symbols of Vedic Astrology. Wisconsin: Lotus Press, 2004.

92. *Bentley, J.* On the Antiquity of the Surya Siddhanta, and the formation of the astronomical cycles therein contained // Asiatic Researches, 1799. Vol 6. P. 537—588.
93. *Bhandarkar, D. R.*, Progress Report of the Archaeological Survey of India. Poona: Western Circle, 1903.
94. *Bhattacharya, P.* Symbols of Immortality in the Mahabharata // India International Centre Quaterly, 1896. Vol 13, № 1. P. 106-115.
95. *Brandon, S. G.* History, Time and Deity. New York: Barnes & Noble, 1964.
96. *Brown, M. C.* The Triumph of the Goddess: the canonical models and theological visions of the Devi— Bhagavata— purana. New York.: State University of the New York Press, 1990.
97. *Brown, W.N.* Theories of the creation in the Rg Veda // Indian and Indology: Selected Articles. Ed. by R. Rocher. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978. P. 40— 53.
98. *Buswell Jr., Lopez Jr.*, Saptatathāgata // The Princeton Dictionary of Buddhism. Princeton: Princeton University Press. 2014. P. 776-777.
99. *Collins, B.* Avatāra or Cirajīvin? Paraśurāma and His Problems // Journal of Vaishnava Studies 2012. Vol. 21, № 1. P. 187-197.
100. *Collins, C. D.* The Iconography and Ritual of Siva at Elephanta: On Life, Illumination, and Being. New York: State University of New York Press, 1988.
101. *Coward, H.* Time in Induism // Journal of Hindu— Christian Studies, 1999. Vol. 12. P. 22-27.
102. *Devanandan P.D.* The Concept of Maya. London: Lutterworth Press, 1950.
103. *Dikshitar, V. R. R.* The Age of Visnu— purana // Indian Historical Quarterly, 1950. № 13 P. 46— 50
104. *Eliot, C.* Hinduism and Buddhism. Vol. I. London: Routledge & Kegan, 1921.
105. *Gail, A.* Paraśurāma, Brahmane und Krieger: Untersuchung Über Ursprung und Entwicklung eines Avatāra Viṣṇus und Bhakta Śivas in Der Indiscen Literatur. Wiesbaden: Harrassowitz, 1977. S. 35— 39.

106. *Goldstone, J. N.* Eschatological Backgrounds of Devotionalism in Buddhist China. Vancouver: The University of British Columbia, 1978.
107. *Gonzalez-Reimann, L.* Cosmic Cycles, Cosmology, and Cosmography // Brill's Encyclopedia of Hinduism, Ed. by A. J. Knut, H. Basu, A. Malinar. Leiden: Brill, 2009. Vol. I. P. 411- 428.
108. *Hacker, P.* Zur Entwicklung der Avataralehre // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd— und Ostasiens, 1960. № 4. S. 47— 70.
109. *Hacker, P.* Inklusivismus // Inklusivismus: Eine indische Denkform. Herausg. von G. Oberhammer. Wien, 1983. S. 12— 23.
110. *Hazra, R. C.* Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs. Delhi: Motilal Banarsidass, 1940.
111. *Hazra, R. C.* The Padma Purana // Indian culture. 1937. Vol. 4. P. 175— 189.
112. *Hazra, R. C.* Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs. Calcutta: The University of Dacca, 1940.
113. *Hopkins, E. W.* Epic mythology. Strassburg: K. J. Trubner, 1915.
114. *Jayaswal, K. P.* The historical position of Kalki and his identification with Yasodharman // The Indian antiquary. Journal of oriental research, 1917. Pt. DLXXXIV, XLVI. P. 145- 153.
115. *Johnson— Laird, P.N., Oatley K.,* Emotions, Music, and Literature // Handbook of Emotions. Ed. by M. Lewis, J. M. Haviland Jones. New York: Guilford Press, 2010. P. 102— 114.
116. *Kane, P.V.* History of Dharma Sastra. Vol. V. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1962.
117. *King, W.L.* Eschatology: Christian and Buddhist Religion // Religion, 1986. Vol. 16, P. 169— 185.
118. *Kitagawa, J. M.* The Many Faces of Maitreya. A Historian of Religions Reflections // Maitreya, the Future Buddha. Ed. by A. Sponberg, H. Hardacre. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 7- 22.

119. *Klostermaier, K. A.* Survey of Hinduism. New York: State University of New York Press, 2007.
120. *Lancaster, L. R.* Maitreya // Encyclopedia of Religion. Ed. by L. Jones. Detroit: Thomson Gale. 2005. Vol. 8. P. 5618— 5622.
121. *Larson, G. J.* Classical Sāṅkhya. An Interpretation of its History and Meaning. Delhi: Motilal Banarsidass. 1969.
122. *Linghat, R.* The Classical law of India. London: Macmillan, 1973.
123. *MacCulloch, J.A.* Eschatology // Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. 5. Ed. by J. Hastings, J. A. Selbie, L. H. Gray. Edinburgh: T& T Clark, 1908. P. 373— 391.
124. *Magnone, P.* Parasuramas Rise to Avatahood. A Glimpse of Early avatara theology // Rendiconti. Classe di Lettere e Science Morali e Storiche.. Milano: Istituto Lombardo, 2004. Vol. 136. P. 195- 210.
125. *Malalgoda, K.* Millenniumism in Relation to Buddhism // Comparative Studies in Society and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. Vol 12. P. 424— 441.
126. *Mankad, D.R.* Kalki —the Earliest Check to Buddhism // Encyclopaedia of Hinduism. Ed. by Nagendra K.R. Singh. New Delhi: Anmol Publications Pvt Ltd, 2000. Vol. 41. P. 1450— 1458.
127. *McKim M.* Hindu Transactions: Diversity without Dualism// Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Human Issues. Ed. by B. Karferer. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976. P. 109-142.
128. *Mehendale, M. A.* The Puranas. The History and Culture of the Indian People. Vol III. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1970.
129. *Mevisen, G.J. R.* Gods on Horseback: Images of Revanta and Kalkin, Predominantly from Bengal // The Glorious Heritage of India. Ed. by S. D. Trivedi. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2010. Vol. I. P. 29- 52.

130. *Nattier, J.* The Meanings of Maitreya Myth. A Typological Analysis // Maitreya, the Future Buddha. Ed. by A. Sponberg, H. Hardacre. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 23- 47.
131. *Norman, H. C.* The Kalki avatara of Vishnu // Transactions of the Third International Congress for the History of Religions. Ed. by A. Percy-xpStafford. Oxford: Clarendon Press, 1908. Vol. N. P. 85- 88.
132. *O'Flaherty, W. D.* Put a Bag over Her Head // Beheading Mythological Woman Off with Her Head! The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture. Ed. by H. Eliberg-Schwartz, W.D.O'Flaherty. Berkeley: University of California Press, 1995. P.15-31.
133. *O'Flaherty, W. D.* Fluid and Fixed Texts in India // Boundaries of the Text: Epic Performances in South and Southeast Asia. Ed. by J.B. Flueckiger, L. J. Sears. Michigan: The University of Michigan, 1991. P. 31-41.
134. *O' Flaherty, W. D.* Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
135. *O' Flaherty, W. D.* The Hindus: An Alternative History. New York: Penguin Press, 2009.
136. *O' Flaherty, W. D.* Hindu Myths: A Sourcebook, transl. from the Sanskrit. Harmondsworth: Penguin Classics, 1975.
137. *Pargiter, F. E.* Puranas // Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. 10. Ed. by J. Hastings. Edinburgh: T. & T. Clark, 1918. P. 447- 448.
138. *Pargiter, F.E.* Ancient Indian Historical Tradition. London: Oxford University Press, 1922.
139. *Pargiter F. E.* The Purana text of the dynasties of the Kali age. New York: Oxford University Press, 1913
140. *Preadu, A.* Kalki dixieme avatar de Vishnu d'après le Kalki-purāṇa// Le Kalki-purāṇa. Paris: Éditions Archè Milano, 1982. P. 1-12.

141. *Rao, V. N.* Purana as Brahminic Ideology // Purana Perennis: Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts. Ed. by W.D. O'Flaherty New York: State University of New York Press, 1993. P.85-101.
142. *Rhys Davids, T.W.* Introduction to the Cakkavatti Sihanāda Sutta // Dialogues of the Buddha. Pt. III. Ed. by T.W. Rhys Davids. London: Oxford University Press, 1921. P. 53-59.
143. *Saklani, D. P.* Ancient communities of the Himalaya, New Delhi: Indus Publishing Company, 1998.
144. *Sarma, S. N.* Assamese Literature // History of Indian Literature. Ed. by Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976. Vol.IX.
145. *Schmidt, H. P.* Mithras the Horseman and Revanta the Lord of Horses.//.Some Aspects of Indo-Irania. Literary and Cultural Traditions. Ed.by S.K. Chatterji, R.N. Dandekar, V. Raghavan, H.P. Schmidt, T.G. Mainkar, S.N. Gajendragadkar. Delhi: Ajanta Publications, 1977.P. 132-157.
146. *Sharma, B.N.* Revanta in Literature, Art and Epigraphs // East and West. Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente,1973. Vol. 23, № 1. P.155-168.
147. *Sheridan, D.*The Advaitic Theism of the Bhāgavata Purāṇa. Columbia: South Asia Books, 1986.
148. *Shokhin, V.* On Some Features of Buddhist Missionary Work and Double Standards in Religious Studies // Studies in Interreligious Dialogue, 2005, Vol. 15, N 2, p. 133-154.
149. *Singh, N. K.* Revanta in Puranic Literature and Art // Encyclopaedia of Hinduism. Delhi: Anmol Publications,1997. № 44. P. 2605–2619.
150. *Suneson, C.* From God to horse. A Mythological and Semasiological Stude of Revanta in Sanskrit and Gujarati, Rajasthan //The Journal of the International Association of Sanskrit Studies, 1984. Vol. 12. P. 233— 262.
151. *Suvira, J.* The Origin and Development of Vaiṣṇavism. Delhi: Munshiram.Maholdharlal. 1967.

152. *Thomas, L.* Paraśurāma and Time // Myth and Mythmaking Continuous Evolution in Indian Tradition. Ed. by J. Leslie. New York: Routledge, 1996 P. 63— 87.
153. *Vettam, M.* Yājñavalkya // Puranic Encyclopedia. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1975. P. 891— 892.
154. *Winternitz, M. A.* History of Indian Literature. Vol. I. New Delhi: Motilal Banarsidass Pub., 1977
155. *Wynne, A.* How Old is Sutta-pitaka? Oxford: St. Johns' College, 2003.