

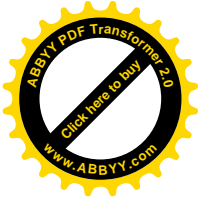
# ДЕВИ-ГИТА

—◆—  
*Песнь Богини*  
—◆—



*санатана дхарма*

*Пер. с санскрита, предисловие и комментарий  
А. А. Игнатьева,  
Калининград,  
2015*



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Вашему вниманию представляется перевод с санскрита на русский язык Деви-гиты (далее – ДГ) – важнейшего фрагмента Девибхагавата-пураны (ДБхП), посвященной культуре Махадеви – Великой Богини. Индуизм нельзя представить без культа многочисленных богинь. Такие из них, как Лакшми, Парвати, Сарасвати, известны и почитаемы по всей Индии, поклонение же другим не выходит за пределы одной-единственной деревеньки. И все это вместе представляет шактизм – одно из основных направлений индуистской религии, в основе которого лежит почитание женского начала. Образы отдельных богинь и связанные с ними мифологические представления восходят к ведийским и даже доведийским временам, к эпохе легендарной и загадочной Индской цивилизации. Но лишь к середине I тыс. н. э. зарождается концепция единой Великой Богини, по отношению к которой все прочие являются ее проявлениями различного уровня. Эта концепция и легла в основу мировоззрения ДБхП, получившего отражение в тексте ДГ – своего рода шактистского аналога знаменитой Бхагавад-гиты (БГ).

Первый перевод ДГ (как части ДБхП) на английский язык принадлежит Свами Виджнянананде (Хари Прасанна Чаттерджи) (1868 – 1938), ученику Рамакришны и президенту «Миссии Рамакришны» (1937 – 1938). Переводчик оставляет очень многие санскритские слова без перевода, кроме того, часто включает непосредственно в текст перевода свои пояснения и части комментария Нилакантхи (последнее было общей практикой среди индийских переводчиков того времени). Так как комментарий Нилакантхи написан целиком с точки зрения адвайты, это затрудняет объективное понимание текста, на который, помимо адвайты, значительное влияние оказали шактизм и тантра [Song 2002: 36]. Ценность перевода заключается в том, что он был сделан самим представителем традиции, однако критериям академической науки он не соответствует.

Долгое время ДГ оставалась без должного внимания со стороны западных индологов. Положение исправил американский ученый Ч. Макензи Браун, который сначала в своей работе «The Triumph of the Goddess: the canonical models and theological visions of the Devi-Bhagavata-purana» посвятил ДГ целую главу [Brown 1990: 179 - 200], а затем выпустил два издания перевода памятника, в 1998 г. [Devi-gita 1998] и 2002 г. [Song 2002]. Отличия первого издания от второго заключаются в том, что Ч. Макензи Браун отказался от деления текста на части, каждая с комментарием и аннотацией, материал комментария был значительно сокращен и включен в синопсис текста, являющийся частью введения. Кроме того, был добавлен глоссарий основных терминов и понятий. Как утверждает сам исследователь, это было сделано, что сделать перевод ДГ более доступным для широкого англоязычного читателя. Единственным недостатком работы Ч.



Макензи Брауна следует признать то, что он отказался от идентификации священных мест Богини, перечень которых содержится в тексте.

Перевод ДГ на русский язык был сделан мной более десяти лет назад и с тех пор неоднократно переиздавался [Деви-гита 2005; Девибхагавата-пурана 2006: 293 - 428]. Однако по прошествии столько времени возникла необходимость в переводе, выполненном на принципиально новом уровне с расширенным комментарием, отвечающим научным требованиям.

Комментированный перевод Деви-гиты сопровождается исследовательской статьей «Две гиты».

Настоящий перевод фрагмента ДБхП осуществлен с издания памятника: Devibhagavata-puranam. - New Delhi: Oriental Books Reprint, 1986.

В процессе работы я придерживался следующих принципов. Во-первых, стихотворный санскритский текст передавать свободным стихом (верлибром), при этом каждой шлоке соответствует отдельное нумерованное двустишие на русском языке. Во-вторых, прибегать к использованию в отдельных случаях архаичной лексики: «дева» вместо «девушка», «око» вместо «глаз» и др., что придает тексту особую экспрессивность. В-третьих, оставлять непереводаемые санскритские слова в тексте без перевода (такие, как «карма», «Пракрити», «аханкара»). В-четвертых, использовать скобки для выделения вставных слов, которые необходимы для ясного понимания текста. В данной книге эти дополнительные, поясняющие слова, вводимые в текст перевода, заключены в квадратные скобки.

Деление на главы производится согласно подлиннику.

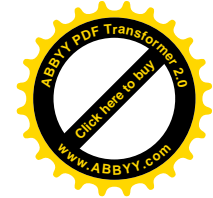
Для записи санскритских слов в данной книге используется специальная система транслитерации, разработанная для компьютера:

a A i I u U R^i R^I L^i L^I e ai o au M H  
k kh g gh ~N ch Ch j jh ~n  
T Th D Dh N t th d dh n  
p ph b bh m y r l v sh Sh s h

И также русский аналог данной транслитерации:

a A и И у У Р РР лР лРР e ai o au M X  
к кх г гх Г ч чх дж джх ДЖ  
Т Тх Д Дх Н т тх д дх н  
п пх б бх м й р л в ш Ш с х

В заключение следует отметить, что данный перевод рассчитан на подготовленного читателя, хорошо знакомого с философией и мифологией индуизма.



## ДЕВИ-ГИТА

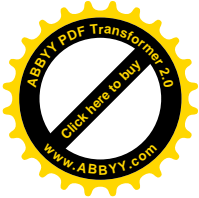
### Глава первая ЯВЛЕНИЕ ВЕЛИКОЙ БОГИНИ

Джанамеджая сказал:

На гребне царя гор явилась высшая лучезарная мощь<sup>1</sup>,  
Об этом упомянул ты прежде, а нынче в подробностях поведай мне. (1)  
Какой разумный [человек] останется равнодушным, вкушая амриту  
повествований о Шакти<sup>2</sup>?  
Даже [богов], пьющих нектар, [настигает] смерть, но не [настигает] она  
слушающих [сказания] эти<sup>3</sup>. (2)

Вьяса сказал:

Ты счастлив и удовлетворён, ты получил наставления от великих душ<sup>4</sup>,  
Ты удачлив, ибо искренна преданность твоя Богине. (3)  
Слушай же, о царь, древнее сказание: после того как Сати предала своё тело  
огню,  
Сбитый с толку Шива пустился в странствия, останавливаясь то там, то  
здесь<sup>5</sup>. (4)  
Отрешившийся от наважденья мироздания, сосредоточивший мысли<sup>6</sup>,  
Созерцая образ Богини, проводил он время, озарённый высшим духом. (5)  
Утратили великолепие [своё] три мира вместе с движущимся и  
неподвижным<sup>7</sup>,  
Лишилась шакти<sup>8</sup> вся вселенная, с [ее] океанами, островами и горами. (6)  
Радость покинула все иссушенные сердца.  
И безразличные, все существа с душами, истерзанными тревогами, (7)  
Постоянно были погружены в океан страдания, и недуги стали одолевать их.  
Движение планет и [образ жизни] богов изменились в обратную сторону<sup>9</sup>. (8)  
Цари испытывали тяготы, вызванные живыми существами и богами<sup>10</sup>,  
вследствие гибели Сати.  
И в это время великий асура по имени Тарака, (9)  
Дайтья, удостоившийся дара от Брахмы, стал повелителем трёх миров<sup>11</sup>.  
«[Лишь] родной законный сын Шивы лишит его жизни», – (10)  
Такую смерть Бог богов predetermined для великого асуры.  
И [зная], что у Шивы нет сына, громко кричал и вопил [от радости] Тарака<sup>12</sup>.  
(11)  
Всех богов, им угнетенных и изгнанных из своих обителей,  
Забота томила беспрестанно из-за отсутствия у Шивы сына: (12)  
«Нет жены у Шанкары, так каким же образом сын у него родится?  
Покинула нас удача, и как же достичь этой цели?» (13)  
Терзаемые этой мыслью, все они отправились в царство Вайкунтхи  
И сообщили [обо всем] Хари<sup>13</sup> в уединённом месте, он же поведал им о  
средстве [достичь этой цели]: (14)



«Отчего не оставляет вас всех тревога? [Подобная] древу, исполнения желаний, Благая<sup>14</sup>  
Бодрствует Бхуванешани, пребывающая на острове Жемчужном<sup>15</sup>. (15)  
Вследствие вашего дурного поведения безразлична она [к вам], не иначе,  
И урок этот Матерь мира<sup>16</sup> преподала для вашего вразумления. (16)  
Как мать не бывает лишена милосердия к ребёнку, и лаская его, и наказывая,  
Так и Матерь мира, за [вашими] добродетелями и прегрешениями надзирает.  
(17)  
На каждом шагу сын может преступление совершать,  
И кто другой в мире может вынести это, за исключением лишь матери  
одной? (18)  
Поэтому вы ищите прибежище<sup>17</sup> у высшей Матери без промедления,  
С искренним настроением сердца, и она свершит то, что вы хотите». (19)  
Дав всем богам такой совет, Маха-Вишну, своей супругой  
Сопровождаемый<sup>18</sup>, вскоре отправился в путь вместе с богами, небожителей  
властитель. (20)  
Он прибыл на великую гору Химаван, [являющуюся] царём гор<sup>19</sup>,  
И все боги стали проводить пурашчарану<sup>20</sup>, (21)  
А затем совершили жертвоприношение Матери, зная его предписания.  
И все боги соблюдали трития и другие обеты<sup>21</sup>, о царь. (22)  
Некоторые погрузились в сосредоточение, другие повторяли имя [Богини],  
Иные читали гимн<sup>22</sup>. Некоторые жаждали повторять имена, (23)  
Другие были заняты пением мантр или исполнением суровых обетов,  
А иные совершали внутренние жертвоприношения или налагали ньясу<sup>23</sup>.  
(24)  
С Хриллекой неутомимо они совершали поклонение Высшей Шакти<sup>24</sup>,  
И так минуло много лет, о Джанамеджая. (25)  
Неожиданно на девятый день месяца чайтра, в пятницу<sup>25</sup>  
Явилась перед [богами] та лучезарная мощь, постижимая через Шрути, (26)  
С четырёх сторон восхваляемая четырьмя олицетворёнными Ведами<sup>26</sup>,  
Сияющая, как мириады солнц<sup>27</sup>, и несущая прохладу, как мириады лун. (27)  
Тот великая мощь, цвета утренней зари<sup>28</sup>, была подобна мириадам молний,  
И ни вверху, ни поперёк, ни посередине ничем не была сокрыта, (28)  
Не имеющая ни начала, ни конца, не наделённая ни руками, ни другими  
частями тела<sup>29</sup>,  
Не являющаяся ни мужчиной, ни женщиной и ни лишённой пола<sup>30</sup>. (29)  
Этот свет ослепил очи богов, о господин земли,  
А когда зрение вернулось к ним, то они увидели (30)  
То божественное, чарующие сияние принявшим женский облик,  
Деву, находящуюся в поре цветущей юности, чрезвычайно прекрасную в  
членах, (31)  
С высокими и полными грудями, посрамляющими [красоту] набухающих  
бутонов лотоса<sup>31</sup>,



На чьём золотом поясе и [браслетах] манджира<sup>32</sup> звенело множество колокольчиков, (32)

Украшенную золотыми [браслетами] ангада и кеюра<sup>33</sup> и цепью, висящей на шее,

Блистающую ожерельем на шее, состоящим из жемчужин, которым нет цены. (33)

Локоны на голове [девы] сияли, подобно чёрным пчелам на цветах кетаки<sup>34</sup>, Ее прелестные ягоды были округлы, а на [животе] блестел ряд волосков. (34)

Рот [красавицы] был наполнен бетелем, смешанным с кусочками камфоры<sup>35</sup>, А лицо-лотос украшали золотые сверкающие серьги. (35)

[Они узрели Богиню], на челе которой над длинными бровями блестел полумесяц, состоящий из восьми частей<sup>36</sup>,

С очами, [подобными] красному лотосу, с высоким носом и сладостными устами, (36)

[Обнажающую в улыбке] превосходные зубы, [подобные] бутонам белого жасмина<sup>37</sup>, блистающую жемчужным ожерельем,

[Увенчанную] диадемой из драгоценных камней, с серьгами, сделанными в образе полумесяца, (37)

С блестящими локонами, убранными венком из [цветов] жасмина,

С бинду, [нанесённым] на лоб кункумой<sup>38</sup>, со сверкающими очами, (38)

С четырьмя руками, держащими петлю и стрекало и делающими жесты преподнесения даров и бесстрашия, трёхкоую<sup>39</sup>,

Одетую в красные одежды, блистающую, как цветок гранатового дерева<sup>40</sup>, (39)

Облачённую в богатые одежды, вызывающими у всех чувство любви, почитаемую всеми богами,<sup>41</sup>

Исполняющую все желания, Мать вселенной, очаровывающую все [существа], (40)

На чьем милостивом лице-лотосе сияла легкая улыбка<sup>42</sup>,

Являющуюся воплощением непритворного сострадания – [такой] её увидели перед собой боги. (41)

Узрев её, принявшую милостивый облик, склонились с почтением они

И не могли вымолвить ни слова с очами, полными слёз. (42)

Обретя самообладание и с преданностью склонив головы,

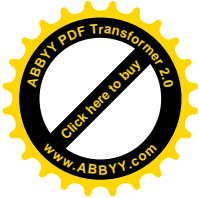
С очами, наполненными слёзами любви<sup>43</sup>, стали восхвалять они Мать мира. (43)

Боги сказали:

Поклонение Богине, Великой Богине, Благой постоянно поклонение!

Поклонение Пракрити<sup>44</sup>, Благой, перед ней смиренно склоняемся [мы]. (44)

У неё, огнецветной, блистающей, словно Солнце, подвижническим пылом, почитаемой ради [достижения] плодов деяний<sup>45</sup>,



Богини Дурги я ищу прибежище, ей, плоту, на котором можно быстро переправиться [через океан бытия]<sup>46</sup>, поклонение! (45)

Богиню Речь породили боги. На ней говорят животные всех обликов. Эта наша сладкозвучная дойная корова Речь, доящаяся отрадой, питательной силой, пусть придет к нам, прекрасно восхваленная!<sup>47</sup> (46)

Ночи вечности<sup>48</sup>, восхваляемой Брахмой, Вайшнави, Матери Сканды, Сарасвати<sup>49</sup>, Адити, Дочери Дакши мы поклоняемся, чистой и благой. (47)

Мы знаем [тебя как] Махалакшми и созерцаем как Шакти всех [сущест], Да побудит нас Богиня [встать на путь освобождения]<sup>50</sup>. (48)

Поклонение [ей], пребывающей в образе вират и в образе сутратмы<sup>51</sup>, Поклонение [ей], пребывающей в непроявленном состоянии, поклонение предстающей как Благословенный Брахман<sup>52</sup>. (49)

Благодаря невежеству, [созданному] ей, мир является, подобный верёвке или гирлянде, принимаемой за змею, И благодаря знанию, [также] ей [произведённому], он достигает растворения, её восхваляем мы, Бхуванешвари<sup>53</sup>. (50)

Мы восхваляем её, обозначающуюся словом *там*, имеющую единую природу чистого сознания<sup>54</sup>

И чья природа также неделимое блаженство<sup>55</sup>, ту, на которую Веды указывают как на собственную цель, (51)

Отличную от пяти оболочек, свидетельницу трёх состояний<sup>56</sup>. Мы восхваляем её, обозначающуюся словом *твам*<sup>57</sup>, как пребывающую в образе отдельной души. (52)

Поклонение [ей], пребывающей в образе пранавы, поклонение воплощенной в слоге *хрИМ*<sup>58</sup>,

Поклонение состоящей из разнообразных мантр<sup>59</sup>, исполненной сострадания, поклонение, поклонение<sup>60</sup>! (53)

Тогда таким образом восхваляемая богами, [она], обитающая на Жемчужном острове<sup>61</sup>,

Молвила сладкие слова, подобные кукованию влюбленного кокиля<sup>62</sup>. (54)

Благословенная Богиня сказала:

Скажите же, о боги, что это за дело, ради которого вы здесь собрались.

Всегда преподношу дары я, будучи Древом желаний для почитателей своих<sup>63</sup>. (55)

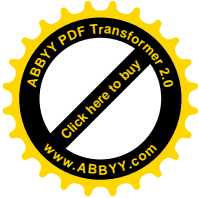
В то время как я рядом, какая забота может тяготить вас, светящихся преданностью?

Я спасаю моих почитателей из океана круговерти перерождений, [наполненного] страданием<sup>64</sup>. (56)

Так знайте, что обещание моё правдиво, о лучшие из богов.

Таким образом, услышав голос, полный любви, [они], довольные, (57)

Освободившиеся от страха и боли, о царь, поведали [ей] о своей печали.



Боги сказали:

Разве есть что-то, что бы не было известно тебе в трёх мирах, (58)

Всезнающей, пребывающей в образе свидетеля всего, о Верховная  
Владычица?

Индрой среди асур<sup>65</sup> Таракой угнетаемы мы день и ночь. (59)

От руки сына Шивы предначертана ему Брахмой смерть, о Благая,

Но у Шивы нет супруги, как тебе известно, о Великая Владычица. (60)

Что обладателю всего знания могут сказать глупцы?

Вкратце сказано [о случившемся], остальное же ты представляешь, о  
Амбика. (61)

Пусть всегда будет непоколебимой [наша] преданность твоим стопам-  
лотосам.

И наша главная просьба, дабы ты приняла тело [супруги Шивы]. (62)

Услышав их слова, так отвечала Высшая Владычица:

«Моя шакти, которая [зовётся] Гаури, будет рождена в Гималаях. (63)

Пусть она будет выдана замуж за Шиву и ваш замысел осуществит.

И пусть вы будете пылко преданы ее стопам-лотосам<sup>66</sup>. (64)

Химаван [всем] сердцем почитал меня, движимый великой преданностью,

Поэтому рождение в его доме доставит мне удовольствие. (65)

Вьяса сказал:

Химаван же, услышав [её] слова, являющие милость<sup>67</sup>,

С горлом, сдавленным слезами, и очами, [слезами наполненными], молвил  
речь Великой Царице<sup>68</sup>: (66)

«Величественнее великого ты делаешь того, кому являешь свое  
расположение,

Ибо как можно сравнить меня, глупого и недвижимого, с тобой, имеющей  
природу бытия и сознания<sup>69</sup>? (67)

Немыслимое это – мне быть твоим отцом, о безгрешная,

Благодаря заслугам совершения ашвамедх<sup>70</sup> и других [жертвоприношений]  
или заслугам, порождённым [погружением] в сосредоточение в течение  
сотен жизней. (68)

Отныне средь наважденья мира<sup>71</sup> разнесется весть, что Матерь мира стала  
дочерью

Химавана, счастлив и удачлив он! (69)

В чьей утробе помещаются мириады вселенных<sup>72</sup>,

Та стала дочерью его, кто же может быть равным ему на земле? (70)

Я не знаю, какая высшая обитель предназначена для обитания моих  
предков,

В роду которых есть подобный мне<sup>73</sup>? (71)

И также как ты преподнесла мне дар из сострадания<sup>74</sup>, полная любви,

Так и хорошо известную из всех упанишад свою природу<sup>75</sup> опиши мне. (72)

О [путях] йоги и знания в сочетании с преданностью, как одобрено в Шрути,

Поведай, о Высшая Владычица, благодаря чему ты и я станем одним<sup>76</sup>. (73)





Вьяса сказал:  
Выслушав его слова, с лицом-лотосом, осиянном милостью,  
Она стала раскрывать тайну, сокрытую в Шрути. (74)

*Так в Деви-гите заканчивается первая глава, называющаяся «Явление  
Великой Богини».*

## Глава вторая БОГИНЯ КАК ВЫСШАЯ ПРИЧИНА МИРОПРОЯВЛЕНИЯ

Благословенная Богиня сказала:  
Пусть все боги внемлют моим словам,  
Благодаря только слушанию которых постигается моя сущность<sup>77</sup>. (1)  
Я [одна] была сначала, когда ничего ещё не было<sup>78</sup>, о Владыка гор,  
Тогда мой собственный образ [существовал], именуемый чит, самвит,  
единый Высший Брахман<sup>79</sup>, (2)  
Немыслимый, не поддающийся определению и сравнению, неуязвимый<sup>80</sup>.  
Его собственная некая сила, известная как майя, (3)  
Несуществующая и ни несуществующая, и ни не то и ни другое  
[одновременно] вследствие противоречия [в подобном определении]<sup>81</sup>,  
Лишённая этих признаков, став некой основой, наличествует постоянно<sup>82</sup>. (4)  
Подобно тому как жар присущ огню, сияние – Солнцу  
Несущий прохладу свет – Луне, так и естественным образом существующая  
майя мне присуща<sup>83</sup>. (5)  
В ней карма джив, дживы и время в конце концов  
Исчезают без остатка, подобно тому как мирская деятельность исчезает во  
время глубокого сна<sup>84</sup>. (6)  
Благодаря соединению со своей силой я становлюсь семенем<sup>85</sup>,  
А сокрытием [меня], своего источника, вызвана ее порочность<sup>86</sup>. (7)  
Сказано, что благодаря внешней связи с чистым сознанием она –  
действующая причина [мира],  
А в отношении развёртывания кажущегося мира – внутренне присущая  
причина<sup>87</sup>. (8)  
Некоторые называют её подвижническим пылом, другие –  
неодушевленной<sup>88</sup>,  
Знанием, майей, прадханой, пракрити, шакти<sup>89</sup> нерождённой. (9)  
«Вимарша», – так говорят о ней знатоки шиваитских шастр<sup>90</sup>,  
Другие же, размышляющие об истине Вед, называют её авидьей<sup>91</sup>. (10)  
Таковы разнообразные наименования её в священных книгах.  
Поскольку она доступна ощущению, ей присуще свойство  
неодушевленности, а так как знание губит ее, она является  
несуществующей<sup>92</sup>. (11)



Чистое сознание не доступно ощущению, а то, что доступно ощущению, не есть чистое сознание,

Озаряющим само по себе [является] чистое сознание, и ничем другим оно не освещается, (12)

Оно даже собой не освещается, потому что [противное] привело бы к ошибке регресса в бесконечность.

Есть различие между деятелем и предметом действия, поэтому оно подобно светильнику, (13)

Освещающему другие [предметы, но не себя], знай это, о Гора.

Поэтому вечно чистое сознание, присущее моей природе<sup>93</sup>. (14)

То, что доступно ощущению, проходит через состояния бодрствования, сна со сновидениями и глубокого сна,

Но, как очевидно, сознание не подвержено изменениям никогда<sup>94</sup>. (15)

И даже если бы это [сознание] свидетелем

Воспринималось, то свидетель сохранил бы природу сознания, как прежде<sup>95</sup>. (16)

Поэтому сведущие в шастрах говорят о том, что вечно

И исполнено блаженства чистое сознание, так как оно – источник высшей любви<sup>96</sup>. (17)

«Пусть я не перестану быть, пусть я буду всегда», – это [чувство] вызывает любовь к Атману<sup>97</sup>,

И очевидна непричастность моя ко всему прочему, ибо оно ложно<sup>98</sup>. (18)

И я неделима, таково мнение моё.

То сознание не есть неотъемлемое качество Атмана, ибо в таком случае Атман был бы неодушевленным. (19)

В сознании же невозможно отыскать и следа неодушевленного.

Сознание также не имеет неотъемлемых качеств, сознание не [есть качество, отличное от самого] сознания<sup>99</sup>. (20)

Поэтому Атман всегда имеет природу сознания и блаженства,

[Он] истинен, полон, свободен от привязанностей и помрачения двойственности<sup>100</sup>. (21)

Однако он, [соединяясь] со своей майей, связанной с желаниями и кармой,

Под влиянием прежде пережитого опыта, вследствие созревания кармы во времени (22)

И отсутствия различия исполняется желания творить сути<sup>101</sup>,

Это творение без связи с буддхи<sup>102</sup> я опишу тебе, о Владыка гор. (23)

Об этом моем необычном образе, что был упомянут мною,

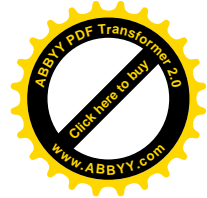
Не содержащем разделений, непроявленном, наполненном майей, (24)

Говорится во всех шастрах [как о] причине всех причин,

Изначальной сути, именуемом истиной, исполненной бытия-сознания-блаженства, (25)

В которой исчезают все кармы, вместилище Воли, Знания и Деяния<sup>103</sup>,

Выражаемой мантрой - слогом *хрИМ*, изначально сутью которая именуется<sup>104</sup>. (26)



Из неё эфир происходит, которому присуще тонкое качество звука,  
[Затем] воздух, которому присуще ощущение, и огонь, которому присущ  
образ. (27)

Потом вода, которой присущ вкус, и после этого земля, определяемая  
запахом.

Наделён одним качеством эфир – звуком, воздух же обладает [двумя]:  
ощущением и звуком. (28)

Мудрые говорят, что у огня [три] качества: звук, ощущение, образ,  
А вода [наделена] качествами звука, ощущения, образа и вкуса. (29)

Земля имеет пять качеств: звук, прикосновение, образ, вкус и запах.

Из этих [сутей] возникает великая сутра[тма], которая называется  
линга[деха], (30)

О ней говорят как о вездесущей, это – тонкое тело Атмана.

Непроявленное же это причинное тело, что я упомянула прежде. (31)

В нём заключено семя мира, и из него линга-[деха] происходит.

А затем грубые сути вследствие пятиричного делания (32)

Числом пять возникают, о пути их возникновения я расскажу.

Каждая из прежде упомянутых сутей делится на две половины, (33)

И одна половина каждой сути делится на четыре части, [а другая остается  
неизменной], о Гора,

И вследствие соединения [неразделенной] половины [каждой сути] с  
[восьмеричной] частью каждой из [четырёх других сутей] возникают те  
пять [грубых сутей]. (34)

Следствием этого [является] оболочка вират, грубое тело Атмана<sup>105</sup>.

Из частей саттвы, пребывающих в пяти сутях, возникают слух и другие (35)

Органы восприятия, о Индра среди царей<sup>106</sup>, каждый [орган] из одной  
[части] одной [сути], но от смешавшихся [частей]

Внутренний орган возникает, единый, но вследствие изменений  
четверичный. (36)

Когда он желает или колеблется, тогда он именуется манасом.

Когда он знает определенно, сомнений чуждый, он называется буддхи. (37)

Когда он сосредоточен, то он известен, как читта,

И когда он действует, утверждая чувство «я», то становится аханкарой<sup>107</sup>.  
(38)

Из частей раджаса [каждой из пяти сутей] возникают по очереди органы  
действия,

Каждый [орган] из части каждой сути, но из соединившихся частей раджаса  
всех сутей происходит прана пяти видов. (39)

В сердце [расположена] прана, в кишках – апана, в пупке – самана,

В области горла – удана, и вяна рассредоточена по всему телу<sup>108</sup>. (40)

Пять органов познания, пять органов действия<sup>109</sup>,

Пять пран, а также манас вместе с буддхи<sup>110</sup> (41)

Моё тонкое тело составляют, которое именуется линга-[деха]<sup>111</sup>.

То, что называют пракрити, о царь, имеет два проявления: (42)



Майя, состоящая из [одной] саттвы, и авидья, в которой смешаны [все три] гуны<sup>112</sup>.

Та, которая отражает свой источник, зовётся майей. (43)

Отражение в ней уподобившегося диску Владыки

Зовётся Ишварой, он, знающий свой источник, высший, (44)

Всеведущий творец вселенной, являющий всем [существам] свою милость.

Отражение же в авидье, частично затемненное, о Владыка гор, (45)

Именуется дживой, он - источник всех страданий<sup>113</sup>.

У обоих них, [Ишвары и дживы], сказано, имеется три тела благодаря авидье, (46)

Отождествляя себя с тремя телами, они получают три имени.

[Джива, вошедшая] в причинное тело, это праджня, в тонкое тело – тайджаса, (47)

В грубое тело – вишва, эти три [обозначения] известны.

Таким же образом об Ишваре говорят как об ише, сутратме и вирате<sup>114</sup>. (48)

Известно, что первый является в образе частей, а Атман высший – [в образе] Всеобщего целого<sup>115</sup>.

Он владыка всего, и из желания явить милость дживам (49)

Творит многоцветную вселенную, вместилище наслаждений,

Побуждаемый моей силой постоянно, о царь, явленный во мне. (50)

*Так в Деви-гите заканчивается вторая глава, называющаяся «Богиня как высшая причина миропроявления».*

### Глава третья ЛИЦЕЗРЕНИЕ ВСЕЛЕНСКОГО ОБРАЗА

Богиня сказала:

Силой моей майи порождён весь этот мир, полный движущегося и неподвижного<sup>116</sup>,

В действительности же эта майя не есть нечто отдельное от меня<sup>117</sup>. (1)

С точки зрения чувственно воспринимаемой подлинности очевидно существование майи,

Но с точки зрения же истинной сущности есть только истинная сущность<sup>118</sup>. (2)

Я, всю эту вселенную создав, в неё вхожу,

Сопровождаемая майей, кармой и прочим, о Гора, и предшествуемая праной<sup>119</sup>. (3)

Иначе как было бы возможным перевоплощение [для джив]?

Чем больше существует различий, [вызванных] майей, тем больше (4)

Из-за различий, вызванных упадхи, я разделена на части, подобно пространству в [различных] сосудах<sup>120</sup>.

Как Солнце, постоянно освещая высокие и низкие предметы, (5)



Не оскверняется, так и я грехами не пятнаюсь.

Деятельность буддхи и прочего приписывают<sup>121</sup> мне низкие люди. (6)

«Атман есть деяние», – так говорят глупцы, а не разумные,

Вследствие различий, [вызванных] неведением, и различий, [вызванных] майей (7)

Ишвара и джива меж собою различны – это наваждение майи<sup>122</sup>.

Как воображаемо разделение между пространством в сосудах и общим пространством, (8)

Также воображаемо разделение между личной душой и Высшей душой<sup>123</sup>.

Как множественность джив [существует в воображении] благодаря майе, но не на самом деле, (9)

Так и множественность [проявлений] Ишвары [существует также лишь с виду] благодаря майе, а не вследствие его природы.

Создавая различия через воображаемое разделение между телами с совокупностью их органов, (10)

Авидья [выступает] причиной дробления джив, и никто другой, так известно.

Создавая различия через воображаемое разделение гун, о держатель земли, (11)

Майя есть причина дробления высшего [Ишвары], и никто другой.

На мне во всех направлениях выткан весь этот мир, о держатель земли<sup>124</sup>, (12)

Я Ишвара и сутратма и вират я сама есмь.

Я есмь Брахма, Вишну, Рудра, Гаури, Брахми и Вайшнави<sup>125</sup>. (13)

Я Солнце и звёзды и Владыка звёзд<sup>126</sup> я есмь.

Я принимаю облик скота и птиц, я чандала и вор, (14)

Я низкий человек, я свершитель жестоких деяний, и я великий человек, творящий благо,

И я предстаю в облике женщины, мужчины и того, кто не имеет пола, без сомнения<sup>127</sup>. (15)

Если где-то какой-то предмет видится или слышится,

То вне и внутри его все наполнив, я постоянно пребываю. (16)

Нет ни одной вещи, движущейся иль неподвижной, что была бы покинута мною,

И если бы она существовала, она была бы вымыслом, подобно сыну бесплодной женщины<sup>128</sup>. (17)

Подобно тому как одна верёвка может казаться гирляндой или змеею,

Так и я в образе Ишвары и прочего являюсь, и нет сомнения в этом<sup>129</sup>. (18)

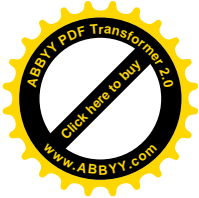
В отсутствие основы не явится мир сотворенный,

Поэтому моим бытием его бытие как раз [порождено]<sup>130</sup>, и не иначе. (19)

Химаван сказал:

Как ты упомянула, о Владычица богов, об этом своём целостном образе<sup>131</sup>,

Таким я его и желаю лицезреть, ежели ты милостива, о Богиня. (20)



Вьяса сказал:

Услышав его слова, все боги вместе с Вишну

Возликовали и с радостным сердцем их поддержали. (21)

Тогда, узнав настрой богов, Корова желаний для почитателей<sup>132</sup>, Благая Явила [свой] собственный образ, исполняя желания почитателей. (22)

И они узрели высочайший вселенский образ Великой Богини,

Чьей головой были небеса<sup>133</sup>, а очами – Луна и Солнце, (23)

Ушами – стороны света, речью – Веды, жизненное дыхание – ветром, как известно,

Вселенная была его сердцем, как они сказали, земля – седалищем, (24)

Небосвод – пупом-озером, а звёзды – грудью.

Махарлока составляла его шею, Джанарлока – лик, (25)

А Таполока, расположенная ниже Сатьялоки, чело<sup>134</sup>.

Индра и другие [боги] были его руками, а звук – органом слуха Великой Владычицы. (26)

Насатья и Дасра являлись ноздрями, запах – органом обоняния, так известно мудрым,

Огонь – устами, день и ночь – ресницами. (27)

Обитель Брахмы [была] игрой её бровей, [вселенские] воды – небом,

Вкус – языком, Яма – клыками, (28)

Различные привязанности<sup>135</sup> зубами, а майя – смехом.

Творение являлось брошенным искоса взглядом Великой Владычицы, стыд – верхней губой, (29)

Жадность – нижней губой, а несправедность – спиной.

Праджапати, творец на земле, был её сокровенным местом<sup>136</sup>. (30)

Океаны были животом, а горы – костями Великой Владычицы,

Реки – венами, а деревья – волосами [на теле]. (31)

Детство, юность и старость [были] её превосходным путём,

Облака – волосами [на голове], а утренние и вечерние сумерки – двумя одеждами Владычицы<sup>137</sup>. (32)

О царь! Луна была умом святой Матери мира,

Хари – [её] способностью распознавания, а Рудра – внутренним органом<sup>138</sup>. (33)

Лошади и все другие живые существа находились на бёдрах Владычицы,

А великие миры, Атала и прочие, [занимали место] от бёдер и до нижней части [стопы]<sup>139</sup>. (34)

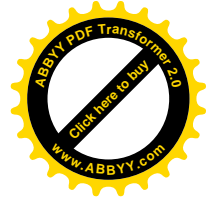
Этот великий образ узрели быки среди богов<sup>140</sup>,

Испускающий тысячи блистающих лучей, лижущий [вселенную] языком<sup>141</sup>, (35)

Скрежещущий зубами, изрыгающий очами пламя,

Несущий разнообразное оружие, героический<sup>142</sup>, пищей которому служили брахманы и кшатрии<sup>143</sup>, (36)

Тысячеглавый, тысячеокий, тысяченогий,



Сияющий, подобно мириадам солнц, блистающий, подобно мириадам молний, (37)

Внушающий страх, грозный в высшей степени, порождающий боязнь в сердце и в очах –

[Таким] все боги увидели [этот образ] и испустили крик ужаса. (38)

С потрясенными сердцами, они впали в беспомощное оцепенение, И память покинула их, что это Мать мира. (39)

Затем Веды, стоящие с четырёх сторон от Великой владычицы, С огромным усилием пробудили богов, лишившихся чувств. (40)

Тогда, придя в себя и удостоившись [встречи] с превосходными Шрути, С очами, наполненными слезами любви<sup>144</sup>, со сдавленным горлом, свободные от страданий, (41)

Словами, сопровождавшимися слезами, стали [они] хвалу возносить.

Боги сказали:

Прости нам обиду, о Мать, и защити нас, несчастных, тобой порождённых<sup>145</sup>! (42)

Убери гнев, о Владычица богов, от лицемерия образа [твоего] мы в страхе.

Какими словами низким богам здесь тебя восхвалить? (43)

В то время как даже для тебя самой непостижима твоя мощь,

Как мы, появившиеся на свет после, можем познать её? (44)

Поклонение тебе, о Бхуванешвари, поклонение тебе, являющейся сущностью пранавы,

Прославляемой во всех упанишадах<sup>146</sup>, поклонение [тебе], воплощенной в слоге *хрИМ*. (45)

[Той], из которой возник огонь, из которой появились Солнце и Луна, Из которой происходят все растения, ей, душе всего, поклонение!<sup>147</sup> (46)

[Той], из которой родились боги, садхьи, птицы, Скот и люди – ей, душе всего, поклонение<sup>148</sup>! (47)

[Той], из которой вдох и выдох, рис и ячмень, подвижничество, вера и правда,

Целомудрие и предписания – ей поклонение, поклонение<sup>149</sup>! (48)

[Той], из которой семь жизненных дыханий, семь языков пламени, семь видов топлива,

Семь возлияний, а также [семь] миров – ей, душе всего, поклонение!<sup>150</sup> (49)

[Той], из которой океаны, горы и реки берут начало,

И все растения и их соки – ей поклонение, поклонение!<sup>151</sup> (50)

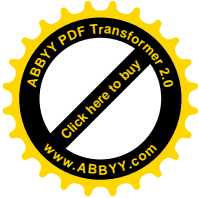
[Той], от которой происходят жертвоприношение, обряд посвящения, жертвенный столб и вознаграждение жрецам,

Ричи, яджусы и саманы – ей, душе всего, поклонение!<sup>152</sup> (51)

Поклонение спереди и сзади, поклонение тебе с обоих боков,

Снизу и сверху, с четырёх сторон, о Мать, в высшей степени поклонение, поклонение! (52)

Сокрой, о Владычица богов, этот необычный образ



И яви нам [вновь свой] образ наипрекраснейший. (53)

Вьяса сказал:

Увидев богов испуганными, Матерь мира, океан милосердия,  
Сокрыла грозный образ и явила прекрасный: (54)

Она держала [в двух руках] петлю и стрекало, [а двумя другими] делающая  
знаки преподнесения даров и бесстрашия<sup>153</sup>, нежная во всех членах,  
С очами, наполненными состраданием, с лёгкой улыбкой, [сияющей] на  
лице-лотосе. (55)

При виде того прекрасного образа были рассеяны страхи богов,  
И с умиротворенными сердцами они склонились, от радости не способные  
вымолвить ни слова<sup>154</sup>. (56)

*Так в Деви-гите заканчивается третья глава, называющаяся «Лицезрение  
вселенского образа».*

## **Глава четвертая ЙОГА ЗНАНИЯ**

Богиня сказала:

Как можно сравнивать вас, несчастных, с этим образом изумительным!<sup>155</sup>

Но всё же из родительской любви к [своим] почитателям явлен мной такой  
[образ]. (1)

Только благодаря изучению Вед, йоге, раздаче даров, подвижничеству и  
жертвоприношениям

Образ этот лицезреть невозможно без милости моей<sup>156</sup>. (2)

[Возвращаясь] к теме нашей беседы<sup>157</sup>, слушай же, о Индра среди царей,  
Высшая душа состояние дживы

Вследствие связи с упадхи обретает<sup>158</sup>, становясь деятелем и так далее, (3)

И различные деяния совершает, являющиеся единственным основанием  
добродетели и порока.

Вследствие этого она входит в разнообразные лона и переживает счастье и  
несчастье. (4)

Затем снова под влиянием прежде пережитого опыта постоянно занятая  
совершенением разнообразных дел,

Различные тела получает и испытывает радости и горести<sup>159</sup>. (5)

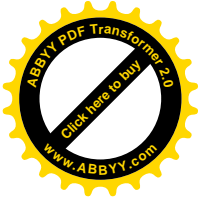
Подобно водочерпальному колесу, никогда не бывает остановки [рождениям  
и смертям]<sup>160</sup>,

Неведение есть корень [этого], от него [проистекает] вожделение, а  
вожделение к деяниям [толкает]. (6)

Поэтому к уничтожению неведения пусть усердно стремится человек,

Ведь то рождение плодотворно, в котором неведение исчезает (7)





И [происходит] достижение целей человеческой жизни и положения достигшего Освобождения при жизни<sup>161</sup>,

А погубить неведение лишь знание способно, искусно [оно в этом]<sup>162</sup>. (8)

Деяние, порождённое этим [неведением], не годится [для этого] в силу отсутствия противоречия [между ними], о Гора.

И не следует питать надежд, что деяние неведение погубит<sup>163</sup>. (9)

Лишённые смысла деяния вновь и вновь желают совершать [люди],

Отсюда – страсть, отсюда – грех, отсюда бедствие великое происходит<sup>164</sup>. (10)

Поэтому всеми силами знание пусть добывает человек,

Совершая здесь деяния, так сказано, ведь деятельность [является] неизбежностью<sup>165</sup>. (11)

Только благодаря знанию [обретается] Освобождение, поэтому следует накапливать знание,

А деятельность пусть служит помощником и приносит пользу знанию<sup>166</sup>. (12)

Иные говорят, что вследствие противоречия между ними это невозможно.

Знание рассекает сердечный узел, а из сердечного узла, [когда он затянут], деяния рождаются<sup>167</sup>. (13)

Совместить их невозможно вследствие противоположности между ними,

Как и тьму со светом невозможно [сочетать]<sup>168</sup>. (14)

Поэтому все деяния, соответствующие Ведам, о многомудрый,

До тех пор пока сердце чисто, пусть остаются, их следует совершать с усердием<sup>169</sup>. (15)

Спокойствие, самообладание, терпение, отрешенность и благость<sup>170</sup>

Пока [сохраняются], деяния [годится совершать], но не без них. (16)

После этого [человек], озарённый высшим духом, отрешившийся, пусть прибегнет к учителю,

Сведущему в Ведах, погруженному в созерцание Брахмана, с искренней преданностью<sup>171</sup>. (17)

Пусть слушает [книги] веданты он постоянно и неутомимо

И пусть всегда размышляет<sup>172</sup> над смыслом изречения *там твам аси* и других [изречений]. (18)

Изречение *там твам аси* указывает на единство дживы и Брахмана,

И после того как происходит осознание этого единства, он становится бесстрашным и постигшим мою природу. (19)

Познание смысла [отдельных] слов – сначала, а затем – познание смысла изречения.

Известно, что слово *там* обозначает меня, о Гора, (20)

Слово *твам* обозначает дживу, без сомнения,

А их тождество выражено в слове *аси*, так мудрые говорят. (21)

Из-за противоречия между смыслом слов их тождество [кажется] невозможным,

Поэтому следует прибегнуть ко второму значению [слов] *там* и *твам*, содержащихся в Шрути. (22)



Лишь чистое сознание это второе значение и того и другого, [отсюда] их тождество происходит.

Благодаря постижению их тождества через отбрасывание различий недвойственность является [в сознании]<sup>173</sup>. (23)

Точно также [изречение] «это тот же самый Девадатта» [использует] второе значение, так известно<sup>174</sup>.

Избавившись от [трех] тел, начиная с грубого, человек погружается в Брахман. (24)

Созданное из великих сутей, возникших как следствие пятиричного делания<sup>175</sup>, грубое тело,

В котором вкушаются [плоды] всех деяний, подверженное старости и недугам, (25)

Является ложным, хоть и кажется очевидным, будучи соткано из майи.

Оно есть грубое упадхи моего Атмана, о Владыка гор. (26)

Состоящее из органов восприятия и органов действия в соединении с пятью пранами<sup>176</sup>,

Включающее манас и буддхи<sup>177</sup>, это [тело] мудрецам известно как тонкое. (27)

Возникшее из несмешавшихся сутей тонкое тело Атмана

Будет вторым упадхи, через которое испытываются счастье и [и горе]. (28)

Не имеющее начала, не поддающееся описанию неведение третьим

Телом Атмана является в образе причинного Я<sup>178</sup>, о Владыка гор. (29)

Когда упадхи растворяются, только Атман остаётся.

Внутри трёх тел пять оболочек пребывают постоянно<sup>179</sup>. (30)

После отбрасывания [этих] оболочек основа, которая есть Брахман, достигается<sup>180</sup>,

И это есть мой образ, который обозначается изречениями *нети нети*<sup>181</sup> и другими. (31)

[Он] никогда не рождается, не умирает, не возникнув, [он] не стал [кем-либо],

Нерождённый, постоянный, вечный, древний, [он] не бывает убитым, когда уничтожают тело<sup>182</sup>. (32)

Если убийца думает, что убивает, если убитый думает, что убит,

Оба они не распознают [истины], он не убивает и не убиваем<sup>183</sup>. (33)

Меньше малого, больше великого, Атман сокрыт в сердце этого существа<sup>184</sup>,

Его бесстрастный, свободный от скорби лицезреет милостью Творца<sup>185</sup>, и величие его. (34)

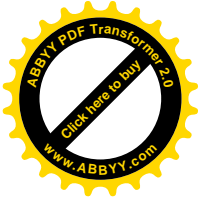
Знай, что Атман – колесничий, тело – колесница,

Знай, что буддхи – это возничий, а манас – вожжи, (35)

Органы чувств, говорят, кони, а предметы чувств – пастбища,

И Атман, наделённый органами чувств и манасом, наслаждается [предметами], говорят мудрецы. (36)

Тот, кто невежественен, глуп и постоянно нечист,



Своей цели не достигает и в круговерти перевождений<sup>186</sup> остается. (37)

Тот же, кто мудр, умён и постоянно чист,

Своей цели достигает и не рождается снова. (38)

Тот человек, кому буддхи служит возницей и манас вожжами,

Достигает цели пути, которая есть мое высшее положение<sup>187</sup>. (39)

Услышав это и обдумав и сосредоточив свой разум на Атмане<sup>188</sup>,

Погруженный в глубокое размышление<sup>189</sup>, пусть постигнет, что я и есть  
Атман. (40)

До достижения полного слияния<sup>190</sup> пусть созерцает в себе три буквы

Мантры, называющейся пранавой Богини<sup>191</sup>, ради размышления о двух её  
значениях. (41)

Буква *x* будет грубым телом, *p* – тонким телом,

*u* – причинным я, и точка сверху [буду] я [сама], четвёртая. (42)

Таким образом в теле Всеобщего целого три биджи постепенно познав,

О единстве Всеобщего целого и частей<sup>192</sup> пусть размышляет разумный  
человек. (43)

Перед временем [вхождения] в сосредоточение углубленно размышляя  
таким образом<sup>193</sup>,

Затем пусть он созерцает, сомкнув очи, меня, Богиню, Владычицу мира. (44)

Уравняв вдохи и выдохи, движущиеся в ноздрях,

Отрешившийся от чувственных желаний, очистившийся от грехов, чуждый  
зависти, (45)

Наделённый искренней преданностью в безмолвии сердца

Букву *x*, тело вишва в букве *p* пусть растворит. (46)

Затем букву *p*, тело тайджаса, в букве *u* пусть растворит,

И букву *u*, тело праджня, в слоге *xpИМ* пусть растворит<sup>194</sup>. (47)

[Этот слог], превосходящий различия «имени» и «именуемого»<sup>195</sup>, чуждый  
состояния двойственности,

Не имеющий частей, [наделённого] бытием-сознанием-блаженством  
посередине пламени<sup>196</sup> пусть он созерцает. (48)

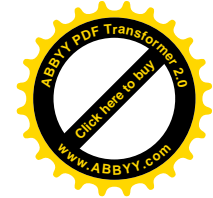
Благодаря такому созерцанию, о царь, лучший из людей непосредственно  
постигнет меня

И обретет мою природу, так двое станут одним. (49)

И когда благодаря следованию йоге происходит лицезрение меня,  
наивысочайшего Атмана,

В тот миг исчезают и невежество, и карма<sup>197</sup>. (50)

*Так в Девигите заканчивается четвёртая глава, называющаяся «Йога  
знания»*



## Глава пятая О ВОСЬМЕРИЧНОЙ ЙОГЕ И КУНДАЛИНИ-ЙОГЕ

Химаван сказал:

О йоге поведай, о Великая Владычица, дарующей высшее постижение, с её ступенями,  
Следуя которой, я буду способен лицезреть истину. (1)

Благословенная Богиня сказала:

Нет йоги ни в небесах, ни на земле, ни в подземном мире<sup>198</sup>.  
Единство между Высшей душой и воплощенной душой<sup>199</sup> есть йога – так говорят сведущие в йоге. (2)

Известны шесть препятствий, творящих помехи йоге, о безгрешный,  
Известных как вождление, гнев, алчность, заблуждение, гордыня и зависть.  
(3)

Избавившись от них благодаря ступеням йоги, достигают йогини йоги.  
Правила самоограничения, предписания, асана, пранаяма, затем (4)  
Отвлечение [органов чувств], удержание, созерцание, сосредоточение –  
Таковы, как говорят, восемь ступеней для йогинов, следующих йоге<sup>200</sup>. (5)  
Ненасилие, правдивость, нестяжание, целомудрие, милосердие, прямодушие,  
Прощение, стойкость, умеренность в пище, чистота – таковы десять правил  
самоограничения<sup>201</sup>. (6)

Подвижничество, удовлетворённость, вера, раздача даров, почитание богов,  
Выслушивание заслуживающих доверия заключений, стыдливость,  
размышление, повторение мантр, совершение жертвоприношений –  
(7)

[Таковы] десять предписаний, названных мной<sup>202</sup>, о предводитель гор.

Поза лотоса, [поза] свастики, [поза] благости, поза ваджры, (8)

Поза героя, такие по порядку названы пять асан<sup>203</sup>.

На бёдра поместив правильным образом чистые стопы, (9)

Затем большие пальцы ног пусть удерживает руками, скрещенными за спиной, –

Так описывается поза лотоса, йогинов радующая сердца<sup>204</sup>. (10)

Между бедрами и коленями должным образом поместив чистые стопы,

С выпрямленным телом пусть сидит йогин – эта [поза] называется  
свастика<sup>205</sup>. (11)

По обеим сторонам скротума пятки разместив,

Снизу яичек их руками пусть он удерживает. (12)

Поза благости так описывается, почитаемая йогинами<sup>206</sup>.

На бёдра стопы по очереди поместив, на колени пальцы, пальцами обнимая колени, (13)

Руки пусть держит [на коленях] – [это] называется поза ваджры  
превосходная<sup>207</sup>.



Одну ногу вниз поместив, под [противоположное] бедро, а затем следующую, (14)

Держа спину прямо, пусть сидит йогин, позой героя эта [поза] называется<sup>208</sup>.  
Через иду пусть втягивает воздух извне, [произнося оМ] шестнадцать раз, (15)

Пусть удерживает забранный [воздух] йог, [произнося оМ] шестьдесят четыре раза,

Находящийся в сушумне должным образом, [а затем произнося оМ] тридцать два раза, постепенно (16)

Через пингала-нади пусть выдыхает [тот воздух] лучший из знатоков йоги, Это есть пранаяма, так говорят сведущие в йогических шастрах<sup>209</sup>. (17)

Вновь и вновь по порядку таким образом перегон [воздуха] пусть совершает,

Постепенно увеличивая [произношение оМ] правильным образом с двенадцати до шестнадцати раз. (18)

Сопровождаемая чтением мантр, созерцанием и прочим, [пранаяма] «наделенной зародышем» [именуется] мудрыми,

А та пранаяма, которая не сопровождается ими, как «лишенная зародыша» известна. (19)

[Когда] на теле у совершающего [её] человека пот выступает, это есть низший [вид пранаямы],

Средний – это когда [тело] наполняется дрожью, и когда оно поднимается над землёй – высший, так считается<sup>210</sup>. (20)

Вплоть до обнаружения признака высшего вида [должна] постоянно [пранаяма] совершаться, так говорят.

Беспрепятственно странствуют чувства на предметах чувств, (21)

Отведение же их силой от них отвлечением именуется<sup>211</sup>.

В [областях] больших пальцев ног, лодыжек, колен, бёдер, копчика, сокровенных мест, пупа, (22)

Сердца, шеи, горла, нёба, а также носа,

Посередине бровей, головы и макушки головы в соответствии с предписаниями (23)

Удержание жизненного дыхания называется удержанием<sup>212</sup>.

Сосредоточенным умом, погруженным вовнутрь сознания, (24)

В себе избранных божеств созерцание называется созерцанием<sup>213</sup>.

Постоянное созерцание единства между воплощенной душой и Высшей душой (25)

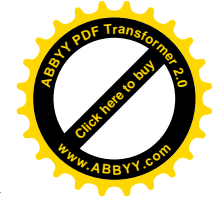
Сосредоточением называют мудрецы – [итак], перечислены восемь ступеней йоги<sup>214</sup>.

А теперь я передам тебе мантра-йогу превосходную<sup>215</sup>. (26)

Тело, состоящее из пяти сугей, называется вишва, о Гора,

Являющее тождество дживы и Брахмана, [имеющее природу] света, Луны, Солнца и огня. (27)

Считается, что тридцать миллионов нади [существует] в теле,



Из них десять именуется главными, а из этих десяти выделяются три<sup>216</sup>. (28)  
Главная [из них находится] в позвоночнике, имеющая природу Луны, Солнца  
и огня<sup>217</sup>.

Слева расположена нади ида, светлая и имеющая природу Луны. (29)

Эта нади является воочию как сама Шакти, воплощенная в амрите.

Справа [находится нади], называемая пингала, имеющая мужскую природу и  
природу Солнца. (30)

Исполнена всего великолепия сушумна, предстающая в образе огня<sup>218</sup>.

Посередине её расположена [нади], называемая вичитра, имеющая сутью  
Волю, Знание и Деяние<sup>219</sup>, (31)

А посередине [вичитры] сваямбхулингам<sup>220</sup> сверкающий, подобно мириадам  
солнц.

Выше его – биджа Майи, состоящая из  $x$  и  $p$ , чья бинду происходит из  
нады<sup>221</sup>. (32)

Сказано, что выше его – предстающая в образе пламени свернувшаяся  
клубком змея красного цвета,

В которой воплощена Богиня, опьянённая<sup>222</sup>, о Владыка гор. (33)

Блистающий подобно золоту с четырьмя лепестками, [на которых  
изображены буквы] от  $v$  до  $c$ <sup>223</sup>,

Цвета расплавленного золота лотос следует созерцать. (34)

Выше его похожая на пламя шестилепестковая, блистающая, как алмаз,

С [изображёнными на ней] шестью буквами от  $b$  до  $l$ <sup>224</sup> свадхиштхана  
превосходная. (35)

[Самая нижняя чакра] служит опорой основания шести [другим] чакрам,  
поэтому как муладхару её знают<sup>225</sup>,

Словом *сва* [обозначается] паралингам, поэтому [вторую чакру] знают как  
свадхиштхану<sup>226</sup>. (36)

Выше его в области пупа манипура блистающая,

Цвета молнии, сверкающей среди туч, наполненная великим светом, (37)

Подобная очищенному жемчугу, и поэтому тот лотос манипадмой  
именуется<sup>227</sup>,

Имеющий десять лепестков, [на которых изображены] буквы от  $D$  до  $px$ <sup>228</sup>.  
(38)

Вишну пребывает на этом лотосе, поэтому здесь можно Вишну лицезреть<sup>229</sup>.

Выше его лотос анахата, подобный [цветом] восходящему Солнцу<sup>230</sup>, (39)

С лепестками, [на которых изображены буквы] от  $k$  до  $mx$ <sup>231</sup>,

Посередине которого баналингам<sup>232</sup>, сияющий, как десять тысяч солнц, (40)

Наполненный Брахманом [в образе] звука; там слышится безударный звук,

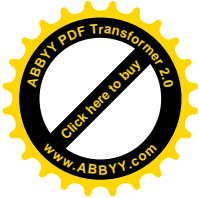
Поэтому как анахата тот лотос известен мудрецам<sup>233</sup>, (41)

Высшая обитель блаженства, обитаемая Пурушей<sup>234</sup>.

Выше его именуемый вишуддхой лотос с шестнадцатью лепестками, (42)

На которых помещены шестнадцать гласных<sup>235</sup>, дымчатого цвета,  
великоблестательный.

Оттого что здесь джива достигает чистоты благодаря лицезрению Гуся, (43)



Лотос именуется вишуддха, называемый [также] акашой, наичудеснейший<sup>236</sup>.

Аджна-чакра выше его, обитаемая Атманом, высшая. (44)

Через неё повеления приходят, поэтому как аджна она известна<sup>237</sup>,

Это чудесный лотос с двумя лепестками, [на которых изображены буквы] х и кШ<sup>238</sup>. (45)

Выше его – кайласа [чакра], и выше его родhini [чакра]<sup>239</sup>.

Таким образом [я] назвала тебе чакры опоры, о давший благой обет. (46)

Говорят, что выше их [лотос], наделённый тысячью [лепестков] и [являющийся] обителью бинду<sup>240</sup>.

Итак, поведано всё о превосходном пути йоги<sup>241</sup>. (47)

Вначале, совершая пураку, следует сосредоточить ум на [мул]адхаре.

Меж заднего прохода и сокровенных мест [пребывает] шакти, сжав её<sup>242</sup>, эту [шакти] следует пробудить (48)

И движением, пронзающим лингамы [в чакрах], в бинду-чакру поднять.

[Там] высшую Шакти, соединившуюся с Шамбху, следует созерцать<sup>243</sup>. (49)

От этого союза происходит амрита, подобная красному жидкому лаку<sup>244</sup>,

Напив им ту Шакти, именуемую Майей, дарующую совершенство в йоге, (50)

И божества шести чакр<sup>245</sup> поднесением [той] амриты насыщая,

Пусть ведёт [её] тем же путём в муладхару разумный человек. (51)

Таким образом у [человека], стойко упражняющегося изо дня в день,

Все мантры, прежде произносимые неправильно, будут действенными, и не иначе<sup>246</sup>, (52)

И он освобождается от уз существования с его тяготами, вызванными старостью, смертью и прочим.

Те качества, которые присущи мне, Богине, Матери мира, (53)

Теми будет и лучший из садхак [обладать]<sup>247</sup>, и не иначе.

Итак, рассказано [тебе], о дорогой, о превосходном удержании дыхания. (54)

Теперь об [ином] удержании слушай внимательно мои слова.

Сосредоточив ум на Богине, не ограниченной сторонами света и временем<sup>248</sup>, (55)

Быстро [человек] соединяется с ней вследствие [осознания] тождества дживы и Брахмана<sup>249</sup>,

Если же ум нечист, то быстро он не очищается. (56)

Тогда [прибегнув] к йоге членов тела, йогин пусть предастся созерцанию

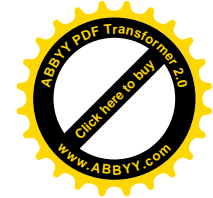
Нежных моих рук, ног и других частей тела, о Гора. (57)

Пусть он, сведущий в мантрах, сосредотачивает ум, охватывая одно место за другим<sup>250</sup>,

[А затем] с очищенным умом, на всём образе целиком ум сосредоточит. (58)

И до тех пор пока ум не придёт к растворению в Богине, [которая есть] чистое сознание, о Гора,

Повторение избранной мантры<sup>251</sup> пусть вместе с хомой выполняет. (59)



Благодаря чтению мантр и йоге он становится годным для постижения  
необходимого знания.

Нет без йоги мантры, и нет без мантры йоги. (60)

Выполнение их ведет к постижению Брахмана.

В доме, наполненном тьмой, горшок виден благодаря светильнику, (61)

Таким же образом и покрытый майей Атман благодаря [чтению] мантры  
становится доступным.

Итак, учение йоги целиком с её ступенями поведено мной теперь.

Благодаря наставлениям гуру может быть постигнуто оно, а не иначе, [даже]  
благодаря мириадам шастр<sup>252</sup>. (62)

*Так в Двеи-гите заканчивается пятая глава, называющаяся «О  
восьмеричной йоге и кундалини-йоге».*

## Глава шестая О ЗНАНИИ БРАХМАНА

Благословенная Богиня сказала:

Таким образом преданный йоге пусть созерцает меня, имеющую природу  
Брахмана<sup>253</sup>,

С искренней преданностью, о царь, сев в позу<sup>254</sup>. (1)

Проявленное, утвержденное, пребывающее в тайнике, истинно великая  
обитель,

Где [все] это сосредоточено, движущееся, дышащее и мигающее<sup>255</sup>. (2)

Знайте, что это – сущее, не-сущее, желанное, высшее, превосходящее  
мудрость<sup>256</sup> существ,

[Что оно] – то, что блистает и что меньше малого, в котором сокрыты миры  
вместе с обитателями<sup>257</sup>, (3)

Это непреходящий Брахман, [это] жизненное дыхание, речь и ум,

Это истина, это бессмертие, это должно постигнуть, знай это, о дорогой!<sup>258</sup>  
(4)

Взяв великое оружие – лук упанишад, на него стрелу, заостренную  
почитанием, следует наложить

И натянуть [тетиву] умом, погруженным в созерцание его, целью же [будет]  
то, непреходящее, знай это, о дорогой! (5)

Пранава это лук, стрела – Атман<sup>259</sup>, а Брахманом называют цель.

Сосредоточившись, следует познать его и соединиться с ним как стрела [с  
целью]<sup>260</sup>. (6)

На чем [вытканы] небо, земля и пространство между ними, и ум вместе со  
всеми жизненными дыханиями,

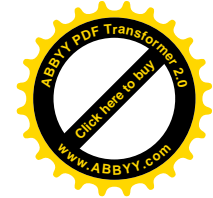
То, знайте, одно есть, Атман, другие слова оставьте, [он есть] мост,  
[ведущий] к бессмертию<sup>261</sup>. (7)

Там, где соединяются жилы подобно спицам в ступице колеса<sup>262</sup>,





Двигается он по собственной воле, становясь множественным<sup>263</sup>. (8)  
оМ, - так [повторяя], созерцайте Атман, да сопутствует вам удача при  
переправе за пределы тьмы<sup>264</sup>.  
В божественном граде Брахмана, в пространстве [сердца] тот Атман  
утверждён<sup>265</sup>, (9)  
Состоящий из мысли, он – вожатый жизненного дыхания и тела,  
утвержденный в пище, сосредоточенный в сердце,  
Благодаря распознаванию лицезреют [его] стойкие, [предстающего] в  
образе блаженства, бессмертия, что сияет<sup>266</sup>. (10)  
Разрубается сердечный узел, рассеиваются все сомнения,  
Исчерпываются деяния после созерцания в нем высокого и низкого<sup>267</sup>. (11)  
В золотой высшей сокровищнице незапятнанный Брахман, не имеющий  
частей,  
Он, лучезарный светоч светочей, – вот что знают постигшие Атман<sup>268</sup>. (12)  
Там не светит ни Солнце, ни Луна, ни звезды, не блистают молнии, – откуда  
[может быть там] этот огонь?  
Все сияет лишь вслед за ним, сияющим, его светом весь этот [мир]  
отсвечивает<sup>269</sup>. (13)  
Брахман этот есть бессмертие, спереди Брахман, позади Брахман, справа и  
слева,  
Снизу и сверху распростёрт, всё это Брахман – все это, наилучшее<sup>270</sup>. (14)  
И кто постиг его таким, тот достигший цели лучший из людей,  
Ставший Брахманом, с безмятежной душой, он не скорбит и не испытывает  
желаний<sup>271</sup>. (15)  
Вследствие [присутствия] другого [возникает] страх, о царь, а вследствие  
[его] отсутствия он не испытывает страха,  
Я с ним неразлучен, и он со мной не расстается. (16)  
Я есть он, и он есть я, знай это определёнno<sup>272</sup>, о Гора,  
И там возможно лицезреть меня, где познавший меня пребывает<sup>273</sup>. (17)  
Я не нахожусь ни в тиртхе, ни на Кайласе, ни на Вайкунтхе, ни где-нибудь  
ещё,  
Но пребываю я в сердце-лотосе познавшего меня<sup>274</sup>. (18)  
Плод, равный [плоду совершения] мириадов пудж мне даёт поклонение  
познавшего меня, [совершаемое] единожды,  
Его род очищается и мать [становится] довольной. (19)  
И он, чье сердце растворяется в сознании<sup>275</sup>, очищает землю.  
Знание Брахмана, о котором ты вопрошал, о лучший из гор, (20)  
Передано тебе мной целиком, и более сказать нечего.  
Это [знание] старшему сыну, наделённому преданностью, благонаправному,  
(21)  
И ученику надлежащего характера, следует передать, но никому другому.  
Чья преданность богу велика, и как богу, так и гуру<sup>276</sup>, (22)  
Тому высказанные смыслы становятся ясны.  
И [тот], кто наставляет в знании этом, тот сам Высший владыка<sup>277</sup>, (23)



А тот, кому [он передаёт знание] – его безвозвратный должник<sup>278</sup>.  
Сказано, что даже выше отца [находится] дающий знание Брахмана. (24)  
Жизнь, данная отцом, имеет конец, но жизни, данной им, никогда нет  
конца<sup>279</sup>,  
«Ему не чини вреда!» - так предписание гласит, о Гора<sup>280</sup>. (25)  
Поэтому заключение шаштр [таково]: передающий [знание] Брахмана есть  
высший гуру<sup>281</sup>.  
Если Шива разгневан, то гуру спасает, а если наставник разгневан, то и  
Шанкара [не поможет]<sup>282</sup>. (26)  
Поэтому всеми силами почтенного гуру следует ублажать, о Гора,  
Телом, умом и речью<sup>283</sup>, всегда надо быть занятым этим. (27)  
В противном случае [человек] будет [считаться] неблагодарным, а для  
неблагодарного нет искупления<sup>284</sup>.  
Индра открыл [это] знание Атхарвану, обещая [в случае раскрытия кому-  
либо еще] обезглавить его, (28)  
И [когда Атхарван передал знание] Ашвинам, [Индра] снес ему голову  
ваджрой.  
Увидев, что он лишился конской головы, врачеватели, лучшие из богов, (29)  
Вернули мудрецу его собственную голову тогда.  
Так благодаря труднодостижимому успеху знание Брахмана<sup>285</sup>, о Владыка  
гор,  
Обретя, бывает счастливым и удовлетворённым<sup>286</sup> [человек]. (30)

*Так в Деви-гите заканчивается шестая глава, называющаяся «О знании  
Брахмана».*

## Глава седьмая ЙОГА ПРЕДАННОСТИ

Химаван сказал:

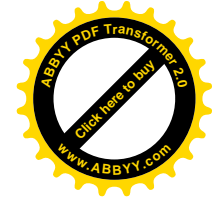
Расскажи о преданности себе, о Матерь, благодаря которой знание легко  
Появляется у обычного человека, обуянного страстями<sup>287</sup>. (1)

Благословенная Богиня сказала:

Известны три пути ко мне, ведущие к Освобождению, о Владыка гор,  
Йога деяния, йога знания и йога преданности, о лучший. (2)

Из [этих] трёх именно йоге этой легче всего следовать во всех отношениях  
Из-за возможности мысленного выполнения и отсутствия необходимости в  
причинении страданий телу и уму. (3)

Считается, что вследствие различий гун преданность трёх видов бывает у  
людей.



Сопряжённая с причинением вреда другим, имеющая [своим] первым качеством лицемерие, (4)

Преданность [является] тамасической у того, кто наполнен завистью и гневом.

[Тот, кто] не причиняя вреда другим, ради собственного блага (5)

Постоянно с сердцем, наполненным желаниями, стремящийся к славе, жаждущий наслаждений

Человек исполняется [преданности] ради достижения плода (6)

И при этом, низкий, полагает меня отличным от своего существа вследствие полагания вселенной отличной от высшего духа<sup>288</sup>,

Того преданность известна, о царь, как раджасическая. (7)

[Тот, чьи] деяния – это подношение [мне], Высшей Владычице, ради очищения от грехов,

«Так как они предписаны в Ведах, всегда без колебаний я должен совершать их», – (8)

Кто, настроенный таким образом, хоть и будучи подвержен [заблуждению] полагания вселенной отличной от Высшего духа

Совершает радостно деяния, преданность того, о Гора, [является] саттвической<sup>289</sup>. (9)

Она ведёт к высшей преданности, хотя и основана на полагании вселенной отличной от Высшего духа,

Два же вида преданности, о которых говорилось выше, к высшей [преданности] не ведут, так считается<sup>290</sup>. (10)

Теперь же внимай тому, что я скажу о высшей преданности.

Когда постоянно слушают о моих качествах, прославляют мои имена<sup>291</sup>, (11)

На мне, кладезе благих качеств-сокровищ, устойчиво

Сосредотачивается ум, подобно постоянно [льющемуся] потоку масла, (12)

Какая будет здесь побудительная причина? Никогда не будет даже

Устремления к самипье, саршти, саюджье и салокье<sup>292</sup>. (13)

[Человек, достигший такой преданности], никогда не знает ничего выше служения мне,

И, сохраняя представление о том, кому служат, и служители, Освобождения не желает, (14)

С высшим восторгом он меня созерцает неустанно,

Как неотличимую от себя меня он знает, а не как нечто отличное, (15)

Он думает о дживах как о воплощении моём,

И какую любовь к себе [испытывает], такую и к другому. (16)

Он не проводит различий благодаря общности сознания,

Он мой вселенский образ, пребывающий всегда и всюду в существах (17)

И даже в чандалах, о владыка, почитает и преклоняется пред ним<sup>293</sup>,

Он ни к кому не испытывает чувства враждебности, так как не делает различий, (18)

[Он] стремится повидать мои места [святые] и почитателей моих



И жаждет слушать мои шастры, [посвященные] мантрам и обрядам<sup>294</sup>, о  
господин. (19)

Преисполненный любви ко мне, с волосками, поднявшимися на теле  
постоянно<sup>295</sup>,

Чьи очи наполнены слезами любви, а голос дрожит, (20)

С нераздельной преданностью он поклоняется, о Владыка гор,

Мне, повелительнице, лону мира<sup>296</sup>, причине всех причин. (21)

Мои великолепные обеты, постоянные и даваемые по случаю<sup>297</sup>,

Непрерывно он соблюдает с почтением, свободный от лживости насчёт  
имущества<sup>298</sup>. (22)

Стремление повидать мои праздники и участвовать в них

Появляется у него само собой, о держатель земли. (23)

Он громко поёт мои имена и танцует<sup>299</sup>,

Чуждый самости, избавившийся от представления о теле как о себе, (24)

[Думая]: «Как это прарабдхой совершается, так пусть и будет,

И нет у меня заботы о поддержании тела и прочем<sup>300</sup>», – (25)

Преданность, описываемая так, известна как высшая преданность,

Когда нет мысли ни о ком другом, кроме как о Богине. (26)

И так у кого воистину появляется высшая преданность, о держатель земли,

Тот в моём образе чистого сознания исчезает. (27)

Известно, что знание есть высшая цель и преданности

И отрешения, в знании же они оба пика [достигают]. (28)

И даже если у кого есть преданность, но под воздействием прарабдхи<sup>301</sup>, о  
Гора,

Не появляется знание обо мне, то он отправляется на Жемчужный  
остров<sup>302</sup>. (29)

Туда попав, все наслаждения, даже не стремясь к ним, он вкушает.

В заключение [пребывания там, у него] появляется полное знание о моей  
природе, [являющейся] чистым сознанием, о Гора. (30)

Благодаря ему он достигает Освобождения навеки; без знания же  
Освобождения не бывает.

Кто в этом мире обретает знание Атмана, пребывающего в сердце<sup>303</sup>, (31)

Иного тела моего сознания, того жизненные дыхания<sup>304</sup> не покидают.

Будучи Брахманом, человек, ведающий Брахман, Брахман постигает<sup>305</sup>. (32)

[Предмет] может исчезать благодаря неведению, подобно золоту, забытому  
на шее,

А благодаря знанию, рассеивающее неведение, предмет обнаруживается<sup>306</sup>.  
(33)

От того, что ведомо, и того, что неведомо, о лучший из гор, отлична  
сущность моя<sup>307</sup>.

Как в зеркале, так [отражается она] в Атмане, и как в воде, так и в мире  
предков<sup>308</sup>. (34)

Подобно тому как очевидно различие между тьмой и светом, точно также



В моём мире возникает знание, чуждое представления о двойственности<sup>309</sup>.  
(35)

Если кто-то, будучи отрешённым, но не имеющим знания, умирает,  
В мире Брахмы он обитает на протяжении целой кальпы<sup>310</sup>. (36)

В доме чистых [душой] и почтенных людей он рождается вновь,  
И затем совершает садхану, благодаря чему [у него] появляется знание. (37)

На протяжении многих жизней, о царь, приобретается знание, но не за одну  
жизнь<sup>311</sup>,

Поэтому всеми силами ради [обретения] знания старание пусть он прилагает.  
(38)

Но если он не [будет делать так], то великое несчастье [его] постигнет,  
Ибо трудно достичь такого рождения снова.

И даже для [рожденного] в первой варне труднодостижимо [знание] Вед<sup>312</sup>.  
(39)

[Приобретение] шести совершенств, как-то спокойствие и других<sup>313</sup>,  
достижение цели йоги,

Встреча с превосходным наставником – всего этого достичь трудно, (40)  
Как и остроту органов чувств и телесное совершенство.

Благодаря заслугам, [обретённым в течение] многих жизней стремление к  
освобождению появляется затем. (41)

И даже когда садхана начинает приносить плоды, если человек при этом  
Не устремляется к знанию, то напрасно его рождение. (42)

Поэтому, насколько это ему по силам, пусть прилагает старание ради  
[обретения] знания,

И на каждом шагу плод ашвамедхи получает [он] определённо<sup>314</sup>. (43)

Как топлёное масло в молоке скрыто, так и в каждом существе знание  
пребывает,

Непрерывно следует сбивать [его] умом, ставшим приспособлением для  
сбивания<sup>315</sup>. (44)

Получив знание, [он] достигнет цели – таково мнение веданты.

[Итак], рассказано обо всём вкратце, о чём ещё ты услышать желаешь? (45)

*Так в Девя-гите заканчивается седьмая глава, называющаяся «Йога  
преданности».*

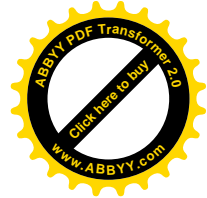
## **Глава восьмая О МЕСТАХ ПАЛОМНИЧЕСТВА, ОБЕТАХ И ПРАЗДНИКАХ**

Химаван сказал:

Какие места, о Владычица богов, следует повидать на земле,

Главные, [посещение которых] очищает, доставляющие радость Богине? (1)

И какие обеты и праздники приносят [ей] удовлетворение?



Обо всём этом расскажи мне, о Матерь, благодаря чему человек становится удовлетворён<sup>316</sup>. (2)

Благословенная Богиня сказала:

Весь [мир] есть моя обитель, должна быть увиденной, всякое время подходит для соблюдения обета,

И праздники [можно отмечать] во все времена, ибо я во всем пребываю<sup>317</sup>. (3)

Но всё же из родительской любви к [своим] почитателям говорится об особых [местах] и особых [временах],

Слушай же внимательно, о Царь гор, мои слова. (4)

[Есть] великая обитель Колапур, в которой Лакшми постоянно пребывает<sup>318</sup>,

Вторая высшая [обитель] – Матрипур, где Ренука живёт<sup>319</sup>, (5)

Третья – Туладжапур, затем Сапташринга<sup>320</sup>

Великие обители Хингулы и Джваламукхи<sup>321</sup>. (6)

[Затем] Шакамбхари высшая обитель, Бхрамари обитель превосходная<sup>322</sup>,

Обитель Благословенной Рактадантики и обитель Дурги<sup>323</sup>. (7)

Лучшая из всех есть обитель Пребывающей-в-горах Виндхья<sup>324</sup>,

[Потом идут] великая обитель Аннапурны и превосходный Каньчипур<sup>325</sup>, (8)

Бхимадеви высшая обитель и обитель Вималы<sup>326</sup>,

Великая обитель Благословенной Чандралы и Каушики обитель<sup>327</sup>, (9)

Высшая обитель Ниламбы на вершине горы Нила<sup>328</sup>,

А также обитель Джамбунадешвари и Шринагар великолепный<sup>329</sup>, (10)

Великая обитель Гухьякали, которая расположена в Непале<sup>330</sup>,

И Минакши высшая обитель, которая, говорят, [находится] в Чидамбаре<sup>331</sup>,

(11)

Великая обитель Ведаранья, населенная Сундари<sup>332</sup>,

И великая обитель Экамбара, в которой пребывает Высшая Шакти<sup>333</sup>, (12)

Высшая обитель Мадаласы и [обитель] Йогешвари<sup>334</sup>,

А также прославленная обитель Ниласарасвати, известная среди китайцев<sup>335</sup>,

(13)

Обитель Багалы в Вайдьянатхе<sup>336</sup>, считающаяся лучшей из всех,

И Жемчужный остров, где я [в образе] Святой и Благословенной Бхуванешвари<sup>337</sup>, как памятно, [пребываю]. (14)

Священная область Йони в Камакхье, [обитель] Святой Трипурабхайрави,

Сокровище среди мест на земном круге, в котором Махамая обитает. (15)

Нет лучше этого места нигде на земле,

Там у Богини каждый месяц воочию случаются месячные. (16)

Все тамошние божества приняли облик гор,

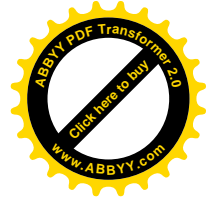
И даже великие боги живут в тех горах. (17)

Вся земля там [является] воплощением Богини, так мудрым известно,

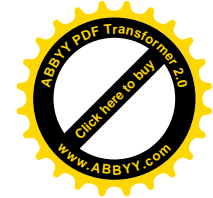
И нет лучше места, чем священная область Йони в Камакхье<sup>338</sup>. (18)

[Затем идёт] высшая обитель Гаятри, называемая Святой Пушкара<sup>339</sup>,

А в Амареше Чандика [обитает], и в Прабхасе – Пушкарекшини<sup>340</sup>. (19)



В Наймише, в великой обители – богиня Лингадхарини<sup>341</sup>,  
Пурухута – в Пушкаракше и Рати – в Ашадхе<sup>342</sup>. (20)  
В великой обители Чандамунди [живёт] великая владычица Дандини<sup>343</sup>,  
В Бхарабхути – Бхути и в Накуле – Накулешвари<sup>344</sup>, (21)  
Чандрика – в Харишчандре, Шанкари, как известно, в Шригири<sup>345</sup>,  
Тришула – в Джапешваре и Сукшма – в Амратакешваре<sup>346</sup>. (22)  
Шанкари [обитают] в Махакале, Шарвани – в [месте], именуемом  
Мадхьяма<sup>347</sup>,  
И в великом святом месте, называемом Кедара, богиня Маргадайини<sup>348</sup>. (23)  
Бхайрави [живёт в месте], называемом Бхайрава, Мангала – в Гае<sup>349</sup>, как  
известно,  
Стхануприя – на Курукшетре, Сваямбхуви – в Накуле<sup>350</sup>, (24)  
Угра – в Канакхале, Вишвешви – в Вималешваре<sup>351</sup>,  
Махананда – в Аттахасе и Маханатака – на Махендре<sup>352</sup>. (25)  
Сказано, что в Бхиме [пребывает] Бхимешвари, в обители Ваstrapатхе  
Бхавани Шанкари<sup>353</sup>, Рудрани – в Ардхакотике<sup>354</sup>, (26)  
Вишалакши – в Авимукте, Махабхага – в Махалайе<sup>355</sup>,  
Бхадракарни – в Гокарне, Бхадра – в Бхадракарнаке<sup>356</sup>, (27)  
Утпалакши – в Суварнакше, Стханвиша – в Стхану<sup>357</sup>,  
Камала – в Камалалае, Прачанда – в Чхагаландаке<sup>358</sup>, (28)  
Трисандхья – в Курандале, Мукутешвари – в Макоте<sup>359</sup>,  
Шандаки – в Мандалеше и Кали – в Каланджаре<sup>360</sup>. (29)  
Сказано, что в Шанкукарне [обитают] Дхвани, Стхула – в Стхулакешваре<sup>361</sup>  
А высочайшая владычица Хриллекха в лотосе-сердце знающих [обитают]<sup>362</sup>.  
(30)  
Эти перечисленные [выше] обители более всего любимы Богиней,  
И сначала услышав о величии тех мест паломничества, о лучший из гор, (31)  
Затем следует почитать Богиню в соответствии с указанными  
предписаниями.  
Однако, [говорят, что] все места паломничества сосредоточены в Каши<sup>363</sup>, о  
лучший из гор, (32)  
И там пусть постоянно живёт поставивший высшей целью преданность  
Богине.  
Эти обители посетив и совершая джапу Богине непрерывно, (33)  
Созерцая её стопы-лотосы, он освобождается от уз.  
[Тот], кто встав утром, повторяет эти имена Богини, (34)  
Грехи [того] мигом обращаются в прах, о Гора.  
[Тот], кто во время шраддхи повторяет эти чистые [имена] в присутствии  
брахманов<sup>364</sup>, (35)  
Предки того достигают освобождения и идут высшей стезею.  
Теперь же я поведаю тебе об обетах, о давший благой обет, (36)  
Которые усердно должны соблюдаться женщинами и мужчинами.  
Обет ананта-третия, обет раса-кальяни, (37)  
И ардрананда-кара [должны соблюдаться] на третий лунный день<sup>365</sup>.



Обет пятницы, обет четырнадцатого дня темной половины<sup>366</sup>, (38)  
Обет вторника<sup>367</sup>, вечерний обет,  
Во время которого бог Махадева, усадив Богиню в мягкое сидение, (39)  
Танцует перед ней вместе с [остальными] богами в начале ночи.  
Постясь тогда, в начале ночи, в вечернее время следует почитать Благу<sup>368</sup>,  
о царь, (40)  
[Совершение этого обета] каждые две недели доставляет особую радость  
Богине.  
И обет понедельника<sup>369</sup> доставляет мне чрезвычайное удовольствие, о Гора.  
(41)  
Во время этого обета следует трапезничать ночью после почитания Богини,  
И соблюдение обетов во [время празднования] обоих наваратри<sup>370</sup>  
доставляет мне удовлетворение. (42)  
Равным образом есть и другие, о господин, постоянные и соблюдаемые по  
случаю,  
Обеты<sup>371</sup>. [Тот], кто совершает их, чтобы порадовать меня, себялюбия  
чуждый, (43)  
Достигает саюджьи со мной<sup>372</sup>, он предан мне, он мною любим.  
Также праздники пусть отмечает он, начиная с праздника дола<sup>373</sup>, о господин,  
(44)  
Как праздник Отхода ко сну отмечает, так пусть и праздник Пробуждения<sup>374</sup>,  
Праздник колесниц пусть отмечает и праздник дамана<sup>375</sup>, (45)  
И праздник [предложения] шнура в [месяц] шравана<sup>376</sup>, приносящий  
радость.  
Мой почитатель всегда пусть отмечает и другие великие праздники. (46)  
Моих поклонников пусть потчует с радостью, а также нарядно одетых  
Девственниц и мальчиков<sup>377</sup>, видя в них никого другого, кроме как меня.  
(47)  
Чуждый лицемерия насчёт имущества<sup>378</sup>, пусть он почитает их цветами и  
прочим.  
[Тот], кто делает так с преданностью каждый год неумоимо, (48)  
Тот счастлив, тот удовлетворён, тот милости моей достоин<sup>379</sup> немедленно.  
[Итак], вкратце рассказано обо всём, что доставляет мне удовлетворение,  
И никогда это не должно сообщаться [тому, кто не является] ни учеником, ни  
почитателем [моим]. (49)

*Так в Деви-гите заканчивается восьмая глава «О местах паломничества,  
обетах и празднествах».*





## Глава девятая О ВЕДИЙСКОМ ПОКЛОНЕНИИ БОГИНЕ

Химаван сказал:

О Богиня богов, Великая Владычица, океан сострадания, о Матушка<sup>380</sup>,  
Сообщи правильные предписания относительно поклонения самой себе  
надлежащим образом теперь. (1)

Благословенная Богиня сказала:

Я возведу предписания относительно поклонения, о царь, так чтобы [было]  
приятно Матушке.

С безграничной верой внимай, о бык среди гор<sup>381</sup>. (2)

Двух видов бывает поклонение мне: внешнее и внутреннее.

Сказано, что внешнее также бывает двух видов: ведийское и тантрическое<sup>382</sup>.  
(3)

Ведийское поклонение опять бывает двойким в зависимости от того, перед  
каким образом оно совершается, о держатель земли.

Ведийское [поклонение] совершается приверженцами Вед, прошедшими  
через ведийское посвящение<sup>383</sup>, (4)

А тантрическое – прошедшими через тантрическое посвящение в  
соответствии с предписаниями тантр<sup>384</sup>.

[Тот], кто таинства поклонения не знает и таким образом противоположное  
(5)

Совершает, тот глупый человек падает во всех отношениях.

Теперь о первом виде ведийского поклонения, упомянутого выше, я  
расскажу. (6)

Тот образ высший мой, который ты воочию лицезрел, о держатель земли,

С бесконечным [количеством] голов и очей, с бесконечным [количеством]  
ног, огромный, (7)

Всемогущий, побуждающий к действиям, который выше высшего<sup>385</sup>,

Тот [образ] следует почитать постоянно, его созерцать и помнить о нём. (8)

Таково описание образа, относящегося к первому типу поклонения, о Гора.

[Будучи] умиротворённым, обладающим сосредоточенным умом, чуждым  
лицемерия и самости, (9)

Устремись к нему, жертвуй ему, ищи у него прибежища,

Зри его сердцем, призывай его и созерцай [его] беспрестанно. (10)

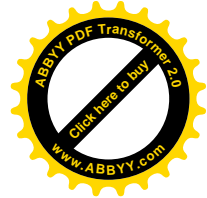
С нераздельной любовью и преданностью, наполненный привязанностью ко  
мне,

Совершай жертвоприношения мне и удовлетворяй меня подвижничеством и  
дарами<sup>386</sup>. (11)

И так моей милостью ты достигнешь освобождения от уз бытия.

[Те], кто устремлен ко мне и чье сердце наполнено привязанностью ко мне,  
считаются лучшими среди [моих] почитателей<sup>387</sup>. (12)

Я обещаю, что из этого бытия спасу [их] скоро<sup>388</sup>.



Благодаря созерцанию, сопровождаемому деяниями, или благодаря знанию, связанному с преданностью, (13)

Я достижима всегда, о царь, но не благодаря только лишь деяниям<sup>389</sup>.

Из дхармы происходит преданность, а из преданности рождается высшее [знание]. (14)

Известно, что сказанное в Шрути и Смрити есть дхарма<sup>390</sup>,

А то, что сказано в других шастрах, именуется сиянием дхармы. (15)

Из меня, всезнающей и всемогущей, Веды происходят,

И так как неведения нет во мне, Шрути не [могут] заслуживать доверия<sup>391</sup>. (16)

Смрити произошли из Шрути, их смысл восприняв,

И поэтому считается, что Смрити, как, например, [созданные] Ману, также как и Шрути, заслуживают доверия<sup>392</sup>. (17)

Иногда и кое-где говорят о других [заслуживающих доверия шастрах], на тантры намекая,

Но то, что о дхарме говорят они, не принимается во внимание последователями Вед. (18)

Другим творцам шастр неведение присуще,

И вследствие испорченности из-за порока неведения сказанное ими не заслуживает веры. (19)

Поэтому стремящийся к освобождению ради [исполнения] дхармы пусть во всем полагается на Веды.

И подобно тому как указ царя в мире не нарушается никогда, (20)

Как люди могут пренебрегать Шрути, повелением, [изошедшим] от меня, Владычицы вселенной?<sup>393</sup>

Ради исполнения моего повеления сословия брахманов и кшатриев (21)

Мною созданы<sup>394</sup>, итак да будет известно, что тайна моя [сокрыта] в словах Шрути.

Всякий раз, когда происходит ослабление Закона, о держатель земли, (22)

И преобладание Беззакония, тогда я принимаю [различные] обличья<sup>395</sup>.

Отсюда разделение между богами и дайтьями происходит<sup>396</sup>, о царь. (23)

[Те], кто не следует тому Закону, ради наставления мною постоянно

Ввергаются в ад, так пусть боятся те, кто об этом слышит<sup>397</sup>. (24)

[Тот], кто, отвергнув дхарму Вед, в другой дхарме находит прибежище<sup>398</sup>,

Того незаконного царь да изгонит из своей страны. (25)

Брахманы не должны разговаривать [с такими], и дваждырожденным не следует [вместе с ними] вкушать пищу<sup>399</sup>.

Прочие разнообразные шастры в этом мире, (26)

Противоречащие Шрути и Смрити, целиком основаны на заблуждении.

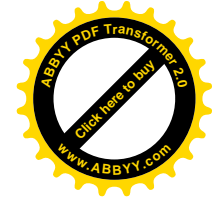
Вама-, капалака-, каулака- и бхайрава-агамы (27)

Шивой ради введения в заблуждение сотворены, но не по другой причине<sup>400</sup>.

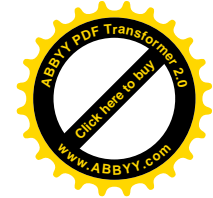
Вследствие проклятия Дакши, проклятия Бхригу и проклятия Дадхичи (28)

Были изгнаны с пути Вед и сожжены лучшие из брахманов<sup>401</sup>.

Ради их постепенного поднятия наверх (29)



Шайва-, вайшнава-, саура-, шакта-  
И ганапатья-агамы созданы Шанкарой<sup>402</sup>. (30)  
Некоторые места в них не противоречат Ведам,  
И для следующих Ведам в принятии этого нет греха. (31)  
Но никоим образом к тому, что нарушает [установления] Вед, пусть не  
обращается дваждырожденный<sup>403</sup>,  
И лишь тот, кто лишен доступа к Ведам, пусть к этому прибегает<sup>404</sup>. (32)  
Поэтому всеми силами последователь Вед пусть придерживается Вед,  
И знание, связанное с дхармой, пусть Высший Брахман озаряет. (33)  
Все желания оставив, нашедшие прибежище лишь у меня одной,  
Милосердные по отношению ко всем существам, лишённые гордыни и  
самости, (34)  
Размышляющие обо мне, посвятившие мне жизнь<sup>405</sup>, занятые беседами о  
моих святых местах,  
Санньясины, ванапрастхи, грихастхи и брахмачарьи<sup>406</sup>, (35)  
Поклоняются постоянно с преданностью [моему вселенскому образу],  
постижимому через йогу могущества<sup>407</sup>.  
Тьму, порожденную неведением, для них, постоянно так вовлеченных, (36)  
Светом Солнца знания рассеиваю, без сомнения. Итак, первого вида  
ведийского поклонения, о Владыка гор, (37)  
Суть поведана вкратце, теперь о втором я расскажу.  
В изваянии, на алтаре, в диске Солнца или Луны, (38)  
В воде, в [камне, известном как] баналингам, в янтре или большом куске  
ткани<sup>408</sup>,  
В лотосе сердца созерцая Богиню, [пребывающую] выше высшего<sup>409</sup>, (39)  
Осиянную достоинствами, полную сострадания, девицу, рдяную, подобно  
восходящему Солнцу, являющую сосредоточие и высший предел  
красоты, прелестную во всех членах, (40)  
Преисполненную расы любви<sup>410</sup>, всегда огорчаемую бедами своих  
почитателей,  
На лице которой сияет милость, Мать, носящую полумесяц в волосах<sup>411</sup>,  
(41)  
Держащую петлю и стрекало и делающую жесты преподнесения даров и  
бесстрашия<sup>412</sup>, воплощенное блаженство,  
Пусть почитает [её] подношениями в соответствии со своими  
имущественными возможностями<sup>413</sup>. (42)  
До тех пор пока он не будет готовым к совершению внутренней пуджи,  
Пусть совершает внешнюю, а когда будет готов, пусть ее оставит. (43)  
Известно, что внутренняя пуджа есть та, которая [включает] растворение в  
чистом сознании<sup>414</sup>,  
А сознание есть высший образ мой, лишённый упадхи<sup>415</sup>. (44)  
Поэтому на моем образе, [что есть] чистое сознание, следует сосредоточить  
ум, лишённый опоры.



А сотканный майей мир, [являющийся] помимо образа сознания, это видимость только<sup>416</sup>. (45)

Следовательно, ради прекращения круговерти перерождений Свидетельницу в образе Атмана<sup>417</sup>

Надо созерцать с чуждым сомнений, сопряженным йогой сердцем. (46)

Затем о внешней пудже подробно я расскажу,

Слушай же со внимательным умом, о лучший из гор. (47)

*Так в Деви-гите заканчивается девятая глава «О ведийском поклонении Богине».*

## Глава десятая О ТАНТРИЧЕСКОМ ПОКЛОНЕНИИ БОГИНЕ

Богиня сказала:

Встав утром, пусть [человек] призовет в памяти [расположенный] в голове блистающий лотос

Цвета камфоры, а затем пусть вспомнит облик своего почтенного наставника<sup>418</sup>, (1)

Благосклонного, украшенного сверкающими драгоценностями, сопровождаемого [его] шакти<sup>419</sup>.

Затем, совершив [ему] поклонение, пусть богиню Кундалини взгадывает мудрый, [думая]: (2)

«К сияющей при подъеме вверх и при возвращении уподобляющейся амрите,

Странствующей по срединному пути женщине в образе блаженства я прибегаю»<sup>420</sup>. (3)

После такого созерцания [пребывающую] посередине пламени в образе бытия-сознания-блаженства<sup>421</sup>

Меня пусть созерцает, а затем совершит все обряды, начиная с очищения<sup>422</sup>. (4)

После этого, проведя агнихотру<sup>423</sup> ради моего удовлетворения, лучший из дваждырожденных

По окончании хомы пусть воссядет на свое сидение и сделает намерение [совершить] пуджу<sup>424</sup>. (5)

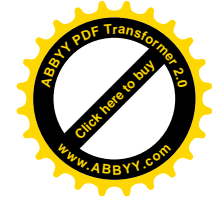
Сначала совершив бхуташуддхи и матрика-ньясу<sup>425</sup>, Хриллекха-матрика-ньясу всегда пусть проводит. (6)

В муладхаре *x*, в сердце *p*,

Между бровей *u*, и *xpIM* на макушке головы пусть разместит<sup>426</sup>. (7)

Пусть совершит все ньясы, связанные с этой мантрой

И пусть подготовит в собственном теле сидение с законом [и прочим в качестве его ножек]<sup>427</sup> далее. (8)



Затем пусть созерцает Великую Богиню в распутившемся благодаря  
пранаяме

Лотосе сердца, восседающую на пяти трупах, мудрый. (9)

Брахма, Вишну, Рудра, Ишвара и Садашива –

Эти пять великих трупов находятся под моей пятой<sup>428</sup>, (10)

Имеющие природу пять сутей и пять состояний<sup>429</sup>,

Я же в образе непроявленного сознания превосхожу их всецело. (11)

Затем, после того как они навсегда стали [моим] сидением, как сказано в  
тантрах Шакти,

Созерцая таким образом, с мысленными подношениями пусть совершает  
мне пуджу и джапу<sup>430</sup> также. (12)

Предложив [плоды] джапы Благословенной Богине, затем пусть воду  
преподнесет<sup>431</sup>.

Установив сосуд, пусть очищает предметы для пуджи. (13)

[Обрызгивая] их той водой и произнося астра-мантру, воплощенный

Пусть прежде закроет стороны света<sup>432</sup>, а затем склонится перед гуру. (14)

И разрешение его получив, пусть с внешних мест затем

Представит в сердце образ мой, божественный и пленительный, (15)

И пригласит потом на сидение, читая мантры вдыхания жизни<sup>433</sup>.

Пригласив на сидение, почетное питье, воду для омовения стоп, воду для  
полоскания рта<sup>434</sup>, (16)

Воду для купания, два одеяния<sup>435</sup>, все [виды] украшений,

Благовония и цветы должным образом пусть преподнесёт Богине,  
побуждаемый собственной преданностью. (17)

И пусть соответствующим образом совершает поклонение божествам-  
хранителям, пребывающим в янтре.

Для неспособных [делать это] каждый день предписывается пятница<sup>436</sup>. (18)

Следует помнить, что частичные божества суть проявления великолепия  
главной Богини,

И думать, что великолепием её наполнены три мира вплоть до Паталы. (19)

И снова сопровождаемую частичными божествами<sup>437</sup> главную Богиню пусть  
он почитает

[Подношением] благовоний, источающих благоухание цветов, (20)

Жертвенной пищи, освежающей воды, бетеля, даров жрецам<sup>438</sup> и прочего.

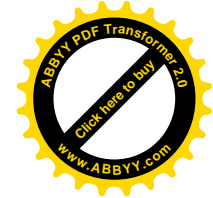
Пусть он удовлетворяет меня произнесением [гимна] тысячи [моих] имен,  
что ты составил<sup>439</sup>, (21)

Кавачи и сукты, [начинающейся со слов] «Я с рудрами...», о господин,

Вместе с мантрами из Хриллекха-упанишады, [иначе известной как] Деви-  
атхарва-ширас<sup>440</sup>. (22)

Этими великими магическими заклинаниями и великими мантрами пусть он  
доставляет мне удовольствие снова и снова.

Пусть испрашивает прощение у Создательницы мира<sup>441</sup> человек с сердцем,  
увлажненным любовью, (23)



На всех членах тела которого поднялись волоски<sup>442</sup>, с глазами, наполненными слезами, не произносящий ни слова, Звуками танцев и песен<sup>443</sup> пусть радует меня снова и снова. (24)

Благодаря тщательному изучению Вед, а также всех пуран Достижима я<sup>444</sup>, и поэтому этим пусть удовлетворяет меня, (25)

И пусть предлагает мне постоянно все, чем владеет, включая собственное тело<sup>445</sup>.

Затем пусть постоянную хому<sup>446</sup> совершит, и брахманов, нарядно одетых [дев], (26)

Мальчиков, бедняков и других, с мыслью, что [они есть проявления] Богини, пусть потчует<sup>447</sup>.

Склонившись вновь [перед Богиней] в сердце своем, с вьюткрамой пусть [ее] отпустит<sup>448</sup>. (27)

Все поклонение мне пусть совершает с Хриллекхой<sup>449</sup>, о давший благой обет. Известно, что Хриллекха высшая предводительница всех мантр. (28)

В Хриллекхе я, как в зеркале, постоянно отражаюсь,

Поэтому дарованное с Хриллекхой [это все равно что] предложенное со всеми мантрами. (29)

Учителя почитая [подношением] украшений и прочего, пусть достигнет удовлетворенности<sup>450</sup>,

И кто таким образом почитает Богиню, благословенную красу мира<sup>451</sup>, (30)  
Для того нет ничего, никогда и нигде недостижимого.

После смерти он отправляется на мой Жемчужный остров<sup>452</sup>, (31)

[Где], как известно, [принимает] облик Богини<sup>453</sup>, и боги постоянно поклоняются ему.

Итак, все рассказано тебе, о царь, о поклонении Великой Богине. (32)

Обдумай это целиком и в соответствии со своими возможностями<sup>454</sup>

Совершай мне поклонение, и ты достигнешь цели. (33)

Это наставление моей Песни ни тому, кто не является учеником, не следует передавать,

Ни лишенному преданности, ни мошеннику, ни имеющему злое сердце. (34)

Раскрытие его [подобно] открытию груди матери.

Поэтому непременно усердно должно храниться в тайне оно всегда. (35)

Его следует передавать [лишь] преданному ученику и старшему сыну,

Доброго нрава, хорошо одетому, наделенному преданностью Богине<sup>455</sup>. (36)

Во время шраддхи пусть читает его в обществе брахманов,

И все предки его будут насыщены и обретут высшее положение<sup>456</sup>. (37)

Вьяса сказал:

Молвив так, Бхагавати тут же исчезла<sup>457</sup>,

И все боги возликовали благодаря лицезрению Богини. (38)

Позже родилась она в Гималаях [как] богиня Хаймавати,

Которая, став известной как Гаури, была выдана замуж за Шанкару<sup>458</sup>. (39)

После этого Сканда появился на свет, которым был Тарака сражён<sup>459</sup>,



Но прежде, во время пахтания океана, появились сокровища<sup>460</sup>, о владыка людей. (40)

Там Богиня, восхваляемая богами сосредоточенно ради обретения процветания,

Из милости к ним вышла [из вод океанских в облике] Рамы. (41)

Вайкунтхе она была отдана [в жены] богами, и он благодаря этому умиротворенности достиг<sup>461</sup>.

Итак, рассказано тебе, о царь, о непревзойденном величии Богини<sup>462</sup>, (42)

Проявившемся в рождении Гаури и Лакшми, [слушание о котором] все желания исполняет.

Не следует передавать другому тайну эту, раскрытую [тебе]<sup>463</sup>. (43)

Песня эта, являющаяся тайной, да будет охранена усердно.

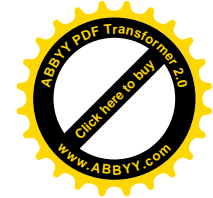
Все рассказано вкратце, что спрашивал [ты] воистину, о безгрешный,

[Повествование] очищающее, освящающее и божественное, о чем ты еще услышать желаешь? (44)

*Так в Деви-гите заканчивается десятая глава, называющаяся «О тантрическом поклонении Богине».*

*Так заканчивается Деви-гита.*

---



## КОММЕНТАРИЙ

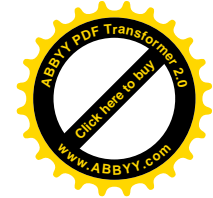
- <sup>1</sup>1.1(1). *высшая лучезарная мощь* (mahas param) – Свами Виджнянананда переводит как «Highest Light» [Vijnanananda 1977: 701], а Ч. Макензи Браун – как «supreme lustrous power» [Devi-gita 1998: 45]. Как указывает последний, слово mahas означает буквально «свет», а также «величие, мощь». В ТаУ (1.5) mahas выступает четвертым (chaturthI) мистическим слогом после bhUH bhuvah svaH. В этой упанишаде mahas особо отождествляется с Брахманом (maha iti brahma). Также представление о mahas как о четвертом подразумевает четвертое состояние сознания (turIya) (см. примеч. к 1.52(1)) и, таким образом, указывает на Богиню как на чистое сознание, которое находится не только выше различия между ее грозными и милостивыми проявлениями, но и между дуальностями вообще, включая дуальность «мужское – женское», и тождественно Брахману. В ШтГ высшая реальность также именуется mahas. ДГ, стало быть, начинает с безусловного утверждения Богини как высшего Брахмана [Brown 1990: 191 - 193; Devi-gita 1998: 46 - 47].
- <sup>2</sup>1.2(1). *Шакти* (shakti) – божественная сила или энергия, женское, активное начало мироздания, противопоставляемое пассивному мужскому, персонифицируется как в образе Великой Богини (в таком случае пишется с заглавной буквы), так и отдельных богинь более низкого уровня, являющихся супругами мужских божеств, например, шакти Вишну – Лакшми, или просто безличной энергии, в двух этих случаях слово «шакти» пишется со строчной буквы) [Индийская философия 2009: 856 – 857; Индуизм 1996: 454 - 455].
- <sup>3</sup>1.2(2). *Даже [богов], пьющих нектар, [настигает] смерть* (sudhAM tu ribatAM mR^ityuH) – в индийской мифологии даже боги смертны, хотя они и отличаются огромной продолжительностью жизни; *слушающих [сказания] эти* (etachchR^iNvato bhavet) – слушание (shravaNa) сказаний о подвигах и о достоинствах Богини является одним из видов поклонения ей, см. ДГ 7.11, 19. Подобные представления о значении слушания присутствуют и в вишнуитских текстах, см. БхП II.2.37. В веданте слушание является первой из ступеней йоги знания (j~nAna-yoga), второй выступает обдумывание (manana), а третьей – глубокое размышление (nididhyAsana) [Devi-gita 1998: 47].
- <sup>4</sup>1.3(1). *удовлетворён* (kR^ita-kR^ityo, букв. «совершивший все, что подлежит совершению») – в ДГ синоним для обозначения того, кто достиг освобождения при жизни (jIvanmukta) (см. примеч. к 4.8(1)), ср. ДБхП III.12.58; VII.30.98. Этот термин обретает особое техническое значение в адвайта-веданте («Панчадаши» 14.3) [Devi-gita 1998: 50]; *ты получил наставления от великих душ* (shikShito 'si mahAtmabhiH) – «великая душа» (mahAtma) это эпитет, часто встречающийся в





литературе на санскрите. Не несет особой смысловой нагрузки и может употребляться применительно к любым значимым персонажам. В новейшее время махатмами стали величать крупных религиозных и политических деятелей, например, Ганди [Индуизм 1996: 271].

- <sup>5</sup> 1.4. *после того как Сати предала свое тело огню, // Сбитый с толку Шива пустился в странствия, останавливаясь то там, то здесь* (satI-dehe 'gnibharjite // bhrAntaH shivas tu babhrAma kvachid deshe sthiro 'bhavat) – Виджнянананда переводит вторую половину шлоки следующим образом: «Mahesvara rested while He was wandering all over the world in a distracted state...» [Vijnanananda 1977: 702], а Макензи Браун дает несколько другой перевод: «The bewildered Shiva wandered about falling here and there on the ground». Смысл же шлоки таков. По преданию, Сати, одна из дочерей Дакши, вопреки воле отца вышла замуж за Шиву. Согласно самой распространенной версии этого мифа, приводимой в различных текстах (БхП IV.5; ЛП I.100 и др.), рассерженный Дакша отказался пригласить своего зятя на устроенное им великое жертвоприношение. Сати тогда потребовала, чтобы Шива прервал жертвоприношение, а сама, не стерпев оскорбления, нанесенного ее мужу, бросилась в священный огонь и сгорела (в этой связи термин «сати» прилагается в Индии к вдовам, сжигающим себя на погребальном костре мужа). В МБхП (9 - 10) Сати создает своего двойника (Чхая-Сати), который и входит в огонь, сама же удаляется на небеса. Особняком стоит версия ДБхП (VII.30. 35 - 37), согласно которой Сати сожгла себя на костре, обидившись на своего отца Дакшу, поместившего гирлянду – священный дар Богини – у себя в спальне [Девибхагавата-пурана 2004: 70 - 77]. Согласно всем основным версиям этого мифа, с обгоревшим телом Сати Шива долго блуждал по миру, пока боги не избавили его от этого «груза». В ДБхП (VII.30), ЛП (I.100) и БхП (IV.5) Вишну разрубает его на множество кусков и разбрасывает их по земле Индии, в МБхП (11.76 - 87) он использует для этой цели диск Сударшану. Согласно версии КП (18.20 - 40), боги Вишну, Брахма и Шани (владыка планеты Сатурн) входят внутрь тела мертвой Сати и разрывают его изнутри [Калика-пурана 2006: 97 - 99]. После этого места, куда упали останки Сати, стали центрами паломничества для шактистов – питхами (pITha – букв. «сидение, пьедестал»). Шактистская традиция стала связывать с этим мифом уже существующие святые места поклонения супруге Шивы и/или самому Шиве – списки их приводятся в МтП (XIII.25-30) и других пуранах, многие из этих мест упоминаются уже в третьей книге Мбх. Также стали создаваться новые места паломничества шактистов. Число питх колеблется от пяти, как в КП (18.41 – 43, 48 - 50), до сто восьми (ДБхП VII.30.55 - 83) (это первый список питх из двух содержащихся в ДБхП) [Девибхагавата-пурана 2004: 74 - 76]. Такой же список приводится в



ДГ (8.5 - 30) [Индуизм 1996: 395; Мифы народов мира, т. 2, 1992: 415; Мукундорам 1980: 200; Элиаде 2000: 395; Bhardwaj 1983: 99]. Д. Сиркар утверждает, что первый список питх ДБхП более ранний, чем содержащийся в ДГ. Также он замечает, что первый список не содержит упоминания Камакхьи и связывает это с тем, что составитель списка, возможно, испытывал неприязнь к этому окруженному тантрическим ореолом святому месту [Devi-gita 1998: 244].

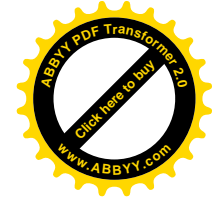
<sup>6</sup>1.5(1). *Отрешившийся от наважденья мирозданья* (prapa~ncha-mAnarahitaH) – Апте переводит слово prapa~ncha как «the visible world or universe, which is illusory and the scene of manifold action» [Apte 1922: 364]. Д. Кинсли пишет по этому поводу: «Прапанча, термин, обозначающий мир <...> относится к пятиричной (прапанча) природе творения, т. е. к пяти основным элементам – эфиру, огню, воде, ветру и земле, составляющим физическую вселенную» (цит. по: Кинсли 2008: 170). В веданте prapa~ncha рассматривается как эмпирическое многообразие мира, согласно Шанкаре, это основа материального мира, причиной которого является авидья [Индийская философия 2009: 641]; *сосредоточивший мысли* (samAdhi-gAta-mAnasaH) – сосредоточение (samAdhi) это восьмая ступень йоги Патанджали (см. ДГ 5.25(2) – 26(1)). Здесь слово samAdhi используется в более широком смысле, означая, что Шива всецело погрузился в переживание горя [Devi-gita 1998: 50].

<sup>7</sup>1.6(1). *великолепие* (saubhAgya) – Нилакантха толкует это слово как aishvarya, «суверенная власть», что традиционно считается одним из качеств Бхуванешвари (см. примеч. к 1.15(2)) [Devi-gita 1998: 51]; *три мира вместе с движущимся и неподвижным* (traia-lokyam sacharaAcharaM) – в индуистской космографии под тремя мирами подразумеваются небо (svarga), земля (bhUmi) и подземный мир (pAtala), или же небеса, земля и пространство между ними [Индийская философия 2009: 794 – 795; Махабхарата 1996: 278; Рамаяна 2006: 733]. «Движущееся и неподвижное» это традиционный индуистский комплекс, охватывающий все существующее. А. Авалон полагает, что под «движущимся и неподвижным» подразумеваются органический и неорганический миры [Маханирвана 2003: 160; Рамаяна 2006: 736]. Согласно другой трактовке, это животные (включая людей) и растения [Махабхарата 2009: 345].

<sup>8</sup>1.6(2). *шакти* (shakti) – см. примеч. к 1.2(1).

<sup>9</sup>1.8(2). *Движение планет и [образ жизни] богов изменились в обратную сторону* (grahANAM devatAnAM cha vaiparItiyena vartanam) – по-видимому, речь идет о том, что сочетание планет стало неблагоприятным.

<sup>10</sup>1.9(1). *тяготы, вызванные живыми существами и богами* (adhibhUtAdhidaivaAnAM) – в санхье и йоге выделяются три вида страданий, помимо упомянутых здесь двух, это еще и страдания,



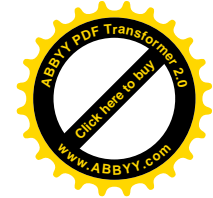
вызванные самим собой. Ср. «Вьяса-бхашья», комментарий на «Йога-сутры» Патанджали: «Страдание (бывает трех видов): вызываемое внутренними (причинами), вызываемое другими существами и вызываемое сверхъестественными (причинами)» [Классическая йога 1992: 100], а также ср. «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады (комментарий на «Санкхья-карику» Ишваракришны): «Тройственное страдание – страдание от себя, от живых существ и от божеств» [Лунный свет 1995: 111].

<sup>11</sup>1.10(1). *стал повелителем трех миров* (bhavat trai-lokyā-nAyakaṆ) – см. примеч. к 1.6(1).

<sup>12</sup>1.9(2) - 11. Согласно подробной версии, излагаемой в МтП (146 - 159), Тарака был сыном дайтьи Ваджранги и прекрасной Варанги, благодаря совершенному суровому подвижничеству он получил от Брахмы дар, что убить его может только семидневный младенец. После этого Тарака возглавил асуров и, одолев в битве богов, захватил власть над тремя мирами, но впоследствии был убит Скандой – сыном Шивы, которому едва исполнилось семь дней [Темкин 1982: 170 - 172]. ДГ проявляет мало интереса непосредственно к истории Тараки, используя ее просто как средство, чтобы связать мифы о Сати и Парвати и обеспечить вступление к диалогу между Богиней и Химаваном. Собственно история Тараки, включая рождение Гаури, ее замужество с Шивой, рождение Сканды и убиение демона сжата до полтора стиха (10.39(2) - 40)). В мифологии индуизма асуры могут одерживать временные победы над богами, но в конечном итоге боги одолевают их и изгоняют в подземный мир.

<sup>13</sup>1.14. *Терзаемые этой мыслью, все они отправились в царство Вайкунтхи / И сообщили [обо всем] Хару* (iti chintatūrāṆ sarve jagmur vaikuṆṭha-māṆḍale / shashaṆsur harim) – обращение богов за помощью к более могущественному божеству в затруднительной ситуации – обычный сюжетный ход в индуистской мифологии, причем такое обращение может носить «многоступенчатый» характер – вплоть до божества «высшей инстанции». Ср. ДБхП I.2.8; IV.18.2; V.5.14; VI.11.2; X.4.1; МБхП 36.15. Вайкунтха (vaikuṆṭha, букв. «[мир] без тревог») – обиталище Вишну.

<sup>14</sup>1.15(1). *[Подобная] древу исполнения желаний* (kAmā-kalpa-drumā) – это дерево, исполняющее все желания, одно из пяти волшебных деревьев в раю Индры [Индуизм 1996: 225]; *Благая* (shivā, долгая «а» является показателем женского рода) – обычно одно из имен Парвати, супруги Шивы, но в ДГ это имя используется для обозначения Бхуванешвари (см. примеч. к 1.15(2)) как для олицетворения благой энергии, создающего мироздание и находящегося выше любых брачных отношений [Devi-gita 1998: 53 - 54].

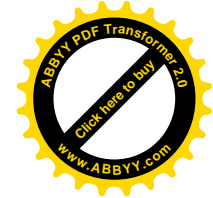


- <sup>15</sup>1.15(2). *Бодрствует Бхуванешани* (jAgarti bhuvaneshAnI) – или Бхуванешвари (bhuvaneshvarI), это четвёртая махавидья из десяти. Символизирует пространство сознания (chit-AkAsha). Отождествляется с пракрити (см. примеч. к 1.44(2)) и пятью «великими сутями» (см. примеч. к 2.27-35(1)). Имеет раджасическую природу, дарует богатство, процветание, райские наслаждения и успех в благих предприятиях. Изображается как великая царица вселенной в облике прекрасной юной девы с четырьмя руками, двумя из которых она держит петлю и стрекало, а двумя другими делает жесты преподнесения даров и бесстрашия (см. примеч. к 1.39(1)). Бхуванешвари пронизывает собой все мироздание, которое проистекает из нее и впоследствии в ней растворяется [Кинсли 2008: 168 - 183]. В ПсТ Шива говорит о ней: «Все, что может быть познано – это она. Этот подвижный и неподвижный мир во время махапралаяи находит покой в ней» [цит. по Кинсли 2008: 172]. В ДБхП выступает как высшая и изначальная форма Великой Богини (I.9.39; II.7.65; III.3.37 – 46; IV.13.42, 20.9; VI.8.55, 9.21- 22, 31.31 - 41; VII.29.7 – 8; X. 13.102; XII.12. 11 – 33); *пребывающая на острове Жемчужном* (maNidvIpa-adhivAsinI) – в индийской мифологии Жемчужный остров (maNidvIpa) служит обителью Богини так же, как Кайласа служит обителью Шивы, а Вайкунтха – Вишну. Описанию этого острова посвящен фрагмент ДБхП XII.10 – 12 [Девибхагавата-пурана 2011: 56 - 71]. Кроме того, изумительный миф о путешествии Брахмы, Вишну и Шивы на Жемчужный остров излагается в ДБхП III.3 - 6 [Девибхагавата-пурана 2006: 22 - 54]. Там Деви дарует этим трем богам их богинь-шакти: Сарасвати, Лакшми и Кали. Отдаленным прототипом этого мифа является история путешествия мудреца Нарады на Белый остров (shvetadvIpa), изложенная в Мбх XII.325.1 - 326, 101.
- <sup>16</sup>1.16(2). *Матерь мира* (jaganmAtA) – в ДГ Богиня часто именуется эпитетами, указывающими на ее материнскую природу: jaganmatR^i, jagadambika, amba, parAmba и др. [Devi-gita 1998: 54].
- <sup>17</sup>1.19(1). *вы ищите прибежище* (tAM sharaNaM yAta) – термин sharaNa также имеет значение предания себя избранному божеству (см. примеч. к 5.24(2) – 25(1)), в данном случае – Богине [Devi-gita 1998: 54].
- <sup>18</sup>1.20. *сопровождается // Своей супругой* (sva-jAyayA // saMyuto) – т. е. Лакшми.
- <sup>19</sup>1.21(1). *на великую гору Химаван, [являющуюся] царём гор* (himavantaM nagAdhipam) – Гималайский хребет в эпосе и пуранах представляется как единая многоглавая гора [Махабхарата 2003: 217].
- <sup>20</sup>1.21(2). *пурашчарана* (purashcharaNa) – тантрический ритуал, предшествующий работе с мантрой, полученной во время посвящения. Только после совершения этого ритуала энергия мантры может быть пробуждена и направлена на духовное совершенствование.



Пурашчарана Гаятри описывается в ДБхП XI.21 [Девибхагавата-пурана 2012: 70 – 74; Индуизм 1996: 341].

- <sup>21</sup>1.22(2). *трития и другие обеты* (tR^itIyaAdi-vratAni) – «обет» (vrata) это один из видов индуистской религиозной практики, включает ряд ограничений (таких как соблюдение поста и бодрствование) и поклонение божествам. Соблюдение «обета» может занимать время от одного дня до нескольких недель, месяцев и даже лет. Ряд «обетов» в ДГ перечислен ниже, см. 8.36(2) – 44(1). Полной разницы между «обетами» и «праздниками» (utsava) не существует, так как есть много элементов, общих и для тех и для других, как, например, пуджа [Devi-gita 1998: 251 – 252; Song 2002: 27]. Само слово трития (tR^itIya, «третий») означает, что эти обеты должны соблюдаться на третий день светлой или темной половины месяца (см. примеч. к 1.26(1)). Данные обеты в особенности посвящены Богине или различным богиням, в ДГ они перечисляются ниже, см. 8.37(2) - 38(1). Нилакантха в своем комментарии указывает, что описание различных обрядов в честь Богини содержится в ДБхП III [Devi-gita 1998: 56].
- <sup>22</sup>1.23(2). *читали гимн* (sUkta-parAH) – т. е. Девисукту, гимн из РВ (X.125). В этом гимне Вач вознесена над всеми остальными богами как их прародительница и источник. Важнейшим проявлением её силы является способность бесконечно расширяться и распространяться, охватывая все мироздание [Ригведа 1999: 282 - 283]. С этим связана позднейшая традиция мистики языка, получившая наибольшее распространение в тантризме (прежде всего кашмирском шиваизме) [Индийская философия 2009: 241-243], а также см. примеч. к 10.22 – 23.
- <sup>23</sup>1.24(2). *совершали внутренние жертвоприношения* (antaryAga-parAH) – внутренние жертвоприношения – то есть совершенные мысленно, путем визуализации церемонии жертвоприношения. Подробно мысленное поклонение (mAnasa-yAga) Богине описывается в ДБхП (III.12.39 - 63) [Девибхагавата-пурана 2006: 91 - 94]; *ньяса* (nyAsa) – ритуально-магическое наложение ладони (предварительно «заряженной» повторением специальных мантр и выполнением особых жестов) на определенные участки тела с целью активизации циркулирования энергии в тонком теле. В практике используется шесть ньяс, выполняемых друг за другом. После ньясы следует созерцание избранного божества (см. примеч. к 5.24(2) – 25(1)). Ньясы используются в шактистском и тантрическом богослужении [Индуизм 1996: 310 - 311]. Ньясы в ДГ упоминаются в 10.6 – 8(1).
- <sup>24</sup>1.25(1). *С Хриллекхой* (hR^illekhaY) – Нилакантха указывает, что Хриллекха это название биджа-мантры Бхуванешвари (см. примеч. к 1.15(2)) hrIM. Биджа-мантра (bIja-mantra, «мантра-семя») это звуковой образ богини и даже сама богиня, в то время как ее физический антропоморфный образ называется sthUla, или грубой формой. В



тантрической философии и практике предпочтение отдается как раз мантре, а не физическому облику богини. Само имя «Хриллекха» означает «царапина на сердце», то есть «беспокойство, желание». Разъяснению биджа-мантры hrIM посвящена четвертая глава ПсТ. Считается, что она является изначальным звуком, из которого разворачивается мироздание. В ЛТ Хриллекха оказывается биджа-мантрой высшей богини, носящей имена Шри, Лакшми и Тара [Кинсли 2008: 170, 173 - 175 Devi-gita 1998: 57 - 58]; *неутомимо они совершали поклонение Высшей Шакти* (parAshakteH rUjAM chakrur atandritAH) – букв. «совершали пуджу», предписания пуджи Богине излагаются в ДГ 9 – 10.

- <sup>25</sup>1.26(1). *на девятый день* (navamyAM) – индуистский месяц состоит из 30 лунных суток (tithi), делящихся на две половины (pakSha): светлую (shukla) и темную (kR^iShNa), в зависимости от прибывания или убывания Луны, поэтому светлая половина начинается с новолуния (AmAvAsya), а темная – с полнолуния (paurNamAsya) [Индуизм 1996: 419]. Девятые лунные сутки светлой половины месяца являются особыми священными днями для шактистов. Девять, как и число восемь (см. примеч. к 1.36(1)), обладают особым значением. Число девять соотносится с числом девяти Дург, девятью месяцами беременности, девятью планетами (граха), девятью отверстиями тела, девятью сокровищами Куберы, также слово pada «девять» ононимично слову pada «новый»; *в пятницу* (bhR^igor dine) – букв. «в день Бхригу», вообще, индийцы связывали дни недели с теми или иными небесными телами, воскресенье было у них днем Солнца (Адитья-вара), понедельник – Луны (Сома-вара), вторник – Марса (Мангала-вара), среда - Меркурия (Будха-вара), четверг – Юпитера (Брихаспати-вара), пятница – Венеры (Шукра-вара или Бхригу), суббота – Сатурна (Шанаишчара-вара) [Бируни 1995: 207 – 209; Бэшем 1977: 518]. Пятница обычно считается благоприятным днем, особенно подходящим для поклонения благостным богиням [Devi-gita 1998: 61], см. также 8.38.
- <sup>26</sup>1.27(1). *восхваляемая четырьмя олицетворенными Ведами* (chatur vedair murtimadbhir abhiShTutam) – в индийской мифологии неодушевленные предметы и даже абстрактные понятия могут принимать человеческий облик.
- <sup>27</sup>1.27(2). *Сияющий, как мириады солнц* (koTi-sUrya-pratIkAshaM) – слово koTi обозначает «десять миллионов», но используется для обозначения неопределенного множества, ср. русское «сорок сороков». Описание света здесь тождественно описанию света (духа), явившегося богам Агни, Ваю и Индре в ДБхП XII.12.39 – 63 [Девибхагавата-пурана 2011: 47 - 49].
- <sup>28</sup>1.28(1). *цвета утренней зари* (aruNaM) – согласно пояснению Нилакантхи, красный цвет указывает на то, что блистающая мощь наделена



раджагуной (чей цвет – красный), для того чтобы даровать милость богам [Devi-gita 1998: 61], см. также примеч. к 1.39(2).

<sup>29</sup>1.29(1). *Не имеющая ни начала, ни конца, не наделенная ни руками, ни другими частями тела* (Adyanta-rahitaM tat tu na hasta-adya~Nga-saMyutam) – ср. определения Брахмана в МУ (I.1.6) и ШВУ (III.19). А поскольку в шактизме Брахман ассоциируется с Богиней (см. примеч. 1.51(2)), эти определения переносятся на нее.

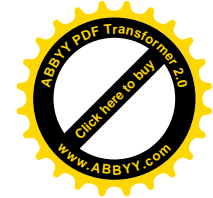
<sup>30</sup>1.29(2). *Не являющаяся ни мужчиной, ни женщиной и ни лишенной пола* (na cha strIrUram athavA na puMrUram athobhayam) – С. Радхакришнан пишет, что Деви «<...> может быть как мужской, женской или лишенной этих атрибутов» и приводит соответствующую цитату: «puMrUraM vA smared devIM strirUpAM va vichintayet» [Радхакришнан, т. 2, 1993: 662]. Как ниргуна Брахман Богиня находится по ту сторону всех качеств, по ту сторону мужского и женского (ДБхП I.8.40; III.4.38 – 39; 24.38), см. примеч. к 1.49(2). Ср. МайУ 6.5, где высшая реальность характеризуется как «женское, мужское, среднее» [Упанишады 2000: 589], и ШВУ 4.3: «Ты – женщина, ты – мужчина, ты – юноша и, поистине, – девушка» [Упанишады 2000: 507].

<sup>31</sup>1.32(1). *С высокими и полными грудями, посрамляющими [красоту] набухающих бутонов лотоса* (udyat-pIna-kucha-dvandva-ninditAMbhojakuDmalAm) – пышный бюст, как и широкие бедра, считались у индийцев неотъемлемым атрибутом женской красоты [Бэшем 1977: 185], а Богиня, хотя в текстах шактизма правой руки почитатели обращаются к ней прежде всего как к Матери, всегда изображается как чрезвычайно привлекательная и вызывающая страстное желание женщина [Kinsley 1987: 142]. А. Авалон замечает, что физические атрибуты Богини – полные груди и бедра – символизируют ее величие как матери. Кроме того, по мнению Д. Кинсли красота и привлекательность Бхуванешвари можно рассматривать как утверждение ценности физического мира [Кинсли 2008: 181]. Ср. ДБхП VII. 53.28; XII. 12.30; КП 42.30 (б).

<sup>32</sup>1.32 (2). *манджура* (ma~njIra) – вид особых браслетов, носятся на щиколотке [Мукундорам 1980: 192].

<sup>33</sup>1.33(1). *ангада* (a~Ngada) – браслеты, украшающие предплечья [Мукундорам 1980: 192]; *кеюра* (keyUra) – золотые браслеты с орнаментом в виде обруча, который носили и мужчины и женщины между плечом и локтем [Мукундорам 1980: 215].

<sup>34</sup>1.34(1). *кетака* (ketaka) – Pandanus odoratissimus. Произрастает в самых жарких частях Индии. Листья свисающие, зеленые и блестящие. Оранжево-белые цветки группируются в початки в виде сережки [Вальмики 1999: 484].



- <sup>35</sup>1.35(1). *Рот [красавицы] был наполнен бетелем, смешанным с кусочками камфоры* (karpUra-shakalonmishra-tAmbUla-pUritAnanAm) – бетель это род ползучего полукустарника Piper betel с овальными листьями, пряными и острыми на вкус. В листья бетеля, смазанные известью, заворачиваются семена арековой пальмы, так называемый бетелевый орех, молотая корица, кардамон и прочие специи. При жевании бетель оказывает лёгкое тонизирующее действие [Бэшем 1977: 222; Шивананда 1999: 293].
- <sup>36</sup>1.36(1). *на челе которой <...> блестел полумесяц, состоящий из восьми частей* (aShTamI-chandra-bimbAbha-lalATAm) – по пураническим представлениям Луна состоит из шестнадцати частей (в МнТ приводятся названия шестнадцати частей (6.33)), а полумесяц соответственно из восьми. Эти доли наполнены амритой, и убывание месяца по этим долям связано и с представлением о том, что боги выпивают амриту [Мукундорам 1980: 217; Упанишады 2000: 174]. Сам же полумесяц обозначает, что Богиня полностью контролирует свой ум [Шивананда 1998: 29] или, по другой версии, свидетельствует о силе обновления. Это означает то, что Бхуванешвари является внутренней сущностью сотворенного мира, побуждающей его к бесконечному воспроизведению [Кинсли 2008: 183]. Восьмерка обозначает равновесие мужского и женского начал, практически все шактистские ритуалы выполняются на восьмой день (aShTamI) светлой или темной половины месяца, в том числе и тайные ритуалы тантры «левой руки». Восьмерка это половина от числа шестнадцать, являющегося символом полноты проявления Шакти как высшая фаза Луны (paramA kalA), а также символ корневой природы (mUla-prakR^iti), состоящей из восьми элементов. Алфавит деванагари, используемый для записи санскрита, состоит из восьми рядов слогов (aShTa-varga) с отдельным девятым, состоящим из одного слога kShaM (т. н. kUTa-bIja). Самая знаменитая шактистская янтра, Шри-Янтра, представляет собой сложную фигуру последовательно разворачивающихся восьми чакр, комбинаций из сложно переплетенных треугольников и лепестков лотоса. Кроме восьми васу, ассоциативный ряд числа восемь составляют слоны, направляющие восемь сторон света, восемь тел Шивы, восемь сиддхи, восемь благоприятных предзнаменований (ma~Ngala), восемь видов змей, восьмисложный размер ануштубх.
- <sup>37</sup>1.37(1). *белый жасмин* (kunda) – разновидность жасмина Jasminum rubescens, его белые и нежные цветы почти не имеют аромата [Мукундорам 1980: 224].
- <sup>38</sup>1.38(2). *С бинду, [нанесенным] на лоб кункумой* (kAshmIra-bindu-niTilAM) – бинду это небольшая точка, которую индуисты наносят между бровями или посередине лба сандаловой пастой, красной пудрой, косметическими красками и др. Прежде по бинду можно было узнать

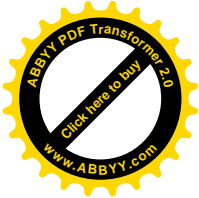




принадлежность к касте, секте, семейное положение и др. Другое название бинду – тилак. Кункума это красный порошок растительного происхождения, используемый в индуистских ритуалах пуджи, а также для нанесения бинду [Субрамуниясвами 1997: 640 – 641, 682].

<sup>39</sup>1.39(1). *С четырьмя руками, держащими петлю и стрекало и делающими жесты преподнесения даров и бесстрашия* (pAsha-a~Nkusha-varAbhIti-chatur-bAhuM) – существуют различные версии объяснения символизма образа Богини. Согласно одной из них, петля, которую Богиня держит в руке, символизирует аркан смерти (yama-pAsha), отобрав этот аркан у Ямы, она дарует бессмертие, ибо Яме больше нечем схватить душу. С бессмертием приходит бесстрашие, отсюда ее вторая рука показывает жест бесстрашия (abhaya-mudrA). Стрекало (a~Nkusha) – это атрибут погонщика слона, которым тот управляет животным. Это символ власти Богини над созданиями – пашу, управления и подчинения их своей воле, соответствующий более близкому нам образу кнута. Функция преподнесения даров – одна из функций индуистских богов, в данном случае Богини в ее милостливом проявлении, символизируется соответствующим жестом (vara). По другой версии, стрекало означает то, что богиня контролирует внутренние препятствия, такие как гнев и похоть, мешающие духовному развитию. Аркан же символизирует различные оболочки, скрывающие Атман (см. примеч. к 4.31(1)). Поэтому богиня помогает дисциплинировать ученика своим стрекалом и в тоже время представляет силу, скрывающую свою подлинную сущность. Она одновременно и майя, и знание, дарующее освобождение. Третья версия объясняет стрекало, аркан и два жеста богини как стадии духовного стремления: аркан помогает садхакам контролировать их органы чувств, а когда они достигают этого благодаря ее милости, они исполняются бесстрашия и получают ее благословения [Кинсли 2008: 182; Song 2002: 2]. Наконец, согласно ПсТ, петля (pAsha) означает то, что Богиня защищает (pA) и наполняет (ash) мир, стрекало (a~nkusha) – что она направляет физические тела к Атману, при этом a~n представляет Атман, а ku и sha – тело, жест бесстрашия символизирует то, что она избавляет от страха потерять богатство и также от ужаса, связанного с кругом перерождений, а жест преподнесения даров символизирует ее способность исполнять желания [Devi-gita 1998: 66]. Ср. ДБхП III.3.40; *трехокую* (tri-lochanAm) – то есть имеющую два обычных глаза и третий глаз – глаз мудрости посередине лба, ассоциируемый с чакрой аджня (см. примеч. к 5.44(2) - 45). Три глаза богини означает, что она постоянно присматривает за миром и заботится о благе своих детей [Кинсли 2008: 182; Song 2002: 2].

<sup>40</sup>1.39(2). *Одетую в красные одежды* (rakta-vastra-parIdhAnAM) – красный это излюбленный цвет Богини. Женщины, которые наносят на свое тело красную краску или носят красные одежды, отражают образ Богини.



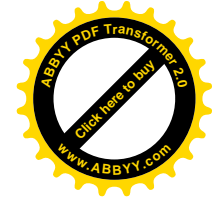
Красный цвет это цвет тантриков, так же как и белый – цвет традиционного брахманизма, а желтый – буддизма. Этот цвет символизирует активность, раджас (см. примеч. к 1.28(1)) [Маханирвана 2003: 243]. См. ДБхП III.3.38; IV.15.23; IX.20.37; XII.6.135; КП 53.26, 58.56; МБхП 43.72; *блистающую, как цветок гранатового дерева* (daDimI-kusuma-prabhAm) – гранатовое дерево или *Punica Grantum*. Гранат, произрастает по всей Индии, а также в Иране и Афганистане. Большой кустарник или иногда маленькое дерево с многочисленными восходящими ветвями. Цветки имеют форму воронки и оранжевый цвет. Плоды желтые, по мере созревания приобретают красноватый оттенок [Вальмики 1999: 483].

<sup>41</sup>1.40(1). *Облаченную в богатые одежды, вызывающими у всех чувство любви* (sarva-shR^i~NgAra-veShADhyAM) – в подлиннике «расы любви». В санскритской поэтике раса это определенная эмоция, вызываемая поэтическим текстом, всего различалось от восьми до десяти рас. Кроме упомянутой здесь shR^i~NgAra – любви, к расам также относились: vIra – героизм, bIbhatsa – отвращение, gaudra – гнев, hAsya – радость, bhayAnaka – страх, karuNa – жалость, adbhUta – удивление, shAnta – спокойствие и vAtsalya – родительская любовь. В ДБхП на первый план выдвигаются расы shR^i~NgAra и vIra, хотя Деви, сказано, объемлет все расы, см. ДБхП V.9.54 [Brown 1990: 112 – 113]. В Лалита-сахасранаме (376) Богиня именуется «исполненной расы любви» (shR^i~NgAra-rasa-saMrUrNA) Более подробно о расах см. Алиханова 1974: 34 – 39; Индийская философия 2009: 681 - 684.

<sup>42</sup>1.41(1). *На чьем милостивом лице-лотосе сияла легкая улыбка* (mandasmita-mukhAmbujAm) – улыбающееся лицо Бхуванешвари выражает ее милостивое отношение к миру [Кинсли 2008: 182].

<sup>43</sup>1.43(2). *любви* – в подлиннике prema..., экстатическая духовная любовь к божеству, характеризуемая такими признаками, как плач и поднятие волосков на теле. Это состояние в БГ возникает у Арджуны, когда он видит вселенскую форму Кришны (11.14, 35). Позже эта тема получает развитие в БхП. У Чайтаньи противопоставляется каме, или половой любви [Радхакришнан, т. 2, 1993: 688; Devi-gita 1998: 72].

<sup>44</sup>1.44(2). *Пракрити* (prakR^iti) – Пракрити здесь выступает как одно из имен Великой Богини, поскольку та отождествляется с ней. Как Пракрити Богиня осязательно присутствует в физическом мире и сама является миром [Кинсли 2008: 171]. Как указывает Дж. Н. Тивари, философия шактизма является монистической, и она совмещает в себе концепцию Брахмана, взятую из упанишад, и концепцию Пракрити, происходящую из санкхьи [Tiwari 1985: 68]. Ср. ДБхП I.5.48; IV.5.31; VI.5.23 и др. В шактистской теологии Пракрити не является просто лишенной сознания материей, как в санкхье [Devi-gita 1998: 72]. Отождествление с Пракрити придает миру феноменов положительное

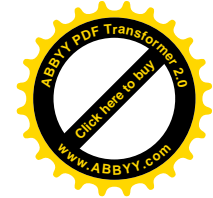


значение, таким образом он оказывается не иллюзией, а воплощением самой Богини [Kinsley 1987: 135 - 136]. В данном случае слово «Пракрити» пишется с заглавной буквы, поскольку служит именем Богини.

<sup>45</sup>1.45(1). *У неё, огнецветной, блистающей, словно Солнце, подвижническим пылом, почитаемой ради [достижения] плодов деяний* (tAM agni-varNAM tapasA jvalantIM vairochanIM karma-phaleShu juShTAM) – в индийской мифологии подвижники совершают аскезу (tapas) с целью накопления духовной энергии или особой внутренней теплоты, также именуемой словом tapas, буквально означающим «жар», «пыл», которую мы переводим здесь как «подвижнический пыл». Для этого, находясь в уединенном месте, они подвергают себя длительному пребыванию в неудобной позе. В мифах неудобство этих поз и продолжительность пребывания в них неимоверны. Благодаря этой энергии, со времен РВ понимаемой как космогонический фактор, подвижники обретают сверхъестественные силы [Махабхарата 2000: 319 – 320; Махабхарата 2003: 240]. Ср. ДМ 1.10; ДБхП V.32.37; X. 1.13. Нилакантха интерпретирует подвижнический пыл (tapas) как знание (j~nAna), отражающее всезнание (sarva-j~nAna) Богини [Devi-gita 1998: 72].

<sup>46</sup>1.45(2). *плоту, на котором можно быстро переправиться через [океан бытия]* (sutarasi tarase) – в индуистских текстах мирское бытие часто сравнивается с океаном, а метафорой освобождения служит переправа через него, или спасение тонущего в нем [Махабхарата 1987: 620]. Ср. ДБхП V.20.4 и др.; ДМ 4.11; МнТ 1.33; 3.63.

<sup>47</sup>1.46. *Богиню Речь породили боги. На ней говорят животные всех обликов. / Эта наша сладкозвучная дойная корова Речь, доящаяся отрадой, питательной силой, пусть придет к нам, прекрасно восхваленная!* (devIM vAcham ajanayanta devAs tAM vishvarUpAN pashavo vadanti // sA no mandreSham UrjaM duhAnA dhenuR vAg asmAn upasiShTutA etu) – это дословная цитата из РВ VIII.100.11, стих этот – один из темных стихов-загадок, по поводу интерпретации которых существует целая комментаторская литература. Он намеренно составлен таким образом, чтобы за каждым словом скрывался целый ряд понятий. Подробные стихи обладали инициатическим предназначением и являлись своеобразным тестом на понимание многих тайных доктрин. Разгадывание их смыслов требует «нелинейного» восприятия текста и рассматривалось как разновидность духовной практики. Адекватно перевести его достаточно сложно, если вообще возможно [Ригведа 1999: 442]. Свами Виджнянананда дает не совсем точный перевод: «The devas (senses) have created the words which are of the nature of Visvarupa, pervading like Kamadhenu and by which the brutes (gods) become egoistical, o Mother! You are that language to us, you fulfill our desires when at hymns to You» (в ведийской литературе встречаются случаи



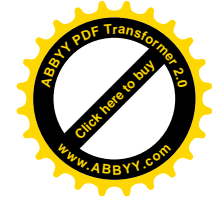
перевода слова devAs словом senses «чувства», см. МУ III.1.8; 2.7). А Ч. Макензи Браун переводит: «The gods created the Goddess Speech, whom animals of all sorts speak. This Speech is pleasing to us, this cow yielding food and strength. She is well praised; may she come to us» [Brown 2002: 47]. Относительно образа Речи (vAch) следует заметить, что это ведийское божество является персонификацией священного слова. В брахманах содержится миф о борьбе богов и гандхарвов за обладание Речью, которая рассматривается как прототип женщины. В послеведийской мифологии Речь идентифицируется с богиней Сарасвати, покровительницей наук и искусств [Мифы народов мира, т. 1, 1991: 219 - 220]. Образ богини Речи встречается и в других текстах, например, в Мбх XIV.21.7 - 18. Бхуванешвари (см. примеч. к 1.15(2)) часто отождествляют с Сарасвати как с богиней речи и сопоставляют с шабдабрахманом, высшей реальностью в форме звука, отсюда ее имя Вагешвари (vageshvarI, «владычица речи») [Кинсли 2008: 173].

<sup>48</sup>1.47(1). *Ночи вечности* (kAla-rAtriM) - Свами Виджнянананда переводит: «the Night of Destruction at the end of world» [Vijnanananda 1977: 704], а Ч. Макензи Браун, вопреки своему обыкновению, оставляет это слово без перевода: «Kalaratri» [Brown 2002: 47]. «Ночь вечности» – это время махапралайи (mahApralaya), великого растворения вселенной. Сто лет (продолжительность жизни) Брахмы составляет сутки Вишну, сто лет Вишну – сутки Рудры (см. также примеч. к 1.2(2)) [Бируни 1995: 319]. По прошествии ста лет Рудры наступает махапралая. Время (kAla) является особой энергией Шивы (Рудры), которая создает вселенную, а в конце, обратившись в грозный огонь, уничтожает ее. Но когда огонь времени (кала-агни) затухает, Время пожирает само себя и обращается в Вечность, «Время над Временем» [Индуизм 1996: 269 – 270].

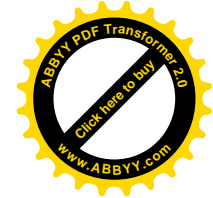
<sup>49</sup>1.47. *Вайшнави, Матери Сканды, / Сарасвати* (vaiShNavIM skanda-mAtaram / sarasvatIm) – согласно Нилакантхе, Вайшнави, Мать Сканды и Сарасвати это имена шакти тримурти: Лакшми Вишну, Парвати Шивы и Сарасвати Брахмы соответственно [Devi-gita 1998: 72].

<sup>50</sup>1.44 - 48. Стихи Деви-стути из Деви-упанишады [Упанишады 2009: 110; Devi-gita 1998: 70]; *Мы знаем [тебя как] Махалакшми и созерцаем как Шакти всех [существ], / Да побудит нас Богиня [встать на путь освобождения]* (mahAlakShmyai cha vidmahe sarva-shaktyai dhImahi / tanno devI prachodayAt) – это стих напоминает знаменитую Гаятри-мантру из РВ III.62.10 [Ригведа 1989: 356]; *Махалакшми* (mahAlakShmI) – в ДМ и ДБхП это второе великое демоноборческое проявление Деви, соответствующее саттва-гуне и фазе поддержания мироздания и умертвившее асура Махишу (V.1 – 20) [Девибхагавата-пурана 2012]. Является из сияний-энергий различных богов (V.8.33 – 74).

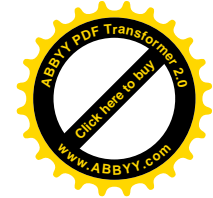
<sup>51</sup>1.49(1). *пребывающей в образе вират и в образе сутратмы* (virAT-sva-rUpiNyai <...> sUtrAtma-mUrtaye) – см. примеч. к 2.46(2) - 49(1).



- <sup>52</sup>1.49(2). *пребывающей в непроявленном состоянии* ('vyAkR^ita-rUpiNyai) – Ч. Макензи Браун переводит как «to her in the Unmanifest State» [Brown 2002: 48]. avyAkR^ita это непроявленное или причинное тело Богини, тождественное Ишваре [Devi-gita 1998: 74]. Совсем по-другому переводит Свами Виджнянананда: «to Thee, the transformed into sixteen Vikritis (or transformations)» [Vijnanananda 1977: 705]. Эти изменения соотносятся с фазами Луны, а также шестнадцатью слогами шри-видья-мантры, мантры Трипурасундари. Число шестнадцать здесь связано с числом восемь, о нем см. выше, примеч. к 1.36(1); *поклонение предстающей как Благословенный Брахман* (shrI-brahma-mUrtaye) – в шактистских текстах Богиня отождествляется с Брахманом (ДБхП III.1.32). И два аспекта Брахмана соотносятся с Шакти, лишенной качеств (nirguNa), и Шакти, обладающей качествами (saguNa) (ДБхП I.2.10; I.8.40; I.9.87 и др.). Идея Брахмана соединяет два основных философских положения с теологией Богини: 1) она является высшей реальностью; 2) она источник всех божественных манифестаций, как мужских, так и женских (но особенно женских) и таким образом занимает высшее положение в пантеоне. Как сагуна Брахман Богиня изображается великой царицей всей вселенной, а как ниргуна она находится по ту сторону всех качеств, по ту сторону мужского и женского (ДБхП I.8.40; III.4.38 – 39; 24.38) [Радхакришнан, т. 2, 1993: 663; Kinsley 1987: 136 - 137].
- <sup>53</sup>1.50. *Благодаря невежеству, [созданному] ей, мир является, подобный верёвке или гирлянде, принимаемой за змею* (yad-aj~nAnAj jagad bhAti rajju-sarpa-srag Adivat) – распространенная в философии адвайта-веданты метафора, демонстрирующая иллюзорность мирского бытия. В адвайта-веданте выделяется три уровня подлинности: пратибхашика (prAtibhAShika), вьявахарика (vyAvahArika) и парамартхика (pAramArthika). Такие объекты, как веревка или гирлянда, принятые за змею, относятся к уровню пратибхашика (подлинны по видимости). Стол, дом, дерево, гора, которые представляют собой объекты нашего нормального бодрствующего состояния, - это вьявахарика (эмпирически подлинны). И лишь только Брахман является парамартхикой, т.е. абсолютной подлинностью [Баласубраманьян 1991: 229; Индийская философия 2009: 295 - 302; Devi-gita 1998: 75]. Ср. ДБхП I.19.10; IV.15.34; *И благодаря знанию, [также] ей [произведённому], он достигает растворения, её восхваляем мы, Бхуванешвари* (yaj~nAnAl layam Arnoti namas tAM bhuvaneshvarIm) – о Бхуванешвари см. примеч. к 1.15(2). На примере этого стиха ярко видна двусмысленность роли Богини, которая одновременно и та сила, которая управляет всей жизнью сансары, побуждая живые существа находиться в ней (Махамая), и та, которая помогает встать на духовный путь и дарует освобождение (Махавидья). Ср. ДМ 1.53-57; 13.5.



- <sup>54</sup>1.51(1). *ее, обозначающуюся словом tat (tat-pada-lakShyArthAM) – см. примеч. к 4.18(2) – 23; имеющую единую природу чистого сознания (chid-eka-rasa-rUpiNIm) – Брахман, выступает как чистое сознание, соответственно и Шакти, отождествляемая с Брахманом. Брахман невозможно рассматривать как целое, включающее части, ибо он по природе единообразен (eka-rasa). [Радхакришнан, т. 2, 1993: 483].*
- <sup>55</sup>1.51(2). *чья природа также неделимое блаженство (akhaNDa-Ananda-rUpAM) – блаженство (Ananda) есть одно из определений Брахмана (см. примеч. к 1.67(2)), с которым отождествляется Богиня (см. примеч. к 1.49(2)).*
- <sup>56</sup>1.52(1). *Отличную от пяти оболочек (pa~ncha-kosha-atiriktAM) – это оболочки (kosha), которые покрывают Атман: 1). «оболочка из пищи» (annamaya-kosha), физическое тело, самая грубая из оболочек, 2). «оболочка из праны» (prANamaya-kosha), 3). «оболочка, образуемая умом» (manomaya-kosha). Вместилище способностей познания и действия (см. примеч. к 2.41(1)); 4). «оболочка распознавания» (vij~nAnamaya-kosha), познавательно-интуитивная оболочка. Содержит распознавание – vij~nAna (см. примеч. к 3.33(2)); 5). «оболочка блаженства» (Anandamaya-kosha). Интуитивно-сверхсознательная оболочка или причинное тело. Эта самая внутренняя форма души является предельной основой всей жизни, разума и высших способностей. После смерти живого существа распадаются только его «оболочка из пищи» и «оболочка из праны», остальные три оболочки продолжают существовать. «Оболочка из пищи» также называется «грубым телом» (sthUla-sharIra). Три следующие оболочки составляют «тонким телом» (sUkSma-sharIra) или «знаковым телом» (li~Nga-deha). «Оболочка блаженства» также именуется «причинным телом» (kArana-sharIra), см. примеч. к 4.25 - 30 [Индийская философия 2009: 117; Субрамуниясвами 1997: 680]; свидетельницу трех состояний (avasthA-traya-sAkShiNIm) – выделяются четыре состояния сознания (avasthA): 1). бодрствование (jAgarita-sthAna), 2). сон со сновидениями (svapna-sthAna), 3). глубокий сон без сновидений (suShupti-sthAna), 4). трансцендентальное, невыразимое состояние, при котором индивидуальная душа сливается с высшей реальностью (turIya, букв. «четвертый»). Эти четыре состояния сознания выделяются уже в Упанишадах: БрУ IV.3; МанУ 3; МайУ VII.11 [Упанишады 2000: 37].*
- <sup>57</sup>1.52(2). *обозначающуюся словом tvam (tvam-pada-lakShyarthAM) - см. примеч. к 4.18(2) – 23.*
- <sup>58</sup>1.53(1). *пребывающей в образе пранавы (praNava-rUpAnyai) – пранавы это мантра auM (oM), биджа-мантра («мантра-семя») Брахмана как полноты, целостности и всеединства. Важнейшая из всех мантр, также известная под именем тарака-мантры. Изначально в ведийском ритуале одно из главных возгласий. При громком и длительном*



произношении создает идеальные условия для созерцания. Символика Ом многопланова. Эту мантру произносят в начале и в конце значимых дел, она стоит в заглавиях и в конце традиционных текстов. Стала предметом метафизических спекуляций уже в прозаических частях Вед, особенно в Упанишадах. В ТаУ сказано: «ом – это Брахман, ом – это все» (8, 1). В МанУ толкуется как прошлое, настоящее и будущее, три состояния сознания – бодрствование, сон со сновидениями и сон без сновидений (см. примеч. к 1.52(1)), соотв. «а» – «у» – «м»; *поклонение воплощенной в слоге хрИМ* (hrIMkAra-mUrtaye) – см. примеч. к 1.25(1).

<sup>59</sup>1.53(2). *состоящей из разнообразных мантр* (nAnA-mantra-AtmakAyai) – в шактизме мантры считаются звуковыми проявлениями различных форм Богини.

<sup>60</sup>1.44-53. Первая часть этого гимна является парафразой Деви-стути («Гимна Богине») из Деви-упанишады.

<sup>61</sup>1.54(1). *Обитающая на Жемчужном острове* (maNi-dvIpAdhivAsinI) – см. примеч. к 1.15(2).

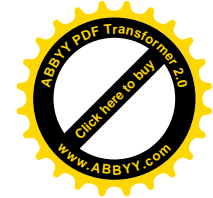
<sup>62</sup>1.54(2). *Сладкие слова, подобные кукованию влюбленного кокиля* (vAchA madhuraYA matta-kokila-niHsvanA) – кокиль это индийская кукушка, функционально тождественна европейскому и персидскому соловью (который не водится в Индии) [Тулси дас 1948: 60].

<sup>63</sup>1.55(2). *будучи Древом желаний для почитателей своих* (bhakta-kAma-kalpa-drumA `smi) – см. примеч. к 1.15(1).

<sup>64</sup>1.56(2). *спасаю моих почитателей из океана круговерти перерождений, [наполненного] страданием* (samuddharAmi mad-bhaktAn duHkhasaMsAra-sAgarAt) – круговерть перерождений (сансара, saMsAra) одно из центральных понятий индуистского мировоззрения, связанное с представлениями о реинкарнации. С сансарой ассоциируется весь тот негативный опыт, который человек переживает в этом мире: рождение, болезни, страдания, старость и смерть [Индийская философия 2009: 712 - 715]. О метафоре, связанной с океаном, см. примеч. к 1.45(2).

<sup>65</sup>1.59(2). *Иन्द्रой среди асур* (asurendreNa) - «Индра» в пуранах и Мбх не столько личное имя, сколько титул, обозначение статуса: «царь, вождь». Индра, правящий богами в текущем мировом периоде, имеет свои личные имена и специфические для него имена-эпитеты: Шакра, Магхаван, Тысячеокий и др. Выражение «Индра среди царей» равносильно выражению «царь царей», «первый среди царей», «Индра богов» – то же самое, что и «царь богов», «Индра слонов» – «царь слонов» или «вожак стада слонов» и т. д. [Махабхарата 1987: 609].

<sup>66</sup>1.63-64. *Услышав их слова, так отвечала Высшая Владычица: / «Моя шакти, которая [зовётся] Гаури, будет рождена в Гималаях. // Пусть она будет выдана замуж за Шиву и ваш замысел осуществит. / И пусть вы будете пылко преданы её стопам-лотосам* (iti teShAM vachaN shrutvA provacha parameshvarI / mama shaktis tu yA gaurI bhaviShyati



himAlaye // shivAya sA pradeya syAt sA vaH kAryaM vidhAsyati / bhaktir yach-charaNAMbhoje bhUyAd yuShmAkam AdarAt) – первая супруга Шивы Сати после самосожжения на священном огне (см. примеч. к 1.4) спустя некоторое время перевоплотилась в образе Парвати (др. имена – Гаури, Ума), дочери царя гор Химавана и апсары Мены. После долгих злоключений Парвати сумела завоевать любовь Шивы и, тронутый ее преданностью и красотой, Шива женился на ней. От этого брака родились победитель Тараки Сканда (Кумара) и бог с головой слона Ганеша. Миф о любви Шивы и Парвати лег в основу знаменитой поэмы Калидасы «Кумарасамбхава» («Рождение Кумары») [Классическая поэзия 1997: 25-54; Мифы народов мира, т. 1, 1992: 286; Темкин 1982: 169-184].

<sup>67</sup>1.66(1). *слова, являющие милость* (anugraha-karaM vachaH) – значительное место в шактизме занимает концепция божественной милости (anugraha) [Индийская философия 2009: 150].

<sup>68</sup>1.66(2). *Великой Царице* (mahA-rAj~nIM) – Нилакантха толкует как sarveshvarIM bhuvaneshvarIM [Devi-gita 1998: 82].

<sup>69</sup>1.67(2). *имеющей природу бытия и сознания* (sachchitsvarUpiNI) – в веданте «бытие-сознание-блаженство» (sach-chid-Ananda, третий член этой формулы здесь не упомянут) это традиционное ведантистское определение абсолюта-Брахмана, а в шактизме, как известно, Богиня отождествляется с Брахманом, см. примеч. к 1.49(2). С точки зрения адвайта-веданты Шанкары, этот Брахман по сути своей лишен каких бы то ни было свойств, а стало быть, мы имеем дело не с тремя разными характеристиками, но с собственной природой (svarUpa) Брахмана [Индийская философия 2009: 732]. Ср. МБхП 16.5, 14; 18.5.

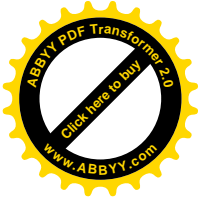
<sup>70</sup>1.68(2). *ашвамедха* (ashvamedha, букв. «жертвоприношение коня») – жертвоприношение, которое совершалось могущественными царями для достижения власти «надо всю землёй». Было связано с подчинением соседних государств и теоретически длилось год. Заканчивалось после заклания коня посвящением на царство. Совершивший сто ашвамедх считался равным Индре [Индуизм 1996: 70].

<sup>71</sup>1.69(1). *среди наважденья мира* – см. примеч. к 1.5(1).

<sup>72</sup>1.70(1). *В чьей утробе помещаются мириады вселенных* (yasyAs tu jaThare santi brahmANDAnAM cha koTayaH) – для классического индуизма характерно представление о бесчисленном множестве миров, ср. ДБхП XII.10.76; 11.57 - 58; 11.99; МБхП 43.63. Сходная концепция, именуемая сахалока, существует в буддизме. Согласно ей, миров насчитывается «больше, чем песчинок в Ганге» [Индийская философия 2009: 795]. О слове koTi «мириад» см. примеч. к 1.27(2).

<sup>73</sup>1.71. *какая высшая обитель предназначена для обитания моих предков, / В роду которых есть подобный мне?* (asmad pitR^iNAM kiM sthAnaM syAn nirmitaM param // etAdR^ishANAm <...> yeShAM vaMshe 'sti





mAdR<sup>ishaN</sup>) – в верованиях индуистов предки (питары) считаются полубожественными существами, живущими после смерти в небесном мире и нуждающимися в подношениях пищи и питьем со стороны своих потомков по мужской линии. Положение питаров может улучшаться благодаря добродетельным поступкам потомков. В Ведах нет указания на возможность для питаров последующего перевоплощения, поэтому эта концепция посмертной судьбы входит в противоречие с широко известным учением о реинкарнации и несомненно является более древней, чем это учение [Индуизм 1996: 328].

<sup>74</sup>1.72(1). *как ты преподнесла мне дар из сострадания* (idaM yathA cha dattaM me kR<sup>iprayA</sup>) – как поясняет Нилакантха, Богиня стала дочерью Химавана не потому, что он был достоин этого (yogyatA), а просто по своей собственной воле (ichChA) [Devi-gita 1998: 82].

<sup>75</sup>1.72(2). *хорошо известную из всех упанишад свою природу* (sarva-vedAnta-siddhaM cha tvad-rUpaM) – в классических упанишадах шактистский элемент представлен в очень слабой степени, так, в КеУ (3.12 – 4.1) упомянута Ума золотого цвета, дочь Химавана, царя Гималаев, которая рассказывает о себе Индре и другим богам. Однако есть еще особые шактистские упанишады, числом восемь (Бахврича-, Бхавана-, Деви-, Саубхагья-лакшми- и др.), возникшие позже классических. Великая Богиня прославляется под различными именами, и описываются обряды в ее честь [Древо индуизма 1999: 71; Упанишады 2009: 101 – 140; Шивананда 1998: 56]. Ср. ДБхП IV.15.14; VII.28.70.

<sup>76</sup>1.73(2). *благодаря чему ты и я станем одним* (tvam evA 'ham yato bhavaH) – буквально эта фраза означает «благодаря чему ты станешь я». Свами Виджнянананда переводит ее как «so that knowledge I will be able to realise Thy Shelf» [Vijnanananda 1977: 706], а Макензи Браун более точно – как «whereby you and I will become one». Нилакантха поясняет: «благодаря чему не будет различия (abheda) между тобой и мной» [Devi-gita 1998: 83]. Здесь речт идет об освобождении типа саюджья, см. примеч. к 7.13(2).

<sup>77</sup>2.1(1). *постигается моя сущность* (mad-rUpatvaM prapadyate) – имеется в виду освобождение типа sarUpya – то есть принятие той же формы или природы, что обладает божество [Devi-gita 1998: 88]. Этот вид освобождения также упомянут в 4.19; 4.49; 7.27.

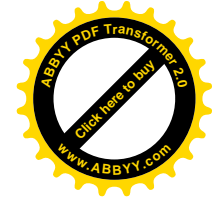
<sup>78</sup>2.2(1). *Я [одна] была сначала, когда ничего ещё не было* (ahamevAsa rUpaM tu tadyatki~nchit) – Нилакантха приводит параллельное место из Айтарейя-упанишады (I.1.1) [Devi-gita 1998: 88], ср. также ДМ 10.3 и БхП II.9.32.

<sup>79</sup>2.2(2). *Тогда мой собственный образ <...> именуемый чит, самвит, единый Высший Брахман* (tadA AtmarUpaM chit saMvit parabrahmaikaAnAmakam) – абсолютное часто понимается как абсолютное сознание,

превосходящее любое различие. Это сущность, пребывающая до появления мира, который понимается как «объект» (idam), происходящий из сознания субъекта (aham). Сознание выступает в трех основных состояниях: 1) как таковое, «одно-без-другого» (chit или saMvit); 2) двуединая целостность сознания и мира, когда отсутствует внешняя проекция (Ananda); 3) внешняя проекция сознания (AbhAsa), манифестация мироздания [Пахомов 2001].

<sup>80</sup>2.3(1). *Немыслимый, не поддающийся определению и сравнению, неуязвимый* (apratarkyam anirdeshyam anaupamyam anAmayam) – ср. КайУ 6.

<sup>81</sup>2.3(2) - 4(1). *Его собственная некая сила, известная как майя, / Несуществующая и ни несуществующая, и ни не то и ни другое [одновременно] вследствие противоречия [в подобном определении]* (tasya kAchit svataH siddhA shaktir mAyeti vishrutA // na satI nAsatI cha pobhayAtmA virodhataH) – майя это один из главных принципов индуизма, первоначально означавшая «сверхъестественная сила, магическая энергия Бога» и часто переводимая как «иллюзия». Упанишады подчеркивают чарующую силу майи, которая делает душу слепой к истине. В ведантистской интерпретации Шанкары майя характеризуется прежде всего как реальная, и в то же время нереальная (ни сат ни асат) – и это непосредственно связано с характеристикой объектов вьявахарики (см. примеч. к 1.50(1)), которые не обладают абсолютной подлинностью, хотя и воспринимаются на эмпирическом уровне [Костюченко 1983: 114]. Если майя существует, она служит пределом для Брахмана, если же она не существует, то невозможно объяснить явления мира. Майя как бы и реальна, ибо она производит мир, и нереальна, чтобы служить пределом для Брахмана [Индийская философия 2009: 496 – 497; Радхакришнан, т. 2, 1993: 514]. Майя не может быть названа и тем и другим, ибо это определение содержит логическое противоречие: nAsadrUpA na sadrUpA mAyA naivobhayAtmikA (Сурья-пурана I.26), в этом же смысле она именуется неопишуемой – anirvachanIya («Вивекачудамани» 109). Среди других ее характеристик: jaDa (лишенная сознания), avyakta (непроявленная), anAdi (безначальная) («Вивекачудамани» 108). В шиваизме майя является одним из трех видов уз (pAsha), которые ограничивают душу. В вишнуизме майя – одна из девяти шакти Вишну. В шактизме майя или пракрити рассматриваются в качестве субстанции Девы, то есть реальной и материальной силы. Она находится внутри утробы Шакти и является потенциальной в пралайе и актуальной в творении. Под управлением Шакти майя разворачивается в материальные элементы и физические части всех существ [Индийская философия 2009: 496 – 497; Пахомов 2002: 95; Радхакришнан 1993, т. 2: 663 - 664],

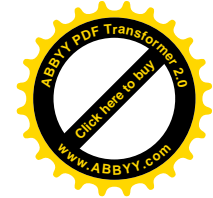


однако в данном случае характеристика майи соответствует позиции адвайта-веданта. Ср. также «Панчадаши» 6.128, 130.

<sup>82</sup>2.4(2). *став некой основой* (kAchit-vastu-bhUtA) – Свами Виджнянананда переводит: «this unspeakable substance» [Vijnanananda 1977: 707], а Ч. Макензи Браун: «this indefinite entity» [Brown 2002: 53]. В шактизме майя рассматривается в качестве субстанции или одного из аспектов Шакти (sAmyavasthA guNopadhikA brahmarUpinI devI), см. примеч. к 2.3(2) - 4(1). Если в адвайта-веданте майя выступает как творящая множественность иллюзорная сила, то в тантрической философии она становится реальной космической силой – проявленной Шакти. Тем не менее и здесь майя остается «омрачающей» силой и тантрист должен стремиться выйти к более тонким формам энергии [Пахомов 2002: 95]. В ДГ можно наблюдать влияние как адвайтистской точки зрения на майю, так и тантристской; *наличествуется постоянно* ('sti sarvadA) – Нилакантха дополняет, что она сохраняется до достижения освобождения [Devi-gita 1998: 88].

<sup>83</sup>2.5. *Подобно тому как жар присуц огню, сияние – Солнцу / Несущий прохладу свет – Луне, так и естественным образом существующая майя мне присуца* (pAvakasyoShNyateveyamuShNAMshoriva dIdhitiH / chandrasya chandrikeveyaM mameyaM sahajA dhruvA) – Нилакантха здесь опять добавляет, что лишь до тех пор, пока не достигнуто освобождение. Ч. Макензи Браун считает здесь ключевым слово sahajA, что указывает на влияние шактистских представлений о майе, в противовес адвайтистской точки зрения, выражаемой Нилакантхой [Devi-gita 1998: 89].

<sup>84</sup>2.6. *В ней карма джив, дживы* (tasyAM karmANi jIvAnAM jIvAN) – ср. КайУ 13. Джива (jIva) это индивидуальная душа, или Атман, рассматриваемый сквозь призму пространственно-временных отношений [Индийская философия 2009: 348 - 350]. Карма в индуизме это закономерность, согласно которой статус и судьба человека в настоящем предопределены его деятельностью в прошлом рождении. Карма имеет три аспекта: 1. саньчита (sa~nchita, «накопленные действия») – сумма всех карм прошлых и этой жизни, 2. прарабдха (prarabdha, «начавшиеся действия») – эта та часть саньчита-кармы, которая приносит плоды и оформляет события и условия наших тел, личные склонности и привязанности, 3. криямана- или вартамана (kriyamAna или vartamAna, «делаемое сейчас») – эта та карма, которая создается и добавляется в этой жизни мыслями, словами и действиями, или во внутренних мирах в промежутках между воплощениями. Создавать карму, согласно индуизму, может только человек, остальные существа обречены только переживать ее последствия. В шактизме карма образует одно из трех основных препятствий для духовного развития. Достижение освобождения уничтожает карму [Индийская



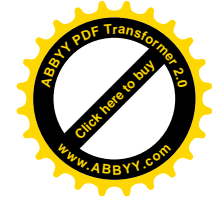
философия 2009: 444]; *время* (kAlash cha) – в древних источниках упоминается особое учение о времени (калавада, kAlavAda), приписывающее действию времени все события в мире. Время уподоблялось не имеющему ни начала и ни конца потоку, увлекающему за собой все существа и предметы, считаясь причиной их изменчивости и преходящего характера (AB 19.53 – 54; Mbх V.32.23; 110.20; VI.4.2 – 3; 9.20; 12.26; 217 – 220). Так, МтУ называет Калу «великим океаном творений», из которого истекают все существа, достигают роста, а затем в нем исчезают (6.14 – 16). Так Время отождествляется с Роком, Судьбой.

Калавада, однако, не представляла собой целостную мировоззренческую концепцию, а скорее являлась мифопоэтическим выражением пессимистического и фаталистического мироощущения, возникшего перед лицом могущественных и грозных сил. Именно по причине своего фатализма она не согласуется с возникшим позже учением о карме (см. выше это же примеч.) и поэтому в своем чистом виде была неприемлема для брахманской ортодоксии [Индийская философия 2009: 425; Индуизм 1996: 221 – 223; Махабхарата 1987: 622; Махабхарата 1998: 141 – 142]; *в конце концов / Исчезают без остатка* (saMchare / abhedena vilInAH) – saMchare букв. «с ходом времени». Нилакантха комментирует, что это происходит во время пралайи, то есть растворения вселенной. По его утверждению, благодаря этому все души имеют возможность достичь Богини [Devi-gita 1998: 89]; *подобно тому как мирская деятельность* (vuavahAra-vat) – vuavahAra на санскрите это любая мирская практика, требующая регуляции (напр. торговля), а также вербальное общение (речевой этикет) [Индийская философия 2009: 295]; *во время глубокого сна* (syuH suSuptau) – речь идет о третьем состоянии сознания, см. примеч. к 1.52(1).

<sup>85</sup>2.7(1). *я становлюсь семенем* (ahaM bIjAtmatAM gatA) – во время пралайи (вселенского растворения) Шакти пребывает в виде семени (bIja), из которого во время творения как бы «произрастает» мироздание [Радхакришнан, т. 2, 1993: 516]. Ср. «Панчадаши» 6.151.

<sup>86</sup>2.7(2). *А сокрытием [меня], своего источника, вызвана ее порочность* (svAdhArAvaraNA tasyA doShatvaM cha samAgatam) – в поздней адвайте сокрытие (AvaraNa) это одна из двух сил майи, другая это дробление (vikShepa). vikShepa создает многообразие форм, составляющих мир, AvaraNa скрывает высшую реальность, находящуюся за этим многообразием Богини [Индийская философия 2009: 497; Devi-gita 1998: 89].

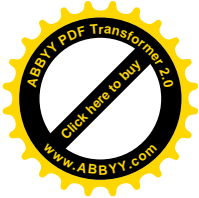
<sup>87</sup>2.8. *Сказано, что благодаря внешней связи с чистым сознанием она – действующая причина [мира], // А в отношении развертывания кажущегося мира – внутренне присущая причина* (chaitanyasya samAyogAn nimittatvaM cha kathyate // prapa~ncha-pariNAmAch cha samavAyitvam uchyate) – школа нья выделяет два типа отношений –



самйога и самавайя. Самйога подразумевает механическое соединение и внешние временные отношения. Самавайя (отношение присущности) правомерна между субстанцией и ее качеством, между целым и частями, между причиной и следствием [Баласубраманьян 1991: 220-221]. Таким образом, отношения майи и сознания строятся по типу самйога и в этом плане майя выступает как действующая причина. Согласно Нилакантхе, отождествление майи и сознания происходит, когда сознание отражается (*pratibimbata*) в майе. Именно это отражение сознание (*chid-AbhAsa*) и оказывается, по его толкованию, действующей причиной (*nimitta-kAraNa*), вызывающей появление многообразного и постоянно изменяющегося мира [Devi-gita 1998: 90]. А отношения майи и материального мира строятся по типу самавайя, и здесь майя выступает как внутренне присущая причина. При этом майя, производя мир, сама не изменяется. Трансформация Брахмана в мир обладает такой же очевидностью, как и змея, принятая за веревку, ср. «Ведантасара» 55 [Ibid.: 90]. Когда мы относимся к вещам как к сотворенным, внутренне присущая причина (*samavAyI-kAraNa*) тождественна с материальной причиной (*upAdAna-kAraNa*) [Радхакришнан, т. 2, 1993: 706]. В противоположность этому, в адвайта-веданте майя не является субстанцией (*dravya*) и поэтому ее нельзя рассматривать как материальную причину (*upAdAna*). Она представляет собой только *modus operandi* (*vyapara*), который, возникая из материальной причины (Брахмана), производит материальное творение [Радхакришнан, т. 2, 1993: 514].

<sup>88</sup>2.9(1). *неодушевленной* (*jaDaM*) – о том, что майе присуще качество неодушевленности, см. выше, примеч. к 2.4(1).

<sup>89</sup>2.9(2). *пракриту* (*prakR^iti*) – майя в адвайта-веданте отождествляется с именами и формами, которые в своем неразвитом состоянии присущи Ишваре, а в развитом образуют мир. В этом плане майя представляет собой синоним пракриту (*Ishvarasya mAyA-shaktiH prakR^itiH*) [Радхакришнан, т. 2, 1993: 515]. Представление о пракриту адвайта-веданта заимствует из санкхьи и это представление соединяется с представлением о майе, тем более что в качестве производных майи называются традиционные эволюты пракриту: буддхи, манас, аханкара и т.д. («Вивекачудамани» 122-123). Однако в системе Шанкары происходит переосмысление понятие «пракриту». Прежде всего, категорически отрицается ее независимость, ибо такая независимость влечет дуализм, присущий классической санкхье. В итоге в адвайта-веданте лишённая сознания майя-пракриту оказывается не более чем тенью подлинной реальности [Костюченко 1983: 115]. В ДГ майя именуется одним из двух аспектов пракриту, см. ниже, примеч. к 2.42(2) – 43(1). Об отождествлении Богини с пракриту см. примеч. к 1.44(2); *шакти* (*shakti*) - см. примеч. к 1.2 (1).



- <sup>90</sup>2.10(1). «Вимарша», – так говорят о ней знатоки шиваитских шастр (vimarsha iti tAM prAhuH shaiva-shAstra-vishAradAH) – термин «вимарша», являющийся парой термину «пракаша», активно используется и шактистами, и шиваитами, особую роль он играет в вира-шиваизме и кашмирском шиваизме. Пракаша и вимарша являются двумя аспектами абсолютного сознания. Пракаша есть свет, а вимарша наделяет это свечение активной энергией. Пракаша соответствует Шиве, в вимарша – Шакти. Бхаскарарья определяет вимаршу как спонтанную вибрацию первичной реальности (см. комментарии к Лалита-сахасранаме). Первым проявлением отношения в чистом абсолюте является вимарша, которая дает начало миру различий. Вимарша, или Шакти, является силой, сокрытой в абсолюте, или чистом сознании. Она есть абсолют, который воплотился, сознание, которое стало субъектом [Индийская философия 2009: 273; Радхакришнан, т. 2, 1993: 663; Bhattacharyya 1990: 258 - 261].
- <sup>91</sup>2.10(2). *размышляющие об истине Вед* (veda-tattvArtha-chintakAH) – Свами Виджнянананда переводит «the other Vedantists» [Vijnanananda 1977: 707], а Ч. Макензи Браун: «the Vedantins» [Brown 2002: 54]; *называют ее авидьей* (avidyaM itare prAhur) – поскольку майя по своему характеру обманчива, она называется авидьей в адвайта-веданте, или ложным познанием. Авидья – это не простое отсутствие представления, а положительная ошибка [Радхакришнан, т. 2, 1993: 515]. В ДГ авидья именуется одним из двух аспектов пракрити. См. ниже, примеч. к 2.42(2) – 43(1).
- <sup>92</sup>2.11(2). *Поскольку она доступна ощущению, ей присуще свойство неодушевленности, а так как знание губит её, она является несуществующей* (tasyA jaDatavaM dR^ishyatvAj j~nAna-nAshAt tato 'satI) – для адвайтистов то, что является объектом познания или ощущения (dR^iShya), считается инертным и лишенным сознания (jaDa), то есть радикально отличающимся от субъекта познания – Атмана [Devigita 1998: 93]. Согласно Шанкаре, знание (j~nAna), которое является не свойством, а самой природой (svarUpa) души, совпадая с сознанием (chit), будучи полностью противоположным неведению (avidyaA), рассеивает это неведение, подобно тому как Солнце рассеивает тьму [Индийская философия 2009: 355 - 356].
- <sup>93</sup>2.12 - 14. Чистое сознание (chaitanya) в адвайта-веданте есть Атман, существенная природа которого – самосвещение (svayaMjyotis svarUpatvat (ПрУ VI.3)) [Радхакришнан, т. 2, 1993: 430]. Такое чистое сознание проявляет и поддерживает собой все объекты, но не нуждается ни в какой другой сущности для того, чтобы самому быть проявленным, никогда не может выступать объектом ни для себя, ни для какого-то иного сознания [Индийская философия 2009: 54, 349, 846]. Ср. также «Атмабодха» 28; 2.12(2); *Озаряющим само по себе [является] чистое*



сознание, и ничем другим оно не освещается (sva-prakAsham cha chaitanyaM na pareNa prakAshitam) – ср. «Атмабодха» 27, 28. Также Нилакантха в своем комментарии приводит здесь стихи из упанишад, КатУ II.2.15; ШвУ 6.14; МУ II.2.11, где сказано, что высочайшее не освещают ни Солнце, ни Луна, ни звезды [Devi-gita 1998: 93]; Оно даже собой не освещается, потому что [противное] привело бы к ошибке регресса в бесконечность (anavasthA-doShasattvAn na svenApi prakAshitam) – то есть если бы оно освещало себя, то было бы другое сознание, которое могло бы засвидетельствовать это освещение. Свами Виджнянанда переводит: «Were it so, Its Enlightener would have to be illuminated by some other thing and so the fallacy of anavastha creeps in (an endless series of causes and effects [Vijnanananda 1977: 708], а Ч. Макензи Браун: «It does not even illuminate itself, for that would lead to the fallacy of infinite regress» [Brown 2002: 54]. anavasthA (букв. «отсутствие опоры») – в индийской логике регресс в бесконечность. Индийские логики, пытаясь избежать его, затрачивают немало усилий на то, чтобы обнаружить данную ошибку у своих оппонентов. Так, критикуя теория внешнего источника валидности, приверженцы мимансы аргументируют это тем, что в этом случае один акт познания должен удостоверяться другим актом познания, тот, в свою очередь, третьим, и так до бесконечности. А сторонники ньяи с помощью anavasthA доказывают существование атома: если бы вещи делились до бесконечности, то песчинку можно было бы приравнять к горе Меру, а значит, чтобы избежать anavasthA, следует допустить существование атома [Индийская философия 2009: 70-71].

<sup>94</sup>2.15. То, что доступно ощущению, проходит через состояния бодрствования, сна со сновидениями и глубокого сна, / Но, как очевидно, сознание не подвержено изменениям никогда (jAgrat-svapna-suShupti-Adau dR^ishyasya vyabhichArataH // saMvido vyabhichArash cha nAnubhUto `sti karhichit) – о трех состояниях сознания см. примеч. к 1.52(1). Сознание совершенно не привязано к каким-либо объектам, потому что не несет с собой ничего, проходя через три состояния: бодрствования, сна без сновидений и сна со сновидениями. Только в силу сложного отождествления с умом кажется, что сознание проходит через эти состояния и переживает весь их опыт [Шанкарачарья 1999: XXVI].

<sup>95</sup>2.16. И даже если бы это [сознание] свидетелем / Воспринималось, то свидетель сохранил бы природу сознания, как прежде (yadi tasyApyanubhavas tarhyayaM yena sAkShiNA / anubhUtaH sa evAtra shiShTaH saMvid-varuH purA) – понятие «свидетель» (sAkShin) связано с представлениями об Атмане. Будучи в основе своей тождественен Атману, джива в системе упадхи предстает как свидетель в сочетании с так называемыми тремя телами («Атмабодха» 11-13), о которых ниже,



см. примеч. к 2.46(2) - 48. С. Радхакришнан поясняет, что в каждом индивидуальном «я» наряду с познавательным, эмоциональным и волевым опытом имеется созерцающее «я», или «свидетель». Вечное сознание именуется свидетелем, когда внутренний орган (о нем см. ниже, примеч. к 2.36 - 38) служит как ограничивающее дополнение и когда сознание освещает предметы. Упанишады объясняют его как нечто бескачественное, как только наблюдающего, но не пользующегося результатом действий (sAkShi chetA kevalo nirguNaSh cha (ШвУ)) [Индийская философия 2009: 540; Радхакришнан, т. 2, 1993: 543].

<sup>96</sup>2.17(2). *исполнено блаженства чистое сознание, так как оно – источник высшей любви* (Ananda-rUpatA chAsyAH para-prema-AspadatvataH) – эта верховная реальность чистого сознания является также принципом высшей радости, блаженства. Об этом говорят тексты упанишад, например: vij~nAnam AnandaM brahma, или anando brahmeti vyajAnAt, что означает: Брахман, сознание и блаженство, и блаженство познается как Брахман. Любовь к этому блаженству безусловна (ahaituka). Поэтому сущность «я» является сосредоточением всей любви, ибо она является проекцией Брахмана [Шанкарачарья 1999: XXVIII].

<sup>97</sup>2.18(1). *«Пусть я не перестану быть, пусть я буду всегда», – это [чувство] вызывает любовь к Атману* (mA na bhUvaM hi bhUyAsam iti premAtmani sthitam) – каждый сознает существование своего собственного «я», поясняет С. Радхакришнан, и никто не думает: «я не существую». Если бы существование нашего «я» не было бы известно, то каждый бы полагал: «я не существую», что, конечно, невозможно (sarvo hy AtmAstitvaM pratyeti nAham asmIti) [Радхакришнан, т. 2, 1993: 424]. Ср. «Вакьявритти» 24 – 25: «Осознай, что ты един с Созерцающим, самым дорогим — из-за него люди и вещи, например, дети, богатство, представляются любимыми, к Нему – предмету высшей любви восходит страстное желание: «Пусть Я всегда буду и никогда не перестану существовать» (см. [URL]: <http://sankara.narod.ru/vakyavritti.htm> (дата обращения: 11.10.14)).

<sup>98</sup>2.18(2). *ибо оно ложно* (sarvasyAnyasya mithyAtvAd) - то есть к тому, что является не-я.

<sup>99</sup>2.19(2)-20. *То сознание не есть неотъемлемое качество Атмана, ибо в таком случае Атман был бы неодушевленным. // В сознании же невозможно отыскать и следа неодушевленного. / Сознание также не имеет неотъемлемых качеств, сознание не [есть качество, отличное от самого] сознания* (tach cha j~nAnaM nAtmadharmo dharmatve jaDatAtmanaH // j~nAnasya jaDa-sheShatvaM na dR^iShTaM na cha saMbhavi / chid-dharmatvaM tathA nAsti chitash cin na hi vidyate) – адвайтисты полагают, что знание не относится к Атману как атрибут к субстанции (dharmI и dharmA). Отношения атрибута и субстанции устанавливаются между двумя материальными вещами, а знание и





Атман не являются таковыми. Таким образом, знание следует рассматривать как нечто тождественное с Атманом [Радхакришнан, т. 2, 1993: 430].

<sup>100</sup>2.21. *Поэтому Атман всегда имеет природу сознания и блаженства, / [Он] истинен, полон, свободен от привязанностей и помрачения двойственности* (tasmAd Atma-j~nAna-rUpaH sukha-rUpash cha sarvadA // satyaH pUrNo `pi sa~Ngash cha dvaita-jAla-vivarjitaH) – в адвайта-веданте Атману приписываются истинность, вездесущность, бесконечность и неделимость. Атман нигде не ограничен своими антитезами, противоположностями или чем-либо другим (satyatvam svamahimapratiShThitatvam sarvagatatvam sarvAtmatvam) [Радхакришнан, т. 2, 1993: 431]. Однако такая реальность – это характеристика Атмана как Брахмана, а не в качестве отдельной независимой сущности, более того, эта сущность полностью проявляется лишь с растворением Атмана в Брахмане как высшей и единственной реальности [Индийская философия 2009: 349].

<sup>101</sup>2.22 - 23(1). *Однако он, [соединяясь] со своей майей, связанной с желаниями и кармой* (sa punaH kAma-karmAdi-yuktayA svIya-mAyayA) – Шанкара также часто использует составное слово авидьякамакарма (avidya-kAma-karma), где авидья (у Шанкары синоним слова майя, приведенного в данной шлоке), означает ошибочное представление, заключающееся в том, что различие индивидов воспринимается как реальное, кама (переводится как «желание») – эмоциональную реакцию на воздействие объекта, а карма является причиной соединения сознательной души с бессознательным телом. В этом плане она выступает как вспомогательная сила майи. Кармой она именуется потому, что произведена действиями и вновь поглощается майей во время пралайи (о карме см. примеч. к 2.6) [Радхакришнан, т. 2, 1993: 563, 655]; *Под влиянием прежде пережитого опыта* (pUrvAnubhUta-saMskArAt) опытом переводится слово (о нем см. примеч. к 2.36 - 38) saMskAra – отпечатки, оставленные во внутреннем органе (вариант – только манасе или читте) телесными, речевыми или умственными действиями, совершенными в этом и предыдущих воплощениях, окрашивающие всю жизнь человека, его склонности, состояние его психики и др. [Индийская философия 2009: 716]; *вследствие созревания кармы во времени* (kAla-karma-vipAkataH) – karma-vipAka, karma-paripAka или karma-phala-vipAka «созревание плодов кармы», в индуистском мировоззрении это механизм кармического воздаяния, который рассматривается по аналогии с процессом созревания плода (phala) из семени (bIja), а затем вкушения этого плода (bhoga). Это представление «смягчало» кармический детерминизм в том отношении, что помогало показать, почему действие приносит свой плод не сразу после его совершения, а лишь в результате незаметного для сознания

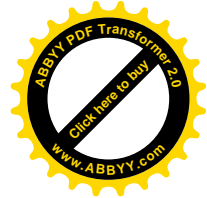
сложного процесса формирования многообразных условий, который требует значительного времени и даже может распространиться на многие жизни [Индийская философия 2009: 447]. Ср. ДБхП Х.7.11; XII.8.68; *И отсутствия различения исполняется желания творить суги* (avivekAchcha tattvasya sisR<sup>^</sup>ikShAvAn prajAyate) – «различать» значит проводить разграничение между реальностью и видимостью. Сути (tattvAN) – элементы или принципы, из которых состоит мироздание. Слово tattva мы переводим словом «суть» вслед за Б. Л. Смирновым, С. Л. Невелевой и Я. В. Васильковым [Махабхарата 2003: 241], считая неудобным для передачи этого понятия использовать непосредственно в тексте латинизм «элемент». Классическая санкхья признает двадцать пять сугей: пуруша, пракрити, три внутренних инструментальных элемента (буддхи, манас и аханкара (см. примеч. к 2.36-38)), пять органов чувств (см. примеч. к 2.41(1)), пять органов действия (см. примеч. к 2.41(1)), пять объектов чувственного восприятия, пять грубых материальных элементов (см. примеч. к 2.27-35(1)) [Индийская философия 2009: 779 - 780].

<sup>102</sup>2.23(2). *без связи с буддхи* (a-buddhi-pUrvaH) – так как манифестации буддхи еще не произошло.

<sup>103</sup>2.26(1). *вместилище Воли, Знания и Деяния* (ichChA-j~nAna-kriyAshrayam) – это три фундаментальные энергии, являющиеся проявлением Высшей Шакти и символизируемые тремя зубцами трезубца Шивы. Они также соотносятся с тремя гунами пракрити: тамасом, саттвой и раджасом [Маханирвана 2003: 19; Субрамуниясвами 1997: 751]. Ср. ДБхП III.7; XII.5.16; 12.34. Согласно ДБхП (III.7.25 – 38), из саттвичной j~nAnashakti берут свое начало буддхи, манас, аханкара и читта, из раджасичной kriyA-shakti – пять органов восприятия, пять органов действия (см. примеч. к 2.41(1)) и пять жизненных дыханий (см. примеч. к 2.40) и, наконец, из тамасичной icChA-shakti – пять танматр и пять грубых элементов (см. примеч. к 2.27-35(1)).

<sup>104</sup>2.24-26. в данных шлоках говорится о причинном теле Атмана - ише.

<sup>105</sup>2.27-35(1). Описанный в ДГ порядок возникновения производных майи-пракрити, ее эволют (викар) соответствует схеме адвайта-веданты Шанкары, отличной от классической санкхьи. Схема эта определяется стремлением Шанкары ассимилировать в рамках своей системы натуралистические идеи ранних упанишад, прежде всего МанУ. Учение Шанкары на этот счет изложено в сочинениях «Таттвабодха» II.1-6 и «Сарвасиддхантасанграха» XII.20-22. Первым продуктом майи-пракрити оказываются так называемые чистые, или несмешанные «великие элементы» (mahAbhUtAni), возникающие в последовательности: эфирное пространство (AkAsha), воздух (vAyu), огонь (agni), вода (jala), земля (pR<sup>^</sup>ithivI). Эти тонкие элементы составляют основу тонкого тела – линга-дехи (см. примеч. к 2.41 –

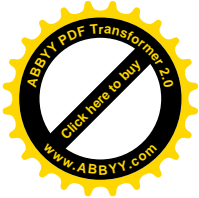


42(1)), и всей совокупности тонких тел, вселенского тонкого тела – сутры. Далее из этих тонких элементов в аспекте саттва возникают органы познания (включая и то, что в санхье возникло в качестве первых эволютов пракрити, а именно буддхи – интеллект и аханкара – принцип индивидуализма), а в аспекте раджас возникают органы действия (см. примеч. 2.41(1)). В аспекте тамас происходит процесс пятиричного делания (панчикарана), в результате которого возникают пять грубых элементов, каждый из которых представляет собой смесь из одной второй преобладающего элемента и восьмых частей всех остальных. Эти пять грубых элементов служат основными строительными элементами для формирования физической вселенной и образуют грубое тело космоса – вират (ДБхП III.7.43 - 46) [Девибхагавата-пурана 2006: 59; Индийская философия 2009: 512 – 518; Костюченко 1983: 115-116; Шанкарачарья 1999: 156]. Зачатки этого учения можно наблюдать в упанишадах, см. ТаУ II, 1; ЧхУ VI, 2, 2-3.

<sup>106</sup>2.36(1). *Индра среди царей* (rAjendra) – см. примеч. к 1.59(2).

<sup>107</sup>2.36-38. Внутренний орган (antaHkAraNa) называется так потому, что он является центром функций чувств в отличие от их органов (см. примеч. к 2.41(1)). Внутренний орган воспринимает и упорядочивает то, что передается ему через чувства [Радхакришнан, т. 2, 1993: 433]. Он подвержен изменениям, или модификациям формы. Модификация, раскрывающая формы объекта (viShaya), называется вритти (vR^itti). Вритти, или модусы внутреннего органа, бывают четырех родов: неопределенность (saMshaya), определенность (nishchaya), самосознание (garva) и воспоминание (smaraNa). Единый внутренний орган именуется манасом, когда у него есть модус неопределенности, буддхи, когда у него есть модус определенности, аханкарой, когда у него есть модус самосознания, и читтой (вниманием), когда у него есть модус умственной сосредоточенности и воспоминания. Причиной познаваемости служит не одно только чистое сознание, но сознание, определяемое внутренним органом [Там же: 434 - 435]. Манас автоматически регистрирует информацию, поступающую от органов чувств. Буддхи, на основании этой информации, распознает объект, дает ему определение и затем постигает. Аханкара устанавливает характер отношений между объектом и субъективным «я». Функция читты – размышление, под которым понимается способность ума и создавать мысленный образ и сосредотачиваться на нем [Маханирвана 2003: 51].

<sup>108</sup>2.40. *В сердце [расположена] прана, в кишках – апана, в пупке – самана, // В области горла – удана, и вяна рассредоточена по всему телу* (hR^idi prANo gude `pAno nAbhi-sthas tu samAnakaH // kaNTha-deshe `py udAnaH syAd vyAnaH sarva-sharIra-gaH) – эти пять пран выполняют



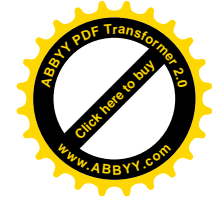
различные функции. Собственно прана осуществляет вдох и выдох, апана обеспечивает работу выделительной системы, самана – пищеварительной, удана отвечает за глотание, а также отделение тонкого тела от плотного в момент смерти, и наконец, самана управляет сокращением мышц и суставами [Пахомов 2002: 112].

<sup>109</sup>2.41(1). *Пять органов познания, пять органов действия* (j~nAnedriyAni pa~nchaiva pa~ncha karmendriyANi cha) – пять органов чувств: shrotra – слух (уши), tvach – осязание (кожа), cakShus – зрение (глаза), gasanA (язык) – вкус, ghrANa – обоняние (нос), в шиваитско-шактистской системе миропроявления - таттвы с 32 по 36, а в классической санкхье – с 6 по 10. Пять органов действия: vak – речь, pANi – руки, pAda – ноги, pAyu – анус, upastha – гениталии, в шиваитско-шактистской системе миропроявления - таттвы с 22 по 26, а в классической санкхье – с 11 по 15 [Субрамуниясвами 1997: 769]. Ср. ДБхП III.6.76. Слово indriya обычно переводится как «орган», хотя, по замечанию С. Л. Невелевой и Я. В. Василькова, это скорее «способности» [Махабхарата 2003: 231].

<sup>110</sup>2.41(2). *вместе с буддхи* – в подлиннике dhiyA.

<sup>111</sup>2.39-42(1). Как пишет С. Радхакришнан, в системе миропроявления, признаваемой адвайта-ведантой, из майи с преобладанием в ней тамаса, возникают пять элементов, а из майи с преобладанием саттвы – пять органов восприятия. Внутренний орган возникает из майи с преобладанием в ней раджаса. Из пяти органов действия и из их комбинаций происходят пять пран. Все эти таттвы вместе составляют линга-деху или сукшма-шариру (см. примеч. к 4.25 - 30) [Радхакришнан, т. 2, 1993: 516]. Как мы видим, в данном случае схема ДГ несколько отличается от адвайтистской: здесь внутренний орган происходит из частиц саттвы, а не раджаса.

<sup>112</sup>2.42(2)-43(1). *То, что называют пракрити <...> имеет два проявления: // Майя, состоящая из [одной] саттвы, и авидья, в которой смешаны [все три] гуны* (tatra yA prakR^itiH proktA sA <...> dvividhA smR^itA // sattvAtmikA tu mAyA syAd avidyA-guNa-mishritA) – гуны (guNAH) в индуизме это три взаимно соотносительных онтологических аспекта любого природного сущего, взаимодействие и полагание результатов взаимодействия, это три составляющие силы Пракрити, суть которых – движущая сила, механизм миропроявления. Всего гун три: 1). тамас (tamas), источник апатии, инертности, невежества и иллюзии; 2). раджас (rajas), активное, деятельное, стимулирующее начало, источник всякого действия; 3). саттва (sattva), основа умиротворённости, добра и благости [Индийская философия 2009: 319 – 320; Индуизм 1996: 154 - 155]. Подробные сведения о трёх гунах излагаются в ДБхП в III.8 – 9 [Девихагавата-пурана 2006: 60 - 72]. Если Шанкара, пользуясь терминами «пракрити», «майя» и «авидья», отождествляет их, то

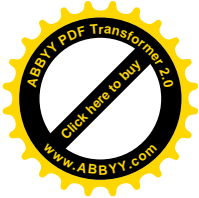


поздние адвайтисты проводят между ними различие. Некоторые полагают, что пракрити это майя, тогда как ее действия сокрытия (AvaraNa) и обнаружения (vikShepa) (см. примеч. к 2.7(2)) составляют авидью. Другие философы считают, что пракрити с чистой саттвой есть майя, тогда как пракрити, ограниченная нечистой саттвой, есть авидья. В некоторых адвайтистских сочинениях утверждается, что авидья должна состоять из саттвы, раджаса и тамаса [Радхакришнан, т. 2, 1993: 531 - 532].

<sup>113</sup>2.43(2)-46(1). Как говорится выше, поздние адвайтисты проводят различия между понятиями «пракрити», «майя» и «авидья». В то время как майя есть упадхи Ишвары, авидья представляет собой упадхи индивидуальной души – дживы. Одним из объяснений того, как строятся отношения между Брахманом и дживой, является «учение об образе и прообразе» (bimba-pratibimba-vAda), выдвинутое еще Шанкарой. Согласно ему, индивидуальная душа – джива – представляет собой отражение Брахмана. Хотя душа и тождественная Брахману, но пока эмпирический мир продолжает свое частично реальное существование, невозможно и полное слияние с Брахманом, возможно только подобие, как между отражением – pratibimba и прообразом – bimba. В комментарии на «Брахмы-сутры» Шанкары сказано: «А душа – лишь отражение высшего Атмана» (II.3.50) [Индийская философия 2009: 146]. Окончательную формулировку в рамках адвайта-веданты эта концепция получила у более поздних адвайтистов. Так, согласно Видьяранье, чьи взгляды в данном случае и излагает ДГ, отражение Брахмана в майе, являющейся чистой саттвой, – это Ишвара, тогда как отражение Брахмана в авидье, в которой присутствуют также раджас и тамас, представляет собой дживу [Радхакришнан, т. 2, 1993: 532].

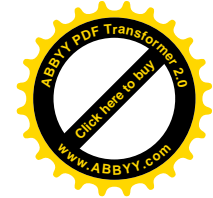
<sup>114</sup>2.46(2)-2.48. Дживы, или индивидуальные души, отличные друг от друга, считаются частями Ишвары. Деяния различных джив не смешиваются, после смерти физического тела они возвращаются к своему источнику и вступают потом в новое существование. Джива, ассоциируемая с причинным (карана-шарира), тонким (сукшма-шарира) и плотным (стхула-шарира) телами (см. примеч. к 4.25 - 30), называется соответственно праджня, тайджаса и вишва. Единство всех праджнь составляет причинное тело Ишвары – ишу, равным образом единство всех тайджасов составляет сутратму (другое название – хираньягарбха) и единство всех вишв – космическое тело Ишвары – вират [Радхакришнан, т. 2, 1993: 408, 497].

<sup>115</sup>2.49(1). Известно, что первый является в образе частей, а Атман высший – [в образе] Всеобщего целого (prathamо vyaShTi-rUpas tu samaShTyAtmA paraH smR^itaH) – Апте так толкует термины samaShTi и vyaShTi. samaShTi – «an aggregate which is considered as made up of parts each of which is consubstantionally the same with the whole» [Apte



1922: 586]. *vyashTi* – «an aggregate or whole viewed as made up of many separate bodies» [Apte 1922: 539]. Значит, что *samashTi* – это совокупность, каждая часть которой равна всей совокупности (Брахман), а *vyashTi* – это совокупность, наблюдаемая состоящей из различных частей (материальный мир, который видится разнообразным, хотя на самом деле есть только один гомогенный Брахман). Другое значение может быть представлено парой противоположностей: единство и отличие, совокупность и отдельность, часть и целое и др. В данном случае *vyashTi* – это джива, а *samashTi* – Параматман (Высший Атман) либо Ишвара. Ч. Макензи Браун пишет, что в ДГ Ишвара определяется как *samashTyAtma* (aggregate entity viewed as a whole), в то время как джива определяется как *vyashTi-rUpa* (a part of a whole viewed individually) [Brown 1990: 186].

- <sup>116</sup>3.1(1). *полный движущегося и неподвижного (charAcharam)* – см. примеч. к 1.6(1).
- <sup>117</sup>3.1(2). *В действительности же эта майя не есть нечто отдельное от меня (sApI mattaH pR^itha~N mAyA nAstyeva paramArthataH)* – майя не может отличаться от Брахмана, который в ДГ тождественен с Богиней (см. примеч. к 1.49(2)). Брахман есть абсолютная реальность, а процесс миропроявления обусловлен постепенной утратой реальности. Майя в этом плане используется как название для разделяющей силы, порождающей множественность и создающей формы из бесформенности. Майя является чертой абсолютной реальности, и в адвайта-веданте она с ней и не тождественна, и не различна. Признать же за майей характер самостоятельной, независимой и отдельной от Брахмана силы значит признать дуализм и тем самым нарушить основной принцип адвайты (недвойственности) [Радхакришнан, т. 2, 1993: 513 - 514].
- <sup>118</sup>3.2. *С точки зрения чувственно воспринимаемой подлинности очевидно существование майи, / Но с точки зрения же истинной сущности есть только истинная сущность (vyavahAra-dR^ishA seyaM vidyA mAyeti vishrutA // tattva-dR^iShTyA tu nAsty eva tattvam evAsti kevalam)* – Ч. Макензи Браун переводит эту шлоку: «From the practical point of view, Maya is regarded as self-evident. In reality, however, it does not exist - only the supreme exist, in an absolute sense» [Brown 2002: 61]. О трех уровнях подлинности в системе адвайта-веданты см. выше, примеч. к 1.50(1). Из них уровень подлинности, упоминаемый в первом полустихии, есть *vyavaharika*, а упоминаемый во втором – *paramarthika*. Слово *tattva* во втором полустихии Свами Виджнянананда переводит как Брахман. Нами же оно переведено как «истинная сущность», вслед за Апте, одно из определений данного слова в словаре которого следующее: «The real nature of human soul or the material world as being identical with the supreme spirit pervading the universe» [Apte 1922: 228]. Если на уровне



вьявахарика воспринимаются различия между объектами, то на уровне парамартхика воспринимается лишь Брахман.

<sup>119</sup>3.3. *Я, всю эту вселенную создав, в неё вхожу, / Сопровождаемая майей, кармой и прочим <...> предшествуемая праной* (sAhaM sarvaM jagat sR^iShTvA tadantaH pravishAmyaham / mAyA-karmAdi-sahitA <...> prANa-puraH-sarA) – см. примеч. к 2.22 - 23(1). Под определением «прочее» в данном случае проходит кама (kAmA, «желание»), однако, согласно Нилакантхе, под этим подразумеваются санскары (см. примеч. к 2.22 – 23(1)). Нилакантха в соответствии с адвайтистскими представлениями о неизменности высшего начала отрицает любую активность со стороны Богини в отношении «вхождения» в мир. Используя две знаменитые адвайтистские аналогии, он утверждает, что Богиня хочет сказать: «Я вхожу в него (мир), подобно отражению сознания (chid-AbhAsa), подобно пространству в сосуде, подобно отражению в зеркале». Основная идея заключается в том, что высшее начало, входя в мир, принимает форму индивидуальных душ (джив), отягощенных кармическим бременем, и наделяет их жизненной силой или дыханием. Ср. «Панчадаши» (4.10) [Devi-gita 1998: 113].

<sup>120</sup>3.4(2)-5(1). *Чем больше существует различий, [вызванных] майей, тем больше // Из-за различий, вызванных упадхи, я разделена на части, подобно пространству в [различных] сосудах* (yathA yathA bhavanty eva mAyA-bhedAs tathA tathA // upAdhi-bhedAd bhinnA 'haM ghaTAkAshAdayo yathA) – мир многообразия, включающий многообразие джив, есть аспект Брахмана (в ДГ Брахман = Богиня), представляющий реальность для эмпирических существ, но не для Брахмана [Радхакришнан, т. 2, 1993: 513]. С точки зрения адвайта-веданты, невозможно понять, каким образом абсолютная реальность – Брахман – связана с миром многообразия, так как и то, и другое разнородно, и всякая попытка их объяснить обречена на неудачу. Эта непостижимость характеризуется термином «майя». Но если майя сама по себе нереальна, то джива по своей внутренней сути как раз реален (более того, он есть Атман, тождественный Брахману). Нереально лишь то, что ограничивает и отделяет его от целокупности бытия. Такие ограничения порождены майей и обозначаются в адвайте термином «упадхи» (upAdhi, букв. «фантом»). Для уяснения того, что разделение джив является мнимым, Шанкара прибегает к двум аналогиям. Первая – это мнимое разделение неделимого, по сути, пространства (на санскрите AkAsha, этот термин вполне можно сблизить с понятием «пространство» [Индийская философия 2009: 61]) с помощью находящихся в нем предметов. Подобно пространству, которое кажется разделенным, когда в него помещены глиняные сосуды, Брахман представляется разделенным на отдельные дживы вследствие упадхи, но стоит убрать сосуды, и однородность пространства налицо, точно также

восстанавливается единство Брахмана после устранения упадхи. Различия имеются только относительно таких особенностей, как форма, способность и название, но не в самом универсальном пространстве, ср. Брахмабину-упанишада (13). Вторая аналогия – это мнимое раздробление Солнца (или другого источника света) с помощью отражений. В ходе дальнейшего развития адвайты из этих аналогий выросли два конкурирующих учения, так называемые доктрина разграничений (avachCheda-vAda) и доктрина отражений (bimbarpratibimba-vAda), о последней см. примеч. 2.43(2)-46(1). Сам же Шанкара не отдает равного предпочтения какой-либо из аналогий, используя их попеременно (см. «Атмабодха» 16, 35; «Брахма-сутра-бхашья» I, 1,5; «Шаташлоки» 51-54) [Индийская философия 2009: 54, 350, 821; Костюченко 1983: 116; Радхакришнан, т. 2, 1993: 411, 516-517; Упанишады 2000: 771, 773].

<sup>121</sup>3.6(2). *приписывают* – в подлиннике adhyasya, технический термин в адвайте, используемый для объяснения неверного восприятия, в особенности того, как людям не удается воспринять истинную природу мира как Брахмана [Devi-gita 1998: 116].

<sup>122</sup>3.6(2)-8(1). *Деятельность буддхи и прочего приписывают мне низкие люди. // «Атман есть деяние», – так говорят глупцы, а не разумные, / Вследствие различий, [вызванных] неведением, и различий, [вызванных] майей / Ишвара и джива меж собою различны – это наваждение майи (mayi buddhyAdikartR^itvaM madhyasyaivApare janAH // vadanti chAtmA karmeti vimUDhA na subuddhayaH / aj~nAna-bhedatas tad-van mAyAyA bhedatas tathA // jIveshvara-vibhAgash cha kalpito mAyayaiva tu) – неведение (aj~nAna) в данном случае выступает синонимом авидьи. Авидья побуждает человека ложно отождествлять себя с конгломератом телесных и психических свойств и тем самым искажает восприятие реальности [Индийская философия 2009: 49]. «Безрассудный приписывает свойства и деяния тела и чувств незапятнанному Атману, (который есть) бытие и мысль, как небу (приписывают) синеву и прочие (свойства)» («Атмабодха» 20). Ср. также БГ 3.27. Стихи 3.7(2) – 8(1) являются парафразой из «Сута-гиты» (2.8 - 9) [Devi-gita 1998: 117].*

<sup>123</sup>3.8(2)-9(1). *Как вообразяемо разделение между пространством в сосудах и общим пространством, // Также вообразяемо разделение между личной душой и Высшей душою (ghaTAkAsha-mahAkAsha-vibhAgAH kalpito yathA // tathaiiva kalpito bhedo jIvAtma-paramAtmanoH) – см. примеч. к 3.4(2)-5(1).*

<sup>124</sup>3.8-12. Эмпирический мир имеет своим субстратом Атмана, который реально не представляет собой сознания всякого дуализма, двайтасья аграханам («Ведантасара» I.13.17). «Мир двойственности есть просто майя, реальное бытие не является двойственным» (mAyAmAtram idam dvaitam advaitam paramArthataH) (II.17). Шанкара писал: «Многообразие



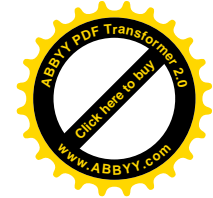


опыта содержится в Атмане, как змея имеется в веревке». Поэтому не следует утверждать, что Брахман-Атман превращается в мир. Он порождает вещи и существа, подобно тому, как веревка – змею, а не в реальности. Он как видимость становится множеством только посредством майи, но не сам по себе (na tattvataH) [Радхакришнан, т. 2, 1993: 410]. На индивидуальном уровне майя действует как авидья. Авидья – это тенденция человеческого ума видеть как бы множество в том, что реально является единством, и это свойственно всем индивидуумам [Радхакришнан, т. 2, 1993: 529]. Джива не отличается от абсолюта-Брахмана, не является ни его частью, ни его видоизменением. На самом деле, это есть сам Брахман. Невозможно представить истинную природу дживы, так как она скрыта упадхи, порожденными майей. Если бы джива не была единой с Парабрахманом, тезисы текстов веданты о бессмертии дживы потеряли бы смысл. Комментируя учение своего предшественника Ашмаратхи, Шанкара замечает: «Если бы индивидуальная душа была отлична от высшего я, познание бы его в себе не заключало познания индивидуальной души и, таким образом, сделанное в одной из упанишад заверение, что путем познания единой реальности мы познаем и все остальное, оказалось бы неправильным» [Радхакришнан, т. 2, 1993: 546]. Ср. также Брахмабину-упанишада 13; *Майя есть причина дробления высшего [Ишвары]* (mАуА sА рага-bhedasya hetur) – здесь подразумевается, что три гуны вызывают разделение владыки на Вишну (саттва), Брахму (раджас) и Шиву (тамас) [Devi-gita 1998: 117]; *во всех направлениях выткан* (protam oтаM cha) – букв. «выткан вдоль и поперек». Ср. БрУ 3.6 [Devi-gita 1998: 120].

<sup>125</sup>3.13(2). *Я есть Брахма, Вишну, Рудра, Гаури, Брахми и Вайшнави* (brahmАhаM viShNu-rudrau cha gaurI brAhmI cha vaiShNavI) – Брахма, Вишну и Шива (Рудра) являются тремя высшими божествами индуистского пантеона, составляющими тримурти [Индийская философия 2009: 795 – 796; Индуизм 1996: 421], а Сарасвати (Брахми), Лакшми (Вайшнави) и Гаури (Парвати) соответственно их супруги-шакти. Богиня выступает источником всех божественных манифестаций, как мужских, так и женских (но особенно женских), см. примеч. к 1.49(2). Ср. МБхП 18.15(2) – 17(1).

<sup>126</sup>3.14(1). *Владыка звезд* (tArakeshas) – эпитет бога Луны Сомы.

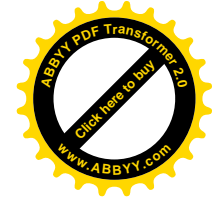
<sup>127</sup>3.13-15. ср. БГ 10.19-39. Но если в БГ Кришна говорит о себе как о лучшем во всех существах и вещах [Бхагавадгита 1999: 170], то в ДГ Богиня перечисляет самые различные свои проявления, и «высокие», и «низкие» Поэтому полушлоку ДГ 3.14 можно сопоставить со шлокой БГ 5.18; *я чандала и вор* (chANDAlо 'haM cha taskaraH) – такие шокирующие имена, чье значение нередко противоречит друг другу, не должны нас удивлять, поскольку Богиня является источником всех феноменов видимого мира, в т.ч. «низких» и «отвратительных». Дело в том, что



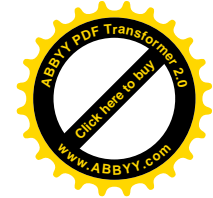
индуизму чуждо четкое противопоставление добра и зла, бога и сатаны, характерное для христианства, в нем один и тот же персонаж может иметь и божественные, и демонические качества. И Богиня может выступать то в образе прекрасной и милостливой Парвати, то в облике кровожадной и свирепой Кали. Ален де Бенуа замечает на этот счет: «Языческая мысль не пренебрегает никакими антиномиями: она преодолевает эти антиномии в своем «унитарном» представлении о мире и Божестве: рождение противоположностей в божественном единстве полагает конец дуализму. И в этом тоже язычество соответствует всеобщим законам жизни, потому что сочетание противоположностей является характеристикой, критерием жизни. <...> Великим современным «теоретиком» совпадения противоположностей является Николай Кузанский (1401 – 1464), который предвещает некоторые из работ Коперника и на которого опирается, в частности, Джордано Бруно. Он говорит, что совпадение противоположностей – это наименее несовершенное определение, которое можно дать Богу. Бог – это «не другой» (de non aliud). Он «выше любых противоположностей» и он соединяет их в себе. Он есть гармония, concordatia. Для Скотта Эриугены Бог «включает в себя даже то, что, на наш взгляд, кажется ему противоположным, объединяет похожее и непохожее, будучи сам сходством несходного, несходством несходного, антагонизмом антагонистических элементов и борьбой противоположностей» [Бенуа 2004: 214 - 215]; *И я предстаю в облике женщины, мужчины и того, кто не имеет пола* (strI-punnaruMsakAkAro 'ryaham eva) – см. примеч. к 1.29(2).

<sup>128</sup>3.16-17. ср. ДМ 1.82; *если бы она существовала, она была бы вымыслом, подобно сыну бесплодной женщины* (yadyasti chettach chUnyaM syAd vandhyA-putrapamaM) – аналогия с сыном бесплодной женщины обычно используется в адвайта-веданте, чтобы указать на абсолютное несуществование вещи, в отличие от иллюзорного, но «частично существующего» мира. Слово «вымысел» (shUnya) Нилакантха интерпретирует как «несуществующее» (asat), в противоположность Богине, которая существует (sat-rUpA) [Devi-gita 1998: 121]. Ср. ДБхП I.16.51.

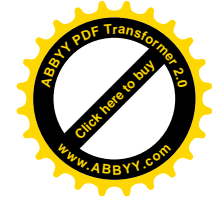
<sup>129</sup>3.18. *Подобно тому как одна верёвка может казаться гирляндой или змеею, / Так и я в образе Ишвары и прочего являюсь, и нет сомнения в этом* (rajjur yathA sarpa-mAlAbhedair ekA vibhAti hi // tathavishAdi-rUpaNa bhAmy ahaM nAtra saMshayaH) – отношение между Брахманом и Ишварой является частным случаем общей проблемы отношения между Брахманом и миром. Мир не есть ни часть Брахмана, ни его видоизменение, Брахман просто кажется миром, как веревка может казаться гирляндой или змеей, об этом см. также примеч. к 1.50(1) [Радхакришнан, т. 2, 1993: 513].



- <sup>130</sup>3.19(2). *Поэтому моим бытием его бытие как раз [порождено]* (tasmAt mat sattayAitat sat tAvan) – в адвайта-веданте эмпирический мир имеет своим субстратом Брахман-Атман, в шактизме отождествляемый с Богиней, см. также примеч. к 1.49(2).
- <sup>131</sup>3.20(1). *об этом своем целостном образе* (samaSTyAtma-varpus) – см. примеч. к 2.49(1). Нилакантха отождествляет samaShTi с виратом, космической формой Богини [Devi-gita 1998: 122].
- <sup>132</sup>3.22(1). *Корова желаний для почитателей* (bhakta-kAma-dugdha) – волшебная корова, исполняющая все желания своего хозяина [Индуизм 1996: 226].
- <sup>133</sup>3.23(2). *небеса* (dyau) – согласно Нилакантхе, это Сатьялока, мир Брахмы [Devi-gita 1998: 125]. См. примеч. к 3.25(2) – 26(1).
- <sup>134</sup>3.25(2) – 26(1). *Махарлока составляла его шею, Джанарлока – лик, // А Таполока, расположенная ниже Сатьялоки, чело* (maharlokas tu grIvAsyAj janarloko mukhaM smr^itam // tapoloko garATis tu satyalokAd adhaNsthitaH) – упомянуты четыре высших региона мира: Махарлока (maharloka) – четвертый из семи верхних миров, располагаемый выше Полярной звезды, где пребывают мудрец Бхригу и существа из рода Праджапати, выживающие после периодических разрушений первых трех миров; Джанарлока (janarloka) – пятый из семи верхних миров, в котором пребывают Санат-кумара, Санака, Санатана и Санандана – четыре духовных сына Брахмы; Таполока (tapoloka, букв. «мир подвижничества») – шестой из семи верхних миров, где обитают Вираджд, гермафродитное божественное начало, составляющее половину тела Брахмы, а также вайрагины – «отрешившиеся»; Сатьялока (satyaloka, букв. «мир истины») – седьмой и высший из семи верхних миров, где пребывает сам Брахма [Сутры 1997: 352 - 353].
- <sup>135</sup>3.29(1). *Различные привязанности* (sneha-kalA) – Свами Виджнянананда переводит это сложное слово как «affection» [Vijnanananda 1977:712], а Ч. Макензи Браун как «the various affections» [Brown 2002: 65].
- <sup>136</sup>3.30(2). *её сокровенным местом* (meDhraM) – meDhra на санскрите означает «the male organ of generation, penis» [Apte 1922: 447]. В соответствии с этим Свами Виджнянананда переводит: «Her organ of generation» [Vijnanananda 1977: 712], а Ч. Макензи Браун: «penis» [Brown 2002: 65]. Упоминание о penis может показаться нелепым, потому что речь идет о космическом теле женской божественной сущности, однако, по-видимому, данное упоминание делается по инерции: предыдущая традиция знала описание вселенских форм только мужских божеств.
- <sup>137</sup>3.32(2). *двумя одеждами Владычицы* (vAsasI vibhoH) – эпические и пуранические персонажи обоих полов и всех социальных групп носят в качестве одежды два куска материи, обертываемых соответственно вокруг нижней и верхней половин тела. В период создания ДБхП одежда



- претерпела значительные изменения, но памятник по традиции отражает более раннее состояние индийского костюма [Махабхарата 1987: 612].
- <sup>138</sup>3.33(2). *способностью распознавания* (vij~nAna-shaktis tu) - Свами Виджнянананда переводит: «Vijnana Sakti (the knowlwdge power)» [Vijnanananda 1977: 712], а Ч. Макензи Браун: «power of discernment» [Brown 2002: 65]. В. Г. Лысенко дает такое определение понятию vij~nAna: «высшая познавательная способность, связанная с отличием реального (sat) от нереального (асат), а также определением места, роли и функции каждого элемента в системе мироздания» [Индийская философия 2009: 267]; *внутренним органом* ('ntaH-karaNaM) – см. примеч. к 2.36-38.
- <sup>139</sup>3.34(2). *А великие миры, Атала и прочие, [занимали место] от бёдер и до нижней части [стопы]* (atalAdi-mahAlokAH kaTyadhobhAgatAM gatAH) – речь идет о семи нижних мирах индуистской космографии, начинающихся с Аталы [Индийская философия 2009: 794 - 795].
- <sup>140</sup>3.35(1). *быки среди богов* (sura-ruMgavAH) – чрезвычайно употребляемая в древнеиндийском эпосе «животная метафора», по всей вероятности мифологического происхождения. Аналогию представляет употребление шумерского «гуд» в значении «герой», «богатырь» и такое же употребление со значением «бык» в эпических традициях тюркских и монгольских народов, где можно проследить связь этого явления с мифологией шаманизма. В наиболее древних памятниках мирового эпоса герои сами обладают способностью превращаться в быков [Махабхарата 1987: 604; Махабхарата 1996: 251]. Ср., напр., ДБхП I.1.2; V.2.10, 28.53; VI.1.17; XI.2.30; XII.9.37; МБхП 36.11. О роли быка в мифологиях различных народов мира см. Мифы 1991, т.1: 203.
- <sup>141</sup>3.35(2). *лижущий [вселенную] языком* (lelihAnaM cha jihvayA) – Нилакантха дополняет: «лижущий всю вселенную своим языком, пожирающий её» [Devi-gita 1998: 125]. Ср. БГ 11.30.
- <sup>142</sup>3.36(2). *героический* – в подлиннике vIraM.
- <sup>143</sup>3.36(2). *пищей которому служили брахманы и кшатрии* (brahma-kShatraudanaM) – ср. БГ 11.26 – 30; КатУ I.2.25. В отличие от БГ, этот образ божества, глотающего брахманов и кшатриев, лишен исторического контекста и служит он главным образом для того, чтобы подчеркнуть грозную сторону характера Богини [Brown 1990: 190].
- <sup>144</sup>3.41(2). *любви* (prema...) – см. примеч. к 1.43(2).
- <sup>145</sup>3.42(1). *тобой порождённых* (tad-udbhavAn) – ср. ДМ 1.65.
- <sup>146</sup>3.45(2). *Прославляемой во всех упанишадах* (sarva-vedAnta-saMsiddhe) – см. примеч. к 1.72(2).



- <sup>147</sup>3.46. ср. МУ II.1.5; *все растения* (oShadhayaH) – Свами Виджнянананда переводит: «all the medicinal plants» [Vijnanananda 1977: 711], а Ч. Макензи Браун «all plants» [Brown 2002: 67].
- <sup>148</sup>3.47. ср. МУ II.1.7; *садхьи* (sAdhyAH) – изредка упоминаемый в Ведах разряд небожителей, в эпосе встречается преимущественно в перечнях сверхъестественных существ, смешиваясь с сиддхами [Махабхарата 1987: 740].
- <sup>149</sup>3.48. ср. МУ II.1.7; *рис и ячмень* (brIhi-yavau) – возможно, упомянуты здесь как аксессуары жертвоприношения (yaj~na) [Упанишады 2000: 735].
- <sup>150</sup>3.49. ср. МУ II.1.8; Маханараяна-упанишада IV.203-204. Согласно Шанкаре, под «жизненными дыханиями» (prANAH) имеются в виду два глаза, два уха, две ноздри и рот, деятельность их аллегорически трактуется как акт жертвоприношения: так, действия органов чувств – «огни», объекты, воздействующие на чувства – «топливо» (samidhas), им соответствуют свои возлияния (homAH) и «миры» (lokAH), и ими правит разум (manas), пребывающий в сердце [Упанишады 2000: 735].
- <sup>151</sup>3.50. ср. МУ II.1.9; Маханараяна У. VI. 205-206; *их соки* (rasAs) – Свами Виджнянананда переводит: «all the Rasas (the tastes of all things)» [Vijnanananda 1977: 711], а Ч. Макензи Браун: «their sap» [Brown 2002: 68]. Таким образом, первый переводчик воспринимает rasAH как общее понятие, в то время как второй переводит, исходя из контекста, что по нашему мнению, более верно.
- <sup>152</sup>3.51. ср. МУ II.1.6; *обряд посвящения* (dIkShA) – в ведийскую эпоху так назывался обряд индивидуального посвящения перед принесением в жертву сомы. В позднейшем индуизме посвящение означает введение неофита учителем (guru) в соответствующую традицию [Пахомов 2002: 71 - 72; Индуизм 1996: 177 - 178]; *жертвенный столб* (yUpash cha) – столб, к которому привязывают жертвенное животное; *вознаграждение жрецам* (dakShiNA) – после жертвоприношения устроитель (yajamAna) преподносил дары участвовавшим в нем жрецам. Жрецам-брахманам как плату за жертвоприношение было принято преподносить дары (dakShiNA), которым придается мистическое значение, предания упоминают сказочно щедрых царей, одаривающих жрецов-брахманов несметными стадами коров и другими богатствами [Индуизм 1996: 160]; *Ричи, яджусы и саманы* (R^icho yajUMShi sAmAni) – ричи это гимны RV, яджусы – жертвенные формулы ЯВ, а саманы – гимны СВ.
- <sup>153</sup>3.55(1). *Она держала [в двух руках] петлю и стрекало, [а двумя другими] делающая знаки преподнесения даров и бесстрашия* (pAshA~NkushavarAbhIti-dharaM) – см. примеч. к 1.39(1).
- <sup>154</sup>3.20-56. ср. БГ 11; БхП II.1.23-38. Кстати, касаясь темы явления вселенского образа, Б. Л. Смирнов пишет, что «эта страшная форма, столь смущавшая не только европейцев, но даже и индийцев, более известна в женском аспекте Великой Матери (Кали, Дурга), ведущим

свое начало из глубочайшей дравидической древности» [Бхагавадгита 1994: 74]. В первый раз описание такого образа мы встречаем в РВ, это Пуруша-сукта (РВ X.90) [Ригведа 1999: 235 – 236]. Это знаменитый космогонический гимн, в котором рассказывается, как из частей тела космического гиганта Пуруши, принесенного богами в жертву и расчлененного, возникают элементы мироздания. Затем, аналогичный образ в гораздо более скромной форме присутствует в 326 главе двенадцатой книги Мбх, и нечто похожее можно найти даже в одной из древнейших частей палийского канона, Виная-питаке (Маха-вагга I.15.7). Но самое известное описание вселенского образа находится в одиннадцатой главе БГ. Как и в БГ, описание вишварупы в ДГ является образным комментарием на концепцию всеприсутствия духовного, идеального начала в мире [Бхагавадгита 1999: 171]. Наиболее близкое к содержащемуся в ДГ описание вселенского образа содержится в БхП II.1.23-38 [Шримад-Бхагаватам 1992: 48 - 66]. Но если в ДГ Богиня сама являет его собравшимся богам, то в БхП о нем рассказывает сын Вьясы мудрец Шука царю Парикшиту. Вишварупа наглядно демонстрирует параллелизм макрокосма и микрокосма, являющийся одной из основ шактистской и тантрической философии. Отдельные части тела и органы параллельны различным сегментам мироздания. Миры, континенты, океаны, горы, реки и др. имеют соответствия на микросмическом уровне. Так, позвоночный столб в йоговских текстах коррелирует с космической горой Меру, нади (каналы энергии) – с реками и т.д. [Пахомов 2001].

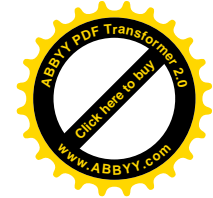
<sup>155</sup>4.1 (1). *Как можно сравнивать вас, несчастных, с этим образом изумительным!* (в подлиннике kva yUyaM manda-bhAgyA vai kvedaM rUraM mahAdbhutam) – букв. «где вы, несчастные, и где этот изумительный образ», обычная конструкция, обозначающая несовместимость, противопоставление [Рамайна 2006: 854]. Ср. ДБхП I.12.45; V.29.56.

<sup>156</sup>4.2. ср. БГ 11.53 [Бхагавадгита 1999: 68].

<sup>157</sup>4.3(1). *[Возвращаясь] к теме нашей беседы, слушай же* – в подлиннике prakR^itaM shR^iNu. Согласно словарю Апте, одно из значений слова prakR^ita это «the subject of discussion, that which is under consideration» [Апте 1922: 351].

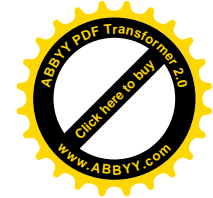
<sup>158</sup>4.3. *Высшая душа состояние дживы // Вследствие связи с упадхи обретает* (paramAtmA 'tra jIvatAm / upAdhi-yogAt saMprAptaH) – см. примеч. к 3.4(2)-5(1).

<sup>159</sup>4.5. *под влиянием прежде пережитого опыта постоянно занятая совершением разнообразных дел, / Различные тела получает и испытывает радости и горести* (tat-saMskR^iti-vashAn nAna-karma-rataH sadA / nAnA-dehAn samArpnoti sukha-duHkhaish cha uyuJate) – о санскарах см. примеч. к 2.22 – 23(1).



<sup>160</sup>4.6(1). *Подобно водочерпальному колесу, никогда не бывает остановки [рождениям и смертям]* (ghaṬī-yantra-vat etasya na viramaṇ kadapī hi) – имеется в виду колесо, к которому прикреплены ведра для доставания воды из колодца, приводимое в движение волом [Devi-gita 1998: 141]. Ср. «Гхеранда-самхита» (1.7); Йогататтва-упанишада (5) [Упанишады 2000: 662].

<sup>161</sup>4.8(1). *достижение целей человеческой жизни* (puruShArtha-samAptish cha) – в данном случае речь идет о целях человеческой жизни (puruShArtha), к которым должен стремиться каждый индуист, включает в себя: 1). Праведность (dharma, закон) – исполнение семейных обязанностей, религиозных обрядов и др.; 2). Польза (artha) – полезная деятельность, обеспечивающая материальное благополучие; 3). Не упомянутая здесь Любовь (kAma) – чувственная любовь как источник наслаждения и воспроизведения жизни. Исполнение этих первых трех позволяет перейти к четвертой – Освобождению (mokSha), под которым подразумевается освобождение от уз бытия, выход за пределы сансары (к первым трем целям mokSha добавилась, возможно, лишь к сер. I тыс. н. э.). Первые три ценности (trivarga) должны находиться в постоянном равновесии. Однако велись споры о том, какой из них все же следует отдавать приоритет. Так, согласно положениям ортодоксального индуизма, в частности Мбх, ведущей целью является dharma, согласно предписаниям АШ – artha, а согласно «Камасутре» или, например, «Дашакумарачарите» Дандина – kAma. Также предпринимались попытки соотнесения трех целей со стадиями жизни (AshramAN). Например, согласно Камасутре, в детстве надо отдавать предпочтение artha, в молодости – kAma, а в старости – dharma [Индийская философия 2009: 669 – 671; Индуизм 1996: 451; Махабхарата 1987: 263]. Ср. ДБхП I.1.17; III.24.27; V.15.15, 35.52; VI.7.9-10; XI.1.19; X. 11.16; МБхП 43.45 и др.; *положения достигшего Освобождения при жизни* (jIvanmukta-dashA 'pi cha). Брахман – это не просто существо или сознание, но также и блаженство (Ananda) и поэтому – объект всех устремлений. Брахматма-экатва, или постижение тождества с бесконечной реальностью, выступает как подлинная цель человеческой жизни и единственная высшая ценность [Радхакришнан, т. 2, 1993: 553]. В адвайта-веданте, а вслед за ней в шактизме и тантризме признается возможность дживанмуक्ति – освобождения при жизни [Там же: 664], другие системы индийской философии – санкхья и ньяя – вайшешика такую возможность отвергают [Баласубраманьян 1991: 223]. В состоянии дживанмуक्ति человек сохраняет способность осознавать свое тело в форме сансары, или мысленного retentum, представляющего собой тонкую форму авидьи, но при этом успешно и навсегда растождествил сознание с телом и психикой, уничтожил манас при сохранности интеллекта –



буддхи [Индийская философия 2009: 354; Радхакришнан, т. 2, 1993: 552]. Шанкара отличает дживанмукти от видехамукти, или состояния освобождения, когда достигший освобождения отрешается от своего тела или сбрасывает его с себя. Но, по его мнению, наличие или отсутствие тела не определяет состояние освобождения, ибо оно является по существу состоянием свободы от уз мирского бытия. Шанкара полагал, что состояние освобождения заключается не в уничтожении многообразия, а в неспособности многообразия вводить человека в заблуждение [Там же: 527].

<sup>162</sup>4.6(2) - 8. Знание является противоядием неведению. Согласно адвайта-веданте, авидья, которая является основной причиной сковывающих человека уз, может быть устранена путем самопознания. Когда человек обретает подлинное самопознание, авидья устраняется навсегда [Баласубраманьян 1991: 219]. И окончательное освобождение есть ничто иное, как устранение неведения. «Приобретение высшего блага есть попросту устранение авидьи» (avidyaApayaA eva hi paraPrApitiH avidyaAnivR^ittir eva mokShaH (MU I.5)). «По устранению незнания природы Брахмана они пребывают в самих себе и добиваются высшей цели» (avidyaAnivR^ittau svAtmany avasthAnam paraPrApitiH, ТаУ). Познание Брахмана не равнозначно приобретению какого-либо объекта, который ранее не был известен, а означает осознание истинной природы, которая раньше не была осознана. Когда неведение уничтожено, знание проявляется само собой [Радхакришнан, т. 2, 1993: 568].

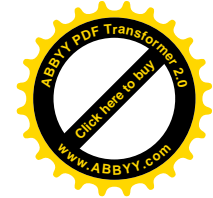
<sup>163</sup>4.9. *Деяние, порождённое этим [неведением], не годится [для этого] в силу отсутствия противоречия [между ними] <...> / И не следует питать надежд, что деяние неведение погубит* (na karma taj jaM porAsti virodhAbhAvato <...> // pratyutAshA j~nAna-nAshe karmaNA naiva bhAvyatAm) - деяние не может устранить неведение, поскольку между ними нет антагонизма. Когда говорят, что знание предшествует деянию, имеют в виду не высшую духовную способность проникновения в сущность, а внешнее знание о том или ином объекте [Радхакришнан, т. 2, 1993: 568]. Ср. также «Атмабодха» 3 [Упанишады 2000: 770]. ДГ здесь следует мнению Сурешвары [Devi-gita 1998: 144].

<sup>164</sup>4.10. *Лишённые смысла деяния вновь и вновь желают совершать [люди], / Отсюда – страсть, отсюда – грех, отсюда бедствие великое происходит* (anarthadAni karmANi punaH punar ushanti hi // tato rogas tato doShas tato `nartho mahAn bhavet) – карма (см. примеч. к 2.6) не имеет смысла, если человек не верит в эффективность своей собственной деятельности и не отличает объект от самого себя, но пока эти отличия существуют, освобождение недостижимо [Радхакришнан, т. 2, 1993: 568].





- <sup>165</sup>4.11. *Поэтому всеми силами знание пусть добывает человек, / Совершая здесь деяния, так сказано, ведь деятельность [является] неизбежностью* (tasmAt sarva-prayatnena j~nAnaM saMrAdayen naraH // kurvann eveha karmANItY ataH karmApya avashyakam) – о невозможности полного отказа от совершения деяний говорится и в БГ (3.5). Поэтому следует совершить деяния, соответствующие дхарме, но совершать абсолютно бескорыстно, не стремясь к результатам (3.8). Примером такого рода деятельности выступает сам Бхагаван Кришна (3.23-24). Так йога деяния прокладывает путь к внутренней отрешенности [Бхагавадгита 1999: 109]. В БГ йога знания и йога деяния выступают фактически двумя различными путями к совершенству (3.3). Адвайта-веданта же, как шактистская философия, на первый план выдвигают именно знание. Вторая половина шлоки – цитата из Иша-упанишады (2).
- <sup>166</sup>4.12. *Только благодаря знанию [обретается] освобождение, поэтому следует накапливать знание, / А деятельность пусть служит помощником и приносит пользу знанию* (j~nAnaAd eva hi kaivalyam ataH syAt tat-samuchchayaH // sahAyatAM vrajet karma j~nAnasya hita-kArI cha) – противопоставление подлинного знания и практической деятельности, возвеличивание первого и умаление второго весьма характерны для адвайта-веданты. При этом Шанкара, вслед за приверженцами мимансы, разработавшими учение j~nAna-karma-samuchchaya-vAda, выделяет два вида деятельности: обыденно-житейскую (laukika) и ведийскую ритуальную практику. Последнее ставится им гораздо выше первого [Костюченко 1983: 112]. Оппозиция «знание-действие», столь обычная для всего учения Шанкары, принимает здесь форму оппозиции «знание – ритуальное действие». Отношения ритуала к знанию достаточны сложны и наряду с прямой оппозицией включает и косвенное содействие первого второму [Костюченко 1983: 119]. Шанкара допускает, что выполнение обязательных действий (nityAni karmANi) помогают устранять результаты наших прежних грехов [Радхакришнан, т. 2, 1993: 568; Devi-gita 1998: 143 - 144].
- <sup>167</sup>4.13(2). *Знание рассекает сердечный узел, а из сердечного узла, [когда он затянут], деяния рождаются* (j~nAnaAd hR^id-granthi-bhedaH syAd dhR^id-granthau karma-saMbhavaH) – сердечный узел это один из четырех грантхи, биоэнергетических препонов, которые препятствуют подъему жизненной силы, а значит, и кундалини, вдоль позвоночного столба. Узел в сердце образуют сомнения (такие, как сомнения в существовании нематериальной реальности или неверие в собственные силы) [Ферштайн 2000: 596]. Ср. МУ II.2.9.
- <sup>168</sup>4.14. Ср. «Найшкармя-сиддхи» (1.66).
- <sup>169</sup>4.15. Ср. «Найшкармя-сиддхи» (1.47, 49).
- <sup>170</sup>4.16(1). *Спокойствие, самообладание, терпение, отрешенность и благостность* (shamo damas titikShA cha vairAgyaM sattva-saMbhavaH) –



речь идет о «шести совершенствах», являющихся психологическими предпосылками постижения Брахмана. Помимо спокойствия или внутреннего контроля над буддхи, манасом и аханкарой (shama) (см. 2.36 – 38 и соотв. примеч.), это самообладание или внешний контроль над десятью органами действия и органами восприятия (dama) (см. примеч. к 2.41(1)), терпение (titikSha), отвлечение от объектов (uparati), вера (shraddhA) и сосредоточенность (samadhAna) [Веданта Сутра: 16 – 17; Костюченко 1983: 119 - 120]. Ср. «Найшкармья-сиддхи» (1.45).

<sup>171</sup>4.17. Ср. МУ II.2.12.

<sup>172</sup>4.18(2). *размышляет* (vichAra yet) – vichAra это синоним для обдумывания (manana), второй ступени джнана-йоги. Ср. «Вивекачудамани» (45) [Devi-gita 1998: 148]. См. также примеч. к 1.2(2).

<sup>173</sup>4.18(2)-23. *tat tvam asi* (tat tvam asi) – одно из четырех великих изречений упанишад, утверждающих единство субъективного и объективного начал. Впервые встречается в ЧхУ (VII.8.7). tat обозначает Брахман, tvam – Атман, а asi – единство между ними. Апте переводит слово «лакшана» (lakShaNA) как «An indirect application or secondary signification of the word, one of three powers of a word, it is thus defined» [Apte 1922: 474]. Свами Виджнянананда вставляет в текст перевода такое пояснение: «Tat implying omniscience, omnipresence, and other universal qualities and Tvam implying non-omniscience other qualities of a limited nature. So to establish the identity between the two, one ought to adopt Bhagalaksana and Tyagalakshana. Bhagalaksana - kind of laksana or secondary use of a word by which it partly loses partly retains its primary meaning also called Jahadajahallaksana. Tyaga Lakshana - a secondary use of a word by which it loses partly its primary meaning» [Vijnanananda 1977: 715].

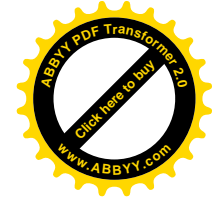
<sup>174</sup>4.24(1). *Точно также [изречение] «это тот же самый Девадатта» [использует] второе значение, так известно* (devadattaH sa evAyam itival lakShaNA smR^itA) – см. примеч. к 4.18(2)-23. Данное изречение относительно Девадатты часто используется авторами-адвайтистами для объяснения смысла изречения «то есть ты». См. «Сарваведанта-сиддханта-сарасамграха» 733 - 759; «Вивекачудамани» 241 - 249; «Ведантасара» 148 - 154 [Devi-gita 1998: 118].

<sup>175</sup>4.25(1). *Созданное из великих сутей, возникших как следствие пятиричного делания* (pa~nchi-kR^ita-mahAbhUta-saMbhUtaH) – см. примеч. к 2.27 - 35(1).

<sup>176</sup>4.27(1). *Состоящее из органов восприятия и органов действия в соединении с пятью пранами* (j~nAna-karmendriya-yutaM prANa-ra~nchaka-saMyutam) – см. примеч. к 2.40, 2.41(1).

<sup>177</sup>4.27(2). *Включающее манас и буддхи* (mano-buddhi-yutaM) – о понятиях «манас» и «буддхи» см. примеч. к 2.36-38.

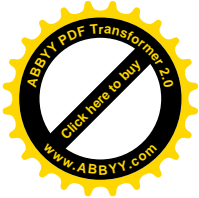
<sup>178</sup>4.29(2). *причинного Я* – в подлиннике kAraNAtmA.



<sup>179</sup>4.25-30. О понятии «упадхи» см. примеч. к 3.4(2) - 5(1). Первое упадхи – обычное, «грубое тело», состоящее из пяти «смешанных» элементов (sthUla-sharIra). В произведениях Шанкары немало по своему духу вполне буддистских, резко отрицательных характеристик этого тела, как нечистого, безобразного, подтвержденного страданиям и смерти («Апарокшанубхути» 19; «Вивекачудамани» 87, 154). Второе упадхи – «тонкое тело» (sUkShma-sharIra), состоящее из обусловленных чистыми элементами органов познания и действия, а также жизненных дыханий – пран. Число составных частей тонкого тела варьируется: их семнадцать, как и в ДГ, в «Атмабодхе» (12), но двадцать четыре в «Вивекачудамани» (96), и объясняется это выделением или невыделением самих тонких элементов в качестве самостоятельных компонентов. С тонким телом связываются психические проявления не только в бодрствовании, но и во сне со сновидениями, с ним же связан и механизм перевоплощений дживы, поскольку именно оно переходит из одного грубого тела в другое. В состоянии сна без сновидений джива, будучи разъединенным с обоими производными телами, соединен однако с неведением-авидьей («Атмабодха» 13; «Вивекачудамани» 120), составляющим третье упадхи или причинное тело (kAraNa-sharIra), называемое так потому, что в нем заключен как бы росток, из которого произрастает древо сансары («Вивекачудамани» 145). О соотношении трех тел с пятью оболочками (kosha) см. примеч. к 1.52(1); *Когда упадхи растворяются* (upAdhi-vilaye) – речь идет о растворении упадхи или тел в порядке, обратном манифестации [Devi-gita 1998: 115]. Ср. «Ведантасара» (137 - 142).

<sup>180</sup>4.31(1). *После отбрасывания [этих] оболочек основа, которая есть Брахман, достигается* (taM cha kosha-parityAge brahmapuchChaM hi labhyate) – термин brahmapuchCha отсылает нас к ТаУ II.1 – 5. Здесь излагается иерархия Атманов, каждый из которых имеет облик человека и «наполняет» собой предыдущий, иерархия разных уровней человеческой жизнедеятельности. Они соотносятся с пятью оболочками (kosha), см. примеч. к 1.52(1). У каждого из Атманов имеется голова, правая рука, левая рука, туловище и «хвост» (на санскрите puchCha), т. е. опора. Пуччха здесь есть то, что сравнимо с нижней частью, по аналогии со свисающим хвостом коровы. Согласно традиционному толкованию, это часть тела ниже пупа. О последней, высшей оболочке – блаженства, сказано, что голова у нее – удовольствие (prīyam), правая рука – радость (moda), левая рука – великая радость (pramoda), туловище – блаженство (Ananda), а опора (puchCha) – Брахман (brahman) [Упанишады 2000: 692 – 693]. Ср. БГ 14.27: «Я опора Брахмана» (brahmaNo hi pratiShThAham).

<sup>181</sup>4.31(2). *нету нету* (na iti na iti) – «не это, не это», употребляемая в БрУ (II.3.6; III.9.26; IV.2.4). формула, обозначающая, согласно Шанкаре,



несовместимость Брахмана-Атмана с какими-либо эмпирическими определениями. Сходные негативные определения характерны также для позднеантичной и средневековой философии, ср. апофатическая теология [Упанишады 2000: 181].

<sup>182</sup>4.32. *[Он] никогда не рождается, не умирает, не возникнув, [он] не стал [кем-либо], / Нерожденный, постоянный, вечный, древний, [он] не бывает убитым, когда уничтожают тело* (na jAyate mriyate tat-kadAchIn nAyAM bhUtvA na babhUva kashchit / ajo nityaH shAshvato 'yaM purANo na hanyate hanyamAne sharIre) – эта шлока параллельна БГ 2.20 и КатУ I.2.18. При этом имеются различия, если, например, в БГ в первой половине шлоки: nAyam bhUtvA bhavitA vA na bhUyan «Он не тот, кто родившись, больше не будет» (пер. В. С. Семенцова) [Семенцов 1999: 17], то в ДГ в аналогичном месте nAyan bhUtvA na babhUva kashchit. Свами Виджнянананда дает следующий перевод в данном месте: «It does not live also, being born» [Vijnanananda 1992: 716]. Во втором полустишии находятся прилагательные shashvant и purANa (и текста БГ, и ДГ), относительно которых Б. Л. Смирнов пишет: «их оба можно перевести словом «древний», но первое в смысле «постоянный, повторяющийся, frequens, начавшийся очень давно», а второе «изначальный, безначальный, вечный» [Бхагавадгита 1994: 473]. Я, соответственно перевожу их как «вечный, древний». Интересно также отметить, что если в БГ шлоки 18 и 19 КатУ приводятся в обратном порядке, то в ДГ – в прямом.

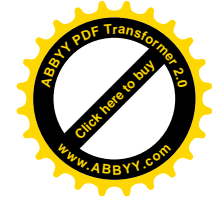
<sup>183</sup>4.33. *Если убийца думает, что убивает, если убитый думает, что убит, / Оба они не распознают [истины], он не убивает и не убиваем* (hataM chen manyate hantur hatash chen manyate hatam / ubhau tau na vijAnItau nAyAM hanti na hanyate) – этот стих параллелен одному из известнейших стихов БГ 2.19, а также КатУ I.2.19. При этом имеются различия. Так, если в БГ в первой половине стиха ya enaM veti hantAraM yash chainaM manyate hatam «один мыслит его убитым, другой думает: «Это убийца» (пер. Семенцова) [Семенцов 1999: 17], то в ДГ hataM chen manyate hantur hatash chen manyate hatam.

<sup>184</sup>4.34(1). *Меньше малого, больше великого, Атман сокрыт в сердце этого существа* (aNor aNIyAn mahato mahIyAn Atma 'sya jantor nihito guhAyAm) – ср. БГ 8.9. Первая половина шлоки полностью ср. КатУ (I.2.14; I.2.20). Ср. также ШвУ (III.20), ЧхУ (III.14. 3).

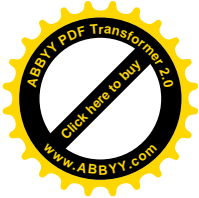
<sup>185</sup>4.34(2). *милостью Творца* (dhAtuH prasAdAt) – Нилакантха интерпретирует как «благодаря спокойствию ума» [Devi-gita 1998: 154].

<sup>186</sup>4.37(б). *в круговерти перевождений* (saMsAraM) – см. примеч. к 1.56(2).

<sup>187</sup>4.35-39. здесь образ, распространенный не только в индийской (КатУ I.3.3; РВ I. 164; Айтгарея-араньяка II.1-3; джатаки; Мбх III.2.62; XIV.50.3 и др.) литературе. Этот образ встречается в «Федоне» и «Федре» Платона и у Джелаледдина Руми.

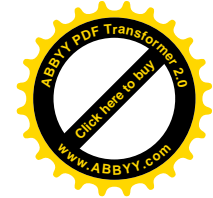


- <sup>188</sup>4.40(1). *сосредоточив свой разум на Атмане* – в подлиннике nishchityAtmAnam AtmanA. nishchiti соответствует определению глубокой медитации, данному в «Панчадаши». Ср. БГ 6.5; 10.15; 13.24 [Devi-gita 1998: 154].
- <sup>189</sup>4.40(2). *Погруженный в глубокое размышление* (nididhyAsana-gato `pi) – глубокое размышление (nididhyAsana) веданты (см. примеч. к 1.2(2)) соответствует созерцанию йоги [Радхакришнан, т. 2, 1993: 556]. См. также примеч. к 5.24(2) - 25(1).
- <sup>190</sup>4.41(1). *До достижения полного слияния* (yoga-vR^itteH purA) – Нилакантха толкует yoga-vR^itti как samAdhi-vR^itti, «состояние полного поглощения» [Devi-gita 1998: 157].
- <sup>191</sup>4.41(2). *называющейся пранавой Богини* (devI-praNava-saMj~nasya) – это биджа-мантра hrIM, см. примеч. к 1.25(1). Обычно же слово praNava используется для обозначения слога oM.
- <sup>192</sup>4.43(2). *О единстве Всеобщего целого и частей* (samaShTi-vyaShTyor ekatvam) – см. примеч. к 2.49(1). ДГ, кажется, здесь предполагает тождество Богини в ее полном (samaShTi) аспекте, символизируемым целым слогом hrIM, с ее индивидуализированными частями (vyaShTi), символизируемыми тремя буквами h, r и I [Devi-gita 1998: 158].
- <sup>193</sup>4.44(1). Ср. «Панчикарана-варттика» (48).
- <sup>194</sup>4.41-47. Мантры и их звуки имеют сложный символизм, особенно в шактизме и тантризме. Также и в мантре auM а отождествляется с телом вишва, u – тайджаса, M – праджня, а вся мантра отождествляется с Брахманом-Атманом [Упанишады 2000: 741].
- <sup>195</sup>4.48(1). *превосходящий различия «имени» и «именуемого»* (vAchyavAchakatA-hInaM) – в «Панчикарана-варттика» (62) высшая реальность также описывается как пребывающая за пределами «имени» и «именуемого» (vAchyavAchaka) [Devi-gita 1998: 159].
- <sup>196</sup>4.48(2). *4.48(2). посередине пламени* (shikhAntare) – Нилакантха истолковывает как «внутри огненного света сознания» и приводит цитату из Маханараяна-упанишады (13.12). Ср. ДбхП XI.1.37 [Devi-gita 1998: 159]; *бытием-сознанием-блаженством* (sachchidAnandaM) – см. примеч. к 1.67(2).
- <sup>197</sup>4.45 – 50. Эта практика напоминает ту, которую описывает Сурешвара в своем тексте «Панчикарана-варттика» (при этом объектом служит священный слог oM) [Song 2002: 19].
- <sup>198</sup>5.2(1). *Нет йоги ни в небесах, ни на земле, ни в подземном мире* (na yogo nabhasaH pR^iShThe na bhUmau na rasAtale) – о «троемирье» индийской космографии см. примеч. к 1.6(1). В данном случае подземный мир обозначается словом gasAtala, букв. «влажная бездна», которое может также служить для обозначения одного из семи составляющих его уровней [Сутры 1987: 352]. Содержащееся в этой главе определение йоги и последующее описание восьмиступенчатой йоги и кундалини-

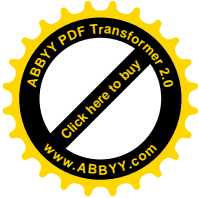


йоги следует краткому изложению этих дисциплин из ШтТ [Song 2002: 20].

- <sup>199</sup>5.2(2). *Единство между Высшей душой и воплощенной душой* (aikyam jIvAtmanor) – букв., между двумя «воплощенными душами». В санскритских текстах форма dualis иногда используется для обозначения двух персонажей или понятий одним именем, напр., kR^iShNau «Кришна и Арджуна» [Махабхарата 1993: 535], chaNDayos «Чандой и Мундой» (ДБхП V. 26.34), raghUttamaU «Рама и Лакшмана» (МБхП 40.34). Свами Виджнянананда переводит это место: «the realisation of the identity between the Jivatma and the Paramatma <...>». Такое же определение содержится и в ШтТ 25.1. Существуют и другие толкования понятия йоги: как соединение кулакундалини с Парамашивой, как состояние ума, в котором исчезают все мысли о внешнем мире, как соединение Луны и Солнца (иды и пингалы), праны и апаны или нады и бинду [Маханирвана 2003: 131].
- <sup>200</sup>5.4-5. *Избавившись от них благодаря ступеням йоги, достигают йогиньи йоги. / Правила самоограничения, предписания, асана, пранаяма, затем // Отвлечение [органов чувств], удержание, созерцание, сосредоточение – / Таковы, как говорят, восемь ступеней для йогингов, следующих йоге* (yogA~Ngair eva bhittvA tAn yogino yogam Apruyuh / yamaM niyamam Asana-praNAYamaU tataH param // pratyAhAraM dhAraNAkhyam dhyAnaM sArdham samAdhinA / aShTA~NgAny Ahur etAni yoginAM yoga-sAdhane) – ср. «Йога-сутры» Патанджали (II.136). Последние три ступени относятся к «внутренней» йоге, первые пять – подготовка к ней [Индуизм 1996: 219].
- <sup>201</sup>5.6. *Ненасилие, правдивость, нестяжание, целомудрие, милосердие, прямодушие, / Прощение, стойкость, умеренность в пище, чистота – таковы десять правил самоограничения* (ahiMsA satyam asteyaM brahmacharayaM dayA 'rjavam / kShamA dhR^itir mitAhAraH shauchaM cheti yama dasha) – в переводе Йога-сутр Е.П.Островской и В.И.Рудого yama переводится как «самоконтроль». В ДГ, как мы видим, даются десять yama, вместо пяти в «Йога-сутрах» [Классическая йога 1992: 137].
- <sup>202</sup>5.7-8(1). *Подвижничество, удовлетворённость, вера, раздача даров, почитание богов, / Выслушивание авторитетных заключений, стыдливость, размышление, повторение мантр, совершение жертвоприношений - // [Таковы] десять предписаний, названных мной* (tapaH saMtoSha AstikyaM dAnaM devasya pUjanam / siddhAnta-shravaNaM chaiva hrIr matish cha japo hutam // dashaite niyamAH prokta maU) – в переводе «Йога-сутр» Е. П. Островской и В. И. Рудого niyama переводится как «соблюдение (религиозных) предписаний». Как и в случае с yama, в ДГ дается в два раза больше предписаний niyama, чем в «Йога-сутрах» [Классическая йога 1992: 138].



- <sup>203</sup>5.8(2)-9(1). *Поза лотоса, [поза] свастики, [поза] благости, поза ваджры, // Поза героя, такие по порядку названы пять асан (padmAsanaM svastikaM cha bhadraM vajrAsanaM tathA // vIrAsanam iti proktaM kramAd Asana-pa~nchakam) – все эти асаны, за исключением позы ваджры, упомянуты и в комментарии Вьясы на «Йога-сутры» Патанджали [Классическая йога 1992: 143]. Вообще же считается, что владыка йоги, Шива, владеет тридцатью тремя миллионами асан, но для людей достаточно и восьмидесяти четырех из них. На практике же дело сводится к пятнадцати-двадцати асанам [Бхагавадгита 1994: 393].*
- <sup>204</sup>5.9(2)-10. *На бёдра поместив правильным образом чистые стопы, // Затем большие пальцы ног пусть удерживает руками, скрещенными за спиной, – / Так описывается поза лотоса, йогинов радующая сердца (Urvor upari vinyasya samyak-pAda-tale shubhe // a~NguShThau cha nibadhnIyAd dhastAbhyAM vyutkramAt tataH / padmAsanam iti proktaM yoginAM hR^idaya~Ngamam) – поза лотоса (padmAsana, поза лотоса) это одна из известнейших и самых эффективных поз, оказывает самое разностороннее воздействие. Успокаиваются нервная система и внутренние органы, восстанавливается динамическое равновесие всех систем организма. Эта поза хорошо подходит для созерцательных практик [Васильев 1990: 93]. Стопы именуются «чистыми» (shubhe), поскольку подразумевается, что перед занятием йогой следует очищать себя [Devi-gita 1998: 168]. В ДГ описывается тот же вариант позы лотоса, что и в «Хатхайога-прадипике» (I.44): скрещенные за спиной на поясице руки захватывают носки стоп так, что левая рука держит пальцы левой ступни, а правая – правой [Бхагавадгита 1994: 406]. Это есть усложненный вариант позы лотоса, называемый «связанная поза лотоса» (baddhapadmAsana), другим же вариантом является всем известная «облегченная поза лотоса» (muktapadmAsana), при ней руки скрещены и лежат на бедрах [Маханирвана 2003: 133]. Описываемый в ДГ вариант особо используется для очищения тонких энергетических каналов (нади) тела, которое играет важную роль в кундалини-йоге (см. ниже) [Devi-gita 1998: 168].*
- <sup>205</sup>5.11. *Между бедрами и коленями должным образом поместив чистые стопы, / С выпрямленным телом пусть сидит йогин – эта [поза] называется свастика (jAnUvor antare samyak kR^itvA pAda-tale shubhe / R^iju-kAyo vished yogI svastikaM tat-prachakShate) – поза свастики так описывается в «Шива-самхита» (3.95): «Помести подошвы стоп полностью под бёдра, выпрями тело и сиди с легкостью <...>». Ср. с «Гхеранда-самхита» (2.13): «Подтянув обе ноги к бедрам и поместив ступни между ними, тело в расслабленном состоянии и выпрямлено». Ср. с описанием в «Хатхайога-прадипике» (1.21): «Удерживая ступни между коленями и бедрами, когда сидят спокойно с выпрямленным телом, - это называется Свастикасана». Выпрямленное тело часто указывается как*



необходимое условие для йогической практики. См., например, БхП (III.28.8) и Йогатапта-упанишада (36). Эффект от применения позы свастики тот же, что и от применения позы лотоса. Согласно «Хатхайога-прадипике» (1.49, 56), поза лотоса и поза свастики избавляют от всех болезней.

<sup>206</sup>5.12 – 13(1). *По обеим сторонам скротума пару лодыжек разместив, / Снизу яичек пятки ног руками пусть он удерживает. // Поза благости так описывается, почитаемая йогинами (sIvanyAN pArshvayor nyasya gulpha-yugmaM sunishchitam / vR^iShaNadhaH pAda-pAda-pArShNI pArShNibhyAM paribandhayet // bhadraAsanam iti proktaM yogibhiH paripUjitam)* – расположив правую голень на левой, руки вытягивают над икрами ног, позвоночник строго в вертикальном положении. Упражнение оказывает воздействие на промежность, нижнюю часть таза, коленные суставы и мышцы ног. pArShNibhyAM – буквально «пятками», но мы переводим «руками», потому что это соответствует стандартному описанию этой позы (см. ШтТ) [Devi-gita 1998: 169]. Эта поза, как и поза лотоса, имеет два варианта: 1). «связанная» (baddha), с руками, скрещенными за спиной и захватывающими большие пальцы ног; 2). «облегченная», с руками, лежащими на коленях. В ДГ описывается именно второй вариант [Devi-gita 1998: 169].

<sup>207</sup>5.13(2)-14(1). *На бёдра стопы по очереди поместив, на колени пальцы, пальцами обнимая колени, // Руки пусть держит [на коленях] – [это] называется поза ваджры превосходная (UrvoH pAdau kramAN nyasya jAnvoH pratya~NmukhA~NgulI // karau vidadhyAd AkhyAtaM vajrAsanam uttamam)* – поза ваджры (vajrAsana) усиливает циркуляцию крови в области таза и обеспечивает некоторое терапевтическое воздействие на многие внутренние органы. В основном эта асана предназначена для созерцания и дыхательных упражнений; «сидя на пятках» – pratyaNmukhA~NgulI. Поза ваджрасана предусматривает сидение на пятках, а пятки есть то, что противоположно (pratyaN) пальцам (на санскрите - a~Nguli) [Васильев 1990: 83].

<sup>208</sup>5.14(2)-15(1). *Одну ногу вниз поместив, под [противоположное] бедро, а затем следующую, // Держа спину прямо, пусть сидит йогин, позой героя эта [поза] называется (ekaM pAdam adhaH kR^itvA vinyasyoM tathottare // R^iju-kAyo vished yogI vIrAsanam itIritam)* – поза героя (vIrAsana) помогает при артритах суставов ног, плоскостопии и солевых шпорах в пятках. Используется при диабете. Благоприятно воздействует на органы живота и способствует процессу пищеварения [Васильев 1990: 83].

<sup>209</sup>5.15(2)-17. В пранаяме выделяют три этапа: 1). pUraka – наполнение, вдох; 2). kumbhaka – задержка; 3). rechaka – опорожнение, выдох; [произнося оМ] шестнадцать раз (ShoDasha-mAtraya) – йогические тексты определяют продолжительность, силу и характер дыхания. По традиции



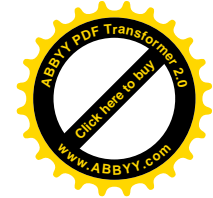


продолжительность определяется длительностью произнесения какой-либо мантры, в данном случае мантры оМ, на это же указывает и Нилакантха в своем комментарии. В других текстах mАtra определяется как время, которое требуется для того, чтобы трижды хлопнуть в ладоши [Devi-gita 1998: 172]. Согласно Нилакантхе, порядок совершения пранаямы включает чередующееся дыхание через нос, то есть, сначала вдыхание через левую ноздрю и выдыхание через правую, затем вдыхание через правую и выдыхание через левую, и так далее. Этот метод чередования излагается в «Гхеранда-самхите» (5.38 - 44), «Хатхайога-прадипике» (2.7 - 10) и «Шива-самхите» (3.24 - 26) [Devi-gita 1998: 173]. О пранаяме также см. «Йога-сутры» 2.49 - 52 с комментариями Вьясы [Классическая йога 1992: 144 - 145].

<sup>210</sup>5.20. *[Когда] на теле у совершающего [её] человека пот выступает, это есть низший [вид пранаямы], / Средний – это когда [тело] наполняется дрожью, и когда оно поднимается над землёй – высший, так считается* (kramAd abhyasyataH puMso dehe svedodgato 'dhamaH / madhyamaH kampra-saMyukto bhUmi-tyAgaH paro mataH) – эти три вида упомянуты во многих текстах, например, «Гхеранда-самхите» (5.55), ЛП (8.47 - 48) и «Шива-самхите» (3.47 - 49) и др.

<sup>211</sup>5.21(2)-22(1). *Беспрепятственно странствуют чувства на предметах чувств, // Отведение же их силой от них отвлечением именуется* (indriyaNAM vicharatAM viShayeShu nirargalam // balAd AharaNaM tebhyaH pratyAhAro 'bhidhIyate) – отвлечение (pratyAhAra) это волевое обуздание спонтанной активности органов чувств [Индийская философия 2009: 655]. Об отвлечении см. «Йога-сутры» 2.54-55 [Классическая йога 1992: 146].

<sup>212</sup>5.22(2)-24(1). *В [областях] больших пальцев ног, лодыжек, колен, бёдер, копчика, сокровенных мест, пупа, // Сердца, шеи, горла, нёба, а также носа, / Посередине бровей, головы и макушки головы в соответствии с предписаниями // Удержание жизненного дыхания называется удержанием* (a~NguShTha-gulpha-jAnUru-mUlAdhAra-li~Nga-nAbhiShu // hR^id-grIvA-kaNTha-desheShu laMbikAyAM tato nasi / bhrU-madhye mastake mUrdhni dvAdashAnte yathAvidhi // dhAraNaM prANa-maruto dhAraNeti nidyate) – об удержании (dhAraNa) как ступени йоги см. «Йога-сутры» 3.1 [Классическая йога 1992: 147]. Удержанию йоги соответствуют слушание (shravaNa) и обдумывание (manana) веданты [Радхакришнан, т. 2, 1993: 556]. Сначала идет - слушание, а за ним следует обдумывание, понимание и проверка услышанного. Обдумывание противопоставляется простому принятию на веру, которое свойственно более примитивным формам разума [Маханирвана 2003: 38], см. также примеч. к 1.2(1). 5.22(2). Обратим внимание, что слово mUlAdhAra в данном случае переводится как «копчик». Что касается встречающегося здесь слова dvAdashAnta, то оно буквально переводится

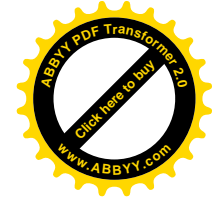


как «имеющий конец или предел двенадцати». Рагхава в своем комментарии на ШтГ истолковывает это слово как brahma-randhra, макушка головы, где находится верхний психоэнергетический центр, сахасрара-чакра. В некоторых школах считается, что эта чакра находится на расстоянии, измеряемом двенадцатью пальцами, над макушкой головы [Devi-gita 1998: 178], см. ДГ 5.47.

<sup>213</sup>5.24(2) – 25(1). *Сосредоточенным умом, погруженным вовнутрь сознания, // В себе избранных божеств созерцание называется созерцанием* (samAhitena manasA chaitanyAntaravartinA // AtmanyabhIShTa-devAnAM dhyAnaM dhyAnam ihochyate) – созерцание это строгий специальный термин, сходно понимаемый в индуизме, буддизме и джайнизме. Созерцание нацелено на успокоение сознания, ведущее в временному прекращению всякой психической активности [Индийская философия 2009: 389]. О созерцании как ступени йоги см. «Йога-сутры» 3.2 [Классическая йога 1992: 147]; *избранных божеств* (abhIShTa-devAnAM) – избранное божество это конкретное божество, избранное верующим индуистом в качестве объекта почитания.

<sup>214</sup>5.25(2) – 26(1). *Постоянное созерцание единства между воплощенной душой и Высшей душой // Сосредоточением называют мудрецы – [умак], перечислены восемь ступеней йоги* (sayatva-bhAvanA nityaM jIvAtma-paramAtmanoH // samAdhim Ahur munayaH proktam aShTA~NgalakShaNam) – сосредоточение (samAdhi) это сосредоточение внимания, созерцание с целью познания объекта как бы изнутри – без посредничества органов чувств [Индийская философия 2009: 690 - 692]. О сосредоточении как ступени йоги см. «Йога-сутры» 3.3 [Классическая йога 1992: 147 - 148]. Свами Виджнянананда замечает, что есть два вида samAdhi: сампраджнята (савикальпа-самадхи) и асампраджнята (нирвикальпа-самадхи). Первое есть осознание единства субъекта и объекта, а второе – выход за пределы такого осознания [Vijnanananda 1992: 719 - 720]. Сосредоточение (samAdhi) йоги соответствует даршана (darshaNa) веданты [Радхакришнан, т. 2, 1993: 556].

<sup>215</sup>5.26(2). *А теперь я передам тебе мантра-йогу превосходную* (idAnIM kathaye te 'haM mantra-yogam anuttamam) – мантра-йога это особое направление йоги, охватывающее все многообразие техник рецитации мантр. Часто мантра-йога комбинируется с кундалини-йогой, поскольку ее методики позволяют активизировать энергию кундалини. С точки зрения мантра-йоги, проявленное мироздание представляет собой уплотнение тонкой звуковой формы абсолюта, находящегося в непрерывной вибрации. В некоторых поздних текстах, посвященных мантра-йоге, выделяют шестнадцать его ступеней, венцом которых выступает самадхи [Пахомов 2002: 97]. Согласно «Шива-самхите» (5.16 - 31), существует четыре йоги: мантра-йога, лая-йога, хатха-йога и

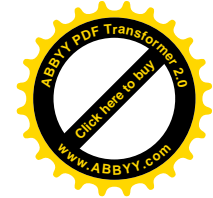


раджа-йога, и каждая из них по порядку служит ступенью для духовного восхождения, таким образом, мантра-йога предназначена для начинающих. Нилакантха истолковывает термин «мантра-йога» как практику йоги, делающую действенными мантры, чье произношение содержало недостатки, как описывается в ШтТ (2.64 - 110) [Devi-gita 1998: 181].

<sup>216</sup>5.28. *Считается, что тридцать миллионов надид [существует] в теле, // Из них десять именуется главными, а из этих десяти выделяются три* (tisraH koTyas tadandhena sharIre nADyo matAN // tAsu mukhyA dasha proktAs tAbhyas tisro vyavasthitAN) - в разных текстах называется различное количество надид: 700 млн., 35 млн. (МнТ), 350 тыс. («Шива-самхита»), 30 тыс., 200 тыс., 72 тыс. («Шатчакра-нирупана»). Из них число «72» обладает особенной важностью. Десять главных надид носят следующие названия: ида, пингала, сушумна, гандхари, хастиджихва, пуса, яшасвини, аламбуша, кухуш, самкхини («Горакша-шатака» 27, 28). Эти надид заканчиваются соответственно в левой ноздре, правой ноздре, брахмарандхре, левом глазу, правом глазу, правом ухе, левом ухе, во рту, половом органе, анусе (Горакша-шатака 29-31). Три самые важные надид из десяти: ида, пингала, сушумна [Маханирвана 2003: 54; Элиаде 1999: 291 - 292].

<sup>217</sup>5.29(1). *Главная [из них находится] в позвоночнике, имеющая природу Луны, Солнца и огня* (pradhAnA meru-daNDe `tra chandra-sUrya-agni-rUpiNI) – позвоночник именуется в данном случае meru-daNDa, ибо он сопоставляется с горой Меру. О параллелизме макрокосма (вселенной) и микрокосма (человеческого тела) см. выше, примеч. к 3.20 – 56. Сушумна имеет форму Луны, Солнца и огня как читрини, ваджрини и сушумна. Внутри сушумны находится еще более тонкий канал ваджрини, а внутри ваджрини – читрини, толщиной в одну тысячную волоска. Именно на читрини и располагается друг над другом шесть чакр [Пахомов 2002: 101; Элиаде 1999: 292]. В «Шатчакра-нирупане» (3) о читрини сказано: «<...> светящаяся светом Пранавы (слог оМ) и могущая быть достигнутой йогинами. Она тонка как паутина и пронизывает все лотосы, расположенные внутри нее. Ее природа – чистый разум <...>. Она прекрасна, как цепочка вспышек молний, тонкая и нежная, как волокно лотоса, она сияет в умах мудрецов. Она, чья настоящая природа – чистое сознание, предельно тонка, и она воплощение всего [возможного] блаженства». Еще следует заметить, что слово «читрини» происходит от читра – «мысленный образ». Читрини в тантрических текстах называется «внутренней женщиной». Внутри читрини – еще более тонкая брахма-надид, по которой и движется кундалини.

<sup>218</sup>5.29(2)-31(1). *Слева расположена надид ида, светлая и имеющая природу Луны. // Эта надид является воочию как сама Шакти, воплощенная в*

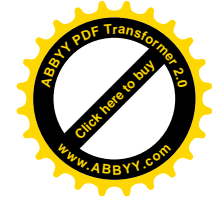


*амрите. / Справа [находится нади], называемая пингала, имеющая мужскую природу и природу Солнца. // Исполнена всего великолетия сушумна, предстающая в образе огня (iDA vAme sthitA nADI shubhrA tu Chandra-rUpiNI // shakti-rUpA tu sA nADI sAkShAd amR^ita-vigrahA / dakShiNe yA pi~NgalAkhyA pUMsrUpA sUrya-vigrahA // sarva-tejo-mayI sA tu suShumnA vahni-rUpiNI) – вокруг иды и пингалы возникла очень сложная система гомологий. По иде и пингале циркулируют два дыхания, равно как и вся энергия телесной оболочки. Согласно Саммохана-тантре, ида – это Шакти (женское начало), а пингала – это Пуруша (мужское начало). В других текстах утверждается, что лалана (т.е. ида) и расана (т.е. пингала) проводят соответственно семя и яйцеклетку. Семя есть сущность Шивы и Луны, а менструальная кровь есть сущность Шакти и Солнца. Характерные обозначения для иды и пингалы в индуистских и буддийских тантрах – «Солнце» и «Луна». В Саммохане-тантре говорится, что ида является «Луной», по причине своей мягкой природы, а пингала, благодаря своей сильной природе – «Солнцем». А «Хатхайога-прадипика» сравнивает их со днем и ночью [Элиаде 1999: 293 – 295].*

<sup>219</sup>5.31 (2). *имеющая сутью Волю, Знание и Деяние (ichChA-j~nAna-kriyAtmakam) – см примеч. к 2.26(1).*

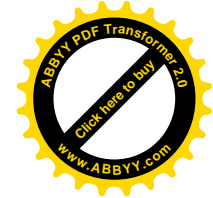
<sup>220</sup>5.32(1). *посередине [вичитры] сваямбхулингам (madhye svayaMbhuli~NgaM) – согласно «Шатчакра-нирупане» (8 - 11), сваямбхулингам пребывает внутри обращенного вниз треугольника, при этом лингам представляет Шиву, а треугольник – Шакти, мужское и женское начала вселенной соответственно. На местонахождение сваямбхулингама посередине вичитры указывает Нилакантха. Различные источники упоминают три или даже четыре лингама в других чакрах. В «Шива-самхите» упоминаются три лингама: 1) сваямбху- в муладхаре, медитация на который очищает от грехов (5.88, 90, 98); 2) бана- в анахате, медитация на который позволяет летать по воздуху (5.121); 3) еще один лингам, просто именуемый «третий» и представляющий трансцендентальное состояние (turIya), созерцание которого дарует «единение» с Шивой (5.133). ДГ упоминает только первые два лингама (о баналингаме см. 5.40 и соотв. примеч.) [Devi-gita 1998: 188 - 189].*

<sup>221</sup>5.32(2). *Выше его – биджа Майи, состоящая из х и р, чья бинду происходит из нады (tad-UrdhvaM mAyAbIjaM tu harAtma bindu-nAdakam) – здесь следует коснуться темы фонематической манифестации мироздания, актуальной для философии тантризма. С точки зрения этой концепции, мир понимается как появляющийся из тончайшей вербальной сущности. Согласно ШтТ, абсолютное – Сакала Парамешвара, из него излучается Шакти как необходимая для творения сила. Шакти порождает нада – первозвук, трансцендентальное сознание*

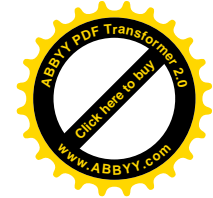


вселенной, основу языка. Из нада происходит бинду, концентрированный энергетический сгусток, в котором соединены в одно целое Шива и Шакти. Графически бинду изображается в виде точки над священным слогом оМ, символизирующим соединение божественной пары. В бинду содержатся в непроявленном виде все акшары алфавита деванагари, поэтому бинду еще называется ahaM, т.е. «я», где а соотносится с Шивой, ha – с Шакти, а М – с их соединением. Далее появляется камакала, субстрат и субстанция всякого творения. Это также комбинация трех видов шакти – силы знания (j~nAna-shakti), силы желания (ichCha-shakti) и силы деяния (kriyA-shakti), см. примеч. к 2.26(1). После этого возникает шабдабрахман, непроявленный смысловой звук, соответствующий оМ [Кинсли 2008: 118; Пахомов 2002: 39-40; Шивананда 1999: 55], см. также примеч. к 1.46.

- <sup>222</sup>5.33. *предстающая в образе пламени свернувшаяся клубком змея красного цвета, / В которой воплощена Богиня (shikhAkArA kuNDaII rakta-vigrahA / devyAtmikA tu sA prokta) – эта змея и есть Кундалини. Ее более подробное описание см. «Шатчакра-нирупана» 10-13. Кундалини считается проявлением Богини в человеческом теле. В Тантрараджа-тантре о ней сказано: «Созерцай Деви Кундалини в образе своего ишта-деваты в облике девушки в полном расцвете своей юности с пышными грудями красивой формы, украшенной всевозможными драгоценностями, сияющей, как полная луна, у нее никогда не устающие глаза <...>». «Не устающие глаза» – образ, характерный для индийской литературы, признак страстности женщины. Красный или розовый цвет (rakta), по словам Шактананда Тарангини – атрибут женственности и женской красоты. Поэтому, говорится там, образ Кундалини нужно созерцать как красную или розовую Богиню. О связи красного цвета с образом Богини см. примеч. к 1.28(1); 1.39(2); *опьяненная* (mada-bhinnA) – Свами Виджнянананда переводит это слово как «intoxicated» [Vijnanananda 1977: 721], а Ч. Макензи Браун как «expanding with rapturous passion» [Song 2002: 83]. Пьянство считается одним из великих грехов, однако Богиня в индуистских текстах часто изображалась пьющей на поле брани вино и кровь убитых асур [Мукундорам 1990: 252]. И в «Чондимонгол» Ганга упрекает Богиню в безнравственном поведении: «Женщина, а сражалась, демонов убивала, пила вино на поле брани» [Мукундорам 1980: 144]. Многие формы Кали пьют вино или кровь из чаши из черепа. Возможно, опьянение богини указывает на измененное состояние сознания или нисхождение освобожденного сознания, в котором все ограничения преодолены [Кинсли 2008: 120]. В Раджастхане даже есть храм Кали, в котором приносят в дар спиртные напитки, и ими окропляется божество. Этот ритуал связан с плодородием [Горохов 1996: 581]. Ср. ДМ 3.34; ДБхП I.12.39; X.12.22.*



- <sup>223</sup>5.34(1). *с четырьмя лепестками, [на которых изображены буквы] от в до с* (vAdi-sAnta-chatur-dalam) – то есть полугласная v и шипящие sh, Sh, s.
- <sup>224</sup>5.35(2). *шестью буквами от б до л* (bAdi-lAnta-ShaD-varNena) - то есть губные b, bh, m и полугласные r, l.
- <sup>225</sup>5.34-36(1). более подробное описание муладхары см. «Шатчакранирупана» 4 - 8 и [Элиаде 1999: 295]; *[Самая нижняя чакра] служит опорой основания шести [другим] чакрам, поэтому как муладхару её знают* (mUlam AdhAra-ShaT-koNaM mUlAdhAraM tato viduH) – слово «муладхара» можно перевести как «корневая опора». Также эту чакру называют просто «адхара» («опора») [Ферштайн 2000: 592].
- <sup>226</sup>5.35-36(2). более подробное описание свадхиштханы см. «Шатчакранирупана» 14-18 и [Элиаде 1999: 295 - 296]; *Словом сва [обозначается] паралингам, поэтому [вторую чакру] знают как свадхиштхану* (svashabdena paraM li~NgaM svAdhiShThAnaM tato viduH) – слово svAdhiShThAna переводится как «местопребывание сва». Также это слово переводится как «собственное основание», от сва - собственный и adhiShThAna - основание [Ферштайн 2000: 592].
- <sup>227</sup>5.38(1). *Подобная очищенному жемчугу, и поэтому тот лотос Манипадмой именуют* (maNi-vad-bhinnaM tat-padmaM maNi-padmaM tathochyate) – maNipadma переводится как «жемчужина-лотос».
- <sup>228</sup>5.38(2). *Имеющий десять лепестков, [на которых изображены] буквы от Д до пх* (dashabhish cha dalair yuktaM Dadi-phAntAkShara-anvitam) – то есть церебральные D, Dh, N, зубные t, th, d, dh, n и губные p, ph.
- <sup>229</sup>5.37-39(1). более подробное описание манипуры см. «Шатчакранирупана» 19-21 и [Элиаде 1999: 296].
- <sup>230</sup>5.39 (2). *подобный [цветом] восходящему Солнцу* (udyad-Aditya-sannibham) – Свами Виджнянананда оставляет эти слова без перевода [Vijnanananda 1977: 720], а Ч. Макензи Браун дает такой перевод: «shining like the stars and the sun» [Brown 2002: 84].
- <sup>231</sup>5.40(1). *С лепестками, [на которых изображены буквы] от к до тх* (kAdi-ThAnta-dalair) – то есть заднеязычные k, kh, g, gh, ~N, палатальные ch, Ch, j, jh, ~n и церебральные T, Th.
- <sup>232</sup>5.40(2). *баналингам* (bANa-li~NgaM) – согласно преданию, асура Бана, почитатель Шивы, установил сто сорок миллионов лингамов по всей земле, и эти лингамы называются баналингами. Баналингамы это небольшие, отполированные потоком вод камни белого цвета с реки Нармада, протекающей в Центральной Индии. Согласно «Шатчакранирупане», баналингам пребывает внутри Шакти в виде обращенного вниз треугольника, блистающего, как золото [Devi-gita 1998: 190 - 191].
- <sup>233</sup>5.41. *там слышится безударный звук, // Поэтому как анахата тот лотос известен мудрецам* (shabdAnahataM <...> // anAhatAkhyaM tat-padmaM munibhiH parikIrtitam) – слово anAhata переводится как «безударный».



Назван анахата-чакрой потому, что в сердце можно слышать запредельный «звук» (нада) – что-то вроде пифагорейской «музыки сфер». Этот звук «безударен», то есть не создается механическими средствами [Ферштайн 2000: 593]. М. Элиаде толкует «анахата шабд» как звук, произведенный без контакта между двумя объектами, т. е. это мистический звук [Элиаде 1999: 296].

<sup>234</sup>5.39(2)-42(1). более подробное описание анахаты см. «Шатчакранирупана» 22-27 и [Элиаде 1999: 296].

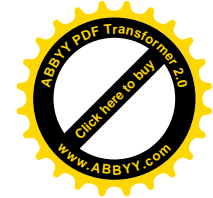
<sup>235</sup>5.43(1). *На которых помещены шестнадцать гласных (svaraiḥ ShoDasha-abhiyuktam)* – это гласные а, А, і, І, u, U, R<sup>^</sup>i, RR<sup>^</sup>i, IR<sup>^</sup>i, L<sup>^</sup>i, e, ai, o, au, aM, aH.

<sup>236</sup>5.42(2)-44(1). более подробное описание вишуддхи см. «Шатчакранирупана» 28-31 и [Элиаде 1999: 296 - 297]; *Оттого что здесь джива достигает чистоты <...> // Лотос именуется вишуддха (vishuddhaM tanute yasmAj jIvasya // vishuddhaM padmam AkhyAtam)* – слово «вишуддха» значит «очищенный»; *благодаря лицезрению Гуся (haMsa-lokanAt)* – гусь (haMsa) часто в индуистских текстах представляется аллегорией высшего начала, ср. РВ IV.40.5; БрУ IV.3.11-12; КатУ II.2.2; ШвУ I.6; III.18; VI.15; МайУ VI.8.35; Маханараяна VI.211. Этой аллегории даже посвящена специальная упанишада – Хамса-упанишада.

<sup>237</sup>5.45(1). *Через нее повеления приходят, поэтому как аджна она известна (Aj~nA-saMkramaNaM tatra tenAj~neti parikIrtitam)* - слово Aj~nA переводится как «повеление», «приказ». Известен также как «третий глаз». Назван он так потому, что посредством именно этого центра ученик воспринимает телепатические сообщения от учителя. По этой причине его еще именуют гуру-чакра [Ферштайн 2000: 594].

<sup>238</sup>5.44(2)-45. более подробное описание аджни см. «Шатчакранирупана» 32 - 39 и [Элиаде 1999: 297].

<sup>239</sup>5.46(1). *Выше его – кайласа [чакра], и выше его родхини [чакра] (kailAsAkhyaM tad-UrdhvaM tu rodhinI tu tad UrdhvataH)* – шесть чакр, от муладхары до аджни, упоминаются почти во всех текстах, касающихся этой темы. Но в некоторых текстах также речь идет о чакрах, расположенных между аджней и сахасрарой. В данном случае упомянуты две дополнительные тайные чакры, служащие как бы преддверием сахасрары. Выше аджна-чакры располагается манас-чакра, или родхини, это лотос с шестью лепестками, на которых обнаруживаются шабда-джняна, спарша-джняна, рупа-джняна, аграханопалабдхи, расопобхога и свапна, т. е. способность слышания, осязания, зрения, обоняния, вкуса и сна или отсутствие таковых. Выше ее находится неупомянутая здесь сома-чакра, шестнадцатилепестковый лотос, именуемый шодашакала, а над этой чакрой находится «дом без опоры», нираламба-пури, или кайласа-чакра, где йогин лицезреет



сияющего Ишвару. Нилакантха в отношении этих двух особых чакр утверждает, что их природа разъясняется в его большом комментарии (Tika) на ДГ, который до нас не дошел [Devi-gita 1998: 192].

<sup>240</sup>5.47(1). *Говорят, что выше их [лотос], наделенный тысячью [лепестков] и [являющийся] обителью бинду (sahasrAra-yutaM bindu-sthAnaM tad-Urdhvam Iritam) – выше кайласа-чакры находится пранава, а над ней серповидный нада, и уже над ней бинду, затем идет белый лотос с двенадцатью лепестками, обращенный вверх, над ним океан нектара, а посреди этого океана расположен остров драгоценностей, очерченный треугольником а ka tha, здесь же внутри нада и бинду. Нилакантха поясняет, что бинду это «Высшее Я» (paramAtman). Термин носит технический характер, имея много значений в йоге. В данном случае это изначальная точка, из которой происходит манифестация, начиная с нада – звука. Посреди нады и бинду на алтаре покоится парамахамса, служащий алтарем для стоп гуру, здесь же находится нирвана-кала, рядом параманирвана-шакти, над ней бинду и висарга-шакти. Далее расположена сахасрара-чакра, которая строго говоря не является чакрой, это состояние по ту сторону времени и пространства туриятита. Сахасрара находится либо на макушке головы, либо даже над головой вне тела. Нилакантха просто указывает, что она находится выше всех остальных чакр. Тысячи лепестков этой чакры несут многообразные буквосочетания алфавита деванагари, насчитывающего 50 акшар (50 умножить на 20). Более подробное описание сахасрары см. «Шатчакра-нирупана» 40-49 и [Элиаде 1999: 297; Devi-gita 1998: 192].*

<sup>241</sup>5.34-47. В данных стихах описывается шесть основных энергетических центров – чакр плюс две дополнительные плюс сахасрара, помещаемая над макушкой головы и обычно выделяемая отдельно. Символически каждая чакра представляется в виде лотоса (padma) с разным количеством лепестков. Эти лепестки означают различные аспекты космической энергии. Каждой чакре присущи особая биджа-мантра, покровительствующее божество, отдельная шакти, геометрическая фигура, и каждой чакре может соответствовать уровень мироздания, элемент, часть человеческого тела, вид жизненного дыхания и т.д. В ДГ чакры описываются вкратце, подробное их описание см. трактат «Шатчакра-нирупана» [Пахомов 2002: 148 - 149]. Особую роль играют матрицы – изображения пятидесяти акшар алфавита деванагари, считающиеся проявлением Шакти и помещаемые на лепестках лотосов – чакр. Естественно, наибольшую роль играет здесь начальная акшара «а». Буква «а» считается источником всех акшар. Гласные звуки (помещаемые на лепестках лотоса, символизирующего вишуддху) являются в целом более высокой ступенью, чем согласные, они суть жизненные принципы согласных, тогда как последние – «чрево» (uṇi) гласных. 50-я акшара (вернее, лигатура) kSha, помещаемая вместе с ha

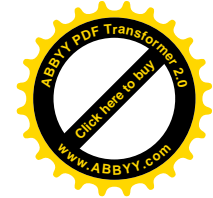




на лотос аджня, считается венцом всех акшар и источником онтологического становления. Ср. схожую концепцию букв еврейского алфавита в каббале.

<sup>242</sup>5.48(2). *сжав её* (tAm aku~nchya) – Нилакантха поясняет: «...сжав ее дыханием, входящим в муладхару» [Devi-gita 1998: 195].

<sup>243</sup>5.49. *И движением, пронзающим лингамы [в чакрах], в бинду-чакру поднять. // [Там] высшую Шакти, соединившуюся с Шамбху, следует созерцать* (li~Nga-bheda-krameNaiva bindu-chakraM cha prApayet // shaMbhunA tAm parAM shaktim ekI-bhutAM vichintayet) – Шакти, упомянутая здесь, есть кундалини, расположенная у основания позвоночника. Совокупность практик, способствующих пробуждению и поднятию кундалини, составляет кундалини-йогу (или лая-йогу, т.е. йогу растворения, полной потери личности в вселенском океане блаженства), одного из направлений постклассической йоги. В чистом виде кундалини-йога не встречается, но сочетается с другими видами йоги, прежде всего с хатха- и мантра-йогой [Пахомов 2002: 90]. Пробуждение кундалини может произойти и спонтанно, но в основном оно вызывается преднамеренно особыми практиками, например благодаря пранаяме, сопряженной с принятием особой телесной позы (Asana). Упомянутая в ДГ пурака есть первый элемент пранаямы – вдох. Но основная роль отводится задержке дыхания (kumbhaka). Важную роль при этом может сыграть и повторение мантр - джапа. У тантристов «левой руки» (vAmAchAra) это дополнялось сексуальными практиками. В основе такой практики лежала идея одновременного «обездвиживания» дыхания и семени [Пахомов 2002: 89; Элиаде 1999: 301 – 302]. Бинду-чакра – другое название сахасрары. Пробудившись, кундалини поднимается вверх по брахма-нади, находящемся внутри сушумны, и активизирует чакры и пронзает три лингама: сваямбувалингам в муладхаре, баналингам в анахате и итаралингам в аджне (см. примеч. к 5.32(1); 5.40(2)). Эти лингамы также известны как узлы (granthi): узел Брахмы, узел Вишну и узел Брахмы соответственно, препятствующие прохождению кундалини. Движение кундалини вызывает у практикующего необычные физиологические и психологические реакции: непроизвольную дрожь в теле, спонтанные движения, неосознанное издавание звуков, ощущения резкой перемены температуры, оно также может сопровождаться видениями. Если кундалини успешно проходит через шесть основных чакр, она выходит из тела через брахмарандхру и в сахасраре соединяется со своим макрокосмическим коррелятом – махакундалини, а через нее – с Шивой. Индивидуальное сознание дживы при этом сливается с вселенским сознанием (Шивой или Брахманом), и человек переживает экстаз просветления. Благодаря ему происходит сознание целокупности мироздания [Пахомов 2002: 89]. Свами Шивананда писал на эту тему:



«Физическое совокупление с женщиной – это грубая майтхуна. Она происходит из-за пашу-бхава, животной природы (грубого инстинкта). Мать Кундалини Шакти соединяется с Господом Шивой в сахасраре во время нирвикальпа-самадхи – это настоящая майтхуна, блаженное слияние» [Шивананда 1998: 58]. О процессе поднятия кундалини см. «Шатчакра-нирупана» 50 - 52.

<sup>244</sup>5.50(1). *амрита, подобная красному жидкому лаку* (amR^itaM yat tu druta-lAkSha-rasoramatam) – М. Элиаде пишет, что обильное слюновыделение, возникающее вследствие задержки дыхания при пранаяме, интерпретируется йогами как нектар (амрита) [Элиаде 1999: 301]. Вудруф, ссылаясь на Шанкару, указывает на то, что нектар красный, потому что он смешан с менструальной кровью, и добавляет, что это просто является частью эротического символизма, при этом красный цвет представляет раджас [Devi-gita 1998: 195]. О нектаре см. «Шатчакра-нирупана» 53.

<sup>245</sup>5.51(1). *божества шести чакр* (ShaT-chakra-devatAs) – Парамешвари – божество муладхары (согласно «Шатчакра-нирупане»), божество свадхиштханы – Вишну согласно «Шатчакра-нирупане» и Вишну согласно ДГ (5.39), божество анахаты – Павана-биджа согласно «Шатчакра-нирупане» и Пуруша согласно ДГ (5.42), божество вишуддхи – Садашива согласно «Шатчакра-нирупане», божество аджны – Парамашива согласно «Шатчакра-нирупане» (5.44).

<sup>246</sup>5.52(2). *Все мантры, прежде всего произносимые неправильно, будут действительными, и не иначе* (pUrvokta-dUShitA mantrA sarve siddhyanti nAnyathA) – для мантр важно тщательно воспроизводить звучание, в противном случае, они, как считается, утрачивают свою эффективность. Свами Виджнянананда переводит эту полушлоку так: «Thus by daily practicing this, all the above mantras will no doubt, be made to come to complete success» [Vijnanananda 1977: 722], а Ч. Макензи Браун: «All mantras previously uttered incorrectly will become effective, without fail» [Brown 2002: 86].

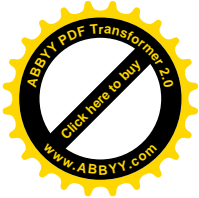
<sup>247</sup>5.52-54(1). С пробуждением и подъемом кундалини в сахасрара-чакру связано обретение многочисленных психофизических совершенств (siddhi), что и является основной практической целью кундалини-сиддха-йоги. Достигший мастерства в практике кундалини-сиддха-йоги становится сиддхой (совершенным). Махасиддхой – великим совершенным именуется тот, кто смог преобразовать не только свое тонкое, но и физическое тело в божественное тело, неподвластное недугам и смерти (divya-tanu). Вера в возможность обретения бессмертия характерна для многих направлений неклассической йоги [Пахомов 2002: 11].

<sup>248</sup>5.55(2). *на Богине, не ограниченной сторонами света и временем* (dik-kAlAdyanavachChinna-devyAM) – «не ограниченной сторонами света»,



значит, по-моему, не связанной с какой-либо стороной света, поскольку каждая из сторон света связана с отдельным божеством, которое считается ее хранителем: Индра – восток, Варуна – запад, Яма – юг, Кубера – север, Сурья – юго-запад, Сома – северо-восток, Агни – юго-восток, Ваю – северо-запад, зенит – Брахма, надир – Вишну-Нараяна [Бируни 1995: 264 – 267; Индуизм 1996: 256]. Макензи Браун переводит это место так: «unlimited by time and space», а Свами Виджнянананда «pervading all the quarters, countries and all time» [Vijnanananda 1977: 722]. Сходный эпитет dik-kAlAdi-vivarjita встречается в ШтГ (25.82), где прилагается к Пара-Шиве [Devi-gita 1998: 200].

- <sup>249</sup>5.56(1). *Быстро [человек] соединяется с ней вследствие [осознания] тождества дживы и Брахмана* (tanmaу bhavati kShipraM jIva-brahmaikuа-уojanAt) – в адвайта-веданте джива, будучи по сути своей чистым Атманом, совершенно тождественна высшему Брахману, однако это изначальное единство раскрывается для дживы лишь тогда, когда она перестает приписывать себе временные телесные и психические характеристики – упадхи, см. примеч. к 3.4(2)-5(1); 4.25 – 30.
- <sup>250</sup>5.58(2). *сосредотачивает ум, охватывая одно место за другим* (chittaM saMsthAрауеn <...> sthAnaM sthAna-jауAt punaH) – то есть визуализируя каждый член тела по порядку. Ср. БхП II.2.13.
- <sup>251</sup>5.59(2). *избранной мантры* (iShTa-manuM) – то есть мантры избранного божества (см. примеч. к 5.24(2) – 25(1)), полученной от гуру.
- <sup>252</sup>5.62(2). *Благодаря наставлениям гуру может быть постигнуто оно, а не иначе, [даже] благодаря мириадам шастр* (guru-upadeshato j~neу nAnyathA shAstra-koTibhiH) – индуисты полагают, что в обучении духовным практикам никакое книжное руководство не может заменить устных наставлений гуру. В тантризме же гуру становится воплощенным божеством. Отсюда и загадочность языка, на котором написаны тантры. Когда же отсутствует живой носитель традиции, тексты, играющие вспомогательную роль, просто непонятны [Древо индуизма 1999: 73; Пахомов 2002: 63]. Ср. Амритабинду-упанишада 18; «Сута-самхита» 5.9.
- <sup>253</sup>6.1(1). *пусть созерцает меня, имеющую природу Брахмана* (dhyAyеt mAM brahma-rUpiNIm) – см. примеч. к 1.51(1).
- <sup>254</sup>6.1(2). *сев в позу* (Asane samupasthitaH) – для погружения в созерцание лучше всего подходят такие асаны, как поза лотоса и поза сиддха (siddhAsana).
- <sup>255</sup>6.2. ср. РВ X.121.3; ШвУ IV.18; МУ II.2.1; *движущееся* (ejat) – ср. РВ X.121.3; ШвУ IV.18.
- <sup>256</sup>6.3(1). *сущее, не-сущее* (sad-asad) – понятия Сущего (sat) и Не-Сущего (asad) восходят к знаменитому космогоническому гимну РВ X.129 [Ригведа 1999: 286 - 287]. Первая строка этого гимна гласит: nAsad AsIn



no sad AsIt tadanIM («Не было не-сущего, и не было сущего тогда»). Здесь мы наблюдаем звукопись, передающую равновесие бытия-небытия [Там же: 526]. В дальнейшем эти понятия стали занимать заметное место в онтологических спекуляциях индийских философов раннего периода, см., напр., знаменитое «Поучение Уддалаки» в ЧхУ VI.2 [Упанишады 2000: 340]. Согласно интерпретации Нилакантхи, sad это Майя как причина, а asad это мир как следствие. Затем он добавляет к этим терминам следующее слово vareNyam, которое может обозначать «лучшее» или «пребывающее выше». Таким образом, для Нилакантхи Брахман есть наилучшее, пребывающее выше и Майи, и мира [Devi-gita 1998: 206 - 207]; *распознавание* (vij~nAnAd) – см. примеч. к 3.33(1).

<sup>257</sup> 6.3. ср. МУ II.2.2; ШвУ III.7; IV.14; V.13.

<sup>258</sup> 6.4. ср. МУ II.2.2.

<sup>259</sup> 6.6(1). *Атман* (Atma) – Свами Виджнянананда переводит здесь это слово как ум (mind).

<sup>260</sup> 6.5-6. ср. МУ II.2.3-4; МайУ VI.24.

<sup>261</sup> 6.7(2). *другие слова* (anyA vAcho) – т.е., по-видимому, знание низшего порядка [Упанишады 2000: 735]; *мост, [ведущий] к бессмертию* (amR^itasya iva setuH) – здесь образ высшего начала, Атмана, как моста, служащего для перехода к блаженному состоянию. Этот образ часто встречается уже в упанишадах, ср. ШвУ VIII.4.1; БрУ IV.4.22; МУ II.2.5; МайУ VII.7; КатУ I.3.2.

<sup>262</sup> 6.8(1). *Там, где соединяются жилы подобно спицам в ступице колеса* (agA iva rathanAbhau saMhatA yatra nADyaH) – аллегория мира как колеса встречается уже в упанишадах, ср. ШвУ I.4; БрУ II.5.15; ЧхУ II.2.6.

<sup>263</sup> 6.8(2). *Двигается он по собственной воле, становясь множественным* (sa eShontash charate bahudhA jAyamAnaH) – ср. МУ II.2.6.

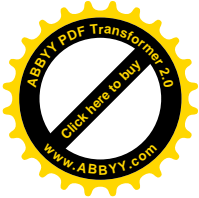
<sup>264</sup> 6.9(1). ср. МУ II.2.6; ШвУ 3.8; ЧхУ VII.26.2 и др.; *за пределы тьмы* (tamasaH parastAt) – тьмы неведения [Упанишады 2000: 736], ср. БГ 13.18.

<sup>265</sup> 6.9(2). *В божественном граде Брахмана* (divye brahma-pure) – согласно толкованию Шанкары, в теле человека [Упанишады 2000: 455, 736], а Нилакантха истолковывает как «в лотосе сердца». Это пространство с сердце, где пребывает Брахман [Devi-gita 1998: 207]. Ср. МУ II.2.7; ЧхУ VIII.1.1.

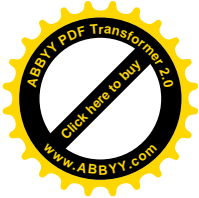
<sup>266</sup> 6.10. ср. МУ II.2.8.

<sup>267</sup> 6.11. ср. МУ II.2.9; КатУ II.3.15. *Сердечный узел* – узел страсти, невежества (см. примеч. к 4.13(2)) [Упанишады 2000: 707], ср. МУ II.2.9. *tasmin dR^iShTe parAvare* – «после лицезрения в нем высшего и низшего». Ср. МУ I.1.2; 4; 5; МайУ VI.22. Свами Виджнянананда переводит это сложное слово как Вишну [Vijnanananda 1992: 724].

<sup>268</sup> 6.12. ср. МУ II.2.10; ЧхУ III.15; *В золотой высшей сокровищнице* (hiraNmaYe pare koshe) – согласно Нилакантхе, это оболочка блаженства,



- наитончайшая из оболочек (см. примеч. к 1.52(1)), скрывающих Атман [Devi-gita 1998: 207]; *светоч светочей* (jyotiShAM jyotis) – ср. БГ 13.18.
- <sup>269</sup> 6.13. ср. МУ II.2.11; ШВУ VI.14; КатУ II.2.15; БГ 15.6.12.
- <sup>270</sup> 6.14. ср. МУ II.2.12; ЧхУ VII.25.
- <sup>271</sup> 6.15(2). ср. БГ 18.54. «Ставший Брахманом» (brahma-bhUtaH) – осознавший свое единство с Брахманом.
- <sup>272</sup> 6.17(1). ср. Мбх XVI.6.21.
- <sup>273</sup> 6.17(2). ср. БГ 12.8.
- <sup>274</sup> 6.18. ср. Кайвалья-упанишада 6. Для философии шактизма и тантризма характерно особое внимание к теме сердца (hR^idaya), например, в философии Абхинавагупты сердце понимается как символ сокровенного познания. Именно в сердце происходит соединение Шивы и Шакти. Сердце тождественно вимарше (см. примеч. к 2.10(1)), в нем пульсирует ритм абсолютной космической деятельности [Пахомов 2001].
- <sup>275</sup> 6.20(1). *растворяется в сознании* (chillayo) – согласно Нилакантхе, это растворение в высшем Атмане [Devi-gita 1998: 210].
- <sup>276</sup> 6.21(2)-22. ср. БГ 18.67.
- <sup>277</sup> 6.23. В ДГ, как и во многих течениях бхакти, гуру рассматривается как воплощение божества. Ср. МнДхШ 2.226; 4.182.
- <sup>278</sup> 6.24(1). Ср. МнДхШ 2.227.
- <sup>279</sup> 6.25(1). Ср. МнДхШ 2.146.
- <sup>280</sup> 6.25(2). Ср. МнДхШ 2.144.
- <sup>281</sup> 6.26(1). Ср. МнДхШ 2.146.
- <sup>282</sup> 6.26(2). *Если Шива разгневан, то гуру спасает, а если наставник разгневан, то и Шанкара [не поможет]* (shive ruShTe gurus trAtA guro ruShTe na shaMkaraH) – это часто встречающееся в текстах выражение впервые появляется в РЯ [Devi-gita 1998: 215].
- <sup>283</sup> 6.27(2). *Телом, умом и речью* (kAuena manasA vAchA) – деяние, слово и мысль есть тройственная индоевропейская формула, в рамках ритуальной культуры объемлющая три уровня: идеологию, учение и обрядность [Махабхарата 1998: 23, 170].
- <sup>284</sup> 6.23(2)-28(1). В Индии, где духовная традиция существует в форме передачи знания от учителя (guru) к ученику (shiShya), фигура духовного наставника всегда играла ключевую роль. Авторитета выше гуру для ученика нет, и это предполагает не только уважение и сыновнюю почтительность, но и эмоциональную привязанность. Правила отношений ученика и гуру изложены в таких текстах, как Гуругита и Куларнава-тантра. Человеку, не имеющему своего гуру, в традиционной Индии сочувствовали, как сочувствуют сироте [Индийская философия 2009: 321].
- <sup>285</sup> 6.28(2)-30(1). *Индра открыл [это] знание Атхарвану, обещая [в случае раскрытия кому-либо еще] обезглавить его, // И [когда Атхарван передал знание] Ашвинам, [Индра] снес ему голову ваджрой. / Увидев,*



что он лишился конской головы, врачеватели, лучшие из богов, // Вернули мудрецу его собственную голову тогда (indreNatharvaNAyoktA shirash Cheda-pratij~naya // ashvibhyAM kadhane tasya shirash ChinnaM cha vajrinA / ashvIyam tach-Chiro naShTaM dR^iShTvA vaidyau surottamau // punaH saMyojitaM svIyaM tAbhyAM muni-shiras tadA) – миф о сыне Атхарвана – Дадхьянче или Дадхиче – излагается в ведийской литературе довольно неясно. Существует несколько версий этого мифа. В комментарии Саяны к РВ Дадхьянч именуется сыном жреца-атхарвана. Атхарван, жрец огненного культа, иногда понимается как имя собственное, принадлежащее легендарному установителю культа огня и сомы, отождествляемого с Ангирасом. По версии РВ, Индра обучает Дадхьянча знаниям, но запрещает ему передавать их другим под страхом смерти. Однако Дадхьянч указывает Ашвинам место, где находился мед Тваштара. Ашвины в благодарность Дадхьянчу заменяют его голову лошадиной, когда Индра срубает ее ваджрой, Ашвины восстанавливают Дадхьянчу его прежнюю голову. По версии ШтБ, Дадхьянч открывает Ашвинам тайну возлияний сомы [Мифы народов мира, т. 1, 1991: 347; Темкин 1982: 246].

<sup>286</sup>6.30(2). *удовлетворённым* (kR^ita-kR^ityash cha) – см. примеч. к 1.3(1).

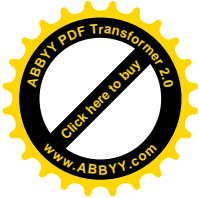
<sup>287</sup>7.1. ср. БГ 12.9-11.

<sup>288</sup>7.7(1). *полагания вселенной отличной от высшего духа* (bheda-vR^iddhyA) – Апте переводит это сложное слово bheda-vR^iddhi как «considering the universe as distinct from Supreme Spirit» [Apte 1922: 412].

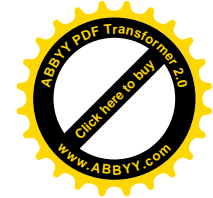
<sup>289</sup>7.8 - 9. эти шлоки – своего рода слабый отблеск учения о карма-йоге из БГ. Ср. 3.19; 9.27-28 и др.

<sup>290</sup>7.4-10. В индуизме представление о гунах (см. примеч. к 2.42(2)-43(1)) стало основой для классификации всевозможных предметов, явлений и понятий. Много таких классификаций мы находим в БГ, так, здесь в соответствии с тремя гунами выделяются три вида веры (17.2-6), пищи (17.7-10), жертвования (17.11-13) и др. В ДГ мы видим только одну гунную классификацию – классификацию преданности, зато помимо трех видов ее выделяется еще и четвертый – высшая преданность, которая подразумевается находящейся выше гун, чего нет в БГ.

<sup>291</sup>7.11(2). *Когда постоянно слушают о моих качествах, прославляют мои имена* (mad-guNa-shravaNaM nityaM mama nAmAnukIrtanam) – имеется в виду киртан – одна из форм духовной практики в индуизме. В первую очередь под киртаном подразумевается коллективное воспевание имен божества, сопровождаемое танцами. Оно может проходить в виде шествия по улицам, и в таком случае киртан носит еще характер и проповеднической миссии. Традиции проведения киртанов есть во всех направлениях индуизма, в том числе в шактизме, однако в большей степени они присущи вайшнавам [Пахомов 2002: 83].



- <sup>292</sup>7.13(2). *не будет даже // Устремления к самипье, саршти, саюджье и салокье* (sAmIpya-sArShTi-sAyuḥya-salokyAnAM na chaiShaNA) – Ч. Макензи Браун переводит так: «Having no desire for liberation in any form - whether living in my presence, sharing my powers, merging into me, or dwelling in my heaven» [Brown 2002: 97]. Это четыре вида мокши-освобождения: самипья (sAmIpya) – соседство с божеством; саршти (sArShTi) – обладание могуществом божества; саюджья (sAyuḥya) – слияние с божеством; салокья (salokya) – пребывание в том же мире, что и божество. У кришнаитов под божеством подразумевается Кришна (Вишну), а у шактистов – Великая Богиня. Здесь не упомянут пятый вид – сарупья (sArUpya) – обретение божественного облика (упомянут в Капиле-гите, БхП III.29.12). Эти же виды освобождения упоминаются и в БхП, и в кришнаитской традиции достижение любого из видов освобождения считается вторичной целью по сравнению с обретением бескорыстной любви (према) к Кришне. В данной шлоке ДГ мы наблюдаем аналогичный подход, только место Кришны занимает Деви. А. Авалон называет салокью, сарупью, самипью и саюджью четырьмя промежуточными этапами (пада) освобождения [Маханирвана 2003: 190]. Позднейшие комментаторы выстроили такую иерархию видов освобождения на основании критерия близости с божеством: салокья, саршти, самипья, сарупья, саюджья [Ферштайн 2000: 489].
- <sup>293</sup>7.16-18(1). ср. БГ 5.18; 6.29 - 35; Иша-упанишада 6.
- <sup>294</sup>7.19(2). *мантрам и обрядам* (mantra-tantrAdi) – ср. КП 62.23, где Шиву просят разъяснить мантры и тантры, связанные с поклонением различным формам Богини, и он в ответ описывает использование разнообразных биджа-мантр и обрядов для поклонения этим формам, упоминаемых в Вайшнави-тантре, Трипура-тантре, Утгара-тантре и Камакхья-тантре.
- <sup>295</sup>7.20(1). *с волосками, поднявшимися на теле постоянно* (romA~nchita-tanuH) – обычное в санскритских текстах выражение удивления и восторга. Ср. БГ 11.14; МБхП 36.47.
- <sup>296</sup>7.21(2). *лоноу мира* (jagad-yoniM) – в текстах так часто именуется Брахман, ср. АВ: «лоно [всего] сущего и не-сущего» (IV.1.1); БГ 14.2. В ДГ с Брахманом отождествляется Богиня (см. примеч. к 1.49(2)). Кроме того, женское лоно (yoni) является важнейшим символом шактистов [Индуизм 1996: 220].
- <sup>297</sup>7.22(1). *Мои великолепные обеты, постоянные и даваемые по случаю* (vratAni mama divyAni nitya-naimittikAnyapi) – индуистская обрядность в целом бывает трех типов: постоянная (nitya), проводимая по случаям (naimittika) и по желанию (kAmya). Постоянные обряды это обряды, совершаемые каждый день и обязательные для исполнения всеми. Образом божества в пудже может быть либо изображение божества (mUrTi), либо неантропоморфный символ (например, лингам или йони).



Кроме того, бывают еще обряды, совершаемые по случаю (naimittika) или по желанию (kAmya). Обряд naimittika проводится по особым случаям, в определенное время, например, на восьмой или одиннадцатый день темной половины месяца, в новолуние или полнолуние, день рождения гуру, в день того или иного праздника. Обряды kAmya проводятся адептом по желанию с целью достичь определенных благ или избежать каких-либо несчастий. К обрядам kAmya относится группа из шести магических обрядов (ShaT-karma), которая включает один положительный обряд (shanti, обретение исцеления) и пять обрядов «черной магии» (abhichAra): введение врага в ступор (stambhana), его убийство (maraNa), изгнание (uchchAtana), контроль над ним (vashya) и вызывание распрей между врагами (vidveSha) [Кинсли 2008: 80; Пахомов 2002: 115 – 116]. Ср. ДБхП IV.12.28; VI.12.22; XI.1.6; XII.9.67. Обеты, упоминаемые в ДГ, большей частью являются соблюдаемыми по желанию [Devi-gita 1998: 253].

<sup>298</sup>7.22(2). *свободный от лживости насчет имущества* (vitta-shAThya-vivarjitaH) – Свами Виджнянананда поясняет: отказ от совершения обрядов якобы из-за недостатка средств, а Ч. Макензи Браун переводит: «without miserly regard for cost» [Brown 2002: 98].

<sup>299</sup>7.24(1). *Он громко поет мои имена и танцует* (uchchair gAyaMsh cha nAmAni mamaiva khalu nR^ityati) – см. примеч. к 7.11(2). Ср. также БхП XI.14.24.

<sup>300</sup>7.25. *Как это прарабдхой совершается, так пусть и будет / И нет у меня заботы о поддержании тела и прочем* (prArabdhena yathA yachcha kriyate tattathA bhavet / na me chintAsti tatrApi deha-saMrakShaNAdiShu) – согласно представлениям адвайта-веданты, достижение мокши отменяет действие всей кармы (о понятии «карма» и ее видах см. примеч. к 2.6), за исключением той, которая уже начала «приносить плод» (прарабдха-карма), то есть той кармы, инерция которой уже действует. В этом случае человек сохраняет свое тело вплоть до естественной смерти, вместе с тем не чувствуя себя связанным этим телом [Индийская философия 2009: 540]

<sup>301</sup>7.29(1). *под воздействием прарабдхи* (prArabdha-vashato) – см. примеч. к 2.6; 7.25.

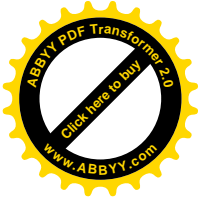
<sup>302</sup>7.29(2). *он отправляется на Жемчужный остров* (maNidvIpaM sa gachChati) – см. примеч. к 1.15(2).

<sup>303</sup>7.28-31. Как мы видим, в ДГ преданность занимает подчиненное положение по отношению к знанию.

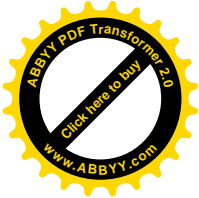
<sup>304</sup>7.32(1). *жизненные дыхания* (prANA) – см. примеч. к 2.40.

<sup>305</sup>7.32(2). *Будучи Брахманом, человек, ведающий Брахман, Брахман достигает* (brahmaiva saMstadApnoti brahmaiva brahma-veda yaH) – Нилакантха указывает, что этот стих основывается на Шрути, см. БрУ 4.4.6; МУ 3.2.9 [Devi-gita 1998: 231].



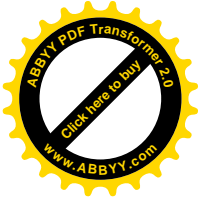


- <sup>306</sup>7.33. [*Предмет*] может исчезать благодаря неведению, подобно золоту, забытому на шее, / А благодаря знанию, рассеивающему неведение, предмет обнаруживается (kaNThaM chAmIkara-samam aj~nAnAt tu tirohitam // j~nAnAd aj~nAna-nAshena labham eva hi labhyate) – Ч. Макензи Браун переводит: «An object may vanish through ignorance, like gold forgotten on one's neck through knowledge that destroys the ignorance, one may recover the desired object» [Song 2002: 99]. Как поясняет Нилакантха, эта метафора иллюстрирует то, как Атман может быть скрыт из-за неведения, а позднее снова открыт благодаря знанию, рассеивающему неведение [Devi-gita 1998: 231].
- <sup>307</sup>7.34(1). *От того, что ведомо, и того, что неведомо <...> отлична сущность моя* (viditAviditAd <...> anyan vapur mama) – Нилакантха поясняет, что известное (или ощущаемое) это следствие, как, например, горшки, а неизвестное (неощущаемое) это причина в образе майи. Он также указывает, что это строка основывается на Шрути (KeU 1.4) и добавляет, что разъяснил ее значение в своем комментарии на данную упанишаду [Devi-gita 1998: 232].
- <sup>308</sup>7.34(2). *Как в зеркале, так [отражается она] в Атмане, и как в воде, так и в мире предков* (yathAdarshe tathAtmani yathA jale tathA pitR^iloke) – эти стихи представляют собой немного измененную цитату из КатУ (II.3.5): «Как в зеркале, так (виден он и) в Атмане; как во сне, так и в мире предков; // Как в воде, так виден он и в мире гандхарвов; как в тени и свете, так и в мире Брахмана» (yathAdarshe tathAtmani yathA svapne tathA pitR^iloke // yathApsu parIva dadR^iShe tathA gandharva-loke ChAyAtapayog iva brahma-loke). Основное значение, по мнению Ч. Макензи Брауна, в том, что сущность Богини легче воспринять воплощенному, нежели чем тому, кто оставил жизнь и оказался в мире предков (см. примеч. к 1.77) [Devi-gita 1998: 232].
- <sup>309</sup>7.35. *Подобно тому как очевидно различие между тьмой и светом, точно также / В моём мире возникает знание, чуждое представления о двойственности* (ChAyA-tapo yathA svachChe vivikto tad vad eva hi // mama loke bhaved j~nAnaM dvaita-bhAva-vivarjitam) – продолжение измененной цитаты из КатУ (II.3.5).
- <sup>310</sup>7.36(2). *В мире Брахмы он обитает на протяжении целой кальпы* (brahma-loke vasen nityaM yAvat-kalpaM) – мир Брахмы, или Сатьялока – седьмой и высший из верхних регионов мира, где пребывают Брахма и праведники, погруженные в созерцание на протяжении целой кальпы – или на протяжении дня Брахмы, равного 4 320 млн. лет (см. примеч. к 3.25(2) – 26(1)). В конце каждой кальпы или дня Брахмы происходит растворение (pralaya). При этом и физический, и тонкий миры поглощаются причинным миром, где души и покоятся до начала следующей кальпы. Это состояние растворения, или ночь Брахмы,



длится столько же, сколько и кальпа. Затем вновь происходит творение [Субрамуниясвами 1997: 675, 680].

- <sup>311</sup>7.38(1). *На протяжении многих жизней <...> приобретается знание, но не за одну жизнь* (aneka-janma-bhI...j~NAnaM syAn naikajanmanA) – это утверждение в противовес тезису сторонников вамаচারы (vAmAchAra) о том, что освобождения можно достичь и в течение одной только жизни.
- <sup>312</sup>7.36-39. ср. БГ 6.40-45.
- <sup>313</sup>7.40(1). *[Приобретение] шести совершенств, как-то спокойствие и других* (shamAdi-ShaTka-saMpattir) – см. примеч. к 4.16(1).
- <sup>314</sup>7.43(2). *И на каждом шагу плод ашвамедхи получает [он] определённо* (pade pade 'shva-medhasya phalam Apnoti nishchitam) – Нилакантха поясняет, что занятый слушанием [текстов, посвященных Богине] (см. примеч. к 1.2(2)) каждый миг достигает плода совершения ашвамедхи (см. примеч. к 1.68(2)). Нилакантха явно допускает, что такое слушание наделяет знанием о высшем начале [Devi-gita 1998: 236].
- <sup>315</sup>7.44. *Как топленое масло в молоке скрыто, так и в каждом существе знание пребывает, / Непрерывно следует сбивать [его] умом, ставшим приспособленным для сбивания* (ghR^itaM iva payasi nigUDhaM bhUte bhUte cha vasati vij~nAnam / satataM manthayitavyaM manasA manthAna-bhUtena) – цитата из Амритабинду-упанишады (20). Знание, о котором идет речь, это знание Атмана [Devi-gita 1998: 236].
- <sup>316</sup>8.2(2). *удовлетворён* (kR^ita-kR^to) – см. примеч. к 1.3(1).
- <sup>317</sup>8.3. *Весь [мир] есть моя обитель, должна быть увиденной, всякое время подходит для соблюдения обета, / И праздники [можно отмечать] во все времена, ибо я во всем пребываю* (sarvaM dR^ishyaM mama sthAnaM sarve kAlA vratAtmakAH // utsavAH sarva-kAleShu yato `ham sarva-rUpiNI) – поскольку Богиня ассоциируется с Брахманом (см. примеч. к 1.49(2)), она является вездесущей, она всюду присутствует и все объемлет. Как замечает Ч. Макензи Браун, для обозначения святых мест Богини здесь используется слово sthAna. Само это слово sthAna буквально обозначает «жилище» или «населенное место». В этом заключается отличие от другого типа святых мест, tIrtha («брод» или «переправа»), особо ассоциируемых с Шивой. Таким образом, если tIrtha выступает своего рода точкой перехода из человеческого мира в божественный, то sthAna, расположенные под деревом, возле озера, в пещере или у входа в населенный пункт, являются местопребыванием Богини в этом мире, что отвечает «жизнеутверждающей» позиции ДГ [Song 2002: 25]. Слово sthAna также используется в КП (18.40) для обозначения мест, где упали различные части тела Сати [Devi-gita 1998: 240]. В традиции шактизма, в каждом священном месте Богиня почитается в определенном своем проявлении вместе со своим супругом - бхайравой [Индуизм 1996: 329]. В то время как в некоторых шактистских текстах (напр., в ПН и ШЧ) проводится параллели между



отдельными святыми местами Богини и упавшими на землю членами тела Сати, а также называются мужские соответствия – бхайравы, ДГ ограничивается только указанием, что в священной области Камакхьи упало её йони (8.15). Возможно, отсутствие упоминание бхайрав связано с тем, что автор ДГ стремился избежать любых намеков на подчинение Богини Шиве [Devi-gita 1998: 247; Song 2002: 26]. Следует отметить, что идентифицировать нижеперечисленные питхи часто не представляется возможности, поскольку они давно перестали быть объектами интенсивного паломничества и находятся в заброшенном состоянии, у некоторых изменилась топонимика.

<sup>318</sup>8.5(1). *великая обитель Колапур, в которой Лакшми постоянно пребывает* (kolApuraM <...> mahAsthaAnaM yatra lAkShmI sadA sthitA) – согласно наиболее распространенной версии, Колапур (Колхатур), где почитается Махалакшми, находится на юго-западе Махараштры, ныне этот город является центром одноименного округа. Здесь расположен храм богини Махалакшми (Амба баи, Каравиравадини, Махисамардини), построенный еще в VII в. Изображение богини в храме высечено из черного камня высотой в три фута. Считается, что Вишну и Махалакшми остаются здесь даже во время махапалаи [Древо индуизма 1999: 307] (см. [URL]: [http://en.wikipedia.org/wiki/Mahalakshmi\\_Temple,\\_Kolhapur](http://en.wikipedia.org/wiki/Mahalakshmi_Temple,_Kolhapur) (дата обращения: 15.10.14)). В СП, ДжТ и БНТ упоминается питха Махалакшми, возможно, это и есть Колапур, но ДжТ проводит различие между Колапуром и Махалакшми [Sircar 1998: 90]. Согласно двум другим менее распространенным версиям, эта питха расположена либо близ города Карачи, либо в городе Суккур на берегах реки Инд в Пакистане, где сохранился древний храм [Древо индуизма 1999: 307]. (см. [URL]: <http://www.shaktipeethas.org/panchasat/topic191.html> (дата обращения: 15.10.14)).

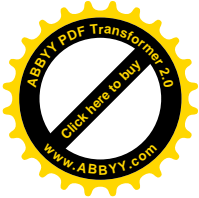
<sup>319</sup>8.5(2). *Вторая высшая [обитель] – Матрипур, где Ренука живёт* (mAtuH puram dviIyaM cha reNuka adhiShThitaM param) – Матрипур (букв. «город Матери») это совр. Махур (штат Махараштра), где находится храм Ренуки или Матапур Нивасини Джагдамба Деви. В этом месте также находится святое место мусульман - могила известного пира [Древо индуизма 1999: 307] (см. [URL]: [http://en.wikipedia.org/wiki/Mahur,\\_Maharashtra](http://en.wikipedia.org/wiki/Mahur,_Maharashtra) (дата обращения: 15.10.14)).

<sup>320</sup>8.6(1). *Тулджапур* (tulajApuraM) – совр. Тулджапур в округе Османабад в штате Махараштра. Здесь находится храм Тулджа Бхавани, основанный в XII в. Изображение богини в храме из гранита высотой в три фута. Согласно преданию, в этом храме богиня вручила меч легендарному герою маратхов Шиваджи [Sircar 1998: 82] (см. [URL]: <http://en.wikipedia.org/wiki/Tuljapur>;

[http://en.wikipedia.org/wiki/Tulja\\_Bhavani\\_Temple](http://en.wikipedia.org/wiki/Tulja_Bhavani_Temple) (дата обращения: 15.10.14)); *Сапташринга* (saptashR^i~Nga, букв. «семь пиков») – место паломничества, расположенное в 60 км от Насика (Махараштра). Согласно повериям индуистов, богиня Сапташринги (Сапташрингинивасини, Сапташрингимата), явившаяся из камандалу Брахмы, обитает здесь в семи холмах, отсюда и название. Считается, что здесь упала правая рука Сати. Единственное упоминание о Сапташринге содержится в ДБхП. Здесь и сейчас находится действующий храм богини (см. [URL]: <http://en.wikipedia.org/wiki/Saptashrunqi> (дата обращения: 15.10.14)).

<sup>321</sup>8.6(2). *великая обитель Хингулы* (hiMgulAyA mahAsthAnaM) – место паломничества в горной пещере Хингладж, расположенной на берегу реки Хингол в Белуджистане (к северу от Карачи, Пакистан). Богиня, почитаемая здесь, именуется Биби Нани. Данная питха упомянута в КТ, РЯ, ПН (богиня – Коттари, Коттави, Коттариша, бхайрава – Бхималочана), ШЧ (богиня – Коттари, бхайрава – Бхималочана), ПтТ. Здесь по одной версии, упал пупок, по другой – верхняя часть темени (brahmarandhra) богини Сати [Мукундорам 1980: 200; Sircar 1998: 85] (см. [URL]: <http://www.shaktipeethas.org/panchasat/topic191.html> (дата обращения: 15.10.14)); *Джваламукхи* (jvAlAmukhyAs, букв. «огнеликая») – это важнейшая шактистская питха возле города Джаландхар в округе Кангра (штат Химачал-Прадеш). Питха упомянута в КТ, АйА, БНТ, ПтТ, ПН (богиня – Амбика, бхайрава – Унматта («безумный»), ШЧ (богиня – Амбика, бхайрава – Ватакешвара, Унматта). Согласно ПН и ШЧ, здесь упал язык Сати [Sircar 1998: 86] (см. [URL]: <http://www.shaktipeethas.org/panchasat/topic191.html>; [http://en.wikipedia.org/wiki/Shakti\\_Peethas](http://en.wikipedia.org/wiki/Shakti_Peethas) (дата обращения: 15.10.14)). Шамс-и-Сирадж, живший в XIV в., упомянул идол Джваламукхи, который расположен по дороге в Нагаркот в Пенджабе [Bhattacharya 1996: 169]. Храм Джваламукхи находится в пещере, в которой из-под земли таинственным образом вырываются языки пламени (ассоциируемые с языком Сати, отсюда и название). В этом храме на стенах просторного павильона, отделенного от центрального алтаря, размещены яркие изображения десяти Махавидий [Кинсли 2008: 29; Erndle 1993: 44 - 48].

<sup>322</sup>8.7(1). *Шакамбхари высшая обитель* (shAkAmBaryAN paraM sthAnaM) – вероятно, имеется в виду знаменитый храм Шакамбхари, расположенный в Камаоне, на пути из Хардвара в Бадринатх [Махабхарата 1987: 645]; *Бхрамари обитель превосходная* (bhrAmaryAN sthAnaM uttamam) – возможно, это Гора Шри, см. ниже, примеч. к 8.22(1) [Bhattacharya 1996: 175]. Или же это, возможно, место Анастхана, где Богиня и сейчас почитается как Бхрамари, и где, согласно преданию, упал подбородок Сати [Bhattacharya 1996: 172].



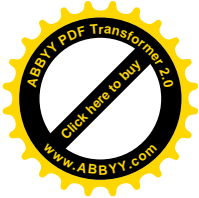
Согласно ПН, Богиня в проявлении Бхрамари почитается и в Трисроте, где упала левая нога Сати (деревня Шалбара на берегу реки Тиста в Западной Бенгалии) [Sircar 1998: 97].

<sup>323</sup>8.7(2). *Обитель Благословенной Рактадантики* (shrI-raktadantikAsthAnaM) – место идентифицировать не удалось; *обитель Дурги* (durgA sthAnaM) – место идентифицировать не удалось.

<sup>324</sup>8.8(1). *обитель Пребывающей-в-горах-Виндхья* (vindhyAshalanivAsinyANsthAnaM) – Виндхьячал это место паломничества, популярное до сих пор, расположено в горах Виндхья, создающих естественную границу между Северной Индией и южной частью Деканского полуострова. В некоторых редакциях Книге о Вирате Мбх встречается гимн Юдхитхиры Дурге, считающийся интерполяцией в основной корпус поэмы; в том гимне Дурга отождествляется с богиней-девой, живущей в горах Виндхья [Мукундорам 1980: 226]. Современный храм Виндхьявасини находится в Виндхьячале возле Мирзапура. Данная питха упомянута в КТ, НШ, ДжТ, ШЧ (богиня – Виндхьявасини, бхайрава – Пуньябхаджана). Согласно ШЧ, здесь упал палец с левой ноги Сати [Sircar 1998: 99].

<sup>325</sup>8.8(2). *великая обитель Аннапурны* (annapUrNA-mahAsthAnaM) – питха Аннапурны упомянута в БНТ [Sircar 1998: 81]. Место идентифицировать не удалось; *Каньчипур* (kA~NchIpuram) – Каньчипур это один из самых священных городов индуизма, известнейший центр паломничества, расположенный на территории нынешнего штата Тамилнад [Индуизм 1996: 228]. Питха в Каньчипуре упомянута в РЯ, БНТ, ПтТ (богиня Канакаканьчи). Согласно ПН, в Каньчипуре упал скелет Сати, и Богиня здесь почитается как Камакши или Девагарбха. Бенгальские источники помещают эту питху в местность Копай в округе Бирбхум (штат Западная Бенгалия) [Bhattacharyya 1996: 175; Sircar 1998: 87] (см. [URL]: <http://www.shaktipeethas.org/panchasat/topic191.html> (дата обращения: 15.10.14)).

<sup>326</sup>8.9(1). *Бхимадеви* <...> *обитель* (bhImadevyAN ... sthAnaM) – это место паломничества отождествляют с городищем Тахт-и-Бахаи в окрестностях Пешавара, где имеется «тиртха Лона» (yoni-tIrtha) и храм Бхимадеви («Грозной Богини»), описанный китайским путешественником Сюань Цзаном [Махабхарата 1987: 636]. В Мбх сказано об этом месте паломничества: «...человек, омывшийся там в (тиртхе) «(материнское) Лоно», становится (...) сыном Богини, с телом, (сияющим), как каленый (золотой) браслет, и обретает он великий плод (дарения) ста тысяч коров (Мбх III.80.100-101) (цит. по [Махабхарата 1987: 175]; *обитель Вималы* (vimalA-sthAnam) – находится в Пурушоттаме, ныне город Пури в Ориссе. Здесь, по одной версии, упали остатки пищи изо рта Сати [Мукундорам 1980: 224], а по другой –



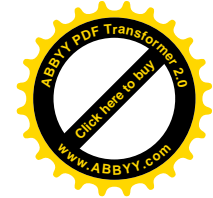
пупок. Шива здесь почитается как Джаганнатха («Владыка мира»). Также Богиня как Вимала почитается в месте возле Батнагара на берегу Ганги (Бангладеш) [Pithas]. Сама питха расположена у юго-западного угла храма Джаганнатхи. В Пури также есть храм Саптаматрика («семи матерей»), и некоторые также называют его питхой (см. [URL]: <http://www.shaktipeethas.org/panchasat/topic191.html> (дата обращения: 15.10.14)).

<sup>327</sup>8.9(2). *Великая обитель Благословенной Чандралы* (shrI-chandralA-mahAsthAnaM) – расположено в Карнатаке, территории на юге Индии. Согласно преданию, здесь упали уши Сати. Ныне Богиня здесь почитается как Джаи Дурга («Победоносная Дурга»), а Шива как Авирука [Pithas]; *Каушики обитель* (kaushikI-sthAnam) – вероятно, ашрам Вишвамитры в Девакунде, в 42,5 км от Гайи [Махабхарата 1987: 654].

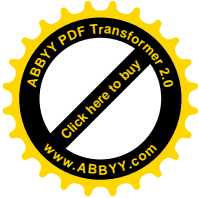
<sup>328</sup>8.10(1). *Высшая обитель Ниламбы на вершине горы Нила* (nIlAmbAyAn paraM sthAnaM nIlA-parvata-mastake) – локализация горы неопределенна: Орисса, Ассам, район Мадраса или Хардвар на северном берегу Ганги [Махабхарата 1987: 730]. Питха на горе Нила упомянута в БНТ, ПтТ (богиня Вимала) и ШЧ (богиня Вимала, бхайрава – Джаганнатха) [Sircar 1998: 92]. Ч. Макензи Браун предполагает, что это холм, расположенный близ Камарупы (см. примеч. к 8.15 - 18). Согласно КП (62.57), богиня Махамая вошла в гору, на которую упало йони Сати, и от этого Гора стала синей (nIlA) [Devi-gita 1998: 244].

<sup>329</sup>8.10(2). *Обитель Джамбунадешвари* (jAmbunadeshvarI-sthAnaM) – место идентифицировать не удалось; *Шринагар великолепный* shrInagaraM) – Шринагар, совр. Сринагар, город в Кашмирской долине на берегах реки Джелам.

<sup>330</sup>8.11(1). *Великая обитель Гухьякали <...> в Непале* (guhyaKalyA mahAsthAnam nepAle) – Непал это страна, расположенная в Гималаях, между Индией и Тибетом. Шактизм распространился в Непале уже к XVII в. Кали здесь почитают особо как Гухьякали и Сиддхакали [Индуизм 1996: 205]. Возможно, образ Гухьякали можно ассоциировать с образом Гухешвари, культ которой является одним из древнейших в долине Катманду. Гухешвари почитается как покровительница женщин. Ее храм расположен на берегу реки Багмати, и в нем находится священный водоем – вместилище богини и ее шакти. Культ Гухешвари тесно связан с тантризмом. Священное непальское предание гласит, что именно на месте посвященного ей храма упало йони Сати [Древо индуизма 1999: 415 – 416]. Питха в Непале упомянута в КТ, ДжТ, БНТ (богиня Пуньяда), ПН (богиня Махамая, Капали), ШЧ (Махамая, Навадурга, Капали). Согласно ПН, здесь упало колено, а согласно ШЧ – правая нога (до ступни) Сати [Sircar 1998: 92].



- <sup>331</sup>8.11(2). *Минакши высшая обитель <...> в Чидамбаре* (mInAkShyAN paramaM sthAnaM ... chidambare) – Чидамбар («зал сознания») это знаменитый храм Шивы-Натараджи, находящийся в Тамилнаду [Субрамуниясвами 1997: 749]. Минакши (mInAkShI, букв. «рыбоглазая») это богиня, одно из ипостасей Дурги, почитаемых на юге Индии. Согласно одной из версий, она – дочь царя Малаядхваджи. С детства Минакши имела три груди, и ей был свойственен острый рыбий запах. Однажды, уже унаследовав трон отца и став великой завоевательницей, Минакши встретила Шиву, и сразу же и запах, и третья её грудь исчезли. После этого Минакши превратилась в тихую стыдливую деву и вышла за Шиву замуж [Индуизм 1996: 278].
- <sup>332</sup>8.12(1). *Великая обитель Ведаранья, населяемая Сундари* (vedAraNyaM mahAsthAnaM sundaryA samadhiShThitam) – возможно, это питха на горе Шри, где Богиня почитается под именем Сундари [Sircar 1998: 96], или питха Трипурасундари в Радхакишорепуре, упоминаемая в ПН [Bhattacharya 1996: 172]. Также согласно БНТ, Сундари почитается в питхе Трипура [Sircar 1998: 97].
- <sup>333</sup>8.12(2). *великая обитель Экамбара, в которой пребывает Высшая Шакти* (ekAmbaraM mahAsthAnaM parAshaktyA pratiShThitam) – согласно Нилакантхе, Экамбара это другое название для Бхубанешвары (столица нынешнего штата Орисса), и это место является обиталищем самой Бхуванешвари [Devi-gita 1998: 244]. Согласно другой версии, находится возле Пурушоттама, ныне города Пури в Ориссе, там упали остатки пищи изо рта Сати, а вблизи знаменитого храм Джаганнатхи, в одном из храмов, находится изображение Вималы, которой приносились кровавые жертвы [Мукундорам 1980: 224].
- <sup>334</sup>8.13(1). *обитель Мадаласы* (madAlasA ... sthAnaM) – находится в месте, называемом Маллари, на юге Индии [Satish Raja]; *[обитель] Йогешвари* (yogeshvaryAN) – согласно «Чондимонгол», Йогешвари почитается в Варанаси (Каши) [Мукундорам 1980: 49, 201], см. примеч. к 8.27(1).
- <sup>335</sup>8.13(2). *обитель Ниласарасвати, известная среди китайцев* (nIla-sarasvatyAN sthAnaM chIneShu) – Ниласарасвати это проявленный аспект Тары [Каула 2004: 294], поэтому, возможно, это святилище Тары на Тибете либо в Непале. Кроме того, что Тара почитается в индуистском тантризме, она является самым популярным женским мифологическим образом в ваджраяне (буддийском тантризме), и ее культ широко распространен в Тибете, Монголии и Непале [Мифы народов мира, т. 2, 1992: 494].
- <sup>336</sup>8.14(1). *Обитель Багалы в Вайдьянатхе* (vaidyanAthe <...> bagalAsthAnaM) – место паломничества, расположенное в Деогархе, округ Сантал-Парганас (штат Бихар). Упоминается в КТ, НШ (богиня Арога, Арогья), ПН (богиня Джаядурга, бхайрава – Вайдьянатха) и ШЧ (с такими же



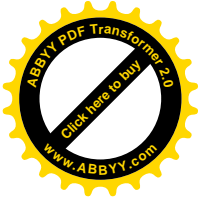
богиней и бхайравой). Согласно ПН и ШЧ, здесь упало сердце Сати. Также в этом месте находится одно из знаменитых двенадцати изображений линги [Мукундорам 1980: 200; Bhattacharyya 1996: 172; Sircar 1998: 98].

<sup>337</sup>8.14(2). *Жемчужный остров, где я [в образе] Святой и Благословенной Бхуванешвари* (shrImach shrI-bhuvaneshvaryA maNidvIpaM) – см. примеч. к 1.15(2).

<sup>338</sup>8.15-18. *священная область Йони в Камакхье* (kAmAkhyA-yoni-maNDalam) – расположена в Ассаме на берегу реки Брахмапутра, это одно из самых священных мест для шактов. Эта питха упоминается в ХТ, БНТ, КП, СМ, АиА, РЯ, ДжТ, КТ, АаТ, ЧМ, ПН, ШЧ. Богиня здесь почитается как Камакхья («страстная») – Кали как любовная страсть. Иконографически она изображается пятиликой, восседающей на Шиве, и почитание ее описывается в Йогини-тантре, Камакхья-тантре и КП. Священная область Йони в Камакхье – известное место паломничества для женщин, мечтающих о замужестве и потомстве. Хотя поклонение Богине очень древнее в этой части Индии и хотя Камарупа упоминается уже в Аллахабадской надписи Самудрагупты (середина IV в.), существующий храм Камакхьи возле Гаухати датируется временем не раньше XVI в. В XVII в. правители Ассамы способствовали процветанию культа Камакхьи и ее центральное положение среди прочих питх вероятно берет свое начало с этого времени; [*обитель*] *Святой Трипурабхайравы* (shrImat-tripura-bhairavyAH) – Упомянутое здесь имя Трипурабхайравы буквально означает «грозная богиня трех городов», часто она упоминается просто как Трипура. Согласно КП (63.51), Трипура является формой богини Камакхьи. Сказано, что сама Камакхья избрала своим обиталищем упавшее йони Сати, которое обратилось в камень (62.74 - 75) [Поклонение 2008: 97]; *Там у Богини каждый месяц воочию случаются месячные* (pratimAsaM bhaveddevI yatra sAkShAdrajasvalA) – в храме Камакхьи главным образом Богини является йони, высеченное из камня. Каждый месяц в этом храме проводятся церемонии, символизирующие месячные Богини [Kinsley 1987: 187]; *Все тамошние божества приняли облик гор, / И даже великие боги живут в тех горах* (tatratyA devatA sarvA parvatAtmakatAM gatAH / parvateShu vasantyeva mahatyo devatA api) – в КП (62.82 - 86) рассказывается, как йони Сати, упав на гору, обратилось в камень, в то время как Шива и остальные боги приняли облик гор. При этом богиня Махамая вошла в гору, на которую упало йони (62.57). Таким образом, боги пребывают здесь, чтобы воздавать почести Богине [Поклонение 2008: 98; Devi-gita 1998: 244].

<sup>339</sup>8.19(1). *обитель Гаятри <...> Святая Пушкар* (gAyatryAH <...> sthAnaM shrImat-puShkaram) – Пушкар («лотос», совр. Покур или Покхра), с древнейших времен известнейший центр паломничества,





расположенный на берегу священного озера в 10 км от Аджира (Раджастхан). В Мбх это место паломничества посвящено Брахме [Махабхарата 1987: 632] и именуется «истоком всех тиртх» (Ш.80.56) цит. по [Махабхарата 1987: 173; Махабхарата 1996: 298]. Здесь и сейчас находится храм Брахмы, возможно единственный или один из немногих в Индии [Индуизм 1996: 343]. Данная питха упоминается в НШ (богиня Пурухута) и ПтТ (богиня Камалакши, Пурухута, бхайрава – Раджагандхи) [Sircar 1998: 94].

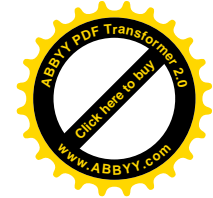
<sup>340</sup>8.19(2). *в Амареше Чандика [обитают]* (amareshe chaNDika) – расположена на южном берегу реки Нармада, напротив Омкарнатха и к северу-западу от Кхандвы в округе Нимар. Данная питха упоминается в БНТ и ПтТ (богиня – Чанди, Махешвари, бхайрава – Кушатунгара) [Sircar 1998: 81]; *в Прабхасе – Пушкарекшини* (prabhAse puShkarekShiNI) – расположен на южном побережье Саураштры, совр. Сомнатх, на полуострове Катхиавар, ныне известная святыня кришнаитов, см. примеч. к 8.5(2). Данная питха упоминается в НШ (богиня Пушкаравати), БНТ, ПтТ (богиня Пушкарекшана, бхайрава – Соманатха), ПН (богиня – Чандрабхага, бхайрава – Вакратунда) и ШЧ (с такими же богиней и бхайравой). Согласно ПН, здесь упали живот и нижняя губа, а согласно ШЧ – нижняя губа Сати [Sircar 1998: 93].

<sup>341</sup>8.20(1). *В Наймише, в великой обители – богиня Лингадхарини* (naimiShe tu mahAsthAne devI sA li~Nga-dhAriNI) – Наймиша это священный лес, отождествляемый с нынешним Нимсаром на левом берегу реки Гомати, в 32 км от Ситапура и в 72 км к северу-западу от Лакхнау [Махабхарата 1987: 646; Махабхарата 1996: 296]. Само слово naimiSha означает «в мгновение ока». Лес назван так потому, что здесь Гаурамукха разгромил войско асуров за одно мгновение [Вальмики 1999: 455]. Питха в Наймише упоминается в БНТ, ПтТ (богиня – Лингадхарини, бхайрава – Махешвара) [Sircar 1998: 92].

<sup>342</sup>8.20(2). *Пурухута – в Пушкаракше* (puruHutA puShkarAkShe) – Пушкаракша – это, возможно, современный Питхапурам в 15 км от Какинады [Satish Raja]; *Рати в Ашадхе* (AShADhI cha ratis) – место не идентифицировано.

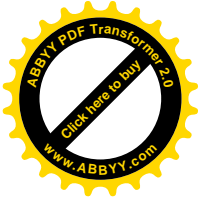
<sup>343</sup>8.21(1). *В великой обители Чандамунди <...> Дандини* (chaNDamuNDI-mahAsthAne daNDinI) – место идентифицировать не удалось [Pithas].

<sup>344</sup>8.21(2). *В Бхарабхутти – Бхутти* (bhArahUttau ... bhutir) – место не идентифицировано; *в Накуле – Накулешвари* (nAkule nakuleshvarI) – возможно, что это Калигхат (Калькутта), где, согласно ШЧ, упали четыре пальца с правой ноги Сати, и Шива почитается здесь как Накулеша, а Богиня как Кали [Sircar 1998: 87]. В настоящее время здесь находится храм Кали, построенный в 1809 г., с уникальным изображением богини, высеченным из камня. Недалеко от него находится храм Накулешвара Махадева (см. [URL]:



[http://en.wikipedia.org/wiki/Kalighat\\_Kali\\_Temple](http://en.wikipedia.org/wiki/Kalighat_Kali_Temple) (дата обращения: 17.11.14).

- <sup>345</sup>8.22(1). *Чандрика – в Харишчандре* (chandrikA tu harishchandre) – питха с таким названием упоминается в НШ (богиня Чандрика, БНТ и ПтТ (богиня Субхешвари) [Sircar 1998: 85]; *Шанкари <...> – в Шригири* (shrIgirau shA~NkarI) – Шригири, или гора Шри – крупный центр паломничества в Южной Индии, находится на берегу Кришна (совр. Кистна) [Махабхарата 1987: 650]. В Мбх (Ш.83.17) о ней сказано: «На горе Шри, озаряясь величием, в несказанном блаженстве пребывает вместе с Богиней сам Махадева, а также Брахма в окружении Тридесяти (богов)» (цит. по [Махабхарата 1987: 197]). Эта цитата показывает, что данное место издревле было центром почитания Богини в ее проявлении супруги Шивы. Под названием Шригири эта питха упоминается в БНТ, ПтТ (богиня Шри), а под названием Шрипарвата – в ПН (богиня – Сундари, бхайрава – Сундарананда), ШЧ (с такими же богиней и бхайравой) и ПтТ (богиня Шанкари, бхайрава – Трипурантака). Согласно ПН и ШЧ, здесь упало правое ухо Сати [Sircar 1998: 96]. Ныне Богиня здесь почитается как Шри-Сундари («красавица»), а Шива как Сундарананд («прекрасный») [Pithas].
- <sup>346</sup>8.22(2). *Тришула – в Джальешваре* (jaryeshvare trishUla) – питха упоминается в БНТ и ПтТ (богиня – Тришулини, бхайрава – Тришулин), вероятно, это то же самое место, что и Джалпешвара в округе Джалпаигури (штат Западная Бенгалия) [Sircar 1998: 86]; *Сукшма – в Амратакешваре* (sUkShmA AmrAtakeshvare) – питха под таким названием упоминается в ДжТ, а под названием Амратакапура – в БНТ и ПтТ (богиня – Сукшма, бхайрава – Сукшма) [Sircar 1998: 81].
- <sup>347</sup>8.23(1). *Шанкари [обитает] в Махакале* (shAMkarI <...> mahAkAle) – Махакала это святилище Шивы близ Удджаини (ujjayinI) [Кочергина 1996: 501], совр. Удджаин в западной части штата Мадхья-Прадеш, бывшего на протяжении своей истории крупнейшим центром торговли и культуры [Индуизм 1996: 425]. Согласно преданию, в Махакале упали брови Сати. Ныне Богиня почитается здесь как Мангалачанди, а Шива как Капиламбар («облаченный в коричневые одежды») [Pithas]; *Шарвани – в [месте], именуемом Мадхьяма* (sharvANI madhyamAbhidhe) – в настоящее время Богиня, как Шарвани, почитается в Канакашраме или Каликашраме. По преданию, здесь упала спина Сати. Возможно, это и есть данное место паломничества [Pithas]. Согласно же ПН, Богиня как Шарвани почитается в Каянашраме в Кумарикунде в округе Читтагонг в восточной Индии [Bhattacharya 1996: 175].
- <sup>348</sup>8.23(2). *в великом святом месте, называемом Кедара, богиня Маргадайини* (kedArAkhye mahAkShetre devI sA mArgadAyinI) – Кедара это местность в Гималаях (штат Уттар-Прадеш), где расположен

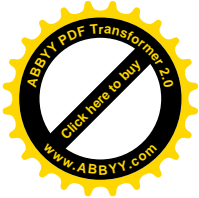


известный шиваитский храм, который был основан Шанкарой. Согласно преданию, здесь останавливались по пути на небеса Пандавы, здесь они занимались созерцанием и призывали Шиву [Индуизм 1996: 235]. Питха в данном месте упоминается в ДжТ, НШ (богиня Маргадайини), БНТ (богиня Варада) и ПтТ [Sircar 1998: 88].

<sup>349</sup>8.24(1). *Бхайрави [живет в месте], называемся Бхайрава* (bhairavAkhye bhairavI) – питха под этим названием упоминается в БНТ и ПтТ (богиня Бхайрави, бхайрава – Бхайрава). В ПН эта питха упомянута под названием Бхайравапарвата (bhairavaparvata, «гора Бхайравы») (богиня Аванти, бхайрава – Ламбакарна или Намракарна). Согласно ПН, здесь упала верхняя губа Сати. Предположительно, это место находится в Западной Малве (штат Уттар-Прадеш) [Sircar 1998: 82], а по другим данным – на холмах Бхайрав на берегу реки Шипра близ города Удджайн (штат Мадхья-Прадеш) (см. [URL]: [http://en.wikipedia.org/wiki/Shakti\\_Peethas](http://en.wikipedia.org/wiki/Shakti_Peethas) (дата обращения: 15.10.14)); *Мангала – в Гае* (gayAyAM ma~NgalA) – Гайя это древний город в Бихаре, один из важнейших объектов индуистского и буддистского паломничества [Махабхарата 1987: 647]. Назван в честь царственного мудреца Гаи, который некогда совершил там жертвоприношение. Древняя Гая отождествляется с южной частью современного города Гая. Он расположен между холмами Рамшила на севере и Брахмайони на юге, на берегу реки Пхальгу. Он включает современный город Шахегандж на северной стороне и древний город Гаю на южной [Махабхарата 1996: 137]. Питха в Гайе упомянута в НШ (богиня Мангала), БНТ, ПтТ (богиня Гайешвари) и АаП (богиня Мангальякотика) [Sircar 1998:84].

<sup>350</sup>8.24(2). *Стхануприя – на Курукшетре* (sthANupriyA kurukShetre) – Курукшетра или поле Куру, священная земля индуизма. Расположена между реками Сарасвати (совр. Сараути) и Дришадвати (Читанг) в северной части современного штата Харьяна. Свое название эта земля получила в честь царя Куру. На относительно небольшой территории Курукшетры сосредоточено большое количество тиртх, согласно традиции, их число равно 360 [Индуизм 1996: 250]. Питха на Курукшетре упоминается в КТ, БНТ, ПтТ (богиня – Шива, бхайрава – Стхану), ПН (богиня – Савитри, бхайрава – Стхану), ПН (богиня – Савитри, бхайрава – Стхану) и ШЧ (богиня – Вимала, бхайрава – Самварта). Согласно ПН и ШЧ, здесь упала правая лодыжка Сати [Sircar 1998: 89]. В настоящее время Богиня здесь почитается как Савитри или Стхану, а Шива как Ашванатх [Pithas]; *Сваямбхуви в Накуле* (svAyAMbhuvI nAkule) – возможно, это Калигхат, см. выше, примеч. к 8.21(2).

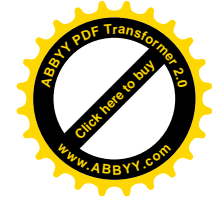
<sup>351</sup>8.25(1). *Угра – в Канакхале* (kanakhale bhaved ugrA) – Канакхал это селение в окрестностях Хардвара, центра паломничества в Северной



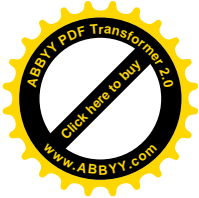
Индии (штат Уттар-Прадеш), расположенного в том месте, где Ганга сворачивает с Гималаев в долину. Эта особенность месторасположения придает Хардвару особую святость, и поэтому он именуется «северным Варанаси» [Индуизм 1996: 436]. Некоторые пураны указывают на Канакхалу как на место действия известного мифа о жертвоприношении Дакши и самосожжении Сати [Махабхарата 1987: 646]. В Мбх (III.82.26) сказано об этом месте паломничества: «<...> человек, совершивший омовение в Канакхале и простившийся там трое суток, получает (плод) ашвамедхи и уходит в небесный мир» (цит. по [Махабхарата 1987: 189]). Данная питха упомянута в БНТ и ПтТ (богиня Шиворга, бхайрава – Урга) [Sircar 1998: 87]; *Вишвешви – в Вималешваре* (vishveshI vimaleshvare) – Вималешвара, возможно, это Вимала, место паломничества, о котором говорится в Мбх (III.80.103) [Махабхарата 1987: 176], см. также примеч. к 8.12(2). Согласно другой версии, это питха на берегу реки Годавари в Южной Индии, упоминаемая в ПН, где почиталась Вишвешви [Bhattacharya 1996: 175]. Данная питха упоминается в БНТ и ПтТ (богиня – Вишва, бхайрава – Вишва). Д. С. Сиркар полагает возможным отождествить эту питху с Вималагири, джайнской тиртхой в Катхияваре [Sircar 1998: 99].

<sup>352</sup>8.25(2). *Махананда – в Аттахасе* (aTtahAse mahAnandA) – Аттахаса («громкий смех») – место, расположенное близ Лабхпура в округе Бирбхум (штат Западная Бенгалия). Данная питха упомянута в ДжТ, БНТ (богиня Бхимакали), ПН (богиня – Пхуллара, бхайрава – Вишвеша), ШЧ (Пхуллара и Вишванатха) и ПтТ (богиня Чамунда). Согласно ПН и ШЧ, здесь упала нижняя губа Сати [Sircar 1998: 82]. Ныне Богиня здесь почитается как Пхуллора («цветущая»), а Шива как Ламбакарна («имеющий длинные уши») [Bhattacharya 1996: 175; Pithas]; *Махантака – на Махендре* (mahendre mahAntakA) – Махендра это северо-восточная часть Восточных Гхатов, находящихся на территории исторической Калинги (ныне округ Ганджам штата Орисса). Согласно преданию, Рама Джамадагнья (Парашурама) после встречи с Рамой, сыном Дашаратхи, удалился на гору Махендра, где, будучи бессмертным, остался обитать навеки в одной из пещер [Махабхарата 1987: 650]. Данная питха упоминается в ДжТ, БНТ (богиня Джагадишвари) и ПтТ (богиня – Махантака, бхайрава – Махантака) [Sircar 1998: 90].

<sup>353</sup>8.26. *в Бхиме <...> Бхимешвари* (bhIme bhImeshvarI) – данная питха упомянута в БНТ, ПтТ (богиня – Бхимешвари, бхайрава – Бхимешвара). По предположению Д. С. Сиркара, это святое место можно связать с рекой Бхимой, притоком Кришны [Sircar 1998: 82]; *В обители Вастропатхе // Бхавани Шанкари* (sthAne vastrApathe <...> bhavAnI shAMkarI) – Вастропатха – или Вастрапада это место, находящееся в Кашмире. В Мбх (III.80.108) о нем сказано: «<...> там приближается



- (паломник) к Махадеве и обретает тем самым плод ашвамедхи» (цит. по [Махабхарата 1987: 176]). Д.С. Сиркар отождествляет это место с Ваstrapатхой (современным Гирнаром), расположенным на п-ове Катхиявар. Питха в этом месте упомянута в БНТ и ПтТ (богиня – Бхуванешвари, бхайрава – Бхава) [Sircar 1998: 98].
- <sup>354</sup> 8.26(2). *Рудрани в Ардхакотике* (rudrANI tvardhakoTike) – питха Рудрани упоминается в ПтТ (название - Адрикута) [Sircar 1998: 81] и НШ (название – Рудракоти) [Sircar 1998: 95].
- <sup>355</sup> 8.27(1). *Вишалакши – в Авимукте* (vishAlAkShI avimukte) – Авимукта – место паломничества в Каши, ныне Варанаси (Бенарес), одном из древнейших городов Индии, начиная со средних веков считающегося самой главной тиртхой [Индуизм 1996: 110]. Варанаси в пуранах часто называют городом Шивы (shivapur), а самого Шиву – его владельцем (ШП II.1.5.17-18). Согласно ДБхП (III.24.11), Богиня также обещала постоянно пребывать в Варанаси. В Авимукте до сих пор находится храм Вишалакши (гхат Мир) (см. [URL]: [http://en.wikipedia.org/wiki/Vishalakshi\\_Temple](http://en.wikipedia.org/wiki/Vishalakshi_Temple) (дата обращения: 15.10.14)). Данная питха упомянута в БНТ и ПтТ (богиня – Вишалакши, бхайрава – Махадева). Согласно ШЧ, в Варанаси упала серьга Сати [Sircar 1998: 82, 98]. Кроме того, питха в Варанаси находится на гхате Маникарника (см. [URL]: [http://en.wikipedia.org/wiki/Manikarnika\\_Ghat](http://en.wikipedia.org/wiki/Manikarnika_Ghat) (дата обращения: 15.10.14)). В настоящее время Богиня почитается здесь как Вишалакши, а Шива как Калбхайрав (см. [URL]: [http://en.wikipedia.org/wiki/Manikarnika\\_Ghat](http://en.wikipedia.org/wiki/Manikarnika_Ghat) (дата обращения: 15.10.14)). Хазра доказывает и, по мнению Ч. Макензи Брауна, убедительно, что (основной) автор ДБхП «был принадлежавший к смартам и шактам брахман из Бенгалии, перебравшийся в Варанаси (вероятно, потому что этот город считался лучшим местом для жительства почитателей Богини), находился там долгое время и затем написал Деви-Бхагавату» [Brown 1990: 277; Nazra 1963: 359]; *Махабхага в Махалайе* (mahAbhAgA mahAlaye) – находится на берегу реки Нармада в Южной Индии. Данная питха упомянута в БНТ, ПтТ (богиня – Махабхага, бхайрава – Рудра) и НШ (богиня Махабхага или Махападма) [Sircar 1998: 90, 93].
- <sup>356</sup> 8.27(2). *Бхадракарни – в Гокарне* (gokarNe bhadrakarNI) – Гокарна это сейчас город Гокарн на Малабарском берегу, между городами Карвар и Кумта, известный центр паломничества [Махабхарата 1987: 651]. В Мбх он описывается как место поклонения Шиве (Супругу Умы) (Мбх III.83.26). Питха в Гокарне упоминается в ДжТ, НШ (богиня Бхадракарника или Калика), БНТ (Сарвамангала) и ПтТ (богиня Бхадра, бхайрава – Махабала) [Sircar 1998: 85]; *Бхадра – в Бхадракарнаке* (bhadra syAd bhadra-karNake) – Бхадракарнака или Бхадракарна – в Мбх место паломничества возле слияния Ганги с Сарасвати (Мбх III.82.35). А



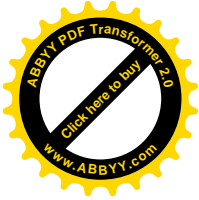
согласно Д. С. Сиркару, это место отождествляется с Карнапурой или Карнали на южном берегу реки Нармада. Данная питха упомянута в БНТ и ПтТ (богиня – Бхадракарника, бхайрава – Махадева) [Sircar 1998: 82].

<sup>357</sup>8.28(1). *Утпалакши – в Суварнакше* (utpAlAkShI suvarNAkShe) – Суварнакша это место паломничества, расположенное недалеко от храма Шакамбхари в верховьях Ганги. В Мбх (III.82.16-17) это шиваистская святыня: «Некогда здесь сам Вишну воздавал почести Рудре, дабы снискать его милость. Много даров получил он за это, таких, что даже богам нелегко достаются <...>» (цит. по [Махабхарата 1987: 189]); *Стханвиша – в Стхану* (sthANvIshA sthANu-saMj~Nike) – Стхану это, возможно, питха Стханивата, упоминаемая в Мбх (III.81, 155). В эпосе это также шиваистская святыня: «Кто искупается и единожды переночует там, обретает мир Рудры» (цит. по [Махабхарата 1987: 186]). Д. С. Сиркар отождествляет эту питху с Стханвишварой, совр. Тханесар в округе Амбала штата Пенджаб. Данная питха упомянута в НШ (богиня Бхавана) [Sircar 1998: 96]. О другой питхе со схожим названием, расположенной на Курушетре, см. 8.24(2) и соотв. примеч.

<sup>358</sup>8.28(2). *Камала – в Камалалае* (kamalAlaYe kamalA) – питха упоминается в БНТ и ПтТ (богиня – Камалакши, бхайрава – Камалакша) [Sircar 1998: 87]; *Прачанда – в Чхагаландаке* (prachaNDA ChadalaNDake) – Чхагаландака это место, расположенное на побережье в южной Индии [Satish Raja]. Питха с таким названием упомянута в НШ (богиня – Прачанда), а в ПтТ упоминается питха с названием Чхагалинга (богиня Балиприя) [Sircar 1998: 83].

<sup>359</sup>8.29(1). *Трисандхья – в Курандале* (kuraNDale trisandhyA) – питха Трисандхьи дважды упомянута в НШ (в первом случае, место – Годашрама на реке Годавари, во втором – Рамагири, вероятно, современные холмы Рамтек возле г. Нагпур (штат Махараштра) [Sircar 1998: 84, 94]; *Мукутешвари – в Макоте* (mAKoTe mukuTeshvarI) – питха упоминается в НШ (богиня Мукутешвари или Мангалешвари), БНТ и ПтТ (богиня Мундакешвари, бхайрава – Махакота) [Sircar 1998: 90]. Место идентифицировать не удалось.

<sup>360</sup>8.29(2). *Шандаки – в Мандалеше* (maNDaleshe shANDakI) – питха упоминается в БНТ, ПтТ (богиня Кхандави, бхайрава – Шанкара, по другому варианту – Каравира и Ачалешвара) [Sircar 1998: 91]; *Кали – в Каланджаре* (kali kAla~Njare) – Каланджара это местность Каланджар близ города Банда, на стыке штатов Уттар- и Виндхья-Прадеш [Махабхарата 1987: 651]. Согласно ДП, Шиву в образе Нилакантхи («синешеего», по преданию, горло Шивы стало темно-синим из-за выпитого яда) почитают в Каланджаре [Маханирвана 2003: 301]. Данная



питха упоминается в НШ (богиня – Кали), БНТ и ПтТ (богиня – Кали, бхайрава – Нилакантха) [Sircar 1998: 87].

<sup>361</sup>8.30(1). в Шанкукарне [обитаем] Дхвани (shaMkukarNe dhvaniH) – место идентифицировать не удалось; Стхула в Стхулакешваре (sthUla sthUlakeshvare) – место идентифицировать не удалось.

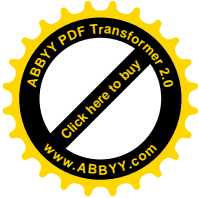
<sup>362</sup>8.30(2). высочайшая владычица Хриллекха в лотосе-сердце знающих [обитаем] (j~nAninAM hR^idayAMbhoje hR^illekhA parameshvarI) – о Хриллекхе см. примеч. к 1.25(1); о символике сердца в философии шактизма и тантры см. примеч. к 6.18.

<sup>363</sup>8.32(2). все места паломничества сосредоточены в Каши (sarva-kShetrANi kAshyAM santi) – см. выше, примеч. к 8.27(1).

<sup>364</sup>8.35. ср. КатУ I.3.17.

<sup>365</sup>8.37(2) - 38(1). Обет ананта-третия (vrataM ananta-tR^itIyAkhyaM) – название обета переводится буквально как «безграничный третий» и связано с указанием МтП 62.4, согласно которому исполнение этого обета приносит безграничный плод [Devi-gita 1998: 253]; обет расакальяни (rasa-kalyANI-vrataM) – обет соблюдаемый на третий день светлой половины месяцев вайшакха (апрель - май), бхадрапада (август - сентябрь) и маргаширша (ноябрь - декабрь) и посвященный богине Лалите (Трипурасундари). Верующие преподносят богине белые цветы, молоко, мед, рис и фрукты, также жертвуют деньги и пищу брахманам, а девочкам дарят новую одежду (см. [URL]: <http://hindupad.com/rasakalyani-vrata> (дата обращения: 18.10.14)); ардрананда-кара [должны соблюдаться] на третий лунный день (ArdrAnanda-karaM nAmnA tR^itIyAyA vrataM cha yat) – согласно ПП (I.22.161 - 162), соблюдение этого обета дарует блаженство Атмана [Devi-gita 1998: 253]. Два первых обета посвящены только Богине (в ее воплощении Парвати), в то время как третий – Богине и Шиве вместе. Описание этих обетов приводится в МтП 62 – 64. Данные обеты включают выполнение длинного ряда обрядов, растягивающееся на целый год, при этом одни обряды совершаются на третий день только светлой половины каждого месяца, а другие – на третий день как светлой, так и темной половины. В эти дни Богине в ее различных проявлениях предлагаются многообразные подношения [Devi-gita 1998: 253 - 254].

<sup>366</sup>8.38(2). Обет пятницы (shukra-vAra-vrataM) – букв. «дня Шукры», о названиях дней недели см. примеч. 1.26(1). Пятница, наряду с понедельником, средой и четвергом, считаются благоприятными днями, в то время как остальные дни недели – неблагоприятными [Devi-gita 1998: 254]. Богиня Бхуванешвари является богам именно в пятницу, см. примеч. к 1.26(1); обет четырнадцатого дня темной половины (kR^iShNa-chaturdashI) – пост на четырнадцатый день темной половины каждого месяца, священный день Шивы и прежде всего его грозных



проявлений – Рудры и Бхайравы. Так как Шива и его шакти наиболее активны в темное время суток, обет соблюдается ночью. Всю ночь верующие бодрствуют, постятся, поют бхаджаны (религиозные песни) и совершают поклонение лингаму. Четырнадцатый день темной половины месяца пхальгуна (февраль - март) соответствует великому празднику в честь Шивы – Махашиваратри [Котин 2005: 65 – 66; Devi-gita 1998: 258].

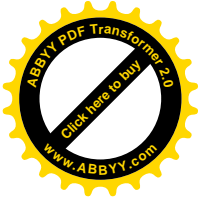
<sup>367</sup>8.39(1). *Обет вторника* (bhauma-vAra-vrataM) – букв. «дня Марса», см. примеч. к 1.26(1); 8.38(2). Вторник (как и суббота) считается неблагоприятным днем и поэтому в этот день надо умиловить такие грозные проявления Богини, как Кали и Дурга [Devi-gita 1998: 255].

<sup>368</sup>8.39 – 40. *вечерний обет, / Во время которого бог Махадева, усадив Богиню в мягкое сидение, // Танцует перед ней вместе с [остальными] богами в начале ночи. / Постясь тогда, в начале ночи, в вечернее время следует почитать Благу* (pradoSha-vratam eva cha / yatra devo mahAdeva devIM saMsthApya viShTare // nR^ityaM karoti purataH sArddhaM devair nishAmukhe / tatropoShya rajanyaAdau pradoShe pUjayeCh ChivAm) – слово pradoSha означает два часа, следующие непосредственно за заходом Солнца. Здесь упоминается особый обряд в честь Богини, совершаемый каждую половину месяца в этот промежуток времени. ДГ не уточняет, в какой день половины месяца следует соблюдать данный обряд. Согласно Кане, ссылающегося на БхвП, его следует соблюдать на тринадцатый день в честь Шивы [Devi-gita 1998: 255].

<sup>369</sup>8.41(2). *обет понедельника* (soma-vAra-vrataM) – букв. «дня Сомы», см. примеч. к 1.26(1); 8.38(2). Понедельник считался благоприятным днем, особенно для почитания Шивы [Devi-gita 1998: 255].

<sup>370</sup>8.42(2). *обет во [время празднования] обоих наваратри* (navarAtra-dvayam chaiva vratam) – наваратри (navaratri, букв. «девять ночей») это один из крупнейших праздников индуистов, прежде всего шактистов. Согласно некоторым шактистским источникам, триста шестьдесят суток года делятся на сорок девять периодов ночей, известных как наваратри (букв. «девяттиночье», nava – девять, ratri – ночь). Их них четыре равноудаленные друг от друга наваратри обладают важным значением для почитания Богини. Например, наваратри, выпадающий на дождливый сезон в месяц шравана (июль – август), совпадает с десятидневным праздником в храмах Найна Деви и Чинтпурни Деви в Химачал-Прадеш. Однако самыми популярными для поклонения Богине являются весенний и осенний наваратри. Во время этих праздников объектом культа является божественное в его наивысшем аспекте, в образе Великой Богини (mahAdevI). В весенний наваратри, отмечаемый в месяц чайтра (март – апрель), ритуалы проводятся с меньшим размахом, хотя весенний праздник древнее, чем осенний.





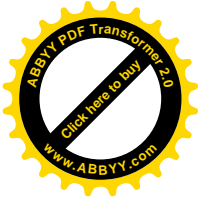
Весенний наваратри это в большей степени празднество сельских жителей, которые отправляются в недолгое паломничество с целью посетить крупные храмы, часто находящиеся в городах. Богине во время праздника поклоняются в форме сосуда, что еще раз указывает на связь этого праздника с человеческой плодовитостью и плодородием земли. Осенний праздник же отмечается в городах в месяц ашвин (сентябрь – октябрь) с гораздо большей торжественностью. К обрядам плодородия добавляется почитание оружия, и в празднование осеннего наваратри принимают участие представители всех слоев индуистского общества. На осеннем наваратри Великая богиня почитается как Дурга, и поэтому для многих индуистов термины ашвина-наваратри и Дурга-пуджа выступают синонимами [Rodrigues 2003: 15 - 17]. Первые три дня наваратри посвящают Кали, вторые – Лакшми, а последние – Сарасвати. Наваратри осенний можно рассматривать и как предварительную часть праздника дассера или дасаин, называемый также виджаядасами (победный десятый день), который отмечается на десятый день светлой половины месяца ашвина и посвящен победе Рамы над Раваной. У шактистов существуют легенды о том, что сам Рама учредил празднование осеннего наваратри: он поклонялся Богине ради обретения победы над владыкой ракшасов, похитившим Ситу (ДБхП III.27.49 - 57; МБхП 42 - 48) [Девибхагавата-пурана 2006: 198 - 199; Махабхагавата-пурана 2013: 39 - 61]. Кроме того, в ДБхП рассказывается, что сама богиня Дурга повелела отмечать наваратри (III.24.20). Предписания празднования наваратри содержатся в ДБхП III.26 [Девибхагавата-пурана 2006: 184 - 191] и в МБхП 46 [Махабхагавата-пурана 2013: 53 - 55].

<sup>371</sup>8.43. *постоянные и совершающиеся по случаю / Обеты* (nitya-naimittikAni cha / vratAni) - см. примеч. к 7.22 (1).

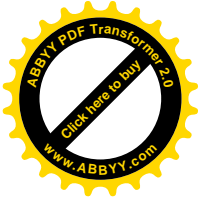
<sup>372</sup>8.44(1). *Достигает саюджья со мной* (grAṇṇoti mama sAuṇjyaM) – см. примеч. к 7.13(2).

<sup>373</sup>8.44(2). *дола* (dola, букв. «качели») – праздник отмечается на третий день светлой половины месяца чайтра (март - апрель) и посвящен различным божествам, таким как Вишну, Кришна, Рама и Гаури. Согласно информации из ДП и ШП (Ума-самхита 51.55 - 58), во время праздника изображение божества усаживают на качели, омывают и совершают обычные подношения пуджи, а затем катают эти изображения на качелях. Богине в этот праздник совершают поклонение вместе с Шивой. Качание на качелях символизирует блаженство, свободу от забот и отречение от мирских вещей [Devi-gita 1998: 259].

<sup>374</sup>8.45(1). *праздник Отхода ко сну* (shayana, букв. «возлежание») – праздник, отмечаемый индуистами на одиннадцатый день светлой половины месяца ашадха (июнь-июль) (согласно же Свами Виджнянананде, в полнолуние [Vijñānānanda 1992: 733]). Согласно ВмП (17.3 – 29), в этот



день Вишну ложится отдыхать на четыре месяца, составляющие сезон дождей, а за ним в следующие дни отходят ко сну и остальные боги и богини. Кане связывает эти представления о сне богов с тем, что во время сезона дождей активность сводится к минимуму, а по мнению Шарлотты Водевиль, отход Вишну ко сну символизирует его возвращение в лоно Богини-Матери, отождествляемой с изначальной Ночью. Тем не менее сама же идея сна богов может показаться парадоксальной, потому что боги или, по крайней мере, высшее божество, представляются вечно бодрствующими. Так, о Бхуванешвари в самой ДГ сказано, что она бодрствует на Жемчужном острове [Apte 1922: 548; Devi-gita 1998: 258]. Бируни сообщает об этом празднике: «В [месяц] ашадха, когда Луна находится в стоянке Анурадха – а это семнадцатая из стоянок, - бывает пост, посвященный Васудеве. Он называется «девавасини», что значит «дева спит», так как это первый из четырех месяцев, в течение которых Васудева спал. Некоторые индийцы добавляют еще условие, чтобы этот день был одиннадцатым днем месяца. Известно, что это случается не каждый год. Последователи Васудевы воздерживаются в этот день от мяса, рыбы, сладостей и сношений с женщинами и принимают пищу только раз в день. Они ложатся на землю без подстилки и без приподнятого над землей помоста» [Бируни 1995: 485]; *праздник Пробуждения* (jAgarāna, букв. «бодрствование») – праздник, отмечаемый индуистами на одиннадцатый день светлой половины месяца карттика (октябрь-ноябрь) (ВрП 209.30). Происхождение этого праздника связывается с тем, что Вишну в этот день встает от четырехмесячного сна. А в КП (60) рассказывается о пробуждении Богини в конце праздника наваратри, иначе именуемого «великим праздником Дурги» (durgA-mahotsAva). Сказано, что Богиня пробуждается на девятый день (60.9, 20), и для ее пробуждения используется инструментальная музыка, после чего ей приносится жертва, и затем следуют её проводы (6.14,18). История этого праздника связывается с битвой Рамы и Раваны. КП указывает, что и в других случаях Богиня была пробуждаема богами ради убийства демонов, из чего Ч. Макензи Браун заключает, что если высшая форма Богини считается постоянно бодрствующей, то её частичные манифестации могут отходить ко сну и пробуждаться [Devi-gita 1998: 260]. В наши дни праздник отмечают в основном представители высших каст, соблюдая при этом строгий пост. После этого дня собирают урожай сахарного тростника [Котин 2005: 64 - 65]. Бируни так пишет об этом празднике: «Когда [в месяце] карттика Луна находится в [стоянке] Ревати, последней из лунных стоянок, то в этот день постятся в честь пробуждения Васудевы ото сна, в пост этот называется деоттихини, что значит «восстание дева от сна». Некоторые индийцы добавляют к этому условию еще то, чтобы день этот был одиннадцатым

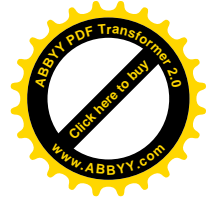


из белой половины. В этот день они мажутся пометом коровы и разговляются ее молоком, смешанным с мочой и навозом» [Бируни 1995: 485 - 486].

<sup>375</sup>8.45(2). *Праздник колесниц* (ratha-yatra) – праздник, отмечаемый индуистами на третий день светлой половины месяца ашадха (июнь-июль). В этот день изображение божества Джаганнатхи вывозят из храмов на колеснице, запряженной людьми. Праздник посвящен победе Кришны над Кансой, однако изначально образ Джаганнатхи был связан с шактизмом и шиваизмом: Джаганнатха считается воплощением Бхайравы, а в праздничных процессиях наряду с его изображением несут изображение Кали, Дурги, Шивы-Натараджи [Индуизм 1996: 170]. Нилакантха в своем комментарии приводит предписания, касающиеся этого праздника, из Ума-самхиты ШП (51.63 - 69). Согласно этим предписаниям, на колеснице устанавливается изображение Богини. Хазра, ссылаясь на ДП (22), указывает, что праздник, связанный с выездом Богини на колеснице, отмечается на девятый день светлой половины месяца ашвин, то есть совпадает с девятым днем наваратри (см. примеч. к 8.42(2)) [Devi-gita 1998: 261]; *праздник даманы* (damanotsavam) – дамана это другое название кунды, жасмина с белыми нежными цветами (упоминается выше в 1.37(1)). Праздник известен также как даманакотсава или даманакаропана. Нилакантха сообщает, что этот праздник отмечается в полнолуние месяца чайтра (март - апрель). В ГП (135.2) же это девятый день светлой половины месяца чайтра, и в этот день предписывается поклоняться Богине подношением цветов даманы. Согласно преданию, эти цветы происходят из слез Рати, оплакивавшей своего супруга Каму, после того как он был сожжен огнем третьего глаза Шивы [Devi-gita 1998: 261].

<sup>376</sup>8.46(1). *праздник [предложения] шнура в [месяц] шравана* (pavitrotsavam evaṁ shrāvaṇe) – праздник предложения шнура включает помещение ожерелья, изготовленного из шнура, на изображение божества. Согласно Кане, этот обряд должен устранить все ошибки и недочеты, допущенные при совершении пудж. Данный обряд для различных божеств описывается в КП 59.35 – 95 [Поклонение 2008: 59 - 64]. Там же сказано, что обряд предложения шнура для Дурги должен совершаться на восьмой день месяца ашадха (июнь – июль) или шравана (июль – август) [Devi-gita 1998: 261 - 262].

<sup>377</sup>8.47. *пусть потчует <...> нарядно одетых девственниц и мальчиков* (bhojayet <...> su-vAsinīḥ kumārīḥ baṭukāṁś chArī) – то есть юных невинных девочек и мальчиков-брахмачаринов. Правила проведения соответствующего обряда см. ДБхП III.26.37-62; III.27 [Девибхагавата-пурана 2006: 189 - 199]. Мотив заключенного в девственницах мощного энергетического начала, особенно характерен для дравидской мифологии [Индуизм 1996: 229]. Также kumarī и baṭuka это названия



для божеств-спутников Богини. В КП (63.97 - 99) названы имена четырех baTuka, и сказано, что каждый из них имеет соответствующую kumarI [Поклонение 2008: ]. Верующий должен поклоняться baTuka вместе с их kumarI. Ср. ДБхП (VII.30.88 - 90) [Девибхагавата-пурана 2004: 76], где сказано, что после поклонения Богине в различных питхах следует угощать брахманов, а также нарядно одетых девочек и мальчиков.

<sup>378</sup>8.48(1). *Чуждый лицемерия насчёт имущества* (vitta-shAThyena rahito) – см. примеч. к 7.22(2).

<sup>379</sup>8.49(1). *тот удовлетворён* (kR^ita-kR^ito 'sau) – см. примеч. к 1.3(1); *милости моей достоин* (mat-prIteH pAtram) – слово pAtra означает «сосуд», но также может переводиться как «достойный человек, обладающий такими достоинствами, которые позволяют ему быть «жертвенным сосудом». Непременными условиями были для этого его образованность, родовитость, хорошие личные качества [Тюлина 2003: 226]. Свами Виджнянананда переводит: «He... is dear to me» [Vijnanananda 1977: 734], а Ч. Макензи Браун: «Such a person is truly worthy of my favor» [Brown 2002: 109].

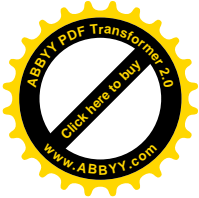
<sup>380</sup>9.1(1). *о Матушка* (ʼmbike) – в данном случае санскритский суффикс -ka с уменьшительно-ласкательным значением соответствует русскому -ка, см. также примеч. к 1.16(2).

<sup>381</sup>9.2(2). *бык среди гор* (parvata-puMgava) - см. примеч. к 3.35(1).

<sup>382</sup>9.3. *Двух видов бывает поклонение мне: внешнее и внутреннее. / Сказано, что внешнее также бывает двух видов: ведийское и тантрическое* (dvi-vidhA mama pUjA syAd bAhyA chAbhyAntarApi cha / bAhyA 'pi dvividhA proktA vaidikI tAntrikI tathA) – типология ведийского и тантрического видов поклонения, возможно, заимствована из главы Сута-самхиты, посвященной Шакти-пудже [Song 2002: 27].

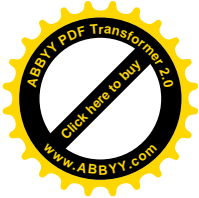
<sup>383</sup>9.4(2). *прошедшими через ведийское посвящение* (veda-dIkShA-samanvitaiH) – см. примеч. к 3.51.

<sup>384</sup>9.2-5(1). В ведийское время основной формой поклонения у ариев было жертвоприношение (yaj~na). Но по мере того как коренные жители Индии подпадали под влияние ариев, происходил синтез религиозных представлений и тех, и других. Это способствовало изменению старой практики жертвоприношений, связанной с Ведами, с заменой его постепенно поклонением изображениям божеств в храмах и народными праздниками. Сформировались три основные направления индуизма: вишнуизм, шиваизм и шактизм. Понадобились тексты, в которых были бы зафиксированы предписания относительно организации культовой практики нового типа, заменившей ведийское жертвоприношение. И такими текстами стали тантры, большая часть из которых носит название агамы. Свои агамы есть и у шиваитов, и у шактистов, и у вишнуитов. Агамы обычно разделяются на четыре части: джняна, йога,



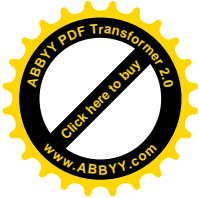
крива и чарья. Из них крива содержит предписания насчет по поводу строительства храмов и установления скульптурных изображений божеств, а чарья описывает формы поклонения. В настоящее время индуистский ритуал поклонения является именно тантрическим (агамическим), но не ведийским [Радхакришнан, т. 2, 1993: 599 - 600; Субрамуниясвами 1997: 629, 712].

- <sup>385</sup>9.8(1). *побуждающий к действиям* – в подлиннике *preraka*; *который выше высшего* (*yat parAt param*) – т.е. Брахман выше пракрити. Ср. МУ I.1.2. Это же определение используется для описания формы вират в 3.23. Ч. Макензи Браун замечает, что фрагмент ДГ 9.7 – 37 основывается на тексте Курма-Девигиты из КуП [Devi-gita 1998: 268].
- <sup>386</sup>9.10-11. ср. БГ 9.34; 18.65.
- <sup>387</sup>9.12(2). *[Те], кто устремлен ко мне и чье сердце наполнено привязанностью ко мне, считаются лучшими среди [моих] почитателей* (*mat-parA ye madAsaktachittA bhakta-varA mattAN*) – ср. БГ 18.69.
- <sup>388</sup>9.13(1). *Я обещаю, что из этого бытия спасу [их] скоро* (*pratijAne bhavAd asmAd uddharAmy achireNa tu*) – ср. БГ 17.65.
- <sup>389</sup>9.13(2) – 14(1). *Благодаря созерцанию, сопровождаемому деяниями, или благодаря знанию, связанному с преданностью, // Я достижима всегда <...> но не благодаря только лишь деяниям* (*dhyAnena karma-yuktena bhakti-j~nAnena vA punaH // prApya `haM sarvathA <...> na tu kevala-karmabhiH*) – см. примеч. к 4.9; 4.10; 4.11 и 4.12.
- <sup>390</sup>9.15(1). *Известно, что сказанное в Шрути и Смрити есть дхарма* (*shruti-smR^itibhyAm uditaM yatsa dharmAH prakIrtitaH*) – Ч. Макензи Браун переводит: «Vedic revelation and sacred law are recognized sources of righteous action» [Brown 2002: 113].
- <sup>391</sup>9.16. *Из меня, всезнающей и всемогущей, Веды происходят, / И так как неведения нет во мне, Шрути не [могут] не заслуживать доверия* (*sarva-j~nAt sarva-shaktesh cha matto vedaH samutthitaH // aj~nAnasya mamAbhavAd apramANA na cha shrutiH*) – индуисты считают, что в Ведах заключена вечная мудрость, представляющая руководство, которое не затрагивается временем и не ограничивается каким-либо местом. Веды имеют сверхчеловеческое происхождение (*apauruSheya*): они исходят непосредственно из абсолютного бытия Парабрахмана. Веды первым воспринял Брахма, а от него – другие боги и риши-мудрецы. Но несмотря на то, что Веды имеют вечное звание (*vedArtha*), их тексты сами по себе невечны, и в начале каждого мирового периода они приходят заново. При этом Веды содержат в себе идеальную форму вселенной, и так как вселенная постоянна, Веды должны быть вечными. Так как сменяющиеся последовательно один за другим мировые периоды имеют свою постоянную форму, авторитетность Вед не нарушается ни в одном из последующих мировых периодов. «Вечное существо, которое, согласно древним священным книгам, вызвало к



жизни не устающую никогда действовать Ригведу и остальные древние тексты, представляющие собой неисчерпаемые источники всякого познания, составляющего основу деления на божества, животных, людей, касты, стадии жизни и т.п. – это существо должно обладать непревзойденным всеведением и всемогуществом» (цит. [по Радхакришнан, т. 2, 1993: 442]).

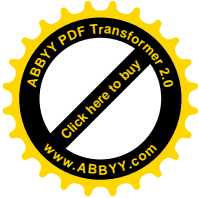
- <sup>392</sup>9.17. *Смрити произошли из Шрути, их смысл восприняв, / И поэтому считается, что Смрити, как, например, [созданные] Ману, также как и Шрути, заслуживают доверия* (smR<sup>^</sup>itayash cha shruter arthaM gR<sup>^</sup>ihitvaiva cha nirgatAH // manvAdInAM shrutInAM cha tataH prAmANyam iShyate) – Смрити опираются на авторитет Шрути и поэтому не имеют абсолютной ценности и не являются самодостаточными. Поэтому всегда, когда Смрити противоречит Шрути, авторитет последних становится выше [Радхакришнан, т. 2, 1993: 443].
- <sup>393</sup>9.18-21(1). в этих стихах отражены противоречия между последователями ведийской (брахманистской) и тантрической традиций, и симпатии ДГ оказываются именно на стороне последователей Вед.
- <sup>394</sup>9.21(2) –22(1). *Ради исполнения моего повеления сословия брахманов и кшатриев // Мною созданы* (mad-Aj~nA-rakShaNArthaM tu brahma-kShatriya-jAtayaH // mayA sR<sup>^</sup>iShTAs) – ср. БГ 4.13. Эти стихи – своего рода божественное санкционирование сословно-кастовой системы индуизма.
- <sup>395</sup>9.22(2) - 23(1). *Всякий раз, когда происходит ослабление Закона <...> // И преобладание Беззакония, тогда я принимаю [различные] обличья* (yadA hi dharmasya glAnir bhavati <...> // abhyuttAnam adharmasya tadA veShAn bibharmy aham) – ср. БГ 4.7-8; ДГ XI.54-55. Основные воплощения Богини описаны в ДМ 11.41-54, следует также знать, что в шактизме те или иные воплощения Вишну считаются проявлением отдельных махавидий. Так, о воплощении Кали в образе Кришны рассказывается в МБхП (49 - 59) [Махабхагавата-пурана 2013: 61 - 102].
- <sup>396</sup>9.23(2). *Отсюда разделение между богами и дайтьями происходит* (deva-daitya-vibhAgash chApyata evAbhavan) – качества, присущие богам и асурам, описываются более подробно в БГ 16.1-20.
- <sup>397</sup>9.24. ср. БГ 16.19-21.
- <sup>398</sup>9.25(1). *[Тот], кто, отвергнув дхарму Вед, в другой дхарме находит прибежище* (yo veda-dharmam ujjhitya dharmam anyam samAshrayet) – к таковым относятся прежде всего приверженцы тантры «левой руки» (vAmAchAra), см. 9.27 – 28(1) и соотв. примеч.
- <sup>399</sup>9.26(1). *Брахманы не должны разговаривать [с такими], и дваждырожденным не следует [вместе с ними] вкушать пищу* (brAhmaNair na cha saMbhAsyAH pa~Nkti-grAhyA na cha dvijaiH) – индуизм налагает строгие ограничения на возможность общения людей,



относящихся к разным сословиям-варнам и кастам-джати, а также на возможность общения между индуистами и неиндуистами. Термин «дваждырожденные» теоретически обозначал членов трех высших варн, «вторым рождением» которых считался обряд посвящения (урапауана), хотя в эпосе и пуранах зачастую «дваждырожденными» понимаются только брахманы [Махабхарата 1987: 604].

<sup>400</sup>9.27-28(1). *Вама-, капалака-, каулака- и бхайрава-агамы // Шивой ради введения в заблуждение сотворены, но не по какой другой причине* (vAmAM kapAlakaM chaiva kaulakaM bhairavAgamaH // shivena mohanArthAya graNIto nAnyA-hetukaH) – вама, капалака, каулака и бхайрава – названия различных гетеродоксальных направлений. Вама (vAmA) – общее название тантры «левой руки» (vAmAchAra), приверженцы которой используют практики, выглядящее как нечто противоречащее установлениям индуизма: ритуальное употребление мяса, вина, сексуальные обряды [Индийская философия 2009: 771 – 773; Индуизм 1996: 412 – 414; Пахомов 2002: 48 - 49]. Капалака (kapAlaka, от kapala «череп») – школа тантрического шиваизма, существовавшая в Индии в I и начале II тыс. н.э. Ее последователи поклонялись Шиве в образе Капалешвары, владыки подвижников, держащего чашу в форме черепа (капала). Они везде носили с собой череп, из которого ели и пили, отсюда и название. Идеология и практики капалаки носили резко антисоциальный характер. В ДБхП, кроме того, данная школа упомянута в XII.8.3 – 4; 9.72, 75 – 76, 96 [Индуизм 1996: 229; Пахомов 2002: 80 - 81]. Каулы (kaulAH или kaulikAH) – приверженцы тантрической школы, в основе которой лежит поклонение Шакти в ее грозной ипостаси Кали. Зародилась, по-видимому, в Камарупе (Ассам). В ДБхП рассматривались как еретическая секта (также упомянута в VII.39.27-28; XII.9.96) [Пахомов 2002: 48 - 49, 88]. Что касается бхайрава-, то, согласно источникам, капалики поклонялись Шиве в образе Бхайравы, и таким образом, бхайрава это просто синоним для обозначения капалаки [Devigita 1998: 276]. Из данных стихов следует, что ДГ стоит на точке зрения более умеренной тантры «правой руки» (dakShiNAchAra), не допускающей никакого нарушения установлений Вед.

<sup>401</sup>9.28(2)-29(1). *Вследствие проклятия Дакши, проклятия Бхригу и проклятия Дадхичи // Были изгнаны с пути Вед и сожжены лучшие из брахманов* (dakSha-shapAd bhR^igor shapAd dadhIchasya cha shapataH // dagdhA ye brAhmaNa-varA veda-mArgabahiShktAH) – Нилакантха указывает, что эта история содержится в КуП и других пуранах. Действительно, в КуП рассказывается, что Дадхича наложил проклятие на Дакшу и других брахманов за небрежение Шивой и Ведами, и вследствие этого проклятия они стали отпавшими от Вед противниками Шивы, привязанными к еретическим текстам. Затем эти брахманы испытывают ужасы Кали-юги и попадут в ад. Однако после разрушения

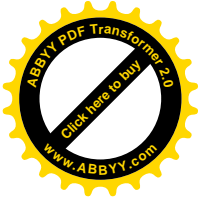


жертвоприношения Дакши посланцем Шивы Вирабхадрой Шива и Парвати явятся Дакше, который, наконец, воздаст им почести, и Шива по просьбе Парвати одарит его своей милостью. Что же касается попавших в ад мудрецов, то они будут спасены силой своих прошлых заслуг и вернут свое прежнее положение милостью Шивы [Devi-gita 1998: 276 - 277]. Сходная история о проклятии Гаутамы брахманов содержится в ДБхП XII.9, где роль Шивы в значительной мере играет Богиня. Своим проклятием Гаутама обрекает брахманов отворотиться от ведийского образа жизни и почитания Богини, в результате чего они становятся капаликами, каулами, буддистами и джайнами [Девибхагавата-пурана 2011: 50 - 56]. Ср. сходную историю в ВрП 71.

<sup>402</sup>9.29(2)-30. *Ради их постепенного поднятия наверх // Шайва-, вайшнава-, саура-, шакта- / И ганапатья-агамы созданы Шанкарой* (teShAm uddharaNArthAya sopAna-kramataH sadA // shaivAsh cha vaiShNavAsh chaiva saurAH shAktAs cha vaiShNavAsh chaiva saurAH shAktAs tathaiva cha / gANapatyA AgamAsh cha praNItAH sha~NkareNa tu) – в агамах в роли учителя выступает Шива (Шанкара), а ученицы – его супруга, вследствие того и утверждается, что агамы созданы Шанкарой. Шайвы (шиваиты), вайшнавцы (вишнуиты), сауры (поклонники бога Сурьи), шакты (шактисты) и ганапатья (поклонники Ганеши) – представители пяти направлений индуизма, существовавших в древности. К настоящему времени из них сохранилось три: сауры исчезли, а ганапатья слились с шиваитами [Тантрический путь 1996: 48].

<sup>403</sup>9.31-32(1). *Некоторые места в них не противоречат Ведам, / И для следующих Ведам в принятии этого нет греха. // Но никоим образом к тому, что нарушает [установления] Вед, пусть не обращается дваждырожденный* (tatra vedAviruddhAMsho 'pyukta eva kvachit kvachit / vaidikais tad-grahe doSho na bhavatyeva karhichit // sarvathA veda-bhinnArthe nAdhikArI dvijo bhavet) – если говорить о шиваитах, то шиваиты школы шайва-сиддханта признают в равной мере авторитет Вед и агам. Примирение обоих было предпринято Нилакантхой (XIV в. н.э.). Поэтому учение шайва-сиддханты представляет собой соединение веданты (философии на основе упанишад) и сиддханты (тантрической философии). Вирашайва-лингаяты же полностью отвергают авторитет ведийских текстов и признают только 28 шиваитских агам. Поэтому лингаяты – это самая антибрахманистская из шести главных шиваитских школ. Пашупаты, натхи и приверженцы кашмирского шиваизма не отвергают Веды, но на практике больше значения придают агамам. А сторонники адвайта-шиваизма ориентируются только на Веды. Вишнуиты принимают за авторитет как ведийские, так и агамические тексты. Вишнуитские агамы отличны от шиваитских и шактистских агам и они бывают двух типов: паньчаратра-агамы и вайкханаса-агамы, из них первые целиком основываются на Ведах, а вторые являются





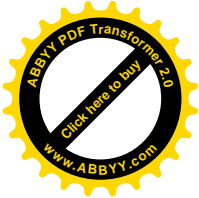
проведийскими. Шактисты, использующие в своей религиозной практике методы пути «правой руки» (dakShiNACHara), всецело признают авторитет Вед и признают авторитетными лишь же тантры, которые ни в малейшей степени не противоречат установлениям Вед. Именно на такой позиции стоит и ДГ. Шактисты же, придерживающиеся пути «левой руки» (vamACHara), отдают явное предпочтение авторитету тантр, находясь в оппозиции к ведийской традиции [Радхакришнан, т. 2, 1993: 652; Тантрический путь 1996: 49]. В данном месте встречается слово adhikarin – «обладающий правом, годный», такая правомочность основывается на множестве факторов, включая социальную принадлежность, умения, духовную зрелость и особенно получение посвящения (dikSha) (см. примеч. к 3.51) от духовного учителя [Devigita 1998: 277].

<sup>404</sup>9.32(2). *И лишь тот, кто лишен доступа к Ведам, пусть к этому прибегает* (veda-adhikAra-hInas tu bhavet tatra adhikAraVA) – слушать и изучать Веды не могли женщины, шудры, неприкасаемые и иноверцы, однако они могли принимать участие в обрядах тантры «левой руки», поскольку вамачара игнорирует кастовые и иные различия, требуется лишь специальное посвящение.

<sup>405</sup>9.35(1). *посвятившие мне жизнь* (mad-gata-prANA) – Свами Виджнянананда оставляет это место без перевода [Vijnanananda 1977: 736], а Ч. Макензи Браун переводит: «devoting their life energies to me» [Brown 2002: 116]. Ср. МБхП 15.60.

<sup>406</sup>9.35(2). *Санньясины, ванапрастхи, грихастхи и брахмачарьи* (saMnyAsino vanaprasthAsh cha gR^ihasthA brahmachAriNaH) – речь идет о четырех ступенях жизненного пути дваждырожденных (см. примеч. к 9.26(1)) в индуизме: 1). брахмачарья (brahmacharya) – ученик-брахмачарин должен жить в доме гуру, прислуживать ему, изучать под его руководством Веды и соблюдать ряд обетов, главный из которых – обет целомудрия, 2). грихастха (gR^ihastha) – жизнь женатого домохозяина, когда необходимо содержать семью и обеспечить продолжение рода и вместе с тем оказывать помощь жрецам и отшельникам, 3). ванапрастха (vanaprastha) – уход из мирской жизни и поселение в лесу, углубленные занятия философией и йогой, 4). санньяса (saMnyAsa) – полное отречение от всего мирского [Индийская философия 2009: 130 – 131; Индуизм 1996: 72].

<sup>407</sup>9.36(1). *Поклоняются постоянно с преданностью [моему вселенскому образу], постижимому через йогу могущества* (upAsante sadA bhaktyA yogam aishvara-saMj~nitam) – Свами Виджнянананда переводит следующим образом: «They always worship My Virat (Cosmic) form, immersed in the Yoga called Ais'varya Yoga (Cosmic yoga dealing with the glories, prosperity of god)», а Ч. Макензи Браун: «focused on my cosmic majesty» [Brown 2002: 116]. Аналогичное выражение встречается и в БГ



9.5; 11.8. Б. Л. Смирнов переводит его как «владычная йога» [Бхагавадгита 1999: 52]. Ананда в комментарии к памятнику поясняет, что здесь речь идет о «собственной форме Ишвары». Шанкара полагает, что под «йогой» здесь подразумевается единение души с материей, что свидетельствует о мощи Ишвары [Бхагавадгита 1994: 523]. Согласно комментарию к ДГ Нилакантхи, речь идет о созерцании вселенского образа Богини [Devi-gita 1998: 278].

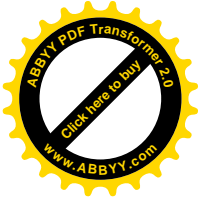
<sup>408</sup>9.38(2)-39(1). Образом божества в тантрической пудже может быть либо его изображение (pratiṃya или mūrti), либо неантропоморфный символ (янтра, лингам, йони и др.) [Пахомов 2002: 115]. В *изваянии* (mūrtau) – что касается почитания антропоморфных изображений, ведийская религия ариев не знала данной практики, почитание изображений богов пришло в индуизм из религии аборигенов Индии. П. Д. Сахаров предполагает, что аборигенные идолы локальных прототипов Богини могли изготавливаться как на длительный срок, так и на короткое время особых торжеств в ее честь, для чего использовались недолговечные материалы. Наиболее распространенным материалом была, скорее всего, глина (глинистая земля). Так и во время современного празднования наваратри каждая семья создает глиняное изображение Богини, которое обряжают в пышные одеяния, освящают, а затем ритуально топят в водоеме. Что касается канона изображения Богини в древности, то устойчивых представлений об ее облике не существовало, о чем свидетельствуют немногие сохранившиеся изображения Богини [Сахаров 1991: 52 – 53]; *на алтаре* – в подлиннике sthāṇḍila. Апте дает значение слова sthāṇḍila как «a piece of ground (levelled, squared and prepared for a sacrifice), an altar» [Apte 1922: 621]. Ч. Макензи Браун переводит: «on prepared ground» [Brown 2002: 116]; *в [камне, известном как] баналингам* (bāṇa-liṅga) – см. примеч. к 5.40(2); *в янтре* (yantra) янтра это абстрактная мистическая диаграмма, используемая в тантризме. Представляет собой символическое изображение космоса и «тела» божества в виде совокупности геометрических фигур. Используется в магии, а также для обретения высшего состояния сознания. О янтре Бхуванешвари см. [Кинсли 2008: 175 - 181]. Ср. БхП XI.27.9.

<sup>409</sup>9.39(2). [*пребывающую*] *выше высшего* (parāt parām) – это же определение встречается в 3.23; 9.8(1).

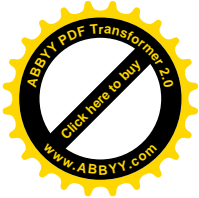
<sup>410</sup>9.41(1). *Преисполненную расы любви* (shR^iṅgāra-rasa-sāmUrNAM) – см. примеч. к 1.40(1).

<sup>411</sup>9.41(2). *носящую полумесяц в волосах* (chandra-khāṇḍa-shikhaṇḍinīm) – см. примеч. к 1.36(1).

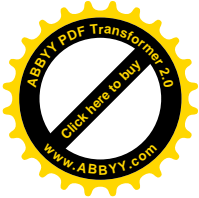
<sup>412</sup>9.42(1). *Держащую петлю и стрекало и делающую жесты преподнесения даров и бесстрашия* (pāśaṅkusha-varābhiti-dharam) – см. примеч. к 1.39(1).



- <sup>413</sup>9.39 – 42. Как замечает Ч. Макензи Браун, хотя здесь не говорится о том, какой форме Богини совершается поклонение, из описания ясно, что речь идет о тантрической богине Бхуванешвари (см. примеч. к 1.15(2)), ибо называются четыре руки, держащие соответствующие символы. Включение тантрического женского божества в ведийское поклонение отражает слияние ведийских и тантрических элементов в тексте [Song 2002: 29].
- <sup>414</sup>9.43 – 41(1). Внутренняя, или мысленная пуджа (mAnasa-pUjA), с визуализацией всех необходимых элементов, считается более глубокой, чем внешняя [Пахомов 2002: 115], см. примеч. к 1.24(2).
- <sup>415</sup>9.44(2). *сознание есть высший образ мой, лишенный упадхи* (saMvid eva paraM rUpam upAdhi-rahitaM mata) – примеч. к 3.4(2) – 5(1); 4.25 – 30.
- <sup>416</sup>9.45(2). *сотканный майей мир, [являющийся] помимо образа сознания, это видимость только* (saMvid-rUpAtiriktaM tu mithyA mAyA-mayam jagat) – см. примеч. к 1.50(1). Движение от внешнего поклонения к внутреннему и постижение иллюзорной природы мира отражает недуалистический, адвайтистский акцент этой главы [Song 2002: 30].
- <sup>417</sup>9.46 (1). *круговерти перерождений* (saMsAra...) – см. примеч. к 1.56(2); *Свидетельницу в образе Атмана* (sAkShiNIm Atma-rUpiNIm) – см. примеч. к 2.16.
- <sup>418</sup>10.1. ср. ДБхП (XI.1.48): «в собственных вратах Брахмы следует созерцать владычного наставника / И почитать его мысленными подношениями»; *блистающий лотос / Цвета камфоры* (padmaṃ ujjvalam karpUrAbhaM) – согласно Нилакантхе, речь идет о сахасрара-чакре [Devi-gita 1998: 289], см. примеч. к 5.47(1).
- <sup>419</sup>10.2(1). *сопровождаемого [его] шакти* (shakti-saMyutam) – Нилакантха толкует слово shakti как sva-patnI, то есть речь идет о супруге наставника [Devi-gita 1998: 290].
- <sup>420</sup>10.3. *К сияющей при подъеме вверх и при возвращении уподобляющейся амрите, / Странствующей по срединному пути женщине в образе блаженства я прибегаю* (prakAshamAnAM prathame prayANe pratiprayANe ‘pyamR^itAyamAnAm / antaH padavyAm anusaMcharantIm Ananda-rUpAm abalAM prapadye) – речь идет о подъеме Богини из муладхары по сушумне в сахасрару, где она соединяется с Шивой и, произведя амриту, вместе с ней возвращается в муладхару, см. ДГ 5.27 – 51. Ср. также ДБхП XI.1.47. Ч. Макензи Браун указывает на парадоксальный характер употребления слова abalA «бессильная; женщина». Нилакантха трактует это слово как para shakti [Devi-gita 1998: 290].
- <sup>421</sup>10.4(1). *пламени* (shikhA) – Нилакантха интерпретирует это пламя как огонь сознания Кундалини, пребывающей в муладхаре, ссылаясь при этом на Маханараяна-упанишаду 13.12 [Devi-gita 1998: 290]; *в образе*



- бытия-сознания-блаженства* (sachchidAnanda-rUpiNIm) – см. примеч. к 1.67(2).
- <sup>422</sup>10.4(2). *все обряды, начиная с очищения* (shauchAdi kriyAN sarvAN) – в случае очищения речь идет об очистительных обрядах, совершаемых после отправления естественных надобностей. Нилакантха добавляет, что обряды, упоминаемые здесь, заканчиваются сандхья-ванданой [Devi-gita 1998: 290].
- <sup>423</sup>10.5(1). *агнихотра* (agnihotra, букв. «возлияние на огонь») – возлияние на священный огонь коровьего молока с жидкой кашей, совершаемое ежедневно утром и вечером [Индуизм 1996: 40 - 41].
- <sup>424</sup>10.5(2). *сделает намерение [совершить] пуджу* (pUjA-saMkalpaA Acharet) – намерение, однажды принятое, обязует садхаку совершать пуджу до конца, не допуская перерывов [Devi-gita 1998: 290].
- <sup>425</sup>10.6(1). *матрика-ньяса* (mAtR^ika-nyAsa) – это один из видов ньясы, при котором пятьдесят акшар алфавита деванагари размещаются на теле адепта. При этом практикующий использует различные жесты (мудры). Произнесению акшары предшествует oM, а за произнесением следует памаН. В тантризме акшары алфавита именуются матриками («малыми матерями») и почитаются как воплощения Богини. Сама матрика-ньяса подразделяется на внешнюю, бахир-матрика-ньясу, выполняемую прикосновением руки к определенной части тела и произнесением мантры, и внутреннюю, или антар-матрика-ньясу, это то же самое, но осуществляемое мысленно.
- <sup>426</sup>10.6(2)-7. *хриллекха-матрика-ньяса* (hR^illekha-mAtR^ika-nyAsa) – особая матрика-ньяса (см. примеч. к 10.6(1)), объединяющая установку акшар алфавита деванагари и звуков, составляющие биджа-мантру hrIM (см. примеч. к 1.25(1)).
- <sup>427</sup>10.8(2). *сидение с законом [и прочим в качестве его ножек]* (pIThaM dharmA-AdibhiH) – описание сидения здесь связано с традиционной концептуализацией сидения избранного божества (см. примеч. к 5.24(2) – 25(1)). Согласно Нилакантхе, это сидение имеет своими ножками закон (dharmA), знание (j~nAna), отрешение (vairAgya) и власть (aishvarya), а беззаконие, невежество, страсть и подчиненное положение своими сторонами [Devi-gita 1998: 297].
- <sup>428</sup>10.9 - 10. *Затем пусть созерцает Великую Богиню в распустившемся благодаря пранаяме / Лотосе сердца, восседающую на пяти трупах, мудрый. // Брахма, Вишну, Рудра, Ишвара и Садашива / Эти пять великих трупов находятся под моей пятой* (tato dhyAyen mahAdevIM prANAYaAmair vijR^imbhite / hR^idayAmbhoje mama sthAne pa~ncha-pretAsane budhaH // brahmA viShNushcha rudrashcha Ishvarashcha sadAshivaH / ete pa~ncha mahApretAN pAda-mUle mama sthitAN) – это символизирует подчиненное положение данных божеств по отношению к Богине. Образ трона высшей Богини, состоящего из пяти богов,



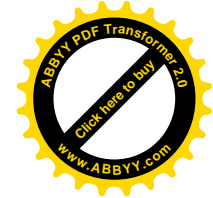
является общим для всей традиции шактизма [Devi-gita 1998: 296]. В иконографии восседающей на пяти «трупах» изображается Сундари (Трипурасундари), и таким образом здесь Бхуванешвари сближается с Трипурасундари. При этом все пять богов считаются воплощениями Высшего Шивы (Садашивы); Брахма – в аспекте творения, Вишну – поддержания, Рудра – разрушения, Махеша – сокрытия, Садашива – милости и откровения, при этом два последних являются формами Шивы (Рудры). Другие их наименования – соответственно Сайоджита, Вамадева, Агхора, Татпуруша и Ишана. Значение этого символа заключается в том, великие мужские божества все еще играют важную роль, но в конечном итоге они, как и все остальные, подчинены Великой Богине и выполняют ее волю [Субрамуниясвами 1997: 719; Kinsley 1987: 137; Song 2002: 31]. Ср. Лалита-сахасранама 249.

<sup>429</sup> 10.11(1). *пять сутей* (pa~ncha-bhUtAtmakA) – это пять грубых элементов, см. примеч. к 2.27 – 35(1); *пять состояний* (pa~ncha-avasthAtmakA) – помимо четырех состояний сознания, традиционно выделяемых в индийской философии, это еще и еще и атита-рупа (atIta-rUra), см. примеч. к 1.52(1). А. Авалон пишет, что по мере углубления четвертое состояние перерастает в пятое. Тот, кто его достигает, приближается к состоянию Шивы, хотя полностью и не достигает его, ибо оно постижимо лишь на следующем этапе. Бхаскарарая в комментарии к Лалита-сахасранама указывает, что тантрическое учение добавляет к первым трем состояниям еще два, но отдельных их описаний не дает, поскольку они не предполагают полного достижения освобождения [Маханирвана 2003: 53 - 54]. Эти же состояния сознания упоминает в своем комментарии и Нилакантха [Devi-gita 1998: 297].

<sup>430</sup> 10.12(2). *джану* (jared) – имеется в виду рецитация корневой мантры (mUla-mantra) божества; как указывает Нилакантха, после мысленных подношений Богине следует повторять её мантру. В данном случае он не поясняет, что это за мантра, однако в другом месте, комментируя стих ДБхП XI.18.21, он приводит мантру hrIM bhuvaneshvaryai namaH [Devi-gita 1998: 301].

<sup>431</sup> 10.13(2). *воду преподнесет* (arghya-sthApanaM) – Нилакантха указывает, что этот обряд описывается в ШтТ (4.43 - 48), кроме того, его описание содержится в ДБхП (XII.12.42 - 55). Согласно ДБхП, обряд включает установление раковины на особой янтре, наполнение раковины ароматизированной водой, чтение соответствующих мантр и призывание в воду присутствия воды из тиртх [Devi-gita 1998: 301 - 302].

<sup>432</sup> 10.13(2) – 14. *сосуд* (pAtra) – здесь имеется в виду сосуд prokShaNI-pAtra («сосуд для обрызгивания»), содержащий некоторое количество подготовленной воды, см. примеч. к 10.13(2) [Devi-gita 1998: 302]; *пусть очищает предметы для пуджи. // [Обрызгивая] их той водой и произнося астра-мантру, воплощенный / Пусть прежде закроет*



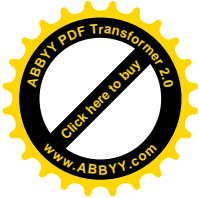
*стороны света* (pUjA-dravyAni shodhayet // jalena tena manunA chastramantreNa daihikaH // dig-badhaM cha purA kR^itvA) – в данном случае описывается ритуал диг-бандханы, «ограждения сторон», когда садхака щелкает пальцами или окропляет водой с пучком травы куша по десяти направлениям, включая зенит и надир (см. примеч. к 5.55(2)), закрывая вокруг себя сакральное пространство. КП (68.54 - 55) описывает использование для омовения воды, смешанной с медом, молоком, гхи и т. д. Омование включало пролитие воды на изображение божества или его обрызгивание [Devi-gita 1998: 306]. В данном случае также произносится астра-биджа phaT, и слово «ману», упоминаемое здесь в инструментальном падеже, это технический термин для обозначения мантры. Астра-биджа, в отличие от других биджа-мантр, не имеет никакого особо мистического значения, выраженного в фонемах, ее составляющих. Это просто звукоподражание наподобие русского «шелк!» или «хлоп!», которое используется для защиты сакрального пространства от злых духов и прочих негативных влияний. Нилакантха поясняет, что надо также представить стену огня, окружающую место проведения пуджи [Devi-gita 1998: 302]. Ср. Также МнТ 5.90, 92.

<sup>433</sup>10.16(1). *пригласит* (AvAhayet) – имеется в виду приглашение божеству войти в образ на алтаре [Devi-gita 1998: 302]; *читая мантры вдыхания жизни* (prANa-pratiShThA-vidyAyA) – «вдыхание жизни» (prANa-pratiShThA) это обряд, предшествующий пудже. Садхака должен мысленно представить образ Богини, а затем как бы «оживить» его с помощью этого обряда. Садхака передает пребывающую в нем энергию (tejas) внешнему изображению. Считается, что Шакти присутствует и в объектах из неорганических материалов (камень, металл и др.), но она находится в пассивном положении. Садхака же пробуждает в них сознание с помощью специальной мантры. Подобная мантра приводится в МнТ 6.72 - 74 [Маханирвана 2003: 273 – 274]. См. также ШтТ 5.82 – 84.

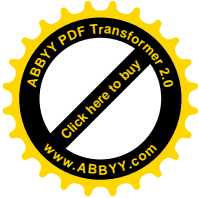
<sup>434</sup>10.16(2). *Пригласив на сидение, почетное питье, воду для омовения стоп, воду для полоскания рта* (AsanAvAhane chArghyaM pAdyAduAchamanaM tathA) – согласно правилам приема гостя, излагаемых в грихьясутрах, хозяин должен предоставить гостю: 1). подстилку для сидения (viShTara), 2). воду для омовения ног (pAdya), 3). «почетную воду» (arghya), 4). «воду для прихлебывания» (AchamanIya), 5). «медовую смесь» (madhuparka) [Махабхарата 1987: 733]. Ср. ДБхП I.4.26; IV.21.47; X. 2.15; КП 45.12. Эти же предметы предлагались на пудже божеству, которое считалось гостем.

<sup>435</sup>10.17(1). *два одеяния* (vAsodvayaM) – см. примеч. к 3.32(2).

<sup>436</sup>10.18(2). *пятница* (shukra-vAra) – букв. «день Шукры», см. примеч. к 1.26(1); 8.38(2).



- <sup>437</sup>10.20(1). *сопровождаяемую частичными божествами* (AvR<sup>^</sup>itti-sahitAM) – анга-девата это части тела Девы, считающиеся божествами.
- <sup>438</sup>10.21 (1). *даров жрецам* (dakShiNA...) – см. примеч. к 3.51.
- <sup>439</sup>10.21(2). *произнесением [гимна] тысячи [моих] имен, что ты составил* (tvat-kR<sup>^</sup>itena nAmnAm sAhasrakeNa) – как указывает Нилакантха, речь идет о гимне тысячи имен Парвати из КуП. В Курма-Девы-гите Химаван умилоствует Парвати произнесением 1008 ее имён, и она дарует ему два даршана своего вселенского образа и наставляет его [Devi-gita 1998: 307]. Гимн тысячи имен (sahasranAma) это тип гимна, в котором последовательно перечисляются имена божества. Само слово sahasranAma является сложным словом класса bahuvrIhi и может быть переведено как «содержащий-тысячу-имен». Сахасранама на деле представляет собой краткую энциклопедию, содержащую сведения по атрибутам божества, которому она посвящена, и связанным с этим божеством мифам. Также сахасранама может закреплять собой процесс поглощения образом этого божества культов прочих богов или богинь. Это особенно значимо для шактизма, поскольку образ Великой Богини (mahAdevI) в зрелом шактизме сложился путем формирования представления о том, что различные женские божества, почитаемые в тех или иных местностях Индии, являются только проявлениями высшего женского божественного начала [Bhattacharya 1990: 165]. Всего известно около сотни сахасранам различных божеств индуизма. Для шактов и тантриков весьма значима Лалита-сахасранама (Лалитападхьяна, фрагмент БаП), представляющая собой важный эзотерический текст шактистской школы шри-кула. Кроме того, ДБхП XII.6 содержит Гаятри-сахасранаму [Девибхагавата-пурана 2011: 25 - 35].
- <sup>440</sup>10.22 – 23. *Кавачи* (kavachena) – кавача (kavacha, букв. «панцирь, броня») это особая мантра, призывающая защиту и покровительство божества. Существуют кавачи различных индуистских богов, например, Шива-кавача, Девы-кавача, Брахма-кавача и др. В ДБхП (XII.3) дается кавача Гаятри [Девибхагавата-пурана 2011: 20 - 21], в КП (75.28 – 72) – кавача богини Трипуры; *сукты, [начинающейся со слов] «Я с рудрами...»* (sUktena ahaM rudrebhir) – сукта, упомянутая здесь, это знаменитая Девы-сукта из РВ (X.125), см. примеч. к 1.23(2). Именно она начинается со слов: «Я двигаюсь с рудрами...»; *Вместе с мантрами из Хриллекха-упанишады, [иначе известной как] Девы-атхарва-ширас* (devyatharvo-shiro-mantraIH hR<sup>^</sup>illekhopaniShad-bhavaiH) – Девы-упанишада (иные названия – Хриллекха-упанишада, Девы-атхарва-ширша) это одна из важных шактистских упанишад (об этом разряде священных текстов см. примеч. к 1.72(2)). В этой упанишаде боги являются к Богине и спрашивают ее о том, кто она есть. Она отождествляет себя с Брахманом, а затем произносит Девы-сукту. Тогда боги возносят ей



гимн, состоящий из ведийских стихов (в ДГ воспроизводится в 1.44 – 48). Далее приводятся различные мантры, раскрывается сокровенное значение hrIM и описывается канонический облик Бхуванешвари [Упанишады 2009: 109 – 113; Devi-gita 1998: 236]. Деву-упанишада две очень важные шактистские мантры: Лакшми-гаитри (mahAlakShmIshcha vidmahe sarvasiddhishcha dhImahi / tanno devI prachodayAt), которой придается большое значение в бенгальском вайшнавском тантризме, и девятислоговую мантру Чанди (oM aiM hrIM klIM chAmuNDayaI vichche). Согласно Нилакантхе, эта мантра обращена к Шакти, проявляющей себя в образах Махакали, Махалакшми и Махасарасвати, которые символизируются тремя биджа-слогами. Из них Махакали олицетворяет силу разрушения (saMhAra-shakti), Махалакшми – силу поддержания (sthiti-shakti), Махасарасвати – силу творения (sR^iShTi-shakti). Кроме того, девять слогов мантры вместе с десятым слогом связываются с десятью инкарнациями (dasha mahAvidya) Богини. Поэтому повторением девятислоговой мантры удовлетворяют все проявления Шакти. Затем, три части vichche (vit-cha-i) обозначают sat, chit и Ananda («бытие-сознание-блаженство»), а все вместе они обозначают Чамунду. Эту мантру повторяют в течение всех дней праздника наваратри, а также перед ритуальным чтением ДМ и по его завершению. Кроме того, в Деву-упанишаде в зашифрованном виде дается один из вариантов шодаши-видьи, кади-шамбхави: ka e I la hrIM ha sa ka ha la hrIM sa ka la hrIM shrIM. Также несколько стихов из Деву-упанишады используются как рецитационный элемент во время шактистской пуджи ([URL]: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Деву-упанишада> (дата обращения: 21.12.14)) [Упанишады 2009: 110 – 111; Brown 1990: 153].

<sup>441</sup>10.23(2). *Пусть испрашивает прощение у Создательницы мира* (kShAmarauej jagaddhAtrIM) – согласно А. Авалону, садхака должен просить прощения у Богини за доставленное беспокойство и за недочеты в поклонении [Devi-gita 1998: 307].

<sup>442</sup>10.24(1). *На всех членах тела которого поднялись волосы* (pulakA~Nkita-sarvA~Nga) – см. примеч. к 7.20(1).

<sup>443</sup>10.24(2). *Звуками танцев и песен* (nR^itya-gItAdi-ghoSeNa) – см. примеч. к 7.24(1).

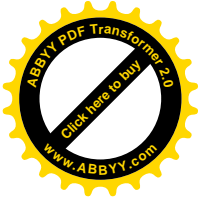
<sup>444</sup>Ср. БГ 15.15.

<sup>445</sup>Ср. ДБхП XII.7.147.

<sup>446</sup>10.26(2). *хома* (homa) – согласно ШтТ (4.118 – 120), этот обряд включает возлияние на огонь паяса (рисовая каша на молоке с сахаром), смешанного с очищенным маслом. Подробное описание хомы дано в МНТ 6.119 – 164 [Devi-gita 1998: 307].

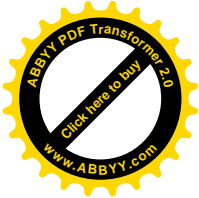
<sup>447</sup>10.26(2) – 27(1). *нарядно одетых [дев], // Мальчиков, бедняков и других, с мыслью, что [они есть проявления] Богини, пусть потчует* (suvAsinIH





// baTukAn pAmarAn anyAn devI-buddhyA tu bhojayet) – ср. ДГ 8.47; ДБхП XII.7.147 – 148.

- <sup>448</sup>10.27(2). *с вьюткаром пусть [ee] отпустит* (vyutkrameNa visarjayet) – здесь упоминается обряд висарджаны, отсоединения божественного присутствия от объекта почитания, когда садхака берет кончиками пальцев, сложенными в висарджана- или самхара-мудру (на последнюю указывает с своим комментарием Нилакантха [Devi-gita 1998: 308]) цветок с янтры или изображения божества (mUrti). Вдыхая его аромат через пингалу, правую ноздрю (т. е. совершая дыхательное упражнение, называемое вьюткара), медитативно он отсоединяет божество от почитаемого объекта и отправляет его «домой», в сердце почитателя. При это произносится специальная мантра. Висарджана является шестнадцатым заключительным элементом пуджи (MhT 6.182 – 183) [Маханирвана 2003: 293].
- <sup>449</sup>10.28(1). *Все поклонение мне пусть совершает с Хриллекхой* (sarvaM hR^illekhayA kuryAt pUjanaM mama) – то есть пусть повторяет hrIM, совершая каждое из подношений Богине, согласно Нилакантхе [Devi-gita 1998: 310].
- <sup>450</sup>10.10(1). *удовлетворенности* – в подлиннике kR^ita-kR^tyatvam, букв. «состояние, когда совершено то, что должно совершить», см. примеч. к 1.3(1).
- <sup>451</sup>10.30(2). *благословенную красу мира* (bhuvana-sundarIm) – интересный эпитет для Бхуванешвари, сближающий ее с Трипурасундари.
- <sup>452</sup>10.31(2). *отправляется на мой Жемчужный остров* (maNidvIpaM mama uAtyeva) – см. примеч. к 1.15 (2). Ср. ДБхП XI.18.33 – 34.
- <sup>453</sup>10.32(1). *как известно, [принимает] облик Богини* (j~neyo devI-svarUpo) – имеется в виду освобождение типа сарупья, см. примеч. к 7.13(2).
- <sup>454</sup>10.33(1). *в соответствии со своими возможностями* (adhikArAnurUpataH) – см. примеч. к 9.31-32(1).
- <sup>455</sup>10.34-36. ср. БГ 18.67-68.
- <sup>456</sup>10.37. ср. ДГ 8.35 – 36; КатУ I.3.17.
- <sup>457</sup>10.38(1). *Бхагавати тут же исчезла* (bhagavatI tatraivAntaradhIyata) – С. Л. Невелева замечает, что в эпосе и пуранах исключительно богам свойственен такой способ выхода из контакта, как «тут же исчезнуть», внезапность исчезновения подчеркивается наречием «вдруг», «в тот же миг», «прямо на глазах». Боги после этого отправляются в свои небесные обители [Этикет 1999: 172 – 173]. Ср. ДБхП I.5.30, 102; III.24.23; IV.12.38; V.19.43, 35.41; VI.5.59; VII.11.18; IX.9.27; X. 9.26; XII.8.84; КП 3.16; МБхП 39.29 и др.
- <sup>458</sup>10.39(2). *Которая, став известной как Гаури, была выдана замуж за Шанкару* (yA gaurIti prasiddhAsIddattA sA shaMkarAya cha) – таким образом, обещание, данное Богиней в 1.63 – 64, было выполнено.



- <sup>459</sup>10.40(1). *После этого Сканда появился на свет, которым был Тарака сражён* (tataH skandaH samudbhUtas tArakas tena ghAtitaH) – см. примеч. к 1.9(2) – 11.
- <sup>460</sup>10.40(2). *Но прежде, во время пахтания океана, появились сокровища* (samudra-manthane pUrvaM ratnAnyAsur) – миф о пахтании океана излагается в связи с борьбой богов и асур. Боги и асуры совместно пахтают океан, чтобы добыть из него амриту, напитков бессмертия. Они используют гору Мандару как мутовку, установив ее на спине гигантской черепахи, опустившейся на дно океана, и обмотав, как веревкой, змеем Шешей (Васуки). В результате из океана кроме амриты появляются различные сокровища [Мифы народов мира, т. 1, 1991: 536]. В источниках мы не находим единого перечня добытых из океана сокровищ, и они расходятся в определении числа и последовательности их появления. В Мбх названо 9 сокровищ, в ВшП – 8, в Рамаяне и ПП – по 9, в ВюП – 12, в МтП – 13 [Темкин 1982: 248].
- <sup>461</sup>10.41-42(1). *Там Богиня, восхваляемая богами сосредоточенно ради обретения процветания, / Из милости к ним вышла [из вод океанских в облике] Рамы. // Вайкунтхе она была отдана в жены богами, и он благодаря этому умиротворенности достиг* (tatra devaiH stutA devI lakSmI-prAptyartham AdarAt / teShAm anugrahArthAya nirgatA tu ramA tataH // vaikuNThAya surair datA tena tasya samo 'bhavat) – Лакшми (другое имя – Рама, ramA, с долгой «а» на конце) упоминается во всех списках сокровищ, явившихся при пахтании океана. В шактизме она почитается как частичная форма (aMsha-rUpa) Великой Богини. Согласно другим версиям мифа о ее происхождении, она возникла при творении, плавая на поверхности первозданных вод на лепестках распустившегося лотоса (ср. миф о рождении Афродиты в древнегреческой мифологии). Иногда она именуется дочерью Бхригу или Дакши. В поздней индуистской мифологии Лакшми выступает постоянно как супруга Вишну [Темкин 1982: 248 – 249], здесь Вишну выступает под именем Вайкунтха (чаще это слово используется для обозначения его мира).
- <sup>462</sup>10.42(2). *о непревзойденном величии Богини* (devI-mAhAtmyam uttamam) – мудрец Медхас в ДМ (13.2) заканчивает свой рассказ о подвигах Богини почти такими же словами.
- <sup>463</sup>10.43(2). *Не следует передавать другому тайну эту, раскрытую [тебе]* (na vAchyAM tvetad anyasmai rahasyaM kathitaM yataH) – БГ также часто именуется тайной, см. 18.63-64. Указание на эзотеричность сообщаемого учения мы неоднократно встречаем в араньяках и упанишадах, характерно также то, что они сосредоточены в заключительных разделах текстов [Бхагавадгита 1999: 142].

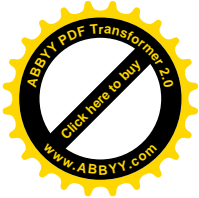


## ДВЕ ГИТЫ: ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА

Бхагавад-гита не нуждается в представлении, этот текст хорошо известен всем любителям индийской культуры. БГ нередко называют «библией индуизма», она считается наиболее читаемой и почитаемой книгой в Индии [Костюченко 1983: 70; Серебряный 2009: 291]. Этот текст является одной из «трех опор» (prasthAna-traya) веданты (наряду с Упанишадами и «Брахма-сутрами» Бадараяны). Существуют около пятидесяти древних санскритских комментариев на БГ и десятки ее переводов на западные языки [Серебряный 2009: 295]. Однако мало кто знает, что помимо БГ существуют и ещё гиты, зачастую более важные для представителей тех или иных направлений индуизма, чем БГ. Всего Мбх и пураны включают в себя более двух десятков текстов, относящихся к жанру «гита». Данный жанр параллелен жанру «махатмьи» (mahAtmya, букв. «возвеличивание, величание», ср. ДГ и ДМ, эти два текста являются sine qua non для шактов. Разница между «гитой» и «махатмьей» в том, что «махатмья» представляет собой прославление какого-либо индуистского божества и содержит в себе два элемента: описание его деяний (charita) и гимны в его честь (stotra). «Гита» же – это прямое откровение истины со стороны божества (или воплощения божества) ученику или ученикам (тоже нередко божественным). «Гита» часто включает в себя манифестацию вишварупы (космической формы) божества, выступающего в роли наставника. В то время как «махатмья» не содержит теоретического, метафизического дискурса и делает акцент на бхакти, эмоциональное преклонение перед богом, в «гите» нередко выступают на первый план джнана и карма-йога [Brown 1990: 179 - 182; Giridhar Madras].

Одной из таких гит является Деви-гита (devI-gItA, букв. «песнь Богини»). Эту гиту как самый авторитетный текст, объемлющий и завершающий все остальные, почитают только шактисты, то есть те индуисты, которые представляют высшую реальность в образе Божественной Матери [Song 2002: 3]. В плане изучения этой шактистской гиты наиболее полезным представляется сравнительный анализ БГ и ДГ.

Как известно, БГ, состоящая из 700 шлок, является дидактическим фрагментом шестой книги Мбх. В западной индологии доминирует точка зрения, что БГ первоначально не входила в Мбх, и лишь позднее была включена в поэму [Серебряный 2009: 296]. ДГ является также частью намного более крупного произведения, хотя, подобно БГ, часто фигурирует как самостоятельный текст. 507 шлок ДГ составляют последние десять глав (31 - 40) седьмой книги шактистской Девибхагавата-пураны (ДБхП), общий объем которой составляет около 18000 шлок. ДГ составляет часть беседы между мудрецом Вьясой, легендарным автором Мбх, и царем Джанамеджаей, следуя за сказанием о супруге Шивы Сати и ее



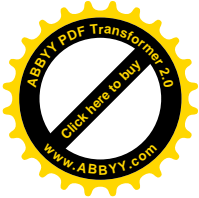
самоубийстве. В завершении этого сказания Вьяса кратко упоминает о том, что Сати снова рождается в Гималаях, и это побуждает Джанамеджаю обратиться к Вьясе с просьбой поведать об этом новом воплощении богини. С этого момента и начинается текст ДГ.

Интересно отметить, что текст ДБхП никогда не ссылается на гиту именно как на «Девигиту», но как на гита-шастру или просто гиту (X.34.44) (аналогично и пурана не именуется себя Девибхагаватой, но только «бхагаватой» и «шримад-бхагаватой» (III.30.63). В обоих случаях подразумевается претензия, что данные тексты и есть подлинные «гита» и «бхагавата-пурана» [Brown 1990: 199].

Во избежание путаницы заметим, что существуют еще два текста, могущие именоваться ДГ. Первый из них входит в состав КуП (I.11.1 - 336) и представляет собой беседу между Парвати и Химаваном. Рассказчиком здесь выступает Курма («черепашка», вторая аватара Вишну). Химаван умиляет Парвати произнесением 1008 ее имен и она дарует ему два даршана своего вселенского образа и наставляет его. Другая ДГ является частью МБхП (15 - 19) и также включает диалог Парвати и Химавана. Иное ее название – Парвати-гита. Здесь рассказчиком выступает Шива.

Время составления этих пуран охватывает период приблизительно с VIII по XII вв. Если ДМ прежде всего посвящена демоноборческим подвигам Богини (которые позднее получают символическую интерпретацию), то обе гиты являются философскими текстами. Сам характер Богини становится более сложным и разработанным. Эти ранние шактистские гиты представляют модель того, как высшая безличная форма Богини как чистого сознания становится источником ее других, проявленных форм. В дополнение, они создают мифологический контекст для явления Богини как дочери Химавана Парвати или Гаури [Song 2002: 6]. Курма-Девигита это, вероятно, первая шактистская имитация БГ, ставшая моделью для Парватигиты и собственно ДГ. Но из этих трех именно ДГ наиболее ярко провозглашает верховенство Девы, она же является и наиболее известной [Brown 1990: 183 – 185]. Заимствуя основные рассматриваемые темы из более ранних шактистских гит, ДГ, однако, вводит тантрическую богиню Бхуванешвари как высшую личную форму Богини для того, чтобы утвердить ее полное господство над мужскими божествами, так как в случае Парвати, которая традиционно считается подчиненной Шиве, это затруднительно [Song 2002: 6]. Поэтому и в нашем исследовании речь пойдет лишь о той ДГ, которая находится в составе ДБхП (Девы-Бхагаватам).

Исследователи отмечают, что ДГ в большей степени напоминают БГ в таких аспектах, как схема, форма, суть и язык, чем многие другие подражания, находящиеся в других пуранах. Ч. Макензи Браун связывает это с «консервативными тенденциями», присущими ДБхП в целом. Но ДГ не основывается целиком на БГ, но также заимствует элементы других

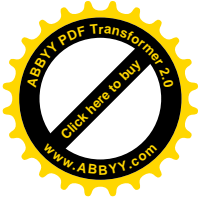


вайшнавских гит, таких как Капила-гита из БхП (Ш.25 32) [Шримад-Бхагаватам 1994: 63 – 485; Brown 1990: 179].

БГ и ДГ весьма разнятся по времени своего создания. Разброс предполагаемых дат времени создания БГ очень велик: с VII - VI вв. до н.э. до III в. н.э., большинство исследователей склоняются к периоду IV - II вв. до н.э. [Бхагавадгита 1999: 113; Костюченко 1983: 70]. По мнению современных исследователей, окончательно зафиксировал текст БГ и утвердил ее престиж в IX в. Шанкара, написавший первый из дошедших до нас комментариев на поэму – «Гита-бхашью» [Серебряный 2005: 294]. ДГ – это несравненно более позднее произведение. Учитывая специфические философские идеи и произведения, с которыми знаком автор ДГ, трудно отнести этот текст ко времени раньше чем XIII в. н. э., возможно, он появился даже в XVI в. Таким образом, от эпохи возникновения БГ наш текст отделяет примерно полтора тысячелетия. Конечно, более позднее происхождение и меньшая, по сравнению с БГ, известность никак не умоляет значимости ДГ, поскольку ее идейная основа, ее стержень, а именно культ женского начала и связанные с ним образы и представления восходят к отдаленнейшим первобытным эпохам. Кроме того, за это время в духовной жизни Индии имели место три важнейших события. Во-первых, произошел процесс «кристаллизации» шактизма – прежде всего благодаря появлению ДМ в VI в. [Девин-махатмья 2009; Посова 1985; Coburn 1988], в которой была представлена концепция единого женского начала, согласно которой все богини и вообще существа женского пола являются проявлениями Махадеви – Великой Богини [Song 2002: 5 - 6]. Во-вторых, появилась философская школа адвайта-веданты, основными положениями учения которой являются тождество духовного «Я» и Брахмана и иллюзорность мира [Индийская философия 2009: 53 – 56; Song 2002: 7 - 9]. В-третьих, возникло множество течений, объединенных под общим названием тантра, в отличие от адвайта-веданты утверждающих позитивное духовное значение материального мира [Индийская философия 2009: 771 – 773; Song 2002: 9 - 10]. Все эти новые веяния нашли отражения в ДГ.

Касаясь БГ, многие ученые подчеркивали бессистемность изложения. Весь текст ее, за исключением первой и одиннадцатой глав, это по сути собрание емких, замкнутых по смыслу афоризмов, между которыми часто нет связи. Деление на главы в некоторой степени носит искусственный характер, в нем явно нет особой необходимости. Некоторые исследователи расценивают это как минус, а другие как плюс сочинения [Бхагавадгита 1994: 49 – 50]. Например, Дасгупта пишет: «Отсутствие системы и метода придает ей особое очарование, более свойственное поэтическим творениям упанишад, нежели диалектической и систематической мысли индийцев» [цит. по: Бхагавадгита 1994: 49].

В ДГ мы, напротив, видим последовательное, логически выстроенное и систематическое изложение. Каждая глава освещает, как правило, лишь одну

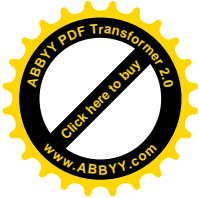


строго определенную тему. Первая глава, как и в БГ, является вступлением, а далее движение идет по главам как бы сверху вниз, от высот метафизики до деталей ритуала.

Основной стихотворной формой, использующейся в обеих гитах, является шлока. Этот размер состоит из тридцати двух слогов и представляет собой двусишие со строчками из шестнадцати слогов, каждая из которых в свою очередь состоит из двух полустроков по восемь слогов каждая. Что касается других размеров, то в БГ встречается еще триштубх, состоящий из четырех одиннадцатисложных частей, причем каждая полустрока, состоящая из одиннадцати слогов, распадается на три стопы, отсюда и название размера [Бхагавадгита 1994: 12 - 14]. Триштубх используется там, где необходимо подчеркнуть сказанное (2.5 - 8; 8.9 - 11; 9.20 - 21; 11.15 - 50; 15.2 - 6). В ДГ же исключением являются места, являющиеся цитатами или парафразами из текстов, написанных другими размерами, например, упанишад [Song 2002: 36].

Язык и БГ, и ДГ довольно прост, сложные обороты встречаются нечасто. Однако если в БГ в основном соблюдается соотношение между фразой и строфой [Бхагавадгита 1994: 36], то в ДГ этого нет. Если простоту языка БГ можно объяснить архаичностью ее происхождения, то в отношении ДГ речь идет о подражании древним произведениям, поскольку в предполагаемое время ее создания уже доминировали тексты на классическом, искусственно усложненном санскрите.

Теперь поговорим об отношении БГ и ДГ к другим священным текстам индуизма и о связанной с этим проблеме генезиса текстов обеих гит. Некоторые индологи, преимущественно немецкие, исходя из наличия в тексте БГ различных противоречий, выделяют в БГ первоначальное ядро и позднейшие наслоения (Р. Гарбе, Р. Отто) или называют это произведение компиляцией (Ф. Веллер, К. Мюлиус). Другие стараются доказать идейную последовательность и целостность БГ. Основоположник этого подхода – французский индолог Э. Ламот. Подобного же мнения придерживаются отечественные ученые (Б. Л. Смирнов, В. С. Семенцов) и, конечно, сами индийцы [Бхагавадгита 1994: 18-27; Бхагавадгита 1999: 137-141]. Вопрос относительно генезиса БГ остается спорным, как замечает С. Д. Серебряный: «Спор «аналитиков» и «унитариев» <...> по-видимому, может быть «снят» (в гегелевском смысле - aufgehoben) неким более сложным и более изощренным историческим подходом к проблеме. Текст «Гиты», как и текст «Махабхараты» в целом, очевидно, возник не одновременно. Скорее это был довольно длительный процесс <...> и мы можем лишь догадываться о том, как именно этот процесс протекал» [Серебряный 2005: 299]. По мнению исследователя, сама поэма могла быть сложена из готовых и разнородных «идейных блоков», на что указывает наличие выражений, строк и даже целых строк, совпадающих с выражениями, строками и строфами других книг Мбх и иных текстов смрити (напр. МнДхШ), но особое значение играет



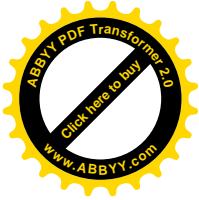
«переключка» с упанишадами, поскольку сама БГ именуется упанишадой и даже рассматривается некоторыми как самостоятельно возникшая упанишада, позднее включенная в состав Мбх [Костюченко 1983: 70-71; Серебряный 2009: 296]. В БГ можно обнаружить не менее 10 стихов, совпадающих (полностью или частично) со стихами КатУ, помимо этого, общие с БГ стихи (не более 1-2) обнаруживают упанишады Иша, ПрУ и МУ [Бхагавадгита 1999: 116]. Как мы видим, у БГ не прослеживается параллелей с поздними упанишадами в силу ее архаичного происхождения.

Что же касается ДГ, то ее компилятивный характер ни у кого не вызовет сомнения (компилятивность вообще характерна для пуран [Тюлина 2003: 6-7]). ДГ большей частью состоит из парафразов (пересказов) и цитат из более ранних индуистских текстов. Так, ее вторая и четвертая главы являются изложением идей адвайта-веданты (как учения Шанкары, так и более поздних адвайтистов), заметны следы влияния текстов «Атмабодхи» и таких поздних адвайтистских компендиумов, как «Панчадаши» Видьяраньи (XIII в.) и «Ведантасара» Садананды (XV в.). В третьей главе описание вселенского образа (вишварупы) чуть ли не дословно тождественно описанию, содержащемуся в БхП (II.1.23-38). Пятая глава ДГ – это краткое переложение основ классической и постклассической йоги. В тексте ДГ встречаются две объемные цитаты из МУ – 3.46-51; 6.1-14. Немало заимствовано цитат и образов из следующих упанишад, как классических: КатУ (4.32-39; 6.10.13; 7.34 - 35), ШвУ (4.34(1); 6.2, 3,13), ЧхУ (4.34(1); 6.12,14), МайУ (6.5, 6), БрУ, Иша (7.16 – 18(1)), и поздних: Кайвалья (2.3(1), 6; 6.18), Брахмабинду (3.4 - 6, 8 - 12), Маханараяна (3.49) и Йогататтва (4.6). Упомянуты великие мантры Махавидьи из Хриллекха-упанишады.

Помимо этого, много цитат из БГ: 4.2; 4.32-33; 6.17; 6.21 (2) - 22; 7.16 - 18(1); 7.36 - 39; 9.10 - 11; 9.12(2) - 13(1); 9.21 (2) - 23(1); 9.24; 10.43(2). Иногда эти цитаты перефразируются в шактистском духе, например, 9.22(2)-23(1), где речь идет об аватарах, но не Вишну, как в БГ, а Шакти.

Частое цитирование или парафразирование более ранних авторитетных текстов в глазах индуистов вовсе не умоляет ценности произведения, но отвечает базовому индуистскому представлению, что истина есть то, что не столько должно быть обнаружено, сколько открыто заново. С этой точки зрения, Богиня в своих наставлениях просто разъясняет истины, в скрытом состоянии находящиеся в других источниках, помещая их в теологический контекст шактизма, поэтому нелепо обвинять ДГ в отсутствии оригинальности [Song 2002: 12].

То, что Богиня в ДГ часто цитирует из БГ и других священных текстов, включая упанишады и пураны, подразумевает, что все они указывают на нее как на абсолют. Таким образом, Богиня не отвергает учения БГ, но скорее включает его в новый контекст [Ibid.: 3]. Когда, Богиня утверждает, например, что «Всякий раз, когда происходит ослабление Закона, о



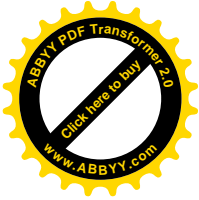
держатель земли, / И преобладание Беззакония, тогда я принимаю [различные] обличья» (9.22(2) – 23(1)), что не может не напомнить слова Кришны из БГ (4.7), она имеет в виду, что Кришна является одним из таких обличий. Подобным образом, образ вират в ДГ представляет собой синтез вселенской формы Кришны из БГ и Вишну из БхП [Ibid.: 3 - 4].

Обе гиты по-разному относятся к Ведам. В БГ о Ведах говорится в следующих шлоках: 2.42, 45, 46; 8.28; 9.48, 53. Кроме того, о них упоминается в 15.15 и о шрути вообще в 2.53 [Бхагавадгита 1994: 44]. В этих шлоках выражен резкий, хотя и не такой радикальный, как у буддистов, протест против абсолютного авторитета Вед и их ритуализма. Сказано, что учению Вед, относящемуся к области трех гун, следуют материалистически настроенные люди, которые не могут выйти из круга перерождений (2.43, 45). Совершенно другой подход мы находим в ДГ: здесь авторитет Вед превозносится, и осуждаются те, кто отвергает Веды в пользу тантр (имеются в виду тантрики-вамачарины) (9.16-20, 25-28) и допускаются лишь те тантрические практики, которые не нарушают установлений Вед, как, например, кундалини-йога. Таким образом, ДГ стоит на позиции тантры «правой руки» (dakShiNAchAra), последователи которой безусловно признавали авторитет Вед, а авторитет тантр только в той степени, в какой они не противоречат Ведам (9.31-32). В БГ о тантрах вообще ничего не говорится, поскольку во время ее создания они еще не существовали. В ДГ приводится одна цитата из РВ (1.46), дважды упомянута знаменитая Девисукта и приводятся начальные слова из нее (1.23; 10.22). Там же также содержится происходящий из РВ миф о Дадхиче (6.28-30), которого нет в БГ.

Общая черта и БГ, и ДГ – это то, что знание, содержащееся в них, объявляется тайным, могущим передаваться исключительно людям, наделенным особыми положительными качествами (в БГ: 18.63, 64, 67, 68; в ДГ 8.49; 10.34-37). Указание на эзотеричность сообщаемого учения мы неоднократно встречаем в араньяках и упанишадах, характерно также то, что они сосредоточены в заключительных разделах текстов [Бхагавадгита 1999: 142].

Учение и в БГ, и в ДГ излагается в форме диалога. Диалог – это традиционная форма изложения философской теории в индийской культуре, она господствует в тантрической литературе. Но прелюдия к диалогу в двух этих произведениях различна. В БГ, как известно, находящийся в смятении Арджуна обращается к Кришне, играющему роль возничего, и заявляет о своем отказе сражаться, мотивируя это нежеланием убивать родичей и учителей, которые стоят на противоположной стороне. ДГ же находится в традиционном контексте борьбы богов и демонов, это общий мотив для многих сказаний, содержащихся в ДБхП. Здесь боги, угнетаемые могущественным асуром Таракой, обращаются за помощью к Вишну, а затем все вместе они отправляются в Гималаи и совершают поклонение Богине.





Богиня является и заявляет о своем намерении воплотиться как дочь Химавана, которая впоследствии станет супругой Шивы и матерью Сканды – будущего губителя Тараки. Так Богиня вступает в беседу с Химаваном и излагает в ходе ее основные положения шактизма. Самому убиению Тараки посвящены всего полторы шлоки в конце ДГ (10.39 – 40(1)), а основное внимание автора ДГ приковано к философским вопросам [Song 2002: 5].

Великая Богиня ДГ – всеведущее, всемогущее (9.6) и исполненное сострадания ко всем существам (1.41, 56) божество. В отличие от яростных индуистских богинь, таких, как Кали и Дурга, Богиня прекрасна и милосердна, хотя некоторые из ее проявлений могут принимать грозный облик. А в отличие от других благостных женских божеств наподобие Парвати или Лакшми, она не находится в подчинении у супруга.

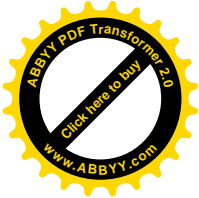
В ДГ Богиня предстаёт в трех своих формах. Сначала как свет, ослепляющий богов и соответствующий абсолюту-Брахману (1.26 - 30). Затем из этого света она выходит как Бхуванешвари (одна из махавидий, в ДБхП это и есть высшая почитаемая форма Богини) (1.31 - 41) и в таком облике общается с Химаваном и богами. Явление Бхуванешвари напоминает схожую сцену из КеУ, где прекрасная богиня Ума Хаймавати является перед богом Индрой (3.12 – 4.1) [Упанишады 2000: 528], и кстати, в конце ДГ Богиня именуется Хаймавати (10.39). И наконец, разъярив свое сущностное единство с вселенной, Богиня демонстрирует свою форму вират, состоящую из различных регионов и элементов мироздания, о чем ниже.

Итак, действие в БГ происходит в мире людей, а в ДГ – в мире богов. В БГ беседа происходит между воплощением божества и человеком (хотя позднее появилось представление, что Арджуна является воплощением пару Нараяне), и беседа идет тет-а-тет. В ДГ беседа идет между божественными персонажами, и в ней, помимо Деви и Химавана, принимают участие и другие боги. Так, боги в третьей главе, увидев вират, восхваляют Деви.

Метафизика БГ и ДГ весьма различна. Начнем с того, что, как замечает Гиридхар Мадрас, метафизика БГ очень туманна и оставляет большой простор для интерпретаций. В ДГ, напротив, метафизика выражена в простых и четких утверждениях, не оставляющих никаких разночтений [Giridhar Madras].

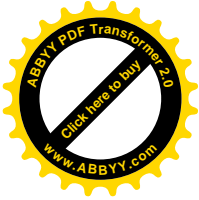
Как мы убедимся ниже, БГ больше ориентирована на раннюю санкхью и йогу, а ДГ – на веданту. В БГ санкхья упоминается часто (2.39; 5.4-5 и др.), а веданта всего один раз (15.15). В ДГ слово «санкхья» не встречается ни разу, зато слово «веданта» - четыре раза.

Для БГ важной проблемой является антитеза «абсолют-относительное (личное)». Кришна по этому поводу делает противоречивые утверждения. С одной стороны, Брахман провозглашается высшей реальностью: «То, что следует знать, я тебе поведаю, - узнав это, достигают бессмертия: [это] безначальный, высший Брахман, который ни существует, ни не существует» (13.12). С другой стороны, в следующей главе содержатся две не менее



важные строфы: «Великий Брахман – моя утроба, в него [свое] семя влагаю; (за)рождение всех существ от этого происходит, о Арджуна» (14.3); «Я – опора (основа) [и] Брахмана, бессмертного и неизменного, и вечной дхармы, и вечного блаженства» (14.27). Таким образом, Кришна здесь ставит себя даже выше Брахмана, абсолюта упанишад. Наличие таких противоречивых утверждений создавало почву для разнообразных интерпретаций. Так, адвайтисты видели в БГ проповедь абсолютного монизма. Те шлоки, где утверждалось, что личное божество стоит выше безличного Брахмана, они интерпретировали на свой лад, объявляя Брахман синонимом пракрити [Бхагавадгита 1994: 541; Бхагавадгита 1999: 99]. Сторонники вайшнавских школ веданты, например, Рамануджа, напротив, утверждают приоритет эмоционального пути к Абсолюту-Личности, при этом ссылаясь также на начало двенадцатой главы БГ, где Арджуна задает вопрос, какой из двух путей – к непроявленному или к проявленному – лучше и скорее приводит к цели – духовному освобождению. На это Кришна отвечает, что и тот, и другой путь приводит к одному, но путь почитания его самого как проявленного божества более легок и доступен (12.2-6). Б. Л. Смирнов пишет, что БГ разрешает антитезу «абсолют - относительное» как учение о Пурушоттаме и двух пурушах (15.16-17) [Бхагавадгита 1994: 73]. Согласно данному учению, в мире есть два вида пуруш: «подверженный гибели» (kShara) и «не подверженный гибели» (akShara), или «стоящий наверху» (kUTa-stha, т.е. свободный от сансары), а затем выделяется еще третий и наивысший пуруша – Пурушоттама. Шанкара комментирует эти шлоки Бхагавадгиты так: акшара пуруша есть первопричина, производящая космос (kShara puruSha) и отождествляемая с Брахманом с качествами (saguNa), Пурушоттама же есть Брахман без качеств (nirguNa) [Бхагавадгита 1994: 544]. Рамануджа же представляет кшара пурушу как пракрити, акшара пурушу – дживу, а Пурушоттаму – высшее я или личное божество [Радхакришнан, т. 1, 1993: 455]. Таким образом, точки зрения на Пурушоттаму у Шанкары и Рамануджи совершенно различны.

Подобной двусмысленности мы не находим в ДГ. Здесь единственная подлинная реальность – это Брахман (3.2(2)), определяемый как саччидананда («бытие-сознание-блаженство»), в другом месте дается характеристика Брахмана в духе апофатической теологии (2.3(1)). Брахман отождествляется с Богиней (1.49(2)), но антитезы «абсолютное-личное» здесь не возникает, и при этом даже не ставится вопрос, как личность может вещать от имени безличного. Отождествление Богини с Брахманом, характерное для шактистских текстов, позволяет подчеркнуть ее высшее положение в индуистском пантеоне. Идея Брахмана соединяет два основных философских положения с теологией Богини: 1) она является высшей реальностью; 2) она источник всех божественных манифестаций, как мужских, так и женских (но особенно женских). Как сагуна Брахман Богиня изображается великой царицей всей вселенной, а как ниргуна она находится



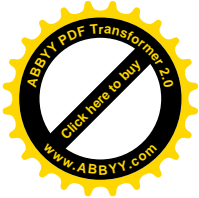
по ту сторону всех качеств, по ту сторону мужского и женского (ДБхП I.8.40; III.4.38 – 39; 24.38) [Kinsley 1987: 136 - 137].

Соответственно БГ и ДГ различны по своему отношению к проблеме реальности мира. В БГ, как пишет С.Радхакришнан, «нет и намек на то, что мир – это тревожный сон в лоне бесконечного» [Радхакришнан, т. 1, 1993: 467]. ДГ же принимает адвайтистскую версию иллюзорности мира. Мир – это иллюзия, он подобен веревке или гирлянде, принимаемой за змею (1.50(1); 9.45).

Из этого вытекает и различная трактовка обоими гитами таких понятий, как «пракрити», «майя» и «авидья». В БГ эти понятия строго разделяются: здесь выделяются две пракрити: низшая (арага) и высшая (пара). Низшая – это восьмичленная материальная природа, высшая – это совокупность джив, которой поддерживается мир (джагат) (7.4-5). Так БГ переинтерпретирует учение санкхьи о пуруше и пракрити, низшая пракрити БГ это пракрити санкхьи, а высшая пракрити БГ – это пуруши. И если учение классической санкхьи – это чистый дуализм, то в БГ над двумя пракрити возвышается высшее божество, управляющее ими обоими [Костюченко 1983: 80-81]. А майя в БГ – это не мировая иллюзия, как в адвайта-веданте, а творческая сила Бхагавана – в духе ранневедийской традиции (4.6) [Костюченко 1983: 80; Бхагавадгита 1999: 98]. Переводчик БГ Бюрнуф и переводит это слово как «магия» [Бхагавадгита 1994: 516].

Термин же «авидья» (aj~nAna) встречается в БГ всего один раз (4.42), В. С. Семенов оставляет его без перевода и трактует как состояние обычного профанического сознания, не овладевшего духовным знанием [Бхагавадгита 1999: 99]. Б. Л. Смирнов переводит это слово как «незнание» [Бхагавадгита 1994: 186].

Шанкара, пользуясь терминами «пракрити», «майя» и «авидья», отождествляет их, у него под ними подразумевается мировая иллюзия, из-за которой на месте безликого и гомогенного Брахмана является мир, наполненный многообразием. Для ДГ в большей степени характерен именно такой подход, при котором эти понятия различаются, хотя и здесь пракрити и майя часто употребляются как синонимы. Пракрити-майя в ДГ – это есть сила, неотличимая от Брахмана (2.3(2)), творящая мир (3.3(1)), одновременно она и ни существует, и ни не существует, и ни не то, и не другое одновременно, лишенная признаков (2.4). При этом здесь видно и влияние тантрических воззрений на пракрити-майю, ибо она выступает как субстанция (2.4(2)), являющаяся и материальной, и действующей причиной мироздания (2.8) – этого в адвайте нет. В ДГ говорится о двух видах майи-пракрити: 1). собственно майе, состоящей из одной лишь саттвы, 2). авидье, включающей все три гуны (2.42(2)-43(1)). Такова точка зрения поздней адвайты [Радхакришнан, т. 2, 1993: 531-532]. В то время как майя есть упадхи Ишвары, тождественного сагуна брахману, авидья представляет собой упадхи индивидуальной души – дживы, при этом совокупность джив



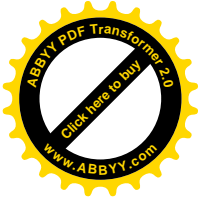
образует Ишвару. Согласно Видьяранье, отражение Брахмана в майе это Ишвара, тогда как отражение Брахмана в авидье это джива (2.43(2)-46(1)) [Там же: 532]. Каждая джива обладает тремя телами: причинным (карана-шарира), тонким (сукшма-шарира) и грубым телом (стхула-шарира). Джива, входя в эти тела, именуется соответственно праджня, тайджаса и вишва. Единство всех праджнь составляет причинное тело Ишвары – ишу, равным образом единство всех тайджасов составляет сутратму (другое название – хираньягарбха) и единство всех вишв – космическое тело Ишвары – вират (2.46(2)-49(1)) [Там же: 408, 497].

Отождествление Богини с Брахманом свидетельствует о явном влиянии адвайта-веданты. Разрабатывая эти идеи, автор ДГ заимствует много идей и формулировок у адвайтиста Сурешвары (IX в.) и из уже упомянутых «Панчадаши» Видьяраньи и «Ведантасары» Садананды. Однако в ДГ существует некоторое противоречие между акосмическим, иллюзионистским акцентом адвайты и более мироутверждающей позицией шактизма. В последнем Богиня не только порождает майю как творческую силу вселенной, она также в некотором смысле майя. Таким образом, майя, будучи, как сказано, отдельной от Богини, в тоже же самое время неотделима от нее (3.1 - 2). В соответствии с этим, майя рассматривается как позитивная творческая сила, а не только как ввергающая в заблуждение космическая иллюзия [Song 2002: 9].

Более позитивная, чем в адвайта-веданте, оценка роли майи в ДГ позволила Ч. Макензи Брауну говорить о космотеизме ее мировоззрения, созвучном многим содержащимся в ее тексте цитатам из упанишад, носящим пантеистический (или скорее панентеистический) характер. Панентеизм (представление «Бог-во-всем») упанишад и космотеизм («Богиня-это-вселенная») ДГ, при утверждении, что материальная вселенная пронизана абсолютом, не подразумевает, что абсолют сводим к материальной вселенной. Итак, Богиня это вселенная, которая таким образом сакрализуется, но она представляет собой нечто большее, чистое и вечное сознание [Song 2002: 9].

Представление о гунах тождественно и в БГ, и в ДГ. В БГ характеристика гун дана в четырнадцатой главе, в ДГ такой характеристики нет, но она подразумевается. В БГ также имеются более десяти гунных классификаций различных объектов и абстрактных понятий (главы 17-18). В ДГ есть только одна гунная классификация – преданности, зато помимо трех видов, соответствующих трем гунам, выделяется еще и четвертый – высшая преданность, которая считается находящейся выше гун. В БГ такого четвертого вида не выделяется.

Наряду с понятиями «пракрिति» и «гуны» в обоих памятниках присутствует и понятие таттв – производных низшей пракрити (в БГ) или майи-пракрिति (в ДГ). В БГ упоминание о таттвах довольно беспорядочно разбросаны в тексте (3.40, 42; 7.4; 13.6), но в совокупности они включают

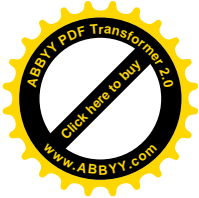


почти все то, что вошло в схему миропроявления классической санкхьи [Костюченко 1983: 81]. Так, в шлоке 7.4 перечислены восемь таттв. Шанкара поясняет, что здесь говорится о тонких элементах вообще, земля же упомянута как основной из них. Манас здесь назван вместо своей причины – аханкары, аханкара же стоит вместо авьякта, соединенной с авидьей [Бхагавадгита 1994: 514]. В 13.6 порядок перечисления элементов также не выдержан: более грубые таттвы перемешаны с более тонкими, что не соответствует санкхье. Нужно заметить, что нарушение порядка перечисления ради метрики допускается в санскритских текстах [Там же: 537].

Сама схема миропроявления в БГ отсутствует. Что же до ДГ, то в ее тексте упомянуты все таттвы – производные майи-пракроти, при этом порядок их возникновения соответствует схеме классической адвайта-веданты, отличной от классической санкхьи (2.27-35(1)). Но есть и одно отличие – внутренний орган происходит из частиц саттвы, а не раджаса (2.35(2)-36). Космогония ДГ включает две накладывающиеся друг на друга модели возникновения мира, первая, связанная с разворачиванием таттв, заимствована из классической санкхьи, вторая, модель отражения, делающая акцент на трансцендентальности и неизменности высшей реальности, присуща адвайте [Song 2002: 15]. В соответствии с моделью разворачивания, Богиня выступает как творящая сила, известная как майя [Ibid.: 15]. Описывая разворачивание таттв, ДГ следует таким текстам, как «Панчикарана-варттика» Сурешвары, «Панчадаши» Видьяраньи и «Ведантасара» Садананды [Ibid.: 16]. При модели отражения Богиня не разворачивает из себя мир, но просто является как отраженный образ в зеркалах Майи и авидьи. Отражаясь в зеркале Майи, Богиня зрима как владычица мира, а в зеркале авидьи – как индивидуальная душа [Ibid.: 16].

В третьей главе ДГ, находящейся между чисто метафизическими второй и четвертой главами, Богиня являет собой вселенский образ – вират. Эта глава соответствует одиннадцатой главе БГ, где Кришна демонстрирует вишварупу, но как уже замечалось выше, описание вирата в ДГ чуть ли не дословно идентично содержащемуся во второй книге БхП, где его совершает сын Вьяса Шука в беседе с царем Парикшитом (II.1.24 – 38) [Шримад-Бхагаватам 1992: 49 – 66].

У описания вселенской формы и в БГ, и в ДГ есть немало общих черт: 1) самоопределения божества (типа «Я есть»), которые в БГ именуются вибхути или проявлениями божества (БГ 10.19 - 41; ДГ 3.13 - 15); 2) просьба почитателя явить величественный образ божества (БГ 11.3 - 4; ДГ 3.20 - 21); 3) явление вселенского образа, в котором представлен весь мир (БГ 11.5 - 23; ДГ 3.23 - 34); 4) дальнейшее описание этого образа как многорукого, многоликого, многоокого, с пылающими глазами и разинутой пастью, лижущей мир (БГ 11.23 - 30; ДГ 3.35 - 38); 5) испуганная реакция наблюдающего явление образа (БГ 11.35; ДГ 3.38 - 39); 6) восхваление

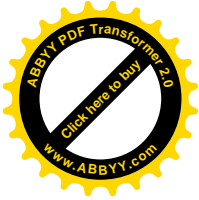


божества (БГ 11.36 - 40; ДГ III); 7) просьба наблюдающего убрать устрашающий образ и вновь явить милостивый (БГ 11.45 - 46; ДГ 3.53); 8) заявление божества, что подобный образ можно лицезреть только благодаря божественной милости и никаким другим путем (БГ 11.47 - 48; ДГ 4.1 - 2) [Brown 1990: 187 – 188].

Есть, конечно, и различия между двумя гитами. Описание космических соответствий в ДГ значительно более полное и систематическое, в особенности следует отметить соответствия между различными планами бытия, включающими семь высших и семь нижних миров, и верхними и нижними частями тела вирата. БГ же просто заявляет, что вся вселенная сконцентрирована в Кришне, что его глаза Солнце и Луна, и что область между небом и землей наполнена им (БГ 11.7, 13, 19 и 20) [Brown 1990: 188].

Функция, которую теофания Богини играет в ДГ, весьма отлична от функции теофании Кришны в БГ. В эпической литературе теофания служит способом показать столкновение героя с неодолимой силой рока. В пуранах же это прежде всего способ прославления богов [Brown 1990: 189]. В БГ Кришна, явив вселенский образ, побуждает Кришну к действию – раз все противники убиты Богом, то герою остается только совершить символическое действие по их убиению, выступив лишь орудием [Серебряный 2009: 330]. Так, в ДГ образ вират указывает на полное господство Богини над мировым циклом на всех его этапах: даже разрушение мира она производит ради собственного удовольствия [Song 2002: 3]. Кроме того, отождествление Богини с различными сущностями соответствует космотеизму мировоззрения ДГ. Таким образом, мир выступает не как иллюзия, а как настоящее проявление божественной силы [Ibid.: 16 - 17]. В эпосе теофания происходит в историческом пространстве и времени, в пуранической же литературе ее свидетелями редко оказываются люди, а больше сверхъестественные персонажи, но даже если это и люди, то они не являются участниками исторического процесса [Brown 1990: 189]. В БГ свидетелем явления вишварупы является воин Арджуна, и происходит она непосредственно перед грандиозной битвой на Курукшетре. В ДГ же свидетелями теофании выступают боги, но никак ни герои. Главный из них это Химаван, он выступает как образцовый преданный, его роль минимальна и сводится к тому, чтобы восхвалять и задавать вопросы [Ibid.: 190].

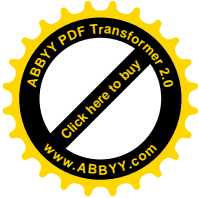
Важная разница между гитами заключается в том, что в БГ перед лицезрением вселенского образа Кришна дарует Арджуне «божественное зрение» (*divyaM chakShus*), ибо своими глазами он этот образ видеть не способен (11.8). В ДГ этого нет, ибо все персонажи божественны и, видимо, подразумевается, что они и так обладают «божественным зрением» (в МБхП, однако, Парвати дарует Химавану божественное зрение в самом начале (15.21)). Ч. Макензи Браун объясняет отсутствие упоминания о «божественном зрении» в ДГ «консервативными тенденциями» пураны [Ibid.: 194].



Главы ДГ, начиная с пятой, посвящены проблеме достижения освобождения – мокши, выхода за пределы сансары, цепи перерождений. В ДГ выделяется четыре вида мокши: самипья (соседство с Богиней), сарупья (обладание тем же обликом, что и Богиня), саюджья (слияние с Богиней) и салокья (пребывание в том же мире, что и Богиня) (7.13(2), 10.32(1)).

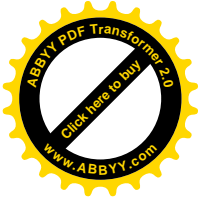
Как и адвайта-веданта, ДГ признает возможность достижения освобождения при жизни – дживанмукти (4.8). В тексте памятника синоним мокши выступает кайвалья, но это слово теряет свое значение, присущее ему в санкхье и йоге Патанджали. В БГ о мокше говорится очень абстрактно, вроде «приходит ко мне» (4.9), «<...> ко мне придешь ты» (9.28) или «со мной пребудешь» (9.34), что оставляет больше поля для толкований. Освобождение здесь носит разные названия: mukti, brahma-sthiti (бытие в Брахмане), naiShkarma (недеяние), nistraiguNya (положение выше трех гун), kaivalya (освобождение в духе классической санкхьи, отделение пуруши от пракрити), brahmabhava (бытие Брахмана) [Радхакришнан, т. 1, 1993: 493]. В шлоке 2.72 упоминается nirvANa (редкое употребление этого термина за пределами буддистских текстов), и не просто нирвана, а нирвана Брахмана. В. С. Семенов пишет, что здесь это сложное слово можно перевести как «угасание мира в Брахмане», и это, по его мнению, говорит о близости БГ к атмосфере духовных поисков раннего буддизма [Бхагавадгита 1994: 56; Бхагавадгита 1999: 98]. В то же время британский индолог Р. Зэнер обращает внимание на строфу 6.30: «Тот, кто видит меня во всем [мироздании] и все мироздание видит во мне, для того я не уничтожаюсь и тот для меня не уничтожается» (6.30), толкуя данную строфу в том смысле, что даже в состоянии мокши личность человека и личность Бога продолжают существовать отдельно друг от друга [Серебряный 2009: 324]. В итоге в БГ содержится два противоречивых взгляда на мокшу: согласно одному, индивидуальная душа растворяется в безличном абсолюте – Брахмане, согласно другому, личная обособленность сохраняется [Радхакришнан, т. 1, 1993: 495].

Йога является и в БГ, и в ДГ основным средством освобождения. И здесь, и там выделяются три главных пути йоги: карма-йога (путь деяния), джняна-йога (путь знания) и бхакти-йога (йога почитания) (ДГ 7.2). Что касается БГ, то соотношение различных йог в ее тексте стало предметом ожесточенной полемики между комментаторами, длившейся на протяжении веков. Так, Шанкара отстаивал преимущество джняна-йоги, по его мнению, обнаруживающееся в произведении. Рамануджа и все философы-вайшнавцы вслед за ним – превосходство бхакти-йоги, а ряд индийских мыслителей XX века, начиная с Б. Г. Тилака – примат карма-йоги. При этом следует заметить, что разные йог в БГ не только ведут к одной цели – освобождению, но и пронизывают друг друга, так что отделять их друг от друга нельзя. Так, идущий по пути бхакти должен, подобно карма-йогину, совершать бескорыстные действия (11.55), а наиболее преуспел тот, кто обладает



знанием, подобно джняна-йоги (7.16). Равным же образом следование по «пути действия» не исключает джняны, поскольку «знание завершает все действия» (4.33), ни бхакти (6.46-47) [Костюченко 1983: 73]. Это дало основания Г. М. Бонгард-Левину и А. В. Герасимову утверждать, что «в Гите нет явственных указаний на превосходство какого-то одного из них, если же такие указания встречаются, то они носят противоречивый характер» [Бонгард-Левин 2009: 320]. И все же роль трех йог в БГ не равнозначна. В. С. Костюченко полагает, что центральное место в БГ занимает карма-йога [Костюченко 1983: 73]. Действительно, БГ очень большое влияние уделяет проблеме деятельности. Другие ученые, например В. Эрман, выдвигают на первый план бхакти-йогу [Индуизм 1996: 90], что тоже может представляться справедливым. Что же касается джняна-йоги, то она, ранее обстоятельно изложенная в упанишадах, отодвигается часто на второй план [Костюченко 1983: 73]. А вот в ДГ соотношение между тремя йогами несколько другое. На первый план здесь выходит знание, сказано, лишь оно способно погубить неведение, являющееся препятствием к освобождению (4.8). Из текста ДГ следует, что джана-йога имеет четыре ступени: 1) слушание текстов, в которых говорится о единстве «Я» (Атмана) и абсолюта (Брахмана); 2) размышление над смыслом этих текстов; 3) глубокая медитация на смысл этих текстов; 4) слияние с абсолютном как высшая цель [Song 2002: 18]. Деяния же не могут помочь в рассеивании неведения, так как они порождены самим этим неведением и между ними отсутствует антагонизм. Но поскольку деятельность является неизбежностью, то следует совершать деяния (4.11), не нарушающие установления Вед (4.15). Налицо своего рода «третирование» деятельности, берущее свое начало из адвайты Шанкары. Противопоставление подлинного знания и практической деятельности, возвеличивание первого и умаление второго весьма характерны для его учения. При этом Шанкара выделяет два вида деятельности: обыденно-житейскую и ведийскую ритуальную практику. Последнее ставится им гораздо выше первого, ибо в отличие от него оно может оказывать косвенное содействие приобретению знания (4.12). Далее, в шлоках 7.8-9 карма-йога связывается с саттвической бхакти. Сказано, что действия, предписанные в Ведах, следует совершать ради Богини (как в БГ надо все совершать ради Кришны – 9.27) и для уничтожения грехов. Как мы видим, в ДГ, в отличие от БГ, карма-йоге отводится совершенно незначительное место. Бхакти-йоге в ДГ отводится большая роль: ей посвящена целая глава, седьмая, где говорится, что бхакти может следовать обычный человек, не способный к отрешению (7.1) благодаря ее легкодостижимости, возможности мысленного исполнения и отсутствия необходимости в причинении страданий уму и телу (7.3). В БГ о бхакти-йоге также говорится как о самом быстром и общедоступном пути к достижению мокши (12.5-7). И все же то, что пишется о бхакти в ДГ, оставляет впечатление некой вторичности, эпигонства, поскольку описание пути бхакти-йоги в этой главе во многих отношениях



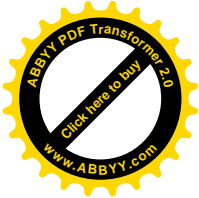


следует беседе на тему преданности, содержащейся в Капила-гите БхП (Ш.25 - 32) [Шримад-Бхагаватам 1994: 63 - 486], а вот в БГ бхакти это нечто новое и яркое. Видимо, прав был С. В. Пахомов, когда писал, что бхакти особое распространение получило в кришнаизме, а для шактизма и тантризма характерно в меньшей степени [Пахомов 2002: 45]. И если в БГ бхакти непосредственно может привести человека к божеству, то в ДГ это только первая ступень, за которой следует вторая – джняна, лишь благодаря джняне возможно освобождение (7.28, 31). При этом высшая преданность характеризуется безразличием ко всем видам освобождения, включая слияние с Богиней (7.13 - 14), тем не менее, как заявляет Богиня, плодом такой преданности является растворение в ее природе (7.27). Такой парадокс отражает существующее в индуистской традиции противоречие между идеалом преданности, заключающейся в служении божеству, и идеалом знания, с целью достичь полного единства [Song 2002: 24]. С формальной точки зрения, ДГ разрешает это противоречие, утверждая, как уже указывалось, что знание Богини является окончательной целью преданности, также как и отрешения (7.28) [Ibid.: 24].

Таким образом, по важности три йоги в БГ и ДГ можно расположить следующим образом: в БГ: 1). карма-йога (или бхакти-йога), 2). бхакти-йога (или карма йога), 3). джняна-йога; в ДГ: 1). джняна-йога, 2). бхакти-йога, 3). карма-йога.

Теперь о йоге в узком значении этого слова. Эта йога связывается обычно с именем Патанджали, кодифицировавшего ее в «Йога-сутрах», приблизительная дата создания которых 400 г. ( $\pm$  100 лет) [Бхагавадгита 1999: 188]. Наставления относительно йоги, данные в БГ (в шестой главе), отличаются от них в деталях техники, не говоря уже о сути. В БГ нет никакой информации о восьми ступенях классической йоги, не дается описание асан или хотя бы их названий, совсем мало здесь о технике дыхания. БГ говорит лишь о приеме уджая, то есть «уравновешивании дыхания». В тексте также содержится упоминание о пранаяме вообще, в широком смысле этого слова (4.29). В рекомендациях относительно мысленного созерцания в БГ делается упор именно на содержании, которое определяется «единым» (eka), у Патанджали же основное – это техника, главное у него – это научиться управлять мысленным процессом. БГ совершенно не касается темы сиддхи (сверхспособностей), а «Йога-сутры» уделяют ей особое внимание. Этой теме посвящена третья глава в «Йога-сутрах» – «О совершенных способностях» [Классическая йога 1992: 147-181]. Разнятся и цели йоги в БГ и йоги Патанджали: в БГ это обретение единства с божественным, а в системе классической йоги – это кайвалья, отъединение пуруши от элементов пракрити, духа от материи [Бхагавадгита 1994: 66].

Само собой разумеется, в БГ нет ничего о чакрах, нади и кундалини, представления о которых относятся уже к постклассической йоге.

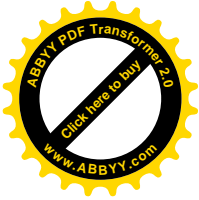


Сравнивая йогу БГ с наставлениями Патанджали, указывают обычно на большую простоту, умеренность и уравновешенность первой [Бхагавадгита 1999: 188]. Так, Дасгупта подчеркивает разницу между йогой БГ и классической йогой, цель которой – добиться полного торможения всех отправлений тела и полного отрешения, а этому предшествует суровая аскеза. БГ же предлагает путь золотой середины, ни полный отказ и ни излишества, а сдерживание, умеренность во всем. В шлоке 6.16 говорится, что не тот йогин, кто переедает, и не тот, кто совершенно отказывается от еды, не тот, кто спит выше меры, и не тот, кто лишает себя сна [Бхагавадгита 1994: 510].

Различия между йогой БГ и классической йогой обычно объясняются тем, что последняя была создана позже, а в БГ мы видим еще незрелое состояние представлений о йоге. Против подобных утверждений выступает В.С.Семенцов, он считает, что «умеренность» и «незрелость» БГ протекают из того, что она обращена к домохозяевам – грихастха, а не к отшельникам и подвижникам, удалившимся в леса. И от них БГ требует только то, что они реально могут сделать, ведь кроме духовного развития они должны еще заботиться об поддержании семьи [Бхагавадгита 1999: 189].

Совсем другое положение относительно йоги мы можем наблюдать в ДГ. В ней йоге и мантрам целиком посвящена пятая глава, содержащая разработанные, четкие и зрелые представления, изложенные систематически, а не хаотически и разрозненно, как в БГ. Вначале здесь перечисляются восемь ступеней йоги (5.4-5) и шесть препятствий к ее осуществлению (5.3). Затем следует характеристика каждой из восьми ступеней (5.6-26(1)). Дается описание пяти асан: падмасаны, свастикасаны, бхадрасаны, ваджрасаны и вирасаны (5.8(2)-15(1)). Вкратце излагаются правила совершения пранаямы (5.15(2)-18), дается две ее классификации (5.19-21(1)). При этом сказано, что йога есть единство между Высшей душой и воплощенной душой как постоянное созерцание единства между ними (5.25). То есть ДГ полностью заимствует из йоги Патанджали только техническую сторону, теория же и цель здесь совершенно иные – опять таки не разъединение (кайвалья), а соединение, растворение личного и обособленного в абсолютном.

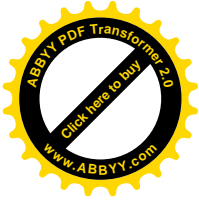
Далее в пятой главе ДГ следует изложение основ постклассической йоги, включая мантра-йогу и кундалини-йогу. Сначала речь идет о нади, описываются три главных нади: сушумна, ида и пингала (5.28-31). Упоминается кундалини (5.33). После этого приводится сложная символика семи чакр (5.34-37). Потом раскрывается техника поднятия кундалини (5.48-52), связанная с дыхательными упражнениями, и плоды этого (5.53-54). Это именуется йогой удержания дыхания (5.54). Завершается пятая глава изложением техники созерцания образа Богини, связанной с чтением мантр (5.55-61). Говорится, что без йоги нет мантры, а без мантры нет йоги (5.60). В самом конце главы подчеркивается, что учение йоги можно постигнуть лишь благодаря устным наставлениям гуру – духовного учителя, а не благодаря



штудированию книг (5.62). Таким образом, ДГ дает гораздо больше интересных сведений о йоге, чем БГ. Это связано, по-видимому и с тем, что во время создания БГ (вопреки мнению В. С. Семенцова) учение классической (не говоря уже о постклассической) йоги еще не сложилось, не получило своего оформления.

Три последние главы ДГ посвящены практикам поклонения Богине. Глава восьмая содержит список питх – мест паломничества шактистов, куда, согласно преданию, упали части тела мертвой Сати (8.1-36(1)), потом перечисляются обеты (8.36(2)-44(1)) и праздники, которые должны отметить почитатели Богини (8.44(2)-49). Упомянуто почитание девственниц, являющееся неотъемлемым элементом шактистского культа (8.47). В девятой главе речь идет о ведийском и тантрическом поклонении Богине. Под ведийским поклонением подразумевается поклонение, соответствующее предписания Вед, выделяется два его вида: 1. Поклонение вирату, вселенскому образу Богини (9.7-11); 2. Поклонение Богине, воплощенной в разнообразные материальные предметы (9.38 - 42). В разделе, посвященном тантрическому поклонению, сказано, что пуджа бывает внутренней и внешней, и что до тех пор пока человек не будет способен к совершению внутренней пуджи, пусть совершает внешнюю (9.43). Упомянуто использование в практике поклонения янтр (9.39(1)). Наконец, темой десятой и последней главы является подробное описание внешней пуджи Девы, совершающейся в соответствии с предписаниями тантр. Таким образом, трудно отыскать какие-либо параллели между содержанием этих глав ДГ и текстом БГ. В БГ о почитании Кришны говорится в самых общих словах, см. шлоки 9.13, 22, 27, 32, 34; 18.70. Каких-либо конкретных рекомендаций по поклонению божеству в ее тексте отыскать нельзя. Нет в БГ информации ни о праздниках, ни об обетах и местах паломничества, ни о пудже. Как мы видим, Диапазон тем в ДГ более широк: как уже было сказано выше, начинается она с высот метафизики и доходит до деталей организации пуджи.

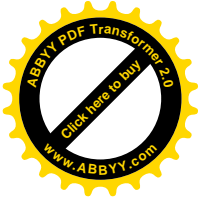
В завершение хотелось бы коснуться темы социальных взглядов БГ и ДГ. И тот, и другой памятник обосновывает традиционное устройство индуистского общества, однако между ними имеются и различия. В БГ обязанности четырех варн охарактеризованы в шлоках 18.41-44. В шлоке 4.13 сам Бхагаван говорит о себе как со создателе варновой системы. В шлоках 1.41-43 осуждается смешение варн: оно приводит к аду весь род. И в то же время «порождения нечистых лон»: вайшьи, шудры, женщины – тоже могут поклоняться Бхагавану и достичь высшей цели (9.32). Упоминание женщин заслуживает того, чтобы остановиться на нем особо. Касательно ДГ Ч. Макензи Браун акцентирует внимание на том, что он называет «андроцентрическим» языком этого памятника. Хотя высшая реальность в тексте соотносится с женским началом, памятник крайне далек от феминизма в его современном понимании. Чувственное описание внешности Бхуванешвари свидетельствует скорее о том, какой должна быть идеальная



женщина в представлении мужчин той эпохи, а не значимой роли женщин в жизни общества, при этом о почитателях Богини всегда говорится как о существах мужского пола (напр. 5.54), к тому же предписывается, что текст ДГ может быть передан старшему сыну (10.36), и при этом нет речи о какой-либо дочери. Конечно, это не исключает женщин из религиозной практики, потому что тот же Ч. Макензи Браун ссылается на конец ДБхП, где сказано, что женщины и шудры не должны сами читать пурану, но они могут слушать ее из уст брахмана (XII.14.24 - 25) [Song 2002: 37 - 38], что соответствует уже упомянутой шлоке БГ 9.32.

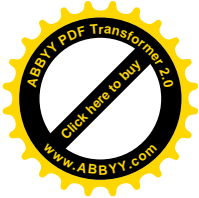
Теперь вернемся снова к БГ. Знающий человек не видит различий между всеми существами, в том числе между брахманами и собакоедами (синоним чандал – «неприкасаемых»; людей, находящихся вне варн (5.37). То есть получается такая дихотомия: на физическом уровне различия между варнами следует признавать и следовать связанными с ними установлениями, а на уровне метафизическом их как бы не существует. Следует также отметить, что в БГ употребляется именно слово «варна» (varNa), а не «джати» (1.41, 43; 4.13), на что указывают П. Дейссен и Б. Л. Смирнов [Бхагавадгита 1994: 40]. Б. Л. Смирнов также полагает, что в БГ в отношении варн можно отметить архаические черты. Доказательством этого он, во-первых, считает то, что в БГ, как и вообще в Мбх, фигурирует брахман-воин Дрона, тогда как позднее брахман не мог быть воином. Во-вторых (а на это указывает и Теланг), БГ не знает еще строгой наследственности, впрочем, это утверждение спорно, и разрешается оно в зависимости от понимания слова *sva-bhAva-jAn* («рожденных собственной природой»), прилагавшегося к обязанностям варн в восемнадцатой главе. И все же для БГ основой для определения варновой принадлежности является занятие человека, тогда как, скажем, в МнДхШ главное – это происхождение [Бхагавадгита 1994: 41]. Что же касается предписаний относительно ашрамов – ступеней жизни, то БГ не содержит никакой информации на этот счет.

В ДГ упоминаются лишь первые две разряда - брахманы и кшатрии (3.36; 9.21(2)-22(1)), хотя это, конечно, не значит, что вайшьи и шудры автору ДГ неизвестны. Характерно, что вместо слова «варна» здесь употребляется слово «джати» (jAti). Слово «варна» обычно переводится как сословие, что указывает на проницаемость границ между варнами. А слово джати больше переводится как каста, а границы между кастами непроницаемы. Во время создания БГ эти границы были еще проницаемы (как в примере с Дроной), а во времена ДГ – уже нет. Как и БГ, ДГ ссылается на божественное санкционирование существующего разделения общества: брахманы и кшатрии созданы для исполнения повелений Богини (9.21(2)-22(1)). Особое внимание уделяется борьбе с «еретиками», то есть людьми, отвергшими авторитет Вед и нашедшими «прибежище в другой дхарме», то есть принявшими другую религию (9.25). Шлока ДГ 9.25 указывает на необходимость административных санкций по отношению к диссидентам.



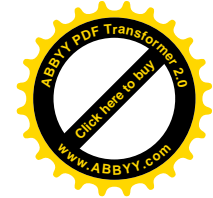
Такие люди автоматически начинают относиться к самым низам общества: сказано, что брахманы не могут вступать с ними в беседу, а дваждырожденные вообще (т.е. брахманы, кшатрии и вайшьи) принимать пищу (9.26(1)). Шлока 9.27 перечисляет «еретические» направления, последователи которых не признают авторитета Вед: это вама, капалака, каулака и бхайрава. Пренебрежительное отношение высказывается также к пяти ветвям позднейшего индуизма: шайвам, вайшнавам, саурам, шактам и ганапатьям (9.30). Таким образом, как уже указывалось выше, ДГ встает на позицию тантры правой руки: формально она признает непререкаемый авторитет Вед, но вместе с ними она признает и авторитет тантр в той части, в которой они не противоречат Ведам. И в тоже время как и БГ, ДГ не признает каких-либо социальных различий на метафизическом уровне. Сказано, что вселенский образ пребывает во всех существах, в том числе в чандалах (7.17-18). В шлоке 3.14 Богиня говорит о себе: «... я чандала и вор», что значит, что Брахман, с которым Богиня отождествляется, присутствует во всех тварях и является источником всего. В отличие от БГ, в ДГ упоминаются представители четырех ашрамов: брахмачарьи, грихастхи, ванапрастхи и санньясины, но без характеристики особенностей каждого из ашрамов (9.35(2)). Сказано лишь, что человек на любой стадии жизни может поклоняться Богине.

Итак, основная разница между БГ и ДГ объясняется не только разницей в идеологической направленности, но и временем создания того или иного произведения. В. С. Костюченко пишет, что в БГ получил свое отражение «предсистемный» этап развития индийской философии, когда учения основных школ еще не получили законченного оформления [Костюченко 1983: 72]. Современные исследователи видят в «Гите» попытку синтеза наследия упанишад, учений санкхьи и йоги и эмоционального теизма течения бхагаватов, поклонявшихся Вишну-Кришне как высшему божеству [Серебряный 2009: 300]. ДГ же была создана уже тогда, когда индийская мысль находилась на зрелой стадии своего развития, и она включает элементы основных ее направлений: адвайта-веданты, санкхьи и йоги, как классической, так и постклассической. ДГ, рассказывая о высшей реальности и духовных дисциплинах, которая позволят достичь этой реальности, соединяет вместе в меняющихся пропорциях элементы шактистского, адвайтистского и тантрического мировоззрений [Song 2002: 11]. В рамках развития шактистской традиции ДГ как составная часть ДБхП придает новую черту образу Богини. Хотя основные из теологических прозрений пураны можно отыскать уже в ДМ, роль Богини как высшего духовного учителя в ней не разработана либо просто подразумевается. В ДГ же Богиня впервые выступает как великий открыватель тайн веданты, древней брахмавидьи [Brown 1990: 199].



## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

**АаТ** – Анандарнава-тантра; **АВ** – Атхарваведа; **АдП** – Аштадшапитха;  
**АиА** – Айн-и-Акбари; **АП** – Агни-пурана; **АйтУ** – Айтарея-упанишада;  
**БНТ** – Бриханнила-тантра; **БхГ** – Бхагавад-гита; **БрП** – Брахма-пурана;  
**БвП** – Брахмавайварта-пурана; **БаП** – Брахманда-пурана;  
**БрУ** – Брихадараньяка-упанишада; **БрдП** – Брихаддхарма-пурана;  
**БхвП** – Бхавишья-пурана; **БхП** – Бхагавата-пурана; **ВмП** – Вамана-пурана;  
**ВрП** – Вараха-пурана; **ВшП** – Вишну-пурана; **ВюП** – Ваю-пурана;  
**ВП** – Вишну-пурана; **ГП** – Гаруда-пурана; **ДБхП** – Девибхагавата-пурана;  
**ДГ** – Деви-гита; **ДЖТ** – Джанарнава-тантра; **ДМ** – Деви-махатмья;  
**ДП** – Деви-пурана; **КайУ** – Кайвалья-упанишада; **КатУ** – Катха-упанишада;  
**КауУ** – Каушитаки-упанишада; **КеУ** – Кена-упанишада;  
**КТ** – Кубджика-тантра; **КП** – Калика-пурана; **КуП** – Курма-пурана;  
**ЛП** – Линга-пурана; **ЛТ** – Лакшми-тантра; **МайУ** – Майтри-упанишада;  
**МанУ** – Мандукья-упанишада; **Мбх** – Махабхарата;  
**МБхП** – Махабхагавата-пурана; **МндхШ** – Манава-дхармашастра (Законы Ману); **МНТ** – Маханирвана-тантра; **МрП** – Маркандея-брахмана;  
**МтП** – Матсья-пурана; **МтУ** – Майтри-упанишада;  
**МУ** – Мундака-упанишада; **НДхШ** – Дхармашастра Нарады;  
**НШ** – Намаштогтарашата; **ПН** – Питханирная; **ПП** – Падма-пурана;  
**ПсТ** – Прапанчасара-тантра; **ПрУ** – Прашна-упанишада; **ПтТ** – Пранатошани-тантра; **Рам** – Рамаяна; **РВ** – Ригведа; **РЯ** – Рудра-ямала;  
**СВ** – Самаведа; **СМ** – Садхана-мала; **СП** – Сканда-пурана;  
**ТаУ** – Тайттирия-упанишада; **ХВ** – Харивамша; **ХТ** – Хеваджра-тантра;  
**ЧМ** – Чанди-мангала; **ЧхУ** – Чхандогья-упанишада;  
**ШвУ** – Шветашватара-упанишада; **ШтТ** – Шарада-тилака-тантра;  
**ШП** – Шива-пурана; **ШЧ** – Шива-чарита; **ШпБ** – Шатапатха-брахмана;  
**ЯВ** – Яджурведа

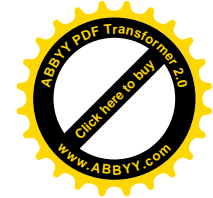


## БИБЛИОГРАФИЯ

**Devibhagavata-puranam 1986** – Devibhagavata-puranam. - New Delhi: Oriental Books Reprint, 1986 (оригинал)

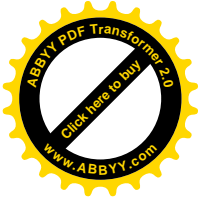
### Переводы

- Бхагавадгита 1994** – Бхагавадгита. Книга о Бхишме. 3-е изд., доп. Введение, пер. с санскр. и коммент. Б. Л. Смирнова. - СПб., Acad, 1994.
- Бхагавадгита 1999** – Бхагавадгита. Пер. санскр., исслед. и примеч. В. С. Семенцова. 2-е изд., испр. и доп. - М.: Вост. лит., 1999.
- Вальмики 1999** – Вальмики. Рамаяна. - М.: Гаудия-веданта Пресс, 1999.
- Деви-гита 2005** – Деви-гита. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2005.
- Девибхагавата-пурана 2001** – Девибхагавата-пурана. Книга первая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2001.
- Девибхагавата-пурана 2003 (1)** – Девибхагавата-пурана. Книга первая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2003.
- Девибхагавата-пурана 2003 (2)** – Девибхагавата-пурана. Книга вторая. Пер. А. А. Игнатьева. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2003.
- Девибхагавата-пурана 2003 (3)** – Девибхагавата-пурана. Книга третья, часть первая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2003.
- Девибхагавата-пурана 2004 (1)** – Девибхагавата-пурана. Книга седьмая, часть первая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2004.
- Девибхагавата-пурана 2004 (2)** – Девибхагавата-пурана. Книга седьмая, часть вторая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2004.
- Девибхагавата-пурана 2006** – Девибхагавата-пурана. Избранное. Пер. А. А. Игнатьева - М.: Старклайт, 2006.
- Девибхагавата-пурана 2010** – Девибхагавата-пурана. Книга четвертая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2010.
- Девибхагавата-пурана 2011** – Девибхагавата-пурана. Книга двенадцатая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2011.
- Девибхагавата-пурана 2012** – Девибхагавата-пурана. Книга одиннадцатая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2012.
- Девибхагавата-пурана 2014** – Девибхагавата-пурана. Книга десятая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2014.
- Девибхагавата-пурана 2014** – Девибхагавата-пурана. Книга первая. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2014.
- Деви-махатмья 2003** – Деви-махатмья. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2003.
- Деви-махатмья 2009** – Деви-махатмья. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2009. - 2-е изд.

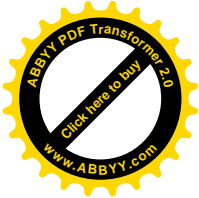


- Девы-махатмья 2012** – Девы-махатмья из Девыбхагавата-пураны. Часть первая. Пер. А. А. Игнатъева. - Калининград, 2012.
- Девы-махатмья 2012** – Девы-махатмья из Девыбхагавата-пураны. Часть вторая. Пер. А. А. Игнатъева. - Калининград, 2013.
- Дхармашастра 1998** – Дхармашастра Нарады. Пер. с санскр. А. А. Вигасина и А. М. Самозванцева. - М.: Восточная литература, 1998.
- Законы Ману 1969** - Законы Ману. \Пер. с санскр. - М.: Наука, 1969.
- Калика-пурана 2006** - Калика-пурана. Главы 1 – 20. Пер. А. А. Игнатъева. - Калининград, 2006.
- Калика-пурана 2009** - Калика-пурана. Избранные фрагменты из ритуальной части. Пер. А. А. Игнатъева. - Калининград, 2009.
- Каула 2004** – Каула-тантра-санграха. Антология текстов индуистской тантры. Пер. с санскр. С. С. Федорова, С. В. Лобанова. - М.: Старклайт, 2004.
- Лунный свет 1995** – Лунный свет санкхьи. Изд. подг. В. К. Шохин. - М.: Ладомир, 1995.
- Махабхагавата-пурана 2013** – Махабхагавата-пурана. Главы 36 – 59. Пер. А. А. Игнатъева. – Калининград, 2013.
- Махабхарата 1984** – Махабхарата. Выпуск V. Книга 2. Нараяния. Пер. Б. Л. Смирнова. – 2-е изд. - Ашхабад: Ылым, 1984.
- Махабхарата 1987** – Махабхарата. Книга третья. Лесная [Араньякапарва]. Пер. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. - М.: Наука, 1987.
- Махабхарата 1996** – Махабхарата. Книга девятая. Шальяпарва, или Книга о Шалье/ Пер. В. И. Кальянова. - М.: Ладомир, 1996.
- Махабхарата 1998** – Махабхарата. Книга десятая. Сауптикапарва, Или Книга об избиении спящих воинов. Книга одиннадцатая. Стрипарва, или Книга о женах. -/ Пер. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. – М.: Янус-К, 1998.
- Махабхарата 2000** – Махабхарата. Поэтическое переложение С. Л. Северцова. - М.: МЦР, 2000.
- Махабхарата 2002** – Махабхарата. Маусала-парва. Махапрастхана-парва. Сварга-арохана-парва. Пер. А. А. Игнатъева. - Калининград, 2002.
- Махабхарата 2003** – Махабхарата. Книга четырнадцатая. Ашвамедхикапарва, или Книга о жертвоприношении коня. Пер. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. - М.: Наука, 2003.
- Махабхарата 2005** – Махабхарата. Заключительные книги XV – XVIII. Пер. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. - М.: Наука, 2005.
- Махабхарата 2009** – Махабхарата. Книга шестая. Бхишмапарва, или Книга о Бхишме. Пер. В. Г. Эрмана. - М.: Ладомир, 2009.
- Маханирвана 2003** – Маханирвана-тантра. Пер. с англ. - М.: Сфера, 2003.
- Мукундорам 1980** - Мукундорам Чокроборти Кобиконкон. Песнь о благодарении Чанди [Чондимонгол]. Пер. И. А. Товстых. - М.: Наука, 1980.



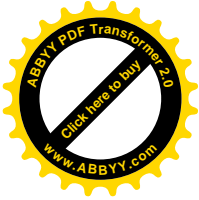


- Поклонение 2008 (1)** – Поклонение Богине согласно Калика-пуране. Часть 1. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2008.
- Поклонение 2008** – Поклонение Богине согласно Калика-пуране. Приложение. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2008.
- Поклонение 2009** – Поклонение Богине согласно Калика-пуране. Часть 2. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2009.
- Прозрение 2008** - Прозрение мудрого Шуки. Девибхагавата-пурана. Книга первая. Пер. А. А. Игнатьева. - М.: Амрита-Русь, 2008.
- Рамаяна 2006** – Рамаяна. Книга первая Балаканда (Книга о детстве). Книга вторая Айодхьяканда (Книга об Айодхье). Изд. подг. П. А. Гринцер. - М.: Ладомир; Наука, 2006.
- Ригведа 1989** – Ригведа: Мандалы I - IV. Пер. Т. Я. Елизаренковой. - М.: Наука, 1989.
- Ригведа 1995** – Ригведа: Мандалы V – VIII. Пер. Т. Я. Елизаренковой. - М.: Наука, 1995.
- Ригведа 1999** – Ригведа: Мандалы IX - X. Пер. Т. Я. Елизаренковой. - М.: Наука, 1999.
- Сказание 2007 (1)** – Сказание о Махисасурамардини. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2007.
- Сказание 2007 (2)** – Сказание об убиении Шумбхи и Нишумбхи. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2007.
- Сказание 2009** – Сказание о Шанкхачуде и Туласи. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2009.
- Сказание 2010** – Сказание о Шиве и Дочери гор. Пер. А. А. Игнатьева. - Калининград, 2010.
- Сутры 1997** – Сутры философии санкхьи. Изд. подгот. В. К. Шохин. - М.: Ладомир, 1997.
- Тулси дас 1948** – Тулси дас. Рамаяна или Рамачаритаманаса. Пер. А. П. Баранникова. М. – Л.: Изд-во Академии наук, 1948.
- Тюлина 2003** – Тюлина Е. В. Гаруда-пурана. Человек и мир. - М.: Восточная литература, 2003.
- Упанишады 2000** – Упанишады. Пер. А. Я. Сыркина. - 2-е изд., доп. - М.: Восточная литература, 2000.
- Упанишады 2009** – Упанишады веданты, шиваизма и шактизма. – М.: Старклайт, 2009.
- Шанкарачарья 1999** – Шри Шанкарачарья. Семь трактатов. – Пер. с санскр. А. Адамковой. – СПб.: Адити, 1999.
- Шримад-Бхагаватам 1992** – Шримад-Бхагаватам. Вторая песнь. - М.: Бхактиведанта Бук Траст, 1992.
- Шримад-Бхагаватам 1994** – Шримад-Бхагаватам. Четвертая песнь – часть первая. - М.: Бхактиведанта Бук Траст, 1994.

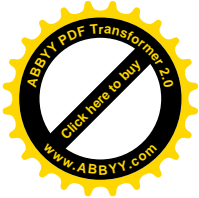


## Исследования

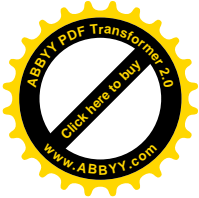
- Алиханова 1974** – Алиханова Ю. М. «Дхваньялока» Анандавардханы и его учение о поэзии. // Дхваньялока («Свет дхвани»). Пер. с санскр. - М.: Наука, 1974.
- Алиханова 2002** – Алиханова Ю. М. Образ ашрамы в древнеиндийской литературной традиции // Петербургский Рериховский сборник: Вып. 5 - СПб.: Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та, 2002.
- Баласубраманьян 1991** - Баласубраманьян Р. Что говорит Адвайтаведанта. // Жизнь после смерти. - М.: Советский писатель. Олимп, 1991.
- Бенуа 2004** – де Бенуа Ален. Как можно быть язычником. - М.: Русская правда, 2004.
- Бируни 1995** – Бируни. Индия. Пер. с араб. А. Халидова и Ю. Завадовского. - М.: Ладомир, 1995.
- Бонгард-Левин 1975** – Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы Древней Индии. М.: Наука, 1975.
- Бонгард-Левин 1985** – Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М.: Наука, 1985.
- Бонгард-Левин 1993** – Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. 2-е изд., перераб. и доп. – М. Вост. лит., 1993.
- Бэшем 1977** – Бэшем А. Л. Чудо, которым была Индия. - М.: Наука, 1977.
- Васильев 1990** – Васильев Т. Э. Начала хатха-йоги. - М.: Прометей, 1990.
- Горохов 1996** – Горохов С. А. Тантризм // Энциклопедия для детей. Т. 6, ч. 1. Религии мира. – 2-е изд., испр. и доп. - М.: Аванта, 1996. С. 532 – 543.
- Древо индуизма 1999** – Древо индуизма. - М.: Вост. лит., 1999.
- Индийская философия 2009** – Индийская философия: энциклопедия. - М.: Вост. лит., 2009.
- Индуизм 1996** – Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. - М.: Республика, 1996.
- Кинсли 2008** – Кинсли Д. Махавидьи в индийской тантре. - М.: Старклайт, 2008.
- Классическая йога 1992** – Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. - М.: Наука, 1992.
- Классическая поэзия 1977** – Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. - М.: Художественная литература, 1977.
- Костюченко 1983** – Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. – М.: Мысль, 1983.
- Котин 2005** – Котин И. Ю., Успенская Е. Н. Календарные обычаи и обряды хиндустанцев // Индийские праздники: Общее и локальное в календарной обрядности. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. С. 10 – 75.



- Кочергина 1996** – Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. - 3-е изд., испр. и доп. - М.: Филология, 1996.
- Мифы 1992** – Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. - М.: Сов. Энциклопедия, 1992.
- Пахомов 2002** – Пахомов С. В. Индуизм: Йога, тантризм, кришнаизм. - СПб.: Амфора, 2002.
- Посова 1985** – Посова Т. К. Мифология «Девимахатмья» // Древняя Индия. Язык, культура, текст. - М.: Наука, 1985. С. 134 – 145.
- Радхакришнан 1993** – Радхакришнан С. Индийская философия: в 2-х т. - М.: Миф, 1993.
- Сахаров 1991** – Сахаров П. Д. Мифологическое повествование в санскритских пуранах. - М.: Наука, 1991.
- Серебряный 2009** – Серебряный С. Д. Многозначные откровения «Бхагавадгиты» // Махабхарата. Книга шестая: Бхишмапарва / Пер. на санскр., предисл., статья и коммент. В. Г. Эрмана. М.: Ладомир, 2009. С. 291 – 335.
- Сомадева 1998** – Сомадева. Океан сказаний. Пер. с санскр. И. Серебрякова. - М.: Терра, 1998.
- Субрамуниясвами 1997** – Садгуру Шивайя Субрамуниясвами. Танец с Шивой. Пер. с англ. - Киев: София, 1997.
- Сутры 1997** – Сутры философии санкхьи. Пер. В. К. Шохина - М.: Ладомир, 1997.
- Тантрический путь 1996** - Тантрический путь. Вып. 3. - М.: Тантра-Сангха, 1996.
- Темкин 1982** – Темкин Э. Н., Эрман В. Г. Мифы Древней Индии. - М.: Наука, 1982.
- Томас 2000** – Томас П. Индия. Эпос, легенды, мифы. - СПб.: Евразия, 2000.
- Тюлина 2008** – Тюлина Е. В. «Сказание о Шримати» из «Линга-пураны» // Donum Paulum. Studia Poetica et Orientalia: к 80-летию П. А. Гринцера. М.: Наука, 2008. С. 338 – 356.
- Ферштайн 2002** – Ферштайн Г. Энциклопедия йоги. - М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002.
- Шивананда 1998** – Шри Свами Шивананда. Господь Шива и его почитание. Пер. с англ. А. Гросс. - М.: Золотое сечение, 1999.
- Элиаде 1999** – Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. - СПб.: Лань, 1999.
- Элиаде 2000** – Элиаде М. Трактат по истории религий: В 2-х т. СПб.: Алетейя, 2000.
- Этикет 1999** – Этикет у народов Южной Азии. - СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.
- Apte 1922** – Apte V. Sh. The Student s Sanskrit-English dictionary. - 2 Ed. - Bombay: Gopal Narayen and Co, 1922.



- Bhardwaj 1983** – Bhardwaj S. M. Hindu places of pilgrimage in India. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983.
- Bhattacharyya 1996** – Bhattacharyya N. N. History of the Shakta Religion. - Delhi: Munshiram Manoharial Publishers Pvt Ltd, 1996.
- Brown 1990** – Brown Mackenzie 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.
- Coburn 1988** – Coburn Thomas B. Devi-Mahatmya. The Crystallisation of the Goddess Tradition. - Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
- Devi-gita 1998** – The Devi-gita; The Song of the Goddess: A Translation, Annotation, and Commentary. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Dyczkowski 2004** – Dyczkowski, Mark S. G. A Journey in the World of the Tantras. - Varanasi: Indica Books, 2004.
- Erndle 1993** – Erndle K. Victory to the Mother. The Hindu Goddess of Northwest India in Myth, Ritual and Symbol. N.-Y., Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Giridhar Madras** – Shri Giridhar Madras. Shri Devi-Gita // [www.ambaa.org/devigita/Devigita1.htm](http://www.ambaa.org/devigita/Devigita1.htm) (дата обращения: 20.05.2005).
- Hazra 1963** – Hazra R. C. Studies in the Urapuranas. - Calcutta: Sanskrit College, 1963. - V. 2.
- Kalikapurana 1991** – The Kalikapurana. Text, introduction and translation in English by Prof. B. N. Shastri. - Delhi-7: Nag Publishers, 1991.
- Kinsley 1987** – Kinsley D. Hindu Goddesses: Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. - Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- Mahabhagavata-purana 1983** - Mahabhagavata-purana. Edited by Pushpendra Kumar. Delhi: Eastern Book Linkers, 1983.
- Rodrigues 2003** – Rodrigues H. P. Ritual Worship of the Great Goddess. Albany: State University of New York Press, 2003.
- Pithas** – The 51 Pithas of Devi, Mother Goddess// [www.allindia.com/hindpilgrim/pithas.htm](http://www.allindia.com/hindpilgrim/pithas.htm) (дата обращения: 20.05.2005)
- Satish Raja** – Satish Raja Arigela. Shakti Pithams// [www.ambaa.org/essays/shaktipithams.htm](http://www.ambaa.org/essays/shaktipithams.htm) (дата обращения: 20.05.2005)
- Sircar 1998** – Sircar D. C. The Sakta Pithas. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998 (reprint).
- Song 2002** – The song of the goddess: the Devi Gita: spiritual counsel of the great goddess / translated and with an introduction by C. Mackenzie Brown. N.-Y.: State University of New York Press, Albany, 2002.
- Vijnanananda 1992** – The Devibhagavata-purana. Translated by Swami Vijnanananda. - New Delhi: Nag Publishers, 1992 (reprint).
- Worship 1972** - Worship of the Goddess according to the Kalika-purana. Translated by R. K. Van Kooij. – Leiden: E. J. Brill, 1972.



## ОБ АВТОРЕ

Андрей Игнатъев родился в 1977 г. в городе Балашове Саратовской области. В 1979 г. всей семьей переехали в г. Речицу Гомельской области Белоруссии. С 1989 г. в Калининграде. В 1994 г. окончил Исаковскую среднюю школу. Поступил в Калининградский государственный университет на исторический факультет, который закончил в 1999 г.

С 1995 года изучал санскрит, сначала под руководством проф. А. Н. Хованского, а затем самостоятельно. В настоящее время активно занимается переводами с санскрита, а также с английского, французского, немецкого и испанского языков. Член Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма (АИЭМ). В 2003, 2004 и 2006 - 2014 гг. принимал участие в Зографских чтениях, проходивших в Санкт-Петербурге. Сфера интересов – шактистские пураны.

*Уважаемые читатели! Своими впечатлениями о книге Вы можете поделиться с автором, написав письмо по адресу: [ali-kgd@mail.ru](mailto:ali-kgd@mail.ru).*

*Сайт в Интернете: [www.mahadevi.ru](http://www.mahadevi.ru), [www.sanskrit.su](http://www.sanskrit.su)*

*Страница в ВКонтакте: <http://vkontakte.ru/id26842290>*

*Страница на Facebook: <http://www.facebook.com/andrei.ignatiev.3>*