

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

На правах рукописи

Иванова 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

2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. Литература итихаса-пураны и ее хронология.....	17
1.1. Происхождение пуран согласно индуистской традиции.	17
1.2. Пураны и «Махабхарата»	21
1.3. Канонические схематизации пуран	25
1.4. Проблема хронологии пуран.....	31
1.5. Хронологизация материалов о Калки	37
ГЛАВА 2. «Индуистский мессия»: структура образа	53
2.1 Принципы структурного анализа мифологического образа Калки.....	57
2.2 Глубинные структуры.....	67
2.3. Проблема сложного атрибута	76
2.4.Эсхатологический сюжет	79
2.5. Религиозно-философские суперструктуры.	91
2.6. Мифологические функции образа в «Калки-пуране»	96
ГЛАВА 3. Индийский эсхатологический миф в компаративном пространстве.	104
3.1 Парашурама	104
3.2 Реванта.....	126
3.3. Майтрея	129
3.4 Майтрея и Калки	139
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	142
БИБЛИОГРАФИЯ.....	148

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования:

В древних и средневековых санскритских повествовательных текстах (эпос и пураны) присутствует ряд мифологических образов, которые транслируют 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 индуисткой 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. 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 стратегий¹ вишнуистской традиции на отдельно 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

¹Смысл 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 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.*

проявлений вечного имама, манифестацией Али, который, согласно пророчествам, придет с Запада, во время беззаконного Калинго (Кали-юги), устранит данавов (индуистских демонов) и приблизит окончательное воскресение². В исмаилитских гинанах³ 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 солнца⁴. 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—почитался 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 литературе⁵, в которых активно используется образ Калки.

²См.: *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.*

³Гинаны – священные гимны шиитов – исмаилитов Южной Индии. В общинах низари-исмаилитов гинаны служили для распространения идей традиции Сантпант - (букв. «истинный путь»), образованной в результате исмаилитского и индуистского религиозного синтеза в XV в.. К литературе традиции Сантпат 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.*

⁴*Ibid. P. 156.*

⁵См.: *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.*

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 Г. Г. Уилсона «Вишну-пурана: Система индуистской мифологии и традиции»(1840)⁶, Ф. Е. Паргитера «Пуранические тексты династий Кали-юги» (1913)⁷, М. А. Винтерница «История индийской литературы» (1927)⁸, Р. Ч. Хазры «Исследования пуранических записей индийских обрядов и обычаев» (1940)⁹, В. Р. Дикшитара «Пуранический

⁶*Wilson H. H.* The Vishnu Purana: A system of Hindu mythology and tradition. London: Trubner & Co, 1840.

⁷*Pargiter F. E.* The Purana text of the dynasties of the Kali age. New York: Oxford University Press, 1913.

⁸*Winternitz M. A.* History of Indian Literature Vol.I. New Delhi: Motilal Banarsidass Pub., 1977.

⁹*Hazra R. Ch.* Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

указатель» (1951-1955)¹⁰, Л. Роше « Пураны» (1986)¹¹, сборник статей под редакцией Венди Донигер О'Флаэрти – «Пурана Переннис: взаимодействие и трансформация индуистских и джайнских текстов»¹² (1993), статья

Дж. Бэйли «Пураны. Изучение развития индуизма»¹³ (2003). Анализ эсхатологической проблематики в мифах пуран посвящена монография Е. Абега «Вера в мессию в Индии и Иране» (1928)¹⁴, В. Кирфеля «Эсхатология в мире и жизни. Пуранические тексты и космогонические представления» (1959)¹⁵, С. Дж. Ф. Брендона «История, время и божество» (1965)¹⁶, а также статьи М. Дж. Мюррея «Индуистская эсхатология и индийская кастовая система как пример структурного восстановления» (1993)¹⁷ и Л. Томаса «Парашурама и время» (1996)¹⁸.

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

Самым первым исследованием о Калки можно назвать статью Г. С. Нормана «Калки - аватара Вишну» (1914)¹⁹, которая представляет собой общий обзор и пересказ сведений о Калки в пуранах. К. П. Джаясвал в своем

¹⁰*Dikshitar V. R. R. The Purana Index. Vol. I-III. Delhi: Motilal Banarsidass, 1951.*

¹¹*Rocher L. The Puranas. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986.*

¹² *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.*

¹³ *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.*

¹⁴ *Abegg E. Der Messiasglaube in Indien und Iran. Berlin: de Gruyter, 1928*

¹⁵ *Kirfel W. Zur Eschatologie von Welt und Leben. Ein puranischer Text nebst Übertragung in textgeschichtlicher Darstellung. Bonn, 1959.*

¹⁶ *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.*

¹⁷ *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.*

¹⁸ *Thomas L. Paraśurāma and Time // Myth and Mythmaking Continuous Evolution in Indian Tradition. Ed. by J. Leslie. New York: Routledge, 1996. P. 63-87.*

¹⁹ *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.*

критическом исследовании «Историческая позиция Калки и его идентификация с Яшодхарманом» (1917)²⁰ 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 Джинасены, 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)²¹, 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». Абега уделил специальное внимание роли таких элементов в мифологии Калки, как Шамбала – место его рождения, и конь – неизменный атрибут воинственного Калки. В своей монографии он отыскивал параллели между Калки и буддийским Майтреей и проанализировал некоторые черты сходства между ними в контексте рассмотрения основных черт индийского эсхатологического сюжета.

В 1931 г. был издан французский перевод «Калки-пураны», а А. Прево написал вступительную статью «Калки – десятая автара Вишну»²², в которой были последовательно изложены основные сведения о Калки, нашедшие отражение в «Калки-пуране». В статье Д. С. Кхана «Приход аватары Калки: мессианская тема в некоторых сектантских традициях северо-западной

²⁰Jayaswal 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.

²¹Abegg E. Der Messiasglaube in Indien und Iran. Berlin: de Gruyter, 1928.

²²Preadu A. Kalki dixieme avatar de Vishnu d'après le Kalki-purana// Le Kalki-purana. Paris: Éditions Archè Milano, 1982. P. 1-12.

Индии²³ (1997) описаны вариации интерпретации образа Калки в традиции ишмаилитов и сикхов, а также роль представления о мессии в эсхатологически ориентированных народных движениях.

В статье Д. Р. Манкада «Калки - раннее обращение к буддизму»²⁴ (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)²⁵, 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, посвященные анализу пуранических первоисточников: это работы, П. Д. Сахарова «Мифологическое повествование в санскритских пуранах» (1991)²⁶ и Е. В. Тюлиной «Гаруда-пурана. Человек и мир» (2003)²⁷. Также есть труды, посвященные изучению древнеиндийской эпической мифологии: П. А. Гринцера «Древнеиндийский эпос. Генезис и типология».(1974)²⁸ и С. Л. Невелевой «Мифология древнеиндийского эпоса

²³*Sila Khan D.* Op. cit.

²⁴*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.

²⁵*Mevissen 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.

²⁶*Сахаров П. Д.* Мифологическое повествование в санскритских пуранах. М.: Наука, 1996.

²⁷*Тюлина Е. В.* Гаруда-пурана. Человек и мир // Пер. с санскрита, исслед., коммент. Е. В. Тюлиной. М.: Восточная литература, 2003.

²⁸*Гринцер П. А.* Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М.: Наука, 1974.

(пантеон)» (1975)²⁹. В комментариях Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой к некоторым стихам «Араньякапарвы» приведены некоторые сведения о Калки, но они носят справочно-ознакомительный характер.

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.

²⁹Невелева С. Л. Мифология древнеиндийского эпоса. (пантеон). М.: Главная редакция восточной литературы, 1975.

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 на 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.

Принимая во внимание антогонизм между принципами историзма и структурализма, предусматривающего примат диахронии над синхронией в первом случае и противоположный во втором, в данном исследовании, с одной стороны, с помощью метода историзма были осуществлены задачи, связанные с систематизацией нарративов и реконструкцией первоначального мифа о Калки, тогда как 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.)³⁰ и в позднейшей «Калки-пуране» (XVIII в.)³¹. 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

³⁰Сахаров П. Д. Ук. соч. С. 24; Rocher L. Op. cit. P. 137, 242, 228, 155; Winternitz M. Op. cit. P. 556.

³¹Rocher L. Op. cit. P. 183.

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

В исследовании были идентифицированы 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», «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 буддистской 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 обоих 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 Тусита; 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 вишнуитскую адаптацию буддийского мифа и одновременно его преодоления.

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 159 страниц, библиография включает 149 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 знаний»³². В конечном итоге, Вьяса передает эту пурану своему ученику Ромахаршане, 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 Ромахаршана называется сутаю, 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 Ромахаршане 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. Паргитера, 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 обществу³³. Несмотря на то, что пуранический материал в большей степени был востребован среди кшатриев, позже он был адаптирован и в значительной степени отредактирован брахманами. М. Винтерниц, комментируя позицию Ф. Паргитера, настаивал на том, что пураны включают в себя и устную традицию Вед, принадлежащую брахманам, и песни придворных бардов как представителей варны кшатриев.

Дискуссия о значении кшатрийской и брахманской среды для развития пуранической традиции является открытой и отражает то обстоятельство, что

³²Сахаров П. Д. Ук. соч. С. 16.

³³Pargiter F. E. Ancient Indian Historical Tradition. London: Oxford University Press, 1922. P. 61.

невозможно прийти к однозначному решению по поводу происхождения первых пуран. 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»³⁴.

***Пураны – пятая Веда.** Существует целый ряд текстов, в которых пураны сами себя наделяют статусом пятой Веды. К примеру, в «Бхагавата-пуране»³⁵ 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

³⁴Rocher L. Op. cit., 1986. P. 16.

³⁵Bhāgavata-Purāṇa. 1.4.19-22; 3.12.37-39. Цит. по: Rocher L. Op. cit. P. 16-17.

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 Пуранаведы, 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 Пуранаведы претерпел многочисленные изменения, но общий жанр пураны имеет древнее происхождение, и очевидно, что современные пураны происходят из одного общего базового нарратива³⁶. По мнению Роше, возможно, «Пурановеда» – это общее название для дополнительного свода сведений о легендах и сказаниях древности.

Некоторые индологи XIX в. критиковали сходство и взаимодействие между Ведами и пуранами (к примеру, Ф. Макс Мюллер³⁷). Данную ситуацию можно объяснить тем, что для исследователей-классиков Веды представлялись текстами первого порядка, а пураны производили впечатление малоценной 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 Вед³⁸.

³⁶*Bentley J.* On the Antiquity of the Surya Siddhanta, and the formation of the astronomical cycles therein contained // *Asiatic Researches*, 1799. Vol 6. P. 574.

³⁷*Rocher L.* Op. cit. P. 13.

³⁸*Ibid.* P. 9-10.

1.2. Пураны и «Махабхарата»

Индолог Мориц Винтерниц предположил, что пураны существовали задолго до последней редакции «Махабхараты»³⁹. В пользу данной гипотезы исследователь приводит следующие тезисы:

1) в «Махабхарате» присутствует пураническая самоидентификация текста - «Махабхарата сама себя называет пураной»⁴⁰. 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;

2) «Махабхарата» начинается так же, как и многие пуранические тексты - с рассказа Уграшраваса, сына Ромахаршаны и ученика Вьясы. «Уграшраваса называют "сведущим в Пуранах" и его собеседник-Шаунака говорит о нем: "Твой отец знал всю Пурану"»⁴¹.

3) Некоторые легенды «Махабхараты» начинаются со слов «...это было известно из Пураны»⁴². 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 принадлежали к одному и тому же древнему источнику, и в связи с этим находились в процессе обоюдного синтеза⁴³.

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

³⁹Winternitz M. Op. cit. P. 520.

⁴⁰Ibid.

⁴¹Ibid.

⁴²Winternitz M. Op. cit. P. 520.

⁴³Ibid. P. 521.

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)⁴⁴.

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 сюжета. Он приводит в пример эпические сказания о Вайвасвате и Васиштхе (Мбх III.187:56, I.175:2)⁴⁵, которые в один и тот же момент называются итихасой и пураной, сформулировав 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 предназначались для ритуальных целей ведийского богослужения и были распространены в кшатрийской среде;

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

4) стандартное оформление содержания понятий пураны и итихасы, по мнению П. Д. Сахарова, определилось уже в эпоху Вед. Таким образом, итихасы стали произведениями эпического жанра, а пураны сконцентрировали в себе теогонический и космогонический материал мифов и легенд⁴⁶.

По мнению П. А. Гринцера, названия "итихаса" и "пурана" указывают на глубокую генетическую связь эпического повествования с первоначальной

⁴⁴Ссылаемся на нормативное издание серии Pali Text Society, где римские цифры обозначают том, арабские — страницы.

⁴⁵Сахаров П. Д. Ук. соч. С.22.

⁴⁶Ibid.

устной традицией. Гринцер отмечает, что в древности существовал особый вид сут – суты паураника или «суты – знатоки пуран»⁴⁷. Эти певцы имели особый авторитет, так как только они знали пураны и рассказывали их. Сутами-паураниками были известные герои–рассказчики «Махабхараты»: Уграшравас, Сын Ломархашины, и Санджая – возница Дхритараштры, повествующий о битве между пауравами и пандавами. Так как именно суты-паураники распространяли повествования из «Махабхараты», сама «Махабхарата» отождествляла себя с пуранами.

Сопоставляя основные идеи М. Витерница, 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. Витерниц 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 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

⁴⁷Гринцер П. А. Ук. соч. С. 17.

их расположения в Ведах и Упанишадах. Под пураной подразумевается «повествование о древнем вместе с жертвенной формулой»(АВ.ХІ.7.24)⁴⁸.

Таким образом, сущность пураны – это некоторое памятное свидетельство о прошлом, содержащее описание правил проведения ритуальной церемонии. 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)⁴⁹, а в «Брихадараньяка-упанишаде» - во множественном («с дыханием этого великого существа вышли Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарва-Ангираса, итихаса, пураны, науки, упанишады...» - БрУп 2.4-10)⁵⁰. В «Чхандогья-упанишаде» итихаса-и-пурана (itihvasarigvta) 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)⁵¹.

Чаще всего пурана упоминается в текстах Вед именно в единственном числе, и, возможно, этот факт указывает на легенду о первоначальной пуране, до момента ее распада на отдельные части. Но, может быть, это и определенное обобщение эпических повествований (во множественном числе).

Пураны – это наиболее важные источники для изучения индуизма, «для которого пураны, наполненные образами Вишну и Шивы, это то же самое, что

⁴⁸.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.

⁴⁹. 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.

⁵⁰ Упанишады: в 3 томах. Т.1. / Пер. с санскрита А.Я. Сыркина.М.: Наука, 1992.С. 91-92.

⁵¹ Упанишады: в 3 томах. Т.3. / Пер. с санскрита А.Я. Сыркина.М.: Наука, 1992. С.119.

Веды для брахманизма»⁵². Согласно одной из теорий Хораса Хеймана Уилсона (1786 – 1860), выдающегося английского индолога, автора знаменитого перевода Вишну-пураны (1840), пураны, вследствие их примитивного «мифоэпического содержания в сравнении с ведийским»⁵³, можно считать достаточно поздними текстами «сектантского» содержания, передающими вишнуистские или шиваистские 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»⁵⁴.

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 нарушение которой является основанием для того, чтобы идентифицировать сектантским то или иное религиозное явление.⁵⁵

1.3. Канонические схематизации пуран

В древнем санскритском памятнике IV в. «Амаракоша» есть перечисление пяти главных признаков пураны: «Творение (sarga) и противотворение (pratisarga), а также родословие (vamśa), манвантары (manvañtara), и родов

⁵²Winternitz M. A. Op. cit. P. 517

⁵³Цит. по:Rocher L. Op. cit. P. 18.

⁵⁴Ibid. P. 23.

⁵⁵Штитенкрон Г. О правильном употреблении обманчивого термина // Древо индуизма. М.:Восточная литература, 1999. С. 261.

дальнейшие деянья (*vamśānucaritam*) — таковы пять признаков пураны» (АК 1.6:5)⁵⁶. 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 махаюг⁵⁷, неизбежно должен быть уничтожен для того, чтобы появилось новое мироздание.

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

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

⁵⁶ Цит по: *Сахаров П. Д.* Мифологическое повествование в санскритских пуранах .С. 13.

⁵⁷ 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 Hinduism*, 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.

5) Родословные царей. В пуранах есть множество глав, где приводятся сведения о потомках Вайвасваты⁵⁸, 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 – как «литературный миф»⁵⁹, так как идеального воплощения сочетания всех пяти компонентов нет ни в одной пуране и, возможно (как считает Л. Роше), исследователи просто ошибочно проинтерпретировали наследие «Амаракоши».

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 литературный миф, существует гипотеза⁶⁰ о том, что *панчалакшанам* – это браминская идеологическая структура, которая преобразовывала любое содержание в определенную форму. Каждая из *лакшан* упорядочивала события, описанные в пуране, и позволяла слушателям сказителей воспринять время и место событий, отображенных в повествовании пураны и транслировать брахманское мировоззрение через сюжет.

⁵⁸ Вайвасвата – седьмой Ману нынешней калпы (Śveta Vārāha Kalpa) согласно индуистской традиции.

⁵⁹ Rocher L. Op. cit. P. 30.

⁶⁰ 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.

По мнению Ф. Паргитера, 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.⁶¹

В систематизации пуранических текстов можно выделить два направления:

1) **Каноническая классификация.** Вся 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»⁶². По мнению Роше, в «Вишну-пуране» появляется наиболее полный список пуран, но окончательно он оформился во времена Абу Рейхана Бируни⁶³ (973-1048). Последовательность данных махапуран в «Вишну-пуране» выстроена следующим образом: «Брахма», «Падма-», «Вишну-», «Шива-», «Бхагавата-». «Нарада-», «Маркандея-», «Агни-», «Бхавишья-»,

⁶¹ *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.*

⁶² *Rocher L.P. 31.*

⁶³ Абу 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.*

«Брахмавайварта-», «Линга-», «Вараха-», «Сканда-», «Ямана-», «Курма-», «Матсья-», «Гаруда-», «Брахманда-»⁶⁴.

Роше отмечает, что многие ученые не придают значение такому расположению количеству пуран, число 18 является повсеместным 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 канонизированным»⁶⁵.

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

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»⁶⁶. 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 литературы⁶⁷. 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-», «Дхарамата-», «Нанди-», «Нандикешвара-», «Нарасинха-»,

⁶⁴Viṣṇu Purāṇa.3.6.21-24.Цит. по: *Rocher L. Op. cit. P.31.*

⁶⁵*Rocher L. Op. cit., P. 34.*

⁶⁶*Ibid. P.69..*

⁶⁷*Ibid. P.70.*

«Брихаддхарма-», «Бхаргава-», «Махабхагавата-», «Вишнудхарма-», «Вишнудхармотгара-», «Шива-», «Самба-», «Саура-пурана-»⁶⁸.

2) **Содержательная классификация.** Х. Вилсон в исследовании «Вишну-пурана, система индийской мифологии и традиции» (1840)⁶⁹ различал несколько способов классификации пуран по религиозно-философскому содержанию. В «Падма-пуране» есть сведения о том, как распределяются тексты по гунам⁷⁰. 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 практике.

⁶⁸ Сахаров П. Д. Ук. соч. С.22.

⁶⁹ Wilson, H. H. Op. cit. P. 12.

⁷⁰ Гуна – 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 гунн в качестве трех энергий и свойств первоматерии Пракрити. Учение санкхьи о гуннах 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»⁷¹.

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 памятников⁷².

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

⁷¹Winternitz M.A. Op.cit. P. 25.

⁷²Эрман В. Г. Очерк истории ведийской литературы. М.: Наука, 1980. С. 29.

является надежным, поскольку часто случалось, что поздние тексты имитировали стиль более ранних памятников для того, чтобы создать впечатление древности. Проблема 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 Бурнуфа, 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 летописным сводом 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 феномен⁷³. Т. В. Венкантачхалла 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 (гуннов и шакьев)»⁷⁴. 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» текста⁷⁵. Тезис о том, что «чем больше в тексте преувеличений и дополнительных деталей, тем он моложе»⁷⁶, 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. Сахарова⁷⁷, мы вкратце сформулируем основные вехи становления пуранических текстов в хронологической последовательности.

ХII - VI вв. до н. э. Существование устной пуранической традиции итихаса-пураны, в которой впоследствии начинает действовать процесс ее распада на мифологические (пурана) и эпические (итихаса) тексты.

⁷³*Rocher L. Op. cit.* P. 101.

⁷⁴*Ibid.* P.101.

⁷⁵*Ibid.* P. 102.

⁷⁶*Ibid.*

⁷⁷*Сахаров П. Д. Ук. соч. С.29.*

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

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

X—XV вв.⁷⁸. Синтез пуранических редакций и трансляция элементов культа и религиозно-философских идей средневекового индуизма, введение в 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 пураны⁷⁹.

В. Д. О'Флаэрти называет пураны «флюидными текстами»⁸⁰, 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.

⁷⁸Там же. С. 29

⁷⁹Bailey G. The Puranas. A study in the development of Hinduism ... P. 139.

⁸⁰O'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.

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 мест⁸¹. В своей монографии он предложил опыт хронологизации «Маркандеи 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.Паргитер воспользовался этой научно-исследовательской установкой для разграничения хронологических пластов «Маркандея-пураны» и определения географии их формирования: «ранний пласт “Маркандея-пураны” существовал уже в III в. или даже раньше, поздний возник в V—VI вв. (определенно оформился к IX в.), средний — между этими периодами»⁸².

Работа исследователей в рамках компаративно-дедуктивного метода предполагает активное использование идеи о пяти главных характеристиках пураны. По мнению Бюрнуфа⁸³, пять свойств пураны имели историческое развитие, то есть появлялись один за другим. Таким образом, космогоническое содержание текста (*саргаи пратисарга*) считалось первоначальным и древнейшим ядром пураны, которое со временем наращивало генеалогический

⁸¹ Сахаров П. Д. Ук. соч. С. 24.

⁸² Markandeya Purana. Transl by F. E. Pargiter. Calcutta: Asiatic Society of Behgal, 1904. P. 8-20.

⁸³ Цит по: Rocher L. Op. cit. P. 27.

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 канонической структуры, в большинстве случаев являются текстами свободной формы, полными импровизаций и парадоксальных элементов.⁸⁴

Убедительным примером использования данного метода является исследование датско-американского индолога Джеральда Ларсона, посвященное изучению древней и авторитетной философской традиции санкхья⁸⁵. 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» – по-видимому, отображают интеллектуальную среду таких текстов, как

⁸⁴*Hazra R. C. Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs. Calcutta: The University of Dacca, 1940. P.8.*

⁸⁵*Larson G. J. Classical Sāṅkhya. An Interpretation of its History and Meaning. Delhi: Motilal Banarsidass, 1969.*

«Мокшадхарма», «Манусмрити», «Бхагавадгита» (в контексте исследования Ларсона они соотносятся с литературой протосанкхьи)⁸⁶.

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

⁸⁶Larson G. J. Op. cit. P. 288-289.

памятников можно отнести к промежутку от 300 н.э. до 700-800 н.э. Эти пураны включают в себя поздние добавления, начиная со средневековья⁸⁷.

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 хронологический интервал: от VIII в. до н. э. (Рамачандра Дикшитар) до XV н.э. (Гораций Вилсон)⁸⁸. 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 Адхарваведой или немного позже⁸⁹, 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.⁹⁰ 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 Веда, 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

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ *Rocher L. Op. cit.* P.249.

⁸⁹ *Dikshitar V. R. R. The Age of Visnu-purana // Indian Historical Quarterly, 1950. № 13. P. 46-50*

⁹⁰ Данный интервал охватывает датировки В. А. Смита, Р. Ч. Хазры, П. В. Кана, Дж. Н. Фаргухара, Ф. Е. Паргитера, О. Гайла. См. *Rocher L. Op. cit.* P.249.

сущее, сойдет на землю, и он в лице Калки родится в семье Вишнуяса, великого брахмана из деревни Шамбала» (Вишну-пурана.IV.24 98-101)⁹¹.

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 защищает 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)⁹².

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 млеччхов 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)⁹³..

⁹¹Viṣṇu Purāṇa with commentary by Vishnuchitta Alwar. Ed. by P.B .Annagaracharya.Kanchipuram. 1972. P. 295.

⁹²Ibid. P. 190.

⁹³Ibid. P. 295.

Традиционно «Ваю-пурана» считается одной из самых древних пуран⁹⁴, ранняя версия данного текста датируют IV -V в. н. э.⁹⁵. В целом, время оформления «Вишну-пураны» и «Ваю-пураны» совпадает - 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. 103-104.)⁹⁶. 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 (Gandharas), Парады (Paradas), Яваны (Yavanas), Пахлавы (Pahlavas), Кхасы (Khasas), Лархпаки, (Larhpakas), Андхакалы (Andhakas), Рудры и Кираты, Шакас (Sakas), Тусарас (Tusaras), Барбарас (Barbaras), Пулиндас (Pulindas), Дарадас (Daradas). Могущественный повелитель уничтожит млеччхов метанием своего диска. Он будет невидим для всех живых существ» («Ваю-пурана».36. 105-109)⁹⁷.

«Когда начнется двадцать пятая калпа и пройдет двадцать пять лет, он будет убивать все живые существа. С помощью беспощадных действий он

⁹⁴Rocher L.Op. cit.P.245.

⁹⁵Collins 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.

⁹⁶The Vayu Purana. A system of hindu mythology and tradition. Calcutta: Biblioteca Indica, 1881. P. 723.

⁹⁷Ibid.

оставит на земле только семена. Он убьет всех Vrsalas и почти всех нечестивых людей...» («Ваю-пурана» 36. 113-114)⁹⁸.

«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)⁹⁹.

«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 предшествующем рождении он бы родился как мощный Прамити. Его великолепное тело будет подобно луне, он родится в момент завершения Кали-юги. Таким образом, было поведано о десяти воплощениях господя. 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)¹⁰⁰.

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»¹⁰¹(«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

⁹⁸Ibid.

⁹⁹Ibid.

¹⁰⁰Ibid.

¹⁰¹Ibid.

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) ¹⁰².

Большинство исследователей утверждают, что «Брахманда-пурана» возникла в IV в. ¹⁰³, но В. Д. О'Флаэрти, предположила, что корпус «Брахманда-пураны» формировался на протяжении IV – X вв ¹⁰⁴, а Л. Роше настаивает на том, что несмотря на то, что основная композиция пураны была сформирована в IV-VI вв. ¹⁰⁵, окончательную структура «Брахманда-пурана» приобрела только в X веке ¹⁰⁶. 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» ¹⁰⁷ (одном из текстов, включенных в корпус «Брахманда-пураны») 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 (*attahasa*), этот звук будет подобен грому, Кираты упадут в обморок и умрут, шакты будут в восторге. Лидеры десяти аватар (инкарнации), исполняя это трудное

¹⁰² Ibid. P. 767.

¹⁰³ Rocher L. Op. cit. P.157.

¹⁰⁴ Гипотезу В.Д. О'Флаэрти приводит Ч. Д. Коллинз. Collins C. D. Op. cit. P. 36.

¹⁰⁵ Rocher L. Op. cit. P.157.

¹⁰⁶ Ibid. P.157.

¹⁰⁷ «Лалита-пакхьяна» - это шактистский текст, который охватывает 45 глав «Уттаркханды» – последней части «Брахманда-пураны». «Лалита-пакхьяна» посвящена прославлению богини Лалиты.

задание, падут ниц перед Лалитой с почтением. Они будут поставлены матерью Лалитой для защиты добродетели и чистоты в каждой кальпе...» («Лалита-пакхьяна». 28.134-136)¹⁰⁸.

В тексте «Брахманда-пураны» присутствует оригинальная версия рождения Калки, в которой можно увидеть некоторые шактистские аналогии: «Затем Джанардана (Janardana) по имени Калки родится на ногте меньшего пальца лотосоподобной левой руки Шри Лалиты» («Лалита-пакхьяна». 29. 133)¹⁰⁹.

«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.,¹¹⁰ и его мнение полностью разделяет Роше¹¹¹, так как «Падма-пурана» принадлежит к числу самых объемных пуран, и не вызывает сомнения тот факт, что для оформления всех частей данного памятника было продолжительным. В. Д. О'Флаэрти предположила, что «Падма – пурана» возникла в 750 году¹¹². Так как для данного исследования необходимо установить хотя бы приблизительный промежуток времени возможного возникновения пураны, то интервал с VIII по IX вв.¹¹³ кажется вполне подходящим для понимания того, когда могли появиться и достичь своего окончательного оформления основные части «Падма-пурана».

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

¹⁰⁸Lalitapakhyana from the Uttarkhanda of Brahmandapurana. Bombay: Nirnaya-Sagar Press, 1918. P. 288.

¹⁰⁹Ibid . 29. 133. P. 307.

¹¹⁰Hazra R. C.The Padma Purana // Indian culture. 1937. Vol. 4. P.175-189.

¹¹¹Rocher L.Op. cit. P.214.

¹¹²O' Flaherty W. D .The Hindus: An Alternative History. New York: Penguin Press, 2009. P. 473.

¹¹³Rocher L.Op. cit. P.214.

воплощений (vibhavas) Брахмана - верховной души» («Падма-пурана».IV. 229. 4)¹¹⁴.

Самые древние части «Гаруда-пураны» сложились уже к IV-VII вв., но окончательное оформление пурана получила в IX-Xвв.¹¹⁵

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)¹¹⁶. 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 ад¹¹⁷.

«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)¹¹⁸.

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».

¹¹⁴The Padma purana. Ed. by Rao Saheb Vishwanath Narayana Mandlic. Poona:Anandasrama Press, 1894. P. 1715.

¹¹⁵Тюлина Е.В Гаруда-пурана. Человек и мир... С. 6.;

¹¹⁶Garuḍa-purāṇa.Bombey: Nirṇaya Sagar, 1924. P. 648.

¹¹⁷The Garuda purana.Transl.and Annot.by a Board of Scholars /Ancient Indian Tradition and Mythology.Ed. by J. L. Shastri. Delhi: Motial Banarsidass, 1980. №14. P.1038.

¹¹⁸The Garuda-purana. Bombay..P. 648.

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 Дандина¹¹⁹, сделал вывод о том, что текст пураны появился не раньше X в¹²⁰. 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 года¹²¹. Все части «Агни-пураны» имеют разный возраст: самые древние, которые касались композиции текста в целом – VII вв, главы, посвященные грамматике, метрикам и поэтике – XI вв¹²².

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 Вишнуяса, при котором Яджнявалкья подобно жрецу уничтожит всех неарийцев, держа цитру как 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)¹²³.

«Агни-пурана» содержит сведения о том, каким образом люди в преддверии Крита-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 (Джайна). Затем он сделает так, чтобы остальные стали как Архаты. Затем и еретики станут свободными от ведийских дхарм.

¹¹⁹Дандин – древнеиндийский автор поэтического трактата «Зерцало по этического мастерства» и романа «Приключения десяти принцев», живший в конце VII века.

¹²⁰*Kane P.V. History of Dharma Sastra. Poona: Bhandrakar Oriental Research Institute. 1962. Vol.V. P. 172.*

¹²¹*Hazra R. C. Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs. Delhi: Motial Banarsidass, 1940. P. 38.*

¹²²*Rocher L. Op. cit. P. 136-137.*

¹²³*Agni Purāṇa. A collection of Hindu mythology and traditions. Ed. by Rajendrala Mitra. Calcutta: Asiatic society of Bengal New series, 1873. Vol 1. P. 48.*

Они сделают работу, заслуживающую ада (как награду). Все они смешаются с Дасьюс (Dasyus) и лишатся доброго управления в конце Кали-юги. В Ваджасанеяка веде (Vajasaneyakaveda) останется только пятнадцать частей» («Агни-пурана» I. 19. 3-6)¹²⁴.

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)¹²⁵.

В тексте памятника встречается подробное описание атрибутов изображения дважды рожденного 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)¹²⁶.

«Вараха-пурана», как отмечает Р. Ч. Хазра¹²⁷ и другие индологи¹²⁸, считается сравнительно поздним текстом, который возник предположительно в XI в¹²⁹. 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.¹³⁰

«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

¹²⁴Ibid.

¹²⁵Ibid. P.40.

¹²⁶Ibid. P. 139.

¹²⁷Hazra R. C. Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs.... P. 96.

¹²⁸Kane 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.

¹²⁹В. Д. Флаэрти считает, что «Вараха-пурана» появилась около 750 года. O' Flaherty W. D. The Hindus: An Alternative History...P. 230.

¹³⁰Rocher L.Op. cit. P. 242.

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 (черепаха), Вараха (кабан), Нарасимха (человек - 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)¹³¹.

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 Сиддхам без духовного знания, поддерживает кастовый порядок. Тот, кому поклоняются в форме рыбы, защитит нас» («Вараха-пурана» I.15.18-19)¹³².

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 светлой половины месяца Бхадрапада (Канья), можно поклоняться господу в установленном порядке.

«Он должен поклониться ногам как Калкин (Kalkin), туловищу как Хиршликеша (Hrslkesa), животу как Млеччхавидхваршака (Mlecchavidhvarhsaka), шее как Ситикантка (Sitikantha), рукам как Кхадгапани (Khadgarani), ладоням как Гатурбхуджа (Gaturbhujā) и голове как Вишвамурти (Visvamurti). 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)¹³³.

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,

¹³¹Varāha Purāṇa. Ed.by Hrishikesa Sastri.Calcutta:The Asiatic society of Bengal, 1893. P. 22.

¹³²Ibid. P. 110.

¹³³Ibid. P. 147.

Балараме и Кришне для зачатия сыновей, Будде для физической привлекательности, Калки для победы» («Вараха-пурана» I.48. 16-22)¹³⁴.

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.)¹³⁵.

Дата возникновения «Шива-пураны» остается неизвестной, но Р.Ч. Хазра считал, что самые древние фрагменты пураны были составлены в X- XI вв.¹³⁶ Мнение Хазры поддержал и К. Клостермайер¹³⁷, указывая на результаты углеродного 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.)¹³⁸.

В научном сообществе принято считать, что «Бхагавата-пурана» появилась в промежутке IX –X вв.¹³⁹, 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 Бируни¹⁴⁰ 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.

¹³⁴Ibid. P. 150.

¹³⁵Ibid. P. 151.

¹³⁶Rocher L.Op. cit. P.226-227.

¹³⁷Klostermaier K. A. Survey of Hinduism. New York: State University of New York Press, 2007. P. 503.

¹³⁸Shiva Purana. Bombay: Venkantesvar, 1925. P. 874.

¹³⁹Sheridan D.The Advaitic Theism of the Bhāgavata Purāṇa.Columbia: South Asia Books, 1986.P. 6.

¹⁴⁰Бируни А. Р. Индия...С. 144-145.

«Бхагавата-пурана» называет условия рождения Вишну в образе Калки – сына Вишнуяса: наступление сумерек Кали-юги и несправедное правление царей-преступников «После того, как Кали-юга достигнет своего полного 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 Вишнуяса с именем Калки» («Бхагавата -пурана». I.3.25)¹⁴¹.

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.¹⁴² и посвящены Вишну, Шиве и Сурье.

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

«Следующая манифестация великого Атмана несет благосостояние всему миру. Это манифестация Калки, именуемого Вишнуясом. Это случится в деревне Шамбала» («Брахма-пурана»II. 104.157)¹⁴³.

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. Чатурведи¹⁴⁴, «Калки-пурана» возникла в XIV в., что подтверждается наличием в тексте истории о женитьбе Калки на принцессе Падме, образ которой позже, по мнению

¹⁴¹*Bhāgavata-Purāṇa*. Vridavan: Nityasvarupa-Brahmacarinasampaditam, 1960. P. 132.

¹⁴²*Rocher L.* Op. cit. P.155; *Winternitz M. A.* Op.cit. P. 511-512.

¹⁴³The *Brahma Purāṇa* by Srimat Vyasa. Ed. by Hari Narayana.Apte. Poona: The Anandasrama press, 1895. P. 306.

¹⁴⁴*Kalki-purana*.Ed. by B.K. Chaturvedi.NewDelhi: Diamond Books,2006.P. 8.

исследователя, был переосмыслен средневековым поэтом Маликом Мухаммадом Джаяси и включен им в эпическую поэму «Падмават»¹⁴⁵ (1540г.).

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 года¹⁴⁶. 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»¹⁴⁷.

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)¹⁴⁸ 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.

¹⁴⁵ «Падмават» - средневековая эпическая поэма, написанная на языке авадхи. В основе сюжета данного произведения - нападение царя Аллауддина Хильджи на город в 1303 году Читтор. Главным мотивом действий Хильджи является желание заполучить героиню эпоса – царевну Рани Падмини, жену царя Равана Ратала Сингха.

¹⁴⁶ *Rocher L.* Op. cit P. 183.

¹⁴⁷ *Sarma S. N.* Assamese Literature // History of Indian Literature. Ed. by Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976. Vol.IX.P.69.

¹⁴⁸ Двайта-адвайта – школа вишнуитской 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 вездесуществование. 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.

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 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)¹⁴⁹.

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 Вишнуяса 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)¹⁵⁰. Четыре старших брата Калки - это воины-герои: Кави, Праджня и Сумантра («Калки-пурана» III.1)¹⁵¹.

После своего рождения Калки изучал Веды и все древние науки под руководством учителя Парашурамы¹⁵², женился на Падмавати, дочери царя Симхалы – Брахадратхи. В тексте пураны встречаются шиваистские 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)¹⁵³. Шива вручает Калки лошадь, попугая и меч («Калки-пурана» III.25)¹⁵⁴.

¹⁴⁹Kalki purāṇa.Ed.byJ.Vidyasagara.Calcutta: Superintendent Free Sanskrit College,1890. P.2.

¹⁵⁰Ibid. II.4-6.P. 5.

¹⁵¹Ibid. P.8.

¹⁵²Парашурама – шестая аватара Вишну.

¹⁵³Ibid. P. 16-17.

¹⁵⁴Ibid.P. 11.

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)¹⁵⁵. В тексте «Калки-пураны» встречаются целые главы¹⁵⁶, где Калки вступает в полемику с буддистами и джайнистам, доказывая несостоятельность их религиозных идей. После достижения Крита-юги, скрывшись под образом маскарина, Калки победил Кали, который после своего поражения бежал в другие земли. После многих героических подвигов Калки вернулся в Шамбалу и провозгласил время благоденствия – Крита-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 Крита-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.

¹⁵⁵Ibid. P.10.

¹⁵⁶Например, глава XIII «Вишвакарма восстанавливает деревню Шамбала в связи с возвращением господ Калки» и глава XIV «Господь Калки завоевывает буддистов выступающих против него». Kalkipurana.Ed.by J. Vidyasagara... P. 49-56.

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»¹⁵⁷. 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 «БахрамЯшт». В свою очередь, «БахрамЯшт», 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 «БахрамЯшт» включает в себя заимствования из китайской мифологии¹⁵⁸. 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 пуран¹⁵⁹.

¹⁵⁷ *Eliot C.* Hinduism and Buddhism . London: Routledge & Kegan, 1921. Vol. I., P. 48.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *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 помощи¹⁶⁰. 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, Пардгитер, настаивавший на дохристианском происхождении пуран, опровергал мнение Г. 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 пуран¹⁶¹.

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»¹⁶².

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 (ārsa)»¹⁶³.

В рамках исследования нас будут интересовать главные десять аватар Вишну, которые имеют разные число¹⁶⁴ и последовательность. Наиболее

¹⁶⁰ Hacker P. Zur Entwicklung der Avataraalchre //Wiener Zeitschrift fur die Kunde Süd- und Ostasiens, № 4 1960. S. 47-70.

¹⁶¹ Шохин В.К. Аватара //Индийская философия: Энциклопедия... С.43.

¹⁶² Бхагавадгита. // Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В. С. Семенцова. М.: Восточная литература, 1990. С. 11.

¹⁶³ O' Flaherty W. D. Hindu Myths: A Sourcebook, transl. from the Sanskrit. Harmondsworth: Penguin Classics, 1975. P. 11.

¹⁶⁴ Каждая пурана содержит свой список аватар Вишну. К примеру, в «Бхагавата-пуране» (1.3.6-25) представлены 22 аватары Вишну: Кумары, Вараха, Нарада, Нара-Нараяна, Капила, Даттаатрея, Яджа, Ришабха, Притху, Матсья, Курма, Дханвантари, Мохини, Нарасимха,

распространенный список десяти основных аватар (daśāvatāra) представлен следующим образом:

- 1) Рыба (Матсья), которая спасла от потопа Веды, древних мудрецов и прародителя 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 тысячу лет, и поднявшего землю на своих клыках.
- 4) Человеколев (Нарасимха), убивший демона Хираньякашипу, жестоко преследовал 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 Кансу и завоевавший Матхуру.
- 9) Будда. Вишну, в облике Будды, распространяет среди демонов ложное учение, отрицающее Веды, для того, чтобы не дать им возможность пользоваться жертвенными долями богов.
- 10) Калки – будущая аватара Вишну, которая восстановит дхарму в конце Кали-юги и покарает всех нечестивцев и вараваров.

Согласно В. Д. О Флаэрти, каждому мировому периоду соответствуют свои аватары Вишну: Сатье-юге–Матсья, Курма, Вараха, Нарасимха; Трета-юге - Вамана, Парашурама и Рама; Двапара-юге–Кришна, Кали-юге –Будда и

Вамана, Парашурама, Вьяса, Рамачандра, Баларама, Кришна, Будда, Калки. См.: Bhagavatapurānam... P. 130-132.

Калки¹⁶⁵. Последовательность аватар в мифологии по-разному интерпретируется исследователями: к примеру, Кешаб Чундер 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 юг¹⁶⁶.

Важным результатом распространения идеи об аватарах Вишну является процесс взаимодействия вишнуистской традиции с мифологическим материалом аборигенного происхождения, что обеспечило динамическое развитие вишнуизма в религиозное течение общеиндийского значения¹⁶⁷.

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, уникальное соотношение которых позволяет идентифицировать каждую отдельную аватару. Калки является одной из самых нетипичных из десяти 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

¹⁶⁵O' Flaherty W. D. The Hindus: An Alternative History...P. 309.

¹⁶⁶Ibid.

¹⁶⁷Дубянский 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)

реальным историческим персонажем – царем, правившим в течение двадцати пяти лет, в конце династии Гуптов¹⁶⁸. Несмотря на то, что гипотеза Джаясвала, основанная на изучении пуранических хроник и текстов Джинасены¹⁶⁹, не получила дальнейшего подтверждения и развития, сам вопрос об исторической идентификации Калки подчеркивает инаковость 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.

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.

¹⁶⁸ *Jayaswal K. P.* The historical position of Kalki and his identification with Yasodharman ... P. 145-153.

¹⁶⁹ Джинасена (VIII в. н. э.) был одним из известных джайнских чарьев и автором хронологии «*Kalavidbhir-udahrtam*».

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 означаемом 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 звуками¹⁷⁰.

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 эволюцию¹⁷¹. 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

¹⁷⁰ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1995. С. 35.

¹⁷¹ Там же. С. 84.

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.)¹⁷² Миф является логической моделью для разрешения конфликта пары фундаментальных противоречий (оппозиций).

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»¹⁷³. 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

¹⁷²Там же. С. 202.

¹⁷³Там же. С. 206.

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)»¹⁷⁴. 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 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.»¹⁷⁵. 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»¹⁷⁶).

Пропп писал о том, что изучение атрибутов дает возможность научного толкования сказки¹⁷⁷, 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

¹⁷⁴Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2001. С. 23.

¹⁷⁵Там же. С. 96.

¹⁷⁶Там же. С. 97.

¹⁷⁷ Там же. С. 100.

каждой рубрики и приведены в одну сказку, то такая сказка обнаруживает, что в основе ее лежат некоторые отвлеченные представления»¹⁷⁸.

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. В. 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 индуисткой мифологии, следует назвать Светлану Леонидовну Невелеву, систематизировавшую основные мифологические образы древнеиндийского эпоса «Махабахараты» в монографии «Мифология древнеиндийского эпоса. (пантеон)» (1975). В данном исследовании описываются группа эпических богов (Вишна, 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 б) супругу божества, »¹⁷⁹ Выявление **мифологической функции** каждого конкретного персонажа состоит в том, чтобы обозначить «определяющую черту образа, его символизм (например, гандхарвы—небесные певцы и

¹⁷⁸Там же. С. 98.

¹⁷⁹Невелева С. Л. Ук. соч.С.18.

музыканты, Яма — бог смерти и правосудия, Гаруда — царь птиц, символ Вишну, Нандана — «Приют блаженства», роща богов»¹⁸⁰. 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 эклектического метода, подразумевающего рассмотрение всех возможных подходов к интерпретации мифа¹⁸¹. 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

¹⁸⁰Там же.

¹⁸¹*O'Flaherty W. D. Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts. Chicago: University of Chicago Press, 1982. P. 12.*

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»¹⁸². 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 который вовлечен деятель»¹⁸³. Второй уровень выявляет символическое и нарративное содержание мифов, определяет статус парадоксов и контрастных категорий с помощью простых форм структурализма»¹⁸⁴.

Ориентируясь на исследования О'Флаэрти как на пример 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.**

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ *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. 109-110.

¹⁸⁴ *O'Flaherty W. D. Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts.* P. 13.

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 вода 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 – условно говоря, универсальные атрибуты, которые присущи образам многих божеств и указывают на их общие функциональные смысловые связи (к примеру, телесное сияние божества является отсылкой к функциональному аспекту 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 транслировать 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 («Гаруда-пурана»II. 5. 21-22)¹⁸⁵), и infernalная локализация (универсальный атрибут – юг, уникальный – царство Ямы, дерево Удумбара).

В функциональном аспекте дхармы у Ямы присутствуют только специфические атрибуты (жезл, аркан). В функциональном аспекте нечистоты 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 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

¹⁸⁵Тюлина Е. В.Гаруда-пурана. Человек и мир...С. 133-134.

мифологических функций и атрибутов. Специфические функции и атрибуты божества составляют определенную матрицу мифологического образа и демонстрируют его генезис в мифологическом процессе.

Изучение закономерности и специфики их 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 сюжет представляет собой динамичную комбинацию различных атрибутов божества, смысловое раскрытие которых обусловлено функциональным контекстом. Характеристика 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 трансляции нескольких религиозно-философских идей. Наличие активной суперструктуры показывает деградацию первоначального мифа, где образ мифологического персонажа является наиболее 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 божествами из мифологии Вед и пуран.

Само имя "Kalkin" является отсылкой к метафорам времени и вечности: «Калки Вишнуясас – имя, движимое временем¹⁸⁶». Трансляция времени является одной из приоритетных функций индуистских 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»¹⁸⁷, связующая все мироздание, которая содержит и побеждает все сущее и продолжается далее¹⁸⁸.

¹⁸⁶Norman H. C. The Kalki avatara of Vishnu ... P. 86.

¹⁸⁷Atharvaveda. Цит. по. Coward H. Time in Induism// Journal of Hindu-Christian Studies, 1999. Vol. 12 P.22.

¹⁸⁸Brown 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.

Согласно С. Дж. Брендону¹⁸⁹, явление индуистского божества в функциональном аспекте времени является наивысшим проявлением божественной теофании, которая включает в себя и творение, и разрушение, о чем свидетельствует «Бхагавадгита» (XI. 32) «Время Я – мира извечный губитель»¹⁹⁰. Амбивалентность божества во время подобной теофании характеризуется милостивой природой бога–создателя и его разрушительной функцией времени. Необходимо отметить, что время активно воспроизводился такими богами, как Яма и Рудра. Яма-Калантака - "губитель времени". Власть Ямы — это власть времени, Яма разрушает мир временем и одновременно уничтожает само время. Рудра в «Ригведе» персонифицирует разрушительные силы природы, присутствующие в верховном божестве, а также ассоциируется с космогоническими деструктивными процессами, которые влечет за собой время¹⁹¹.

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)¹⁹². Сведения пуран о времени воплощения Калки можно назвать противоречивыми: «когда Кали-юга завершится»^(«Ваю-пурана». 36.111)¹⁹³, «в сумерках между югами » («Бхагавата-пурана».I. 3.25)¹⁹⁴, «между Калки и Сатья-югой» («Гаруда-пурана».III. 15.27)¹⁹⁵, «Хари после отбрасывания формы Калки взойдет на небо. После этого наступит Крита-юга» («Агни-пурана».I. 16.10).¹⁹⁶.

Таким образом, очевидно, что есть несколько версий времени рождения Калки: в конце Кали-юги, в определенный период между Кали-югой и Крита-

¹⁸⁹Brandon S. G. History, Time and Deity ... P. 34.

¹⁹⁰Бхагавадгита // Пер. санскрита, исслед. Ипримеч. В. С. Семенцова. М.:Восточная литература РАН,1999.С. 36.

¹⁹¹Brandon S. G. History, Time and Deity. New York. 1964. P. 34.

¹⁹²The Vayu Purana. A system of hindu mythology and tradition. P. 723.

¹⁹³Ibid.

¹⁹⁴Bhagavatapuranam...P. 132.

¹⁹⁵The Garuda-purana..P. 648

¹⁹⁶Agni Purana. A collection of Hindu mythology and traditions... P.40.

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» (Ш. 15.27)¹⁹⁷, 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 всех живых существ» («Ваю-пурана». II. 36.113)¹⁹⁸ и ее трудно назвать югой, так как по космологической традиции пуран юга составляет 360,000 человеческих лет¹⁹⁹. 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 череде 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 (Шамбала). В «Араньякапарве» (Мхб. Ш. 187. 87) повествуется о том, что Калки рождается в Шамбале «в деревне Самбхала»²⁰⁰ во время Крита-юги. Шамбалу как особое место, где через рождение Калки происходит смена

¹⁹⁷The Garuda-purana..P. 648

¹⁹⁸The Vayu Purana. A system of hindu mythology and tradition. P. 723.

¹⁹⁹Gonzalez-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.

²⁰⁰Махабхарата. Араньякапарва. /Переводсанскр., предисловиеи комментарий Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М.:Наука, 1987. С .717.

временных периодов, можно определить как пространственно-временной континуум – хронотоп. Место рождения божества становится пространством, где сакрализуется время его мифологической активности. С другой стороны, деревню Шамбала 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 буддистской 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 определенными астрологическими наблюдениями. В «Араньякапарве» «Махабхараты», т.е. точно до IV в. н.э.²⁰¹ присутствуют следующие представления: «Через определенное 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)²⁰². Указание на аналогичное расположение светил можно обнаружить и в «Вишну-пуране» (IV.24.102): «время Крита-юги вернется,

²⁰¹ По мнению П. А. Гринцера, первые редакции Махабхараты уже сложились к IV в. до н.э. Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. М.:Наука, 1971. С. 149.

²⁰² Махабхарата. Араньякапарва. Там же.

когда Солнце и лунное созвездие Тишья и Брихаспати окажутся в одном доме»²⁰³. 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 (сыгуа-ва́мъа) считались праведными, мудрыми, мужественными и строго исполняющими свои обеты. Лунные царидинастии Чандравámша (candra-váмъа) были более восприимчивы к порокам и часто вступали в конфликты²⁰⁴.

Созвездие Тишья принадлежит к древней системе созвездий луны под названием Накшатра. Тишья (индоевропейское *tri-striis* – три звезды) – это древнеиндийское название звезды Сириус, а также знак авестийского мифологического стрелка Эрехши, принимающего облик юноши, быка и белого коня, олицетворяющего неотвратимость судьбы²⁰⁵. В древнеиндийской мифологии образ Брихаспати, транслируя 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 лунное тело («его великолепное тело будет подобно луне» («Ваю-пурана». II. 36. 111)²⁰⁶. Таким образом, в функциональном аспекте солярности у Калки нет специфических атрибутов; кроме того, такие элементы, как созвездия, солнце и луна,

²⁰³Viṣṇu Purāṇa with commentary by Vishnuchitta Alwar... P. 295.

²⁰⁴Behari B. Myths and Symbols of Vedic Astrology. Wisconsin: Lotus Press, 2004. P. 67.

²⁰⁵Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 672.

²⁰⁶The Vayu Purana. A system of hindu mythology and tradition. P. 723.

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 жизни²⁰⁷. 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, символизирующий беды, несчастья и болезни, и жезл – данда – символ защиты справедливости²⁰⁸. 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 Дхармараджи 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.

²⁰⁷ *Linghat R. The Classical law of India. London: Macmillan, 1973. P. 3.*

²⁰⁸ *Невелева. С.Л. Ук. Соч. С. 80-84.*

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 юг²⁰⁹.

Приступая к характеристике дхармических элементов мифологических образов Калки, следует еще раз обратиться к неоднозначной этимологии имени данной аватары. С одной стороны, "Kalkin" переводится как «разрушитель всего нечистого», «тот, кто снимает порок со всего мира», а с другой стороны, - как "грязь", "пятно"²¹⁰. Следовательно, само имя Калки задает двойственность дхармическому образу данного божества, исполняющего свою дхарму и 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)²¹¹ «Калки, как сын Вишнуясаса, жрец Яджнявалкья, уничтожит всех млеччхов» (Агни-пурана. I. 16.8)²¹². Яджнавалкья – ведийский мудрец, большую часть своей жизни служивший при дворе царя Джанаки в качестве жреца²¹³. Яджнавалкье приписываются тексты, упорядочивающие религиозную и социальную жизнь, такие как «Шатапатха-брахманы» и «Брихадараньяка-упанишады», а также

²⁰⁹ 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. 76.

²¹⁰ Khan D.S. The Coming Of Nikalank Avatar... P. 401-426.

²¹¹ The Vayu Purana. A system of hindu mythology and tradition... P. 723.

²¹² Agni Purāṇa. A collection of Hindu mythology and traditions.. P. 40.

²¹³ Vettam M. Yājñavalkya // Puranic Encyclopedia. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1975. P. 891.

один из первых сводов законов Древней Индии — «Дхармашастра Яджнавалкьи», известная также как «Яджнавалкья-смити».

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 персонифицируемый закон, который становится частью аватары Вишну, его дополнительным элементом, отображающим дхармический аспект. Родившись в самой первой варне, транслирующей 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)²¹⁴.

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)²¹⁵. Но даже в древнем индийском 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 недостоин быть в обществе

²¹⁴The Vayu Purana. A system of hindu mythology and tradition... P. 723

²¹⁵Законы Ману. / Пер. с санскрита М.: Ладомир, 1992. С. 46.

брахманов» («ДхармашастраНарады».III. 56)²¹⁶. Калки, окруженный брахманами–солдатами (специфический атрибут), меняет традиционные установки дхармы, исходя из того, что она уже нарушена. Калки транслирует 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 мечем, раковиной, диском и стрелой» («Агни-пурана».I.49.9)²¹⁷. 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 копья²¹⁸. Раковина (śaṅkha), которая могла использоваться как военная труба – это символ бога Вишну. Шанкха символизирует славу и процветающее долголетие, очищение от греха и обитель Лакшми²¹⁹. Диск (sakra) тоже является неизменным атрибутом Вишну.

Когда идет речь о Калки, то практически всегда присутствуют млеччи (mlecchas) – враги Калки, варвары и все чужестранцы. В пуранах приводятся списки с перечислением врагов Калки: «Среди них будут северяне, те, кто

²¹⁶Вигасин А. А. Дхармашастра Нарады. М.:Восточная литература, 1998.С. 74.

²¹⁷AgniPurana.A collection of Hindu mythology and traditions...P. 149.

²¹⁸Васильков Я.В. Ваджра // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм / Под общ.ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского. М.: Республика,1996. С. 106-107.

²¹⁹Aiyar V.A. Symbolism in Hinduism.Bombay: Central Chinmaya Mission, 1983.P. 284.

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)²²⁰. По мнению В. Д. О'Флаэрти, все эти названия племен указывают на общность завоевателей средневековой Индии - таких, как «греки, скифы, партхи, кушаны, гунны»²²¹. Пураны указывают на тотальное уничтожение млеччхов и всех, нарушивших дхарму: «сраженные Калки, все млеччхи будут уничтожены. Все еретики и беззаконники тоже будут обречены» («Ваю-пурана».II 37. 390)²²². 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 млеччхи побуждают Калки реализовывать свою функцию возмездия. Млеччхи как собирательный образ персонифицированной угрозы для исполнения дхармы, несут чужую культуру и свои традиции на новые земли, тем самым нарушая космическую гармонию. Млеччхи своим вмешательством десакрализуют территории и становятся причиной отчуждения людей от традиции дхармы. Практически все тексты о Калки содержат в себе сюжет о побежденных млеччхах. Млеччхи- это образ врагов дхармы, один из специфических атрибутов Калки, через который он получает свою идентификацию как победителя и освободителя.

2.3. Проблема сложного атрибута

Излагая содержание функционально-атрибутивных структур мифологического образа Калки, мы группировали атрибуты в соответствии с объединяющей их функцией, раскрывающей содержательное

²²⁰The Vayu Purana. A system of hindu mythology and tradition...P. 723.

²²¹O' Flaherty W. D . The hindus an alternative story...P. 315.

²²²The Vayu Purana. A system of hindu mythology and tradition...P. 767.

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)²²³. 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 истории 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 исчезать и наступит час разрушения²²⁴. 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

²²³ Agni Purāṇa. A collection of Hindu mythology and traditions... P. 149.

²²⁴ Norman H. C. Op. cit. P. 86.

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.)²²⁵. 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 культурой²²⁶, 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», «Ваджасанейи-самхиты», а также «Махабхараты» приводятся описания порядка проведения данного ритуала, в процессе которого «конь и человек как жертвы соотносились с высшими социальными рангами - в частности, с царем»²²⁷. Имя коня – Девадатта, (т.е. данный богом) - подчеркивает важное сакральное символическое значение этого атрибута в

²²⁵Ригведа. Избранные гимны. / Пер. , вступ. ст., коммент. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука,1972. С.288.

²²⁶Альбедиль М.Ф. Конь/лошадь в древнеиндийской мифологии и ритуале // Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме. Ред. М. А. Родионов. СПб.: МАЭ РАН,2014. С. 62.

²²⁷Там же. С. 56.

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)²²⁸. Конь как атрибут функции возмездия является участником всех военных предприятий Калки, наделяя его достоинством кшатрия. Необходимо отметить, что Калки, обретая все характеристики высшихварн (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).

2.4. Эсхатологический сюжет

Термин «эсхатология»²²⁹ (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

²²⁸Махабхарата. Араньякапарва. ..С .717.

²²⁹ Кроме всемирной эсхатологии, различают индивидуальную эсхатологию – учение о посмертной участи каждого человека. В данном исследовании пойдет речь именно о всемирной эсхатологии.

восточными эсхатологическими моделями²³⁰ 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 эсхатологии, 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 катастрофы²³¹. Исходя из очевидных различий западных (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?»²³² 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

²³⁰ Пользуемся современной условной зарубежной (прежде всего англо-американской) типологией, в соответствии с которой все три авраамические религии обозначаются как «западные».

²³¹ *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.

²³² *King W.L.* Eschatology: ChristianandBuddhistReligion // Religion, London 1986. Vol. 16, P.169.

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»²³³. В первой части статьи приводятся представления о посмертном воздаянии и финальной катастрофе в египетской, кельтской, римской, греческой, индуистской, буддисткой 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. Маккалохана 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, ацтеков Майя и исторический [авраамические религии])²³⁴. 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»²³⁵ представляет собой ритмичное чередование всемирных катастроф и возрождений мира в определенные

²³³ 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.

²³⁴ Элиаде М. Миф о вечном возвращении / Пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. М.: Ладомир, 2000. С. 243

²³⁵ Элиаде М. Аспекты мифа / / Пер. с фр. В. П. Большакова. М.: Академический проспект, 2010. С. 72.

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 смерть²³⁶. 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 буддистская религия» (1986) 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»²³⁷.

²³⁶Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л.: Наука, 1976. С. 56.

²³⁷King W.L. Op. cit. P. 169.

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)²³⁸: «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, 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

²³⁸Viṣṇu Purāṇa with commentary by Vishnuchitta Alwar ... P. 295.

будет почитаться как святой источник. Править будет только сильнейший. Люди из-за скупых царей будут неспособны нести тяжелое 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:

- 2) Кризис власти. Коррупция и лживость и «случайность» царей, способствующих интервенции варваров – одной из характерных проявлений Кали-юги.
- 3) Религиозный кризис. Нарушение обрядов, формальность исполнение ритуала, нарушение религиозных правил и синтез с культурами млеччхов.
- 4) Социальный кризис. Смещение варн, бедность.
- 5) Нравственный кризис. Умножение лжи, страстей и чувственных удовольствий. Цари будут убивать женщин и детей.
- 6) 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 Кали не содержат 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 транслируют базовые эмоции²³⁹: 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)²⁴⁰. 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 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

²³⁹Johnson-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.

²⁴⁰The Vayu Purana. A system of hindu mythology and tradition...P. 767.

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 несколько противоположных сведений 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)²⁴¹. 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 беззаконники тоже будут обречены...» («Ваю-пурана».II 37. 391)²⁴². 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 – 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)²⁴³. Необходимо отметить, что,

²⁴¹Viṣṇu Purāṇa with commentary by Vishnuchitta Alwar ... P. 295.

²⁴²The Vayu Purana. A system of hindu mythology and tradition...P. 723.

²⁴³Ibid.

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)²⁴⁴. Один из парадоксов отрывка о массовом самоубийстве противников Калки состоит в том, что его враги не становятся претами, а становятся сиддхами – полубожественными существами индуистской мифологии, обитающими в воздухе. Сиддхи обладают святостью и чистотой, они сопровождают мудрецов, умеют летать и наделены сверхспособностями: могут менять вес, свободно перемещаться во времени и в пространстве, подчинять любых существ своей воле²⁴⁵. 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)²⁴⁶. 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 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

²⁴⁴Тюлина Е.В. Гаруда-пурана. Человек и мир..С. 153-154.

²⁴⁵Hopkins E. W. Epic mythology. Strassburg:K. J. Trubner, 1915. P. 60.

²⁴⁶The Vayu Purana. A system of hindu mythology and tradition...P. 723.

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».П.37.391)²⁴⁷. 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 калпа 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)²⁴⁸. 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 млеччи, в силу того, что суд Калки - это пророчество, в котором есть смысловые разрывы и неточности. Необходимо отметить, что не совсем корректно называть эсхатологические события пророчествами, потому что они (в отличие от христианской традиции) неизбежны и

²⁴⁷Ibid.P. 767.

²⁴⁸Ibid..P. 723.

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 относительно 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)²⁴⁹. Совершение ашвамедхи – это образ триумфа Калки-победителя, приобретающего статус царя, так как древнее великое жертвоприношение коня совершал царь–победитель, чтобы провозгласить свое верховенство и силу²⁵⁰. 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»²⁵¹. 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 благоденствие и богатство, каждая варна будет заниматься своими

²⁴⁹Махабхарата. Араньякапарва. ..С .717.

²⁵⁰Альбедиль М. Ф. Конь/лошадь в древнеиндийской мифологии и ритуале... С. 56.

²⁵¹Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе / Пер. с рум., фр., англ. М.: Янус-К, 1998. С. 434-435.

обязанностями, появятся праведники и чувство святости. «С началом Крита-юги исчезнет беззаконие, восторжествует дхарма, и люди, о бхарата, вернуться 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)²⁵².

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)²⁵³. 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)²⁵⁴. 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-югой и Крита-югой, либо это все

²⁵²Махабхарата. Араньякапарва. ..С .717.

²⁵³*Viṣṇu Purāṇa* with commentary by Vishnuchitta Alwar ...P. 295.

²⁵⁴Ibid.

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 вишнуистские, шактистские и шиваистские 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 Капилы²⁵⁵ и других вдохновленных учителей усердно

²⁵⁵Капила – легендарный мудрец, автор основных принципов санхьи – одной из самых древних философских школ Индии.

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)²⁵⁶. 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)²⁵⁷. Необходимо отметить наличие традиционной вишнуитской схемы в составе списка аватар Вишну, которые описываются как вибхавы – воплощения Брахмана – верховной души. «Матсья, Курма, Вараха, Нарасимха, Вамана, Рама, Парашурама, Кришна, Будда и Калки – это десять вибхав (воплощений) Брахмана - верховной души» («Падма-пурана» IX. 229. 40-44)²⁵⁸. С другой стороны, можно отметить, что Калки является ступенью к мистическому видению Вишну: «Матсья (рыба), Курма (черепаха) , Вараха (кабан) , Нарасимха (человек - лев), Вамана (карлик), Парашурама , Рама (сын Дашаратхи) , Кришна (темно - один) , 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.)²⁵⁹. 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)²⁶⁰.

²⁵⁶Viṣṇu Purāṇa with commentary by Vishnuchitta Alwar. P. 190.

²⁵⁷The Vayu Purana. A system of hindu mythology and tradition...P. 723.

²⁵⁸The Padma purana ...P. 1715.

²⁵⁹Varāha Purāṇa ... P. 22.

²⁶⁰Ibid. P. 110.

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. 48.4-5)²⁶¹: «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 «Kalkidvādaśivṛata», идет речь об особенных обрядах, посвященных Калки на 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 Хршикеше (Hṛṣīkeśa) – господину чувств, животу как Млеччхавирдхвархшаке (Mlecchavidhvarhsaka) – уничтожителю млеччхов, шее как Ситикантхе (Sitikaṇṭha) - обладающему белой шеей, рукам как Кхадгапани (Khaḍgarāṇi) – держащему в руках меч, ладоням как Чатурбхудже (Caturbhuja) - четырехрукому, и голове, как Вишвамурти (Viśvamūrti) - обладающему всеми формами» («Вараха-пурана» I. 48.2-3)²⁶². 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 (Хршикеша, 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)²⁶³. Поклонение Калки как самостоятельному божеству происходит в рамках отдельного почитания каждой аватары Вишну во время двадаши - двенадцатого лунного дня

²⁶¹Ibid. P. 147.

²⁶²Ibid.

²⁶³Ibid.

каждого определенного месяца. Почитание Калки является последним в очереди поклонения таким аватарам Вишну, как Матсья, Курма, Вараха, Нарасимха, Вамана, Джамадагнья, 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 будут в восторге. Десять аватар, исполняя это трудное задание, поклонятся Лалите. Они будут привлечены матерью Лалитой для защиты добродетели и чистоты в каждой кальпе...» («Лалита-пакхьяна» IV. 29.134-136)²⁶⁴.

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 Хакеру²⁶⁵, заключается в том, что элемент одной религиозной традиции присваивается другой религиозной традицией и ставится в подчиненное положение²⁶⁶. Для шактистских текстов (к примеру «Девибхагавата-пураны») характерны специфические интерпретации вишнуистской мифологии - в частности, и

²⁶⁴Lalitapakhyana from the Uttarkhanda of Brahmandapurana... P. 288.

²⁶⁵Hacker P. Inclusivism...P.12

²⁶⁶Brown 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.

самого бога Вишну. Если в вишнуистских пуранах Вишну и его аватары - это верховные божества, то в шактистских текстах они являются вторичными по отношению к Деве²⁶⁷. Таким образом, Калки, исполняющий волю Девы – это суперструктура со специальной функциональностью - инклюзивитской адаптацией вишнуистского мифологического образа в контексте шактистской традиции. Эта суперструктура, существуя вне аспектно-элементного содержания мифа о Калки, обретает свой ситуативный смысл только на границе интеграции вишнуистских элементов в шактистский текст.

Также следует отметить, что аттахаса - это апокалиптический смех Шивы или его будущая манифестация, которая совершится в Гималаях во время двадцатой юги²⁶⁸. Необходимо добавить, что кираты – древний горный народ, который, возможно, поклонялся Шиве²⁶⁹. 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 шиваистскому мифу об огненной кобылице, восстающей из глубин океана и уничтожающей весь мир своим дыханием²⁷⁰. 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.

²⁶⁸ *Roshen D. Hinduism: An Alphabetical Guide. New York: Penguin Books, 2010.P.49.*

²⁶⁹ *Saklani D. P. Ancient communities of the Himalaya, New Delhi: Indus Publishing Company, 1998. P.77.*

²⁷⁰ *O' Flaherty W. D . The hindus an alternative story. Op. cit.P. 316.*

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)²⁷¹. 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)²⁷². 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)²⁷³ и принадлежности к смерти (Мритью) – это

²⁷¹ Kalki purāṇa Ed. By Jivananda Vidyasagara... P.2.

²⁷² Ibid.

²⁷³ Ibid.

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)²⁷⁴ 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.)²⁷⁵. 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)²⁷⁶. «Каждый, кто умирал в Шамбале, очищался от всех своих грехов и находил прибежище у лотосооких стоп» (XXXII.3-4)²⁷⁷. Шамбала, будучи проекцией небесного царства - это особое пространство почитания и триумфа Калки, окончательно приобретшее черты буддисткой 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

²⁷⁴Ibid. P.76.

²⁷⁵Ibid.

²⁷⁶Ibid. P.51.

²⁷⁷Ibid. P.121.

мастером по стрельбе из лука (III. 25-27)²⁷⁸. Врагами Калки выступают буддисты, сам Кали с его семьей и некоторые другие цари – такие, как Сасидхваджа²⁷⁹. 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)²⁸⁰. 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).

²⁷⁸Ibid. P.10.

²⁷⁹Сасидхваджа – 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.

²⁸⁰Kalki purāṇa ...P. 51

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 соратником Калки в бою с царем Сасидхваджей. «Увидев это, Дхарма и Крита-юга кинулись к Господу Калки, учителю вселенной. Однако царь Сасидхваджа остановил их, схватив их в свои объятия» («Калки-пурана». XXXIII. 16)²⁸¹.

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 Брхатклиртии 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 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)²⁸². Калки родился «на двенадцатый день в течение двух недель прибывающей луны в месяц Вайшакха» («Калки-пурана».II.15)²⁸³. Месяц Вайшакха в буддистской 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 персонифицированных пороков - родственников Кали. «Эти потомки Кали

²⁸¹Ibid. P. 125.

²⁸² Ibid. P.6.

²⁸³ Ibid.

блуждают, уничтожая людей по всему миру» («Калки-пурана».I.23-24)²⁸⁴. 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 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)²⁸⁵. Социальный кризис будет происходить по причине смещения 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 млечхах 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

²⁸⁴ Ibid. P.3.

²⁸⁵ Ibid. P.4.

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 в большом восторге» (XXXIII.25)²⁸⁶. 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 вишнуистской 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)²⁸⁷ можно соотнести с вишнуистской 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)²⁸⁸. 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)²⁸⁹. В реплике царя Сасидхваджи перед поединком с Калки идет

²⁸⁶Ibid. P. 125.

²⁸⁷Ibid. P. 2.

²⁸⁸ Ibid. P.14.

²⁸⁹Ibid. P. 6.

речь о том, что Калки как Сверхдуша пребывает в каждом живом существе («Калки-пурана».XXII. 4-5)²⁹⁰. 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 конкретный статус в сюжете пураны, а именно статус персонифицированного Бога – Бхагавана, проповедующего о своих двух более высших онтологических формах.

В четырнадцатой главе «Калки-пураны» войска Калки в бою с буддистами встречаются с Майей «Майя–деви сидела на колеснице и проявляла различного рода оружие. Её окружали вороны и грифы, каркая своими пронзительными голосами» («Калки-пурана». XIV.39)²⁹¹. 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)²⁹². Взаимодействие Калки и Майи в «Калки–пуране» - это воспроизведение традиционного представления о Майе как о творящей энергии Ишвары и модели его сотрудничества с шакти²⁹³.

В «Калки-пуране» присутствует концепт игры Калки как распространенная вишнуистская 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)²⁹⁴, когда говорится о способе жизни Калки и его отличии от

²⁹⁰Ibid. P. 86.

²⁹¹Ibid. P. 55.

²⁹²Ibid.

²⁹³*Devanandan P.D.*The Concept of Maya.London: Lutterworth Press, 1950.P. 151.

²⁹⁴Kalki purāṇa ...P. 10.

обыденной мирской жизни (XXII.12)²⁹⁵, когда идет речь о времяпровождении Калки с женами (XXXII.24)²⁹⁶, в конце пураны, когда Калки оставляет тело во время медитации, говорится о том, что его игры достигли своего окончания (XXXIII.25)²⁹⁷.

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 блаженства для его персонажей»²⁹⁸. 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 буддистского 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 шиваистские 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, буддистская Шамбала, ставшая царством Калки), становится дхармическим образом в сюжете о Калки.

²⁹⁵Ibid. P. 87.

²⁹⁶Ibid.P. 123.

²⁹⁷Ibid. P. 125.

²⁹⁸*Останин В.В.* «Человек играющий» и вишнуистский 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 Вишну²⁹⁹ и мифологический персонаж, сведения о котором содержатся во многих индийских литературных памятниках³⁰⁰. 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 Махендре (Мбх.Ш.116-117)³⁰¹, а также описывается сражение Парашурамы, вставшего на защиту чести царевны Амбики, с Бхишмой – одним из братьев Пандавов (Мбх.V. 170-197)³⁰². Более раннее

²⁹⁹«Рамаяна» – древняя индийская поэма о царевиче Раме и его жизни в изгнании датируется IV- III веком до н. э. «Но так или иначе, можно утверждать, что в одном из своих вариантов сказание о Раме было известно в Индии в IV- III веке до н.э.»/ Гринцер П. А. Первая поэма древней Индии./ Рамаяна : Кн. 1: Балаканда (Книга о детстве); Кн. 2: Айодхьяканда (Книга об Айодхье).М.: Ладомир, 2006. С. 709.

³⁰⁰Литература о Парашураме включает в себя целый комплекс текстов(«Вишнудхармотгара», «Нарасимха-», « Бхагавата-», «Падма-», «Брахмаваиварта», «Брахманда-» и «Сканда-» пураны) Цит по.: *Magnone P. Parasuramas Rise to Avatara hood. A Glimpse of Early avatara-theology // Rendiconti. Classe di Lettere e Science Morali e Storiche.. Milano: Instituto Lombardo, 2004. Vol 136.P. 196.*

³⁰¹Махабхарата. Араньякапарва..С. 248-251.

³⁰²Махабхарата. Удьягопарва, или Книга о старании // Пер. с санскрита и коммент. М.: Наука, 1976. С. 340-359.

повествование «Рамаяны» о поединке Рамы Джамадагньи (Парашурамы) и царевича Рамы Дашаратхи («Балаканда» 75-77)³⁰³ вносит дополнительные детали 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.ХІІ.341.84)³⁰⁴. Трета –юга (tretv-yuga) – период, который, согласно традиционной индуисткой хронологии, длится 720 000 тыс. человеческих лет³⁰⁵, 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 критя-югу, сынок, они на этой земле не жили. А в трета-югу начали размножаться те люди, тур-Бхарата» [Мбх.ХІІ. 207. 43- 45])³⁰⁶. В трета-югу ухудшается знание Вед и человеческий возраст, который составлял 300 лет в критя-югу, уменьшается на четверть, сокращаются жертвы (Мбх.ХІІ.232.36.; 250.14)³⁰⁷. Самой главной ценностью Трета-юги «Мокшадхарма» называет знание: «В критя высшим (считается) тапас, в трета — высшим (считается) знанье, В двапара — так говорят — жертвы, и только дары — в кали-югу» (Мбх.ХІІ. 231. 28)³⁰⁸. Людям, живущим после критя-юги, свойственно сомнение (Мбх.ХІІ. 238. 7)³⁰⁹.

³⁰³Рамаяна.Балаканда... С 340-351.

³⁰⁴Махабхарата. Мокшадхарма. Нараяния // Пер. с санскрита и коммент.Б. Л. Смирнова. Ашхабад.: Наука, 1983. С. 502

³⁰⁵*Gonzalez-Reimann L. Cosmic Cycles Cosmology and Cosmography...P. 418.*

³⁰⁶Махабхарата. Мокшадхарма...С. 129.

³⁰⁷Там же. С. 231, 291.

³⁰⁸Там же. С. 227

³⁰⁹Там же. С. 250.

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 Рама Дашаратхи происходит между трета- и двапара-югой. С одной стороны, месть Парашурамы за своего отца и убийство кшатриев, описанные в «Махабхарате», происходили между двапара- и кали-югой³¹⁰. С другой, согласно сюжету «Калки-пураны», Парашурама является наставником Калки и появляется в разгар кали-юги. Парашурама, истребив кшатриев, открывает начало критя-юги, во время которой происходит обновление касты кшатриев за счет брака кшатриек с брахманами (Мбх. I. 58. 3-24)³¹¹. 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 Бхаграва. Его дед – брахман Ричика, а отец - аскет и подвижник Джамадагнья (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)³¹² «Ты ведь рожден в роде Бхригу, верном ведийскому обету» (Рам. I. 75. 7)³¹³; «В роде Бхагравов родился великий подвижник Джамадагни; у него был сын по имени Рама, преисполненный духовной мощи и всевозможных достоинств» (Мбх. VIII. 24. 131)³¹⁴.

³¹⁰ Thomas L. Paraśurāma and Time... P. 64.

³¹¹ Махабхарата. Адипарва. .. С 171.

³¹² Там же. С. 180.

³¹³ Рамайна. Балаканда... С. 230.

³¹⁴ Махабхарата. Карнапарва. / Пер. с санскрита предисл. и коммент. Я. В. Василькова и С.Л. Невелевой. М.: Наука, 1990. С 90.

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)³¹⁵. Таким образом, Парашурама, будучи потомком великого рода брахманов, сочетает в себе качества кшатрийской варны и становится идеальным представителем двух 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)³¹⁶. 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)³¹⁷, 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)³¹⁸. В роли кшатрия Парашурама выступает ситуативно, и только в случае, если необходимо защищать брахманство (Мбх.177. 8-16)³¹⁹, 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.

³¹⁵ Махабхарата. Араньякапарва. С.248.

³¹⁶ Махабхарата. Удьягопарва. С.345.

³¹⁷ Там же. С. 351.

³¹⁸ Там же. С. 351.

³¹⁹ Там же. С. 345.

В эпических текстах Парашурама всегда появляется в образе отшельника, который воплощает собой дхармичность брахмана, транслирующего 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 демонстрирует исключительную особенность его мифологического образа - переключаться между временными периодами для осуществления действий, связанных с защитой дхармы, так и в аспекте дхармы. Парашурама идеально 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.ІІІ. 204.12)³²⁰. 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)³²¹. 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 Читрататху и

³²⁰ Махабхарата. Араньякапарва. С. 429.

³²¹ Махабхарата. Удьюгапарва. С.343.

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)³²², и приказал Парашураме убить свою мать. Парашурама отсекает голову своей матери топором, тем самым впервые актуализируя свой уникальный атрибут – топор и 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 идентичность 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 достоинство 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 женщины³²³. 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 былое брахманское достоинство. Миф об убийстве Ренуки представляет собой модель будущих действий Парашурамы, который

³²²Махабхарата. Араньякапарва С. 248.

³²³*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.*

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, отрубил 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.І.98. 1-5)³²⁴.

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 преемства от древних божеств. Рама Джамадагнья носит меч и секиру (Мбх.V.176. 15-22)³²⁵, «лук со стрелами, похожими на пучок молний» (Рам..І.74. 17-19)³²⁶, которые, к тому же, напоминают пылающие пасти змей. Колесница Парашурамы украшена золотыми узорами и знаменем с изображением луны. Дротик Рамы Джамадагньи сверкает, как метеор и наполняет блеском миры (Мбх.V. 180.10-14, 182. 5-10)³²⁷.

³²⁴Махабхарата. Адипарва. С. 297.

³²⁵Махабхарата. Удьюгапарва. С. 343.

³²⁶Рамаяна. Балаканда. С. 228.

³²⁷Махабхарата. Удьюгапарва. С. 351, 534.

Образ Парашурамы как олицетворенного возмездия теряет свою строгость в более позднем сюжете о царице Амбике, где Парашурама встает на защиту чести девушки и реализует себя как «прибежище всех обездоленных» (Мбх.V.176. 25)³²⁸, 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 Парашурамы приобретает новые эмоциональные черты (сопереживание царице 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)³²⁹, «... беспредельно отважный герой поселился здесь, на Махендре, Индре среди гор» (Мбх.III 117. 11-15)³³⁰. Священная гора Мандара (mandara) или Махендра (mahendra), будучи одной из вершин горы Меру (meru)³³¹, а иногда даже полностью

³²⁸ Там же. С. 344.

³²⁹ Махабхарата. Адипарва С. 170.

³³⁰ Махабхарата. Араньякапарва.С.250.

³³¹ Меру – священная золотая гора, вокруг которой светила совершают свой обход – прадакшину, центр мира, включающий в себя семь больших гор. Меру – царство Индры,

отождествляясь с нею³³², 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.І. 16). Вращение Мандары в мировом океане, соединение соков трав этой горы, наделенных силой бессмертия, с золотом и молочными водами (Мбх.І.16.6-26)³³³ 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)³³⁴, которую не в силах вырвать боги, «она возвышается над землей на одиннадцать тысяч йоджан³³⁵, и на столько же тысяч уходит вниз под землю» (Мбх І. 16. 1-6)³³⁶. Будучи «*ahismundis*», Мандара является первой и поэтому лучшей горой - священным пространством, которое, безусловно,

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.

³³² *Bhattacharya P. Symbols of Immortality in the Mahabharata// India International Centre Quaterly, 1896. Vol 13, № 1. P. 107*

³³³ Махабхарата. Адипарва. С. 78.

³³⁴ Махабхарата. Адипарва. С. 78

³³⁵ Йоджана (уојана) мера длины, равная 15 или 17 км.

³³⁶ Махабхарата. Адипарва. С. 78.

существует в своем собственном священном времени максимального благополучия - крита-юге³³⁷, 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)³³⁸. Во вторых, Крита-юга – это время торжества дхармы, аскетических подвигов и подвижничества, наибольшей ценностью для крита-юги является концентрация тапаса (Мбх. XII 231. 28)³³⁹. 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)³⁴⁰. Таким образом, мифологический образ горы Мандары как священного и самого лучшего пространства транслирует самое лучшее время, которым для индуисткой мифологии является крита-юга. Фиксация священного пространства в вечном золотом веке поддерживает и усиливает атемпоральность образа Парашурамы.

Мифологема изначальной мировой горы всегда связана с отображением космогонического процесса и эсхатологической катастрофы, в результате которой появляется новый мифологический ландшафт (горный

³³⁷Семенов Н. И. Мифоформы священных гор // Культура народов Причерноморья, 2005. № 68. С. 162.

³³⁸Махабхарата. Удьяогарва. С. 24.

³³⁹Махабхарата. Мокшадхарма. С 227.

³⁴⁰Kalkipurana..P. 9.

массив)³⁴¹, меняются временно-пространственные структуры мифа. В случае с мифологическом 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 громоханию 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. Он сжег слонов и львов, оказавшихся там. Также расстались с жизнью и другие существа» (Мбх.Ш. 16. 6-27)³⁴². 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

³⁴¹ Семенов Н. И. Мифоформы священных гор. С. 156.

³⁴² Махабхарата. Адипарва. С. 79

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.I.218.39-50)³⁴³. 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 мироздания. 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

³⁴³ Махабхарата. Адипарва. С. 570.

происходит в некоторых югах³⁴⁴, и самая большая концентрация которой традиционно ожидается в конце каждой калпы.

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)³⁴⁵. 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 локально-ограниченный 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 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,

³⁴⁴ 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.

³⁴⁵ Махабхарата. Бхишмапарва / Пер. с санскрита предисл. и коммент. В.Г. Эрман. М.: 2009. С. 11-12.

казалось, был подобен тогда горе Меру, исторгавшей расплавленный металл!» (Мбх.V.180. 27-33)³⁴⁶, и повсюду в мифологических повествованиях именно Парашурама называется ее собственником: «А лучшая из гор, прекраснее всех прочих – святая, благодатная гора Махендра, обитель великого духом Бхагравы» (Мбх.III. 84. 13-17)³⁴⁷

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 Джамадагнию 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, как сосредоточие идеальной дхармы нечестивой варной беззаконников – кшатриев, которую надо истребить. В научной литературе, посвященной изучению образа Парашурамы, можно встретить такое понятие, как «варницид»³⁴⁸ – это определение для систематического убийства кшатриев вплоть до полного уничтожения целой варны.

³⁴⁶ Махабхарата. Удьюгапарва. С.352.

³⁴⁷ Махабхарата. Араньякапарва. С. 205

³⁴⁸ Collins B. Avatāra or Cirajīvin? Paraśurāma and His Problems // Journal of Vaishnava Studies 2012. Vol. 21, No. 1.P. 187.

Катастрофа, спровоцированная Парашурамой, описывается так: «Трижды по семь раз могучий (Рама) искоренял кшатриев на земле, пять озер наполнил он кровью в Самантапанчаке»³⁴⁹ (Мбх III.117. 5-10)³⁵⁰. 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)³⁵¹. 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)³⁵². 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 временной 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

³⁴⁹Пруды Рама на территории современного г. Тханесара.

³⁵⁰Махабхарата. Араньякапарва. С. 250

³⁵¹Там же. С. 178.

³⁵²Там же. С. 250.

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)³⁵³. Окончательное подтверждение тому, что наступила крита-юга, мы находим здесь: «Так, в то время, когда благополучно длилась Крита-юга, о царь, вся земля была преисполнена многочисленными существами» (Мбх. Адипарва. 58. 3-24). Появление крита-юги вследствие террора Парашурамы делает завершенной эсхатологическую структуру мифа о нем. Необходимо отметить, что в приведенном 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 пейзажа³⁵⁴. 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, казалось все лишились чувств» [Рам.. I. 74. 10, 13-16])³⁵⁵. Подобные описания встречаются и во время поединка Парашурамы с Бхишмой, каждое падение Парашурамы сопровождается звуками грома, дождем метеоритов, затмнением солнца, землетрясением, обилием ворон,

³⁵³Махабхарата. Адипарва. С. 172.

³⁵⁴Thomas L. Paraśurāma and Time. P. 69.

³⁵⁵Рамаяна. Балаканда. С. 228.

стревятников и шакалов (Мбх V. 184.21-27)³⁵⁶. 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)³⁵⁷. 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 Рамы Джамадагни - состоялось сражение Кауравов и Пандавов (Мбх.I.1. 8)³⁵⁸, 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 млеччхов (в поздней «Калки-пуране»), то можно предположить, что ключевая роль мифологического образа Парашурамы состоит в том, чтобы включать механизм единой повторяющейся эсхатологической модели.

³⁵⁶Махабхарата. Удьюгапарва. С.357.

³⁵⁷Махабхарата. Удьюгапарва. С. 340; Рамаяна. Балаканда. С. 228.

³⁵⁸Махабхарата. Адипарва. С. 8.

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]³⁵⁹), но вместе с тем он является обладателем лука Вишну, который он получил от предков (Рам.І.74. 27)³⁶⁰. Узнав о том, что Рама сломал лук Шивы во время сваямбары, 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)³⁶¹. Исход состязания между Вишну и Шивой был предопределен уже заранее, так как лук Вишну описывается как оружие «несравненной мощи» (Рам.І. 75. 13)³⁶². Не вызывает сомнений тот факт, что миф о состязании божеств, по всей видимости, призван подчеркнуть достоинства вишнуистской 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.

³⁵⁹Рамаяна. Балаканда. С. 228.

³⁶⁰Там же.

³⁶¹Там же. С 230-231.

³⁶²Там 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 Дашаратхе³⁶³. По мнению Коллинза Б., Парашурама обрел статус аватары в таких нарративах вишнуисткой секты панчаратра, как «Вишваксена-» и «Санаткумара-самхита», в которых он выступает манифестацией Санкаршаны³⁶⁴ - 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 «Махабахарате» практически нет сведений об аватарном статусе Парашурамы, он раскрывается в литературе секты панчаратры и в пуранах - к примеру, в «Вишнудхармотара-пуране». Таким образом, согласно теории Коллинза, Парашурама является не совсем полноценной аватарой, так как он ассоциируется с манифестацией одной из частей абсолютного божества, имеющей шиваистские характеристики и разрушительные функции.

Шиваистский элемент в вишнуисткой 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

³⁶³ Collins B. Avatara or Cirajivin? Parasurama and His Problems...P. 191.

³⁶⁴ 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.

и Бхишмой Парашурама терпит поражение и теряет некую силу: «Силой Рамы, лишенный силы, оцепенев в бессилии, Джамадагнья..» (Рам.І. 76. 12)³⁶⁵, 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 Раме Дашаратхе как более сильному противнику, сумевшему поднять лук Вишну³⁶⁶. 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)³⁶⁷. Поражение Парашурамы в этом конфликте является индикатором восстановления власти кшатриев и означает окончательную реабилитацию варно-дхармовой системы³⁶⁸. 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 (шиваистские) функции с борьбе с варной нечестивых кшатриев, продолжает играть роль Шивы, обреченного на проигрыш в пространстве вишнуистского 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 вишнуистской аватары, с другой – это удобный фоновый персонаж с точки зрения демонстрации превосходства вишнуизма, с третьей – Парашурама обеспечивает инициацию

³⁶⁵Рамаяна. Балаканда. С. 233.

³⁶⁶Thomas L. Paraśurāma and Time ...P. 72.

³⁶⁷Махабхарата. Удьюгопарва. С. 361.

³⁶⁸Gail 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.

мифологических образов в аватары (Парашурама 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.³⁶⁹

В «Карнапарве содержится совершенно новый сюжет о Парашураме, в котором от первоначального мифа остается только то, что Рама является потомком рода Бхагравов. Парашурама – преданный адепт Шивы, который с помощью многолетних аскетических практик умилостивил Шиву и получил от него оружие для того, чтобы бороться с данавами и дайтьями: «ударами, разящими как ваджра и ашани, сокрушил Бхаграва богоненавистников, преисполненных силы, гордыни и безумия» (Карнапарва. 24. 149-156)³⁷⁰. После всех этих событий Парашурама становится наставником Карны и передает ему знания военной науки. Здесь мы видим обратный шиваистский 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 шиваистского содержания и эксплуатации образа Рмы Джамадагньи в шиваистском контексте.

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

³⁶⁹Дандекар. Р. Н. От вед к индуизму. Эволюционирующая мифология. // Пер. с англ. К. П. Лукьяненко. М.: Восточная литература, 2002. С. 231.

³⁷⁰Махабхарата. Карнапарва. С. 91.

обладает долгой жизнью), и вишнуистским божеством, и шиваистским адептом, и брахманом, и кшатрием.³⁷¹

Так или иначе, отмечая многоуровневую эксплуатацию мифологически структур Парашурамы в вишнуизме и шиваизме, мы видим сложный суперструктурный синтез: образ Парашурамы, сформированный из разного соотношения вишнуистских и шиваистских функций и атрибутов, был инклюзивистски адаптирован в двух соперничающих традициях, которые использовали воинственный образ отшельника Рамы Джамадагни 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 Бхригу³⁷².

³⁷¹Collins B. Op. cit. P. 186.

³⁷²Дандекар. Р. Н. Ук. Соч. С. 191-192.

Исходя из анализа религиозно-философского контекста мифологических атрибутов Парашурамы, следует отметить, что практически все важные атрибуты и функции образа Парашурамы являются тематическими суперструктурами, так как они были заимствованы из образа Шивы и специально адаптированы вишнуистской 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 эпосе.

3.2 Реванта

Реванта (Revanta) – один из незначительных пуранических богов - младший сын бога солнца Сурья, 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 Магос³⁷³. 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)³⁷⁴. Основной функцией Реванты можно назвать солярность, так как он сын Сурья: «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

³⁷³*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. 149.*

³⁷⁴*Vishnu Purana with Vishnuchittiyam commentary. ..P. 205-206.*

от бедствий. Будучи удовлетворенным молитвой и поклонением, ты станешь дарить людям утешение, счастье, славу, здоровье, высокое положение и царствование» («Маркандея-пурана» 105. 22-26)³⁷⁵. 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)³⁷⁶. В «Ашвашастрам» Накулы Реванта называется первым из божественных покровителей лошадей, которые оберегают их от злых духов³⁷⁷. 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»³⁷⁸. 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 блаженство³⁷⁹. Гухьяки обычно описываются как свита Куберы

³⁷⁵ *Pargiter F. E.*, *Markandeya Purana*. Calcutta.: Parimal publications, 1904. P. 355.

³⁷⁶ *Ibid.* P. 449.

³⁷⁷ *Nakula S. G.* *Aśvaśāstram*. Tanjore : The Tanjore Mahal Library, Maharaja Serfoji's Saraswati, 1952. P. 7.

³⁷⁸ *Bhandarkar D. R.*, *Progress Report of the Archaeological Survey of India*. Poona: Western Circle, 1903. P. 30.

³⁷⁹ Махабхарата. Араньякапарва. С. 193.

– божества богатства, но в скульптурных композициях, они часто являются спутниками Реванты в сценах охоты³⁸⁰. 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 пантеоне, следует отметить масштаб распространения солярного культа Реванты на севере Индии (Гуджарат, Раджастан), на западе (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 текстах³⁸¹. К примеру, в живописи XVIII века из Танджора встречается изображение, где Реванта сидит на лошади вместе с женщиной³⁸², скульптура Реванты часто окружена собаками, а сам он держит зонт или чашу с цветами³⁸³.

По мнению Г. Дж. Р. Мевиссена, Реванта и Калки имеют очень похожую иконографию: их объединяет одна и та же иконографическая черта – они всадники³⁸⁴. Реванту, сочетающего в себе солярную функцию и образ всадника, можно назвать одним из тех второстепенных мифологических героев, повлиявших на содержание образа Калки, для которого образ всадника является ключевой структурой его идентичности.

³⁸⁰*Singh N. K.* Revanta in Puranic Literature and Art // Encyclopaedia of Hinduism. Delhi: Anmol Publications. 1997. № 44. P. 2611, 2613.

³⁸¹*Mevisen G.J. R.* Gods on Horseback: Images of Revanta and Kalkin, Predominantly from Bengal...P. 31.

³⁸²*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.

³⁸³*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.

³⁸⁴*Mevisen 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 блаженства³⁸⁵. Для структурного анализа мифологического образа Майтреи мы использовали только следующие палийские тексты «Трипитаки»: «Буддхавамшу»³⁸⁶, «Чаккавати Сиканада Сутту»³⁸⁷, «Анагатавамшу»³⁸⁸, «Махавамсу» и «Чула-вамсу»³⁸⁹.

Самые ранние сведения о Майтрее содержатся в первом из названных памятников³⁹⁰, где повествуется о его воплощении в городе Кетумата во время правления царя Чаккавати Санкхи. Данный текст входит в состав «Дигханикаи» - первого сборника СуттаПиттаки и, согласно Т. Рис Дэвидсу, он

³⁸⁵ Goldstone J. N. Eschatological Backgrounds of Devotionalism in Buddhist China. Vancouver: The University of British Columbia, 1978. P. 17.

³⁸⁶ «Буддхавамша» (Хроника Будд)-это четырнадцатая книга «Кхуддака Никая» (входит в состав «Сутта Питтаки»), посвященная описанию жизни Гаутамы Будды и предшествующих ему двадцати четырех Будд.

³⁸⁷ «Чаккаватти Сиканада 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.

³⁸⁸ «Анагатавамша» - пост-канонический палийский текст XII века, посвященный истории Майтрейи

³⁸⁹ «Махавамса» и «Чулавамса» - исторические хроники о царях Шри-Ланки.

³⁹⁰ Lancaster L. R. Maitreya //Encyclopedia of Religion. Ed. by L. Jones. Detroit: Thomson Gale, 2005. Vol. 8.P. 5619.

возник во времена эдиктов Ашоки³⁹¹, в период оформления канона Типитаки³⁹², то есть около 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.)³⁹³, 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.³⁹⁴.

Несмотря на всем известную сложность датировки индийских текстов³⁹⁵ 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

³⁹¹ 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.

³⁹² Существуют разные мнения о времени возникновения Палийского канона. К примеру, согласно цейлонским хроникам, современный канон был сформирован во времена правления Ашоки. Мориц Витерниц 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 какноническом комментарии (в данном случае это V в. н.э.) он был в «текущем состоянии».

³⁹³ Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Язык пали, М.: Восточная литература, 1965. С. 15.

³⁹⁴ Там же. С.28.

³⁹⁵ Winternitz M. A. Op. cit .P. 25.

развивается в Индии в тот самый момент, когда милленаристские движения распространяются в Европе, а проповедь христианства достигает Индии³⁹⁶.

Майтрея (на пали Меттея), будучи бодхисаттвой – «существом предназначенным к просветлению» (для буддизма - тхеравады), является исключительным религиозным образом, так как все прошлые бодхисаттвы уже стали буддами, и последним из них был Будда Шакьямуни³⁹⁷. Согласно «Буддхавамше»³⁹⁸, «Меттея - это будущий пятый Будда этой кальпы» (ххvii.21)³⁹⁹. Следуя буддической 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 Майтрея⁴⁰⁰. «В этот благоприятный мировой цикл, в будущем в кроны лет будет Некто Пробужденный по имени Меттея, лучший из людей» («Анагатавамша» 5)⁴⁰¹.

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 единокорны 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,

³⁹⁶ O' Flaherty W. D. The Hindus: An Alternative History... P. 309.

³⁹⁷ Шохин В.К. Бодхисаттва // Индийская философия... С 152.

³⁹⁸ Buddhavamsa. Ed. by R. R. Morris. London: Pali Text Society, 1882.

³⁹⁹ Ibid.

⁴⁰⁰ Buswell Jr., Lopez Jr., Saptatathāgata // The Princeton Dictionary of Buddhism. Princeton: Princeton University Press, 2014. P. 776.

⁴⁰¹ Anāgata-Vamsa. Transl. by T. S. U. Chit. Sri Lanka: Buddhist Publication society, P. 34.

36-40)⁴⁰². 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 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)⁴⁰³. 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 буддистской 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)⁴⁰⁴. 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

⁴⁰² Ibid.P. 34-35..

⁴⁰³ Cakkavatti Sihanāda Sutta // Dialogues of the Buddha... P 72.-73

⁴⁰⁴ 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)

этот мир на небесной колеснице, которая прибыла за ним с Небес Тушита («Махавамса» XXXII. 71-77)⁴⁰⁵. Небеса Тушита как священный мир, где Меттея ждет своего перерождения - это место, в котором длительность времени обусловлена вечным золотым веком, в котором 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)»⁴⁰⁶. 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 буддистской традиции исключает необходимую связь с социальным статусом и заданными

⁴⁰⁵The Mahavamsa or, the great chronicle of Ceylon. Transl. by W., Geiger London : Pali Text Society, 1912. P. 226-227.

⁴⁰⁶Шохин . К. Дхарма // Индийская философия... С. 375.

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.

«Когда родится некто, названный Аджитой (Ajita – «Непобедимый») ⁴⁰⁷ Меттеей (Metteya «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) ⁴⁰⁸. 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 (vihara), сидя в зале, украшенном драгоценностями (mandara), окруженный бхикшу, и рассказывает учение Абхидхаммы («Чулавамша» V. 47-49) ⁴⁰⁹. «Чаккаватти- Сихананда Суттанта» (XXVI. 25) ⁴¹⁰

⁴⁰⁷Аджита – личное имя Меттеи.

⁴⁰⁸Anâgata-Vamsa. P. 35-38.

⁴⁰⁹ Geiger W. The Cūlavamsa: Being the More Recent Part of the Mahavamsa. London.: Pali Text Society, 1930. P.167.

⁴¹⁰Cakkavatti Sīhanāda Sutta. P. 74.

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: ниббана (nibbāna, «угасание, прекращение, неволнение»), («Аннагатавамша» 87)⁴¹¹. 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)⁴¹².

В «Аннагатавамше» содержится повествование о том, что Меттея приведет в движение символ буддийского учения Колесо Закона⁴¹³ (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 – sakra-vartin, 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 спасения⁴¹⁴. 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.

⁴¹¹ Anâgata-Vamsa. P. 37

⁴¹² Ibid. P. 36

⁴¹³ 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).

⁴¹⁴ Goldstone J. N. Eschatological Backgrounds of Devotionalism in Buddhist China... P. 11.

Царь Ашока, провозгласивший буддизм официальной религией в третьем веке н.э., воплотив образ буддийского монарха, предзнаменовал дальнейшее распространение образа вселенского монарха – чакравартина⁴¹⁵. К примеру, в странах, принявших буддизм тхеравады, титулом чакравартина наделялись исторические персоналии - такие, как Паракрама Баху Великий (1153-1186)- царь государства на Шри-Ланке, Рама Кахменг (1275-1317) – тайский правитель⁴¹⁶. 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-казначей и военачальника. У него будет много потомков, и все они станут героями, сокрушающими зло. Он будет завоевывать земли, но не с помощью меча, а

⁴¹⁵ *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.*

⁴¹⁶ *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.*

посредством своей праведности» (Чаккавати-сиханада суттанта XXVI.24)⁴¹⁷. После пробуждения Меттеи царь Санкха, отдав свой дворец беднякам, примет монашеские обеты и станет его последователем (Чаккавати-сиханада суттанта XXVI.27)⁴¹⁸. Царь Санкха, будучи чакравартином, предвещает приход Меттеи - будущего чакравартина⁴¹⁹, обладающего всеми чертами идеального монарха, распространяющего учение дхармы в сопровождении многочисленного войска и брахманов («Аннагатавамша».55-57)⁴²⁰. В хрониках «Чулавамсы» 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 («Чулавамса» xxxviii.68, xliv.62)⁴²¹. Культ Майтреи имел широкое распространение в Афганистане, Кашмире, Гандхаре, Матхуре, Центральной Азии⁴²².

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 чакравартина 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.

⁴¹⁷Cakkavatti Sīhanāda Sutta. P 73.

⁴¹⁸Ibid. P 74.

⁴¹⁹Goldstone J.N. Op. cit..P. 11.

⁴²⁰Anāgata-Vamsa..P. 36.

⁴²¹Geiger W. The Culavamsa: Being the More Recent Part of the Mahavamsa...P. 85-86,226-227,

⁴²²Goldstone J. N..Op. cit. P. 46.

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 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)⁴²³. 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 эпифании⁴²⁴.

⁴²³ Anâgata-Vamsa. P. 39.

⁴²⁴ Nattier J. Meanings of Maitreya Myth. A Typological Analysis // Maitreya, the Future Buddha. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 34.

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 последователями⁴²⁵. Приход Майтреи не связан с какими-либо социальными потрясениями и революциями, что в целом характерно для буддийской и 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)⁴²⁶ 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 палийским 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

⁴²⁵ *Malalgoda K.* Millenniumism in Relation to Buddhism//Comparative Studies in Society and History, Cambridge: Cambridge University Press,1970. Vol. 12. P.430.

⁴²⁶ *Suvira J.* The 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.

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)⁴²⁷, 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)⁴²⁸. При встрече с Калки Висакхаюпа испытывает сильнейший религиозный экстаз: «Как только царь Висакхаюпа увидел Господа Калки, он впал в экстаз. Он поклонился Калки и стал предан ему» («Калки-пурана» III.40)⁴²⁹. 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 княжеств⁴³⁰.

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

⁴²⁷ Kalki purāṇa...P. 12.

⁴²⁸ Ibid.

⁴²⁹ Ibid.

⁴³⁰ Mankad D..R. Op.cit. P.1451.

четырёхрукую форму и впал в глубокую медитацию внутри себя», «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)⁴³¹. 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)⁴³². 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 вишнуистской традиции.

⁴³¹ Kalki purāṇa... P. 125.

⁴³² 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 «индуистком 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 индуисткий 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 аватаре Вишну и заимствованы у других божеств и, следовательно, являются универсальными.

Изучение образа Калки в «Калки-пуране» демонстрирует изменение констелляции 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 вишнуистских и шиваистских суперструктур в текстах до «Калки-пураны» дала возможность реконструировать наиболее архаичный образ Калки. В «Калки-пуране» было обнаружено противоположное явление: несколько суперструктур эксплуатирует образ Калки, который становится функциональной формой мифологической персонификации мировоззренческих установок вишнуистского 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 самостоятельным 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» похожа 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 испирирован текстами буддистского канона и в то же время инклюзивистки адаптирован к вишнуистской 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 итоги 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. New York: Penguin Books, 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. *Акишьямати, 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 Нарады. М.: Восточная литература, 1998.
15. Законы Ману / Пер. с санскр Г. Ф. Ильин М.: Ладомир, 1992.
16. Махабхарата. Удьяогепарва, 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. Anâgata-Vamsa. Transl. by T. S. U. Chit. Sri Lanka: Buddhist Publication society, 2011.
28. Bhagavata-purana. 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-purana. Ed. by B.K. Chaturvedi. New Delhi: Diamond Books, 2006.
36. Lalitapakhyana from the Uttarkhanda of Brahmandapurana. Bombay: Nirnaya-Sagar Press, 1918.
37. Markandeya Purana. Transl by F. E. Pargiter. Calcutta: Asiatic Society of Behgal, 1904.
38. Nakula, S. G. Aśvaśāstram. Madras: The Tanjore Mahal Library, 1952.
39. Shiva Purana. 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 purana. 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. URL: <http://www.accesstoinight.org/tipitaka/an/an08/an08.043.khan.html> /
(Date of access 30 November 2013)
51. Varāha Purāṇa. Ed. by Hrishikesa Sastri. Calcutta: The Asiatic society of Bengal,
1893.
52. 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)
53. Viṣṇu Purāṇa with commentary by Vishnuchitta Alwar. Ed. by
P.B .Annangaracharya. Kanchipuram, 1972.
54. Wilson, H. Vishnu Purana A System of Hindu Mythology and
Tradition. Cambridge: Read Country Books. 1886.

Исследовательская литература

55. *Альбедиль, М.Ф.* Конь/лошадь в древнеиндийской мифологии и ритуале // Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме. СПб: МАЭ РАН. 2014. С. 51-65.
56. *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.
57. *Бонгард-Левин, Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. М.: Мысль, 1983.
58. *Васильков, Я .В.* Ваджра // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм / Под общ.ред. М.Ф. Альбедиль и А. М.Дубянского. М.: Республика,1996. С. 106-107.
59. *Гопченко, П. Г.* Критика религиозных концепций о «конце мира»: Социальные истоки и идейная сущность христианской эсхатологии. Киев: Вища школа,1979.
60. *Гринцер, П.А.* Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М.:Наука,1974.
61. *Гринцер, П. А.* Древнеиндийский эпос. М.:Наука, 1971.
62. *Дандекар, Р. Н.* От вед к индуизму. Эволюционирующая мифология. / Пер. с англ. К. П. Лукьяненко. М.:Восточная литература, 2002.

63. *Дубянский, А.М.* Классическая триада: Брахма, Вишну, Шива // Древо индуизма / Отв. ред. И. П. Глушкова. М.: Восточная литература. 1999. С. 128 – 151.
64. *Елизаренкова, Т. Я., Топоров В. Н.* Язык пали. М.: Восточная литература, 1965.
65. *Иванова, А.С.* Калки и Будда Майтрея: опыт религиоведческой компаративистики // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2017. № 3. С. 238-251.
66. *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.
67. *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.
68. *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.
69. *Леви-Строс, К.* Структурная антропология. М.: Наука, 1995.
70. *Невелева, С. Л.* Мифология древнеиндийского эпоса. (пантеон). М.: Главная редакция восточной литературы, 1975.
71. *Останин, В.В.* «Человек играющий» и вишнуистский ренессанс XVI-XVII вв. // Вестник Алтайского государственного аграрного университета. 2005. № 1. С. 184-186.
72. *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.
73. *Пропп, В.Я.* Морфология волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2001.

74. *Сахаров, П. Д.* Мифологическое повествование в санскритских пуранах. М.: Наука, 1996.
75. *Семенов, Н. И.* Мифоформы священных гор // Культура народов Причерноморья, 2005. № 68, С. 155-163.
76. *Стеблин-Каменский, М. И.* Миф. Л.: Наука, 1976.
77. *Тюлина, Е.В.* Гаруда-пурана. Человек и мир / Пер. с санскр., исслед., коммент. Е. В. Тюлиной. М.: Восточная литература, 2003.
78. *Шохин, В. К.* Гуна // Индийская философия: Энциклопедия. Отв. ред. М.Т. Степанянц М.: Восточная литература, 2009. С.318-320.
79. *Штитенкрон, Г.* О правильном употреблении обманчивого термина // Древо индуизма. М.: Восточная литература, 1999. С. 246-265.
80. *Элиаде, М.* Азиатская алхимия. Сборник эссе / Пер. с рум., фр., англ. М.: Янус-К, 1998. С. 434-435.
81. *Элиаде, М.* Миф о вечном возвращении / Пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. М.: Ладомир, 2000.
82. *Элиаде, М.* Аспекты мифа / Пер. с фр. В. П. Большакова. М.: Академический проспект, 2010.
83. *Эрман, В. Г.* Очерк истории ведийской литературы. М.: Наука, 1980.
84. *Abegg, E.* Der Messiasglaube in Indien und Iran. Berlin: de Gruyter, 1928.
85. *Aiyar, V.A.* Symbolism in Hinduism. Bombay: Central Chinmaya Mission, 1983.
86. *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.
87. *Behari, B.* Myths and Symbols of Vedic Astrology. Wisconsin: Lotus Press, 2004.
88. *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.

89. *Bhandarkar, D. R.*, Progress Report of the Archaeological Survey of India. Poona: Western Circle, 1903.
90. *Bhattacharya, P.* Symbols of Immortality in the Mahabharata// India International Centre Quaterly, 1896.Vol 13, № 1.P. 106-115.
91. *Brandon, S. G.* History, Time and Deity. New York: Barnes & Noble, 1964.
92. *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.
93. *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.
94. *Buswell Jr., Lopez Jr.*, Saptatathāgata // The Princeton Dictionary of Buddhism. Princeton: Princeton University Press. 2014. P. 776-777.
95. *Collins, B.* Avatāra or Cirajīvin? Paraśurāma and His Problems // Journal of Vaishnava Studies 2012. Vol. 21, № 1.P. 187-197.
96. *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.
97. *Coward, H.* Time in Induism// Journal of Hindu-Christian Studies,1999. Vol. 12. P.22- 27.
98. *Devanandan P.D.* The Concept of Maya. London: Lutterworth Press, 1950.
99. *Dikshitar, V. R. R.* The Age of Visnu-purana //Indian Historical Quarterly, 1950. № 13 P. 46-50
100. *Eliot, C.* Hinduism and Buddhism. Vol. I. London: Routledge &Kegan,1921.
101. *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.

102. *Goldstone, J. N.* Eschatological Backgrounds of Devotionalism in Buddhist China. Vancouver: The University of British Columbia, 1978.
103. *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.
104. *Hacker, P.* Zur Entwicklung der Avataraalchre // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, 1960. № 4. S. 47-70.
105. *Hacker, P.* Inklusivismus // Inklusivismus: Eine indische Denkform. Herausg. von G. Oberhammer. Wien, 1983. S. 12-23.
106. *Hazra, R. C.* Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs. Delhi: Motilal Banarsidass, 1940.
107. *Hazra, R. C.* The Padma Purana // Indian culture. 1937. Vol. 4. P. 175-189.
108. *Hazra, R. C.* Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs. Calcutta: The University of Dacca, 1940.
109. *Hopkins, E. W.* Epic mythology. Strassburg: K. J. Trubner, 1915.
110. *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.
111. *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.
112. *Kane, P.V.* History of Dharma Sastra. Vol. V. Poona: Bhandrakar Oriental Research Institute, 1962.
113. *King, W.L.* Eschatology: Christian and Buddhist Religion // Religion, 1986. Vol. 16, P. 169-185.
114. *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.

115. *Klostermaier, K. A.* Survey of Hinduism. New York: State University of New York Press, 2007.
116. *Lancaster, L. R.* Maitreya //Encyclopedia of Religion. Ed. by L. Jones. Detroit: Thomson Gale. 2005. Vol. 8. P. 5618-5622.
117. *Larson, G. J.* Classical Sāṅkhya. An Interpretation of its History and Meaning. Delhi: Motilal Banarsidass. 1969.
118. *Linghat, R.* The Classical law of India. London: Macmillan, 1973.
119. *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.
120. *Magnone, P.* Parasuramas Rise to Avatara hood. A Glimpse of Early avatara-theology // Rendiconti. Classe di Lettere e Science Morali e Storiche.. Milano: Istituto Lombardo, 2004. Vol. 136. P. 195-210.
121. *Malalgoda, K.* Millenniumism in Relation to Buddhism //Comparative Studies in Society and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. Vol 12. P. 424-441.
122. *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.
123. *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.
124. *Mehendale, M. A.* The Puranas. The History and Culture of the Indian People. Vol III. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1970.
125. *Mevissen, 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.
126. *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.
127. *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.
128. *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.
129. *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.
130. *O'Flaherty, W. D.* Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
131. *O'Flaherty, W. D.* The Hindus: An Alternative History. New York: Penguin Press, 2009.
132. *O'Flaherty, W. D.* Hindu Myths: A Sourcebook, transl. from the Sanskrit. Harmondsworth: Penguin Classics, 1975.
133. *Pargiter, F. E.* Puranas // Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. 10. Ed. by J. Hastings. Edinburgh: T. & T. Clark, 1918. P. 447 - 448.
134. *Pargiter, F.E.* Ancient Indian Historical Tradition. London: Oxford University Press, 1922.
135. *Preadu, A.* Kalki dixieme avatar de Vishnu d'après le Kalki-purana // Le Kalki-purana. Paris: Éditions Archè Milano, 1982. P. 1-12.

- 136.*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.
- 137.*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.
- 138.*Saklani, D. P.* Ancient communities of the Himalaya, New Delhi: Indus Publishing Company, 1998.
- 139.*Sarma, S. N.* Assamese Literature // History of Indian Literature. Ed. by Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976. Vol.IX.
- 140.*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.
- 141.*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.
- 142.*Sheridan, D.*The Advaitic Theism of the Bhāgavata Purāṇa. Columbia: South Asia Books, 1986.
- 143.*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.
- 144.*Singh, N. K.* Revanta in Puranic Literature and Art // Encyclopaedia of Hinduism. Delhi: Anmol Publications,1997. № 44. P. 2605–2619.
- 145.*Suneson, C.* From God to horse. A Mythological and Semasiological Stude of Revanta in Sanskrit and Gujarati, Rajastan //The Journal of the International Association of Sanskrit Studies, 1984. Vol. 12. P. 233-262.
- 146.*Suvira, J.* The Origin and Development of Vaiṣṇavism. Delhi: Munshiram.Maholdharlal. 1967.

147. *Thomas, L. Paraśurāma and Time // Myth and Mythmaking Continuous Evolution in Indian Tradition.* Ed. by J. Leslie. New York: Routledge, 1996 P. 63-87.
148. *Vettam, M. Yājñavalkya //Puranic Encyclopedia.* New Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.P. 891-892.
149. *Wynne, A. How Old is Sutta-pitaka?* Oxford: St. Johns' College, 2003.