

ДВЕ ГИТЫ: ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА

Андрей Игнатъев (<http://www.sanskrit.su>)

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» (prasthāna-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» (mahātmya, 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 (carita) 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 джняна- и карма-йога [Brown 1990: 179–182].

Одной из таких гит является Деви-гита (devī-gītā, 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. Пятьсот семь шлок ДГ составляют последние десять глав (31–40) седьмой книги шактистской Девибхагавата-пураны (ДБхП), общий объем которой – 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 «Деви-гиту», но как на гита-шастру или просто гиту (Х.34.44) (аналогично и пурана не именуется себя «Девибхагаватой», но только «Бхагаватой» и «Шримад-Бхагаватой» (Ш.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 ее отцом – олицетворением Гималайских гор Химаваном. Рассказчиком здесь выступает Курма («черепашка», вторая аватара Вишну). Химаван умиляет Парвати произнесением 1008 ее имен, и та дарует ему два даршана (лицезрения) своего вселенского образа и вместе с этим свои наставления. Другая ДГ

является частью МБхП (15–19) и также включает диалог Парвати и Химавана. Иное ее название – Парвати-гита. Здесь рассказчиком выступает Шива [Devi Mahabhagavata Puranam 2014: 81–100].

Возможное 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 Парвати-гиты 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 (III.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 склоняется 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 отдаленнейшей первобытной эпохе. 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. [Деви-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 [Исаева 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 [Пахомов 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 двустипхию со строчками по шестнадцать слогов, каждая из которых в свою очередь состоит из двух полустрок 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; 11.1–50; 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 книгам 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. Семенов) 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 единовременно. Скорее это был довольно длительный процесс <...> и мы можем лишь догадываться о том, как именно этот процесс протекал» (цит. по [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 «перекличка» 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 являют собой изложение 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 ведийскому учению, 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); допускаются лишь те тантрические практики, которые не нарушают установлений вед, как, например, кундалини-йога. Таким образом, ДГ стоит на позиции тантры «правой руки» (*dakṣiṇācāra*), последователи которой безусловно признавают 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 Деви-сукта 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 в обеих гитах 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 асурой 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, разъясняя 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 и Кришна являются парным воплощением мудрецов Нары и Нараяны соответственно), 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.

Философия БГ и ДГ весьма различна. Начнем с того, что метафизика БГ очень туманна и оставляет большой простор для интерпретаций. В ДГ, напротив, философское учение выражено в простых и четких утверждениях, не оставляющих никаких разночтений.

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 же 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 не 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» (kṣara) и «не подверженный гибели» (akṣara), или «стоящий наверху» (kūṭastha, 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 (kṣara puruṣa) и отождествляемая с Брахманом с качествами (saguṇa), Пурушоттама же есть Брахман без качеств (nirguṇa) [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 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 намека на то, что мир – это тревожный сон в лоне бесконечного» (цит. по [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 (арагā) и высшая (рагā). Низшая – это восьмичленная материальная природа, высшая – это совокупность джив, которой поддерживается мир (jagat) (7.4–5). Так БГ переиначивает 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 обеими [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) [Бхагавадгита 1999: 98; Костюченко 1983: 80]. Переводчик БГ Бюрнуф и переводит это слово как «магия» [Бхагавадгита 1994: 516].

Термин же «авидья» (ajñāna) встречается в БГ всего один раз (4.42), В.С. Семенцов 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 не 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, но она также в некотором смысле майя. Таким образом, майя, будучи, как сказано, отдельной от Богини, в то 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 обеих гитах. 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 мы не находим.

Наряду с понятиями «пракрити» и «гуны» в обоих памятниках присутствует и понятие таттв – производных низшей пракрити (в БГ) или майи-пракрити (в ДГ). В БГ упоминания 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-пракрити, 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 развертывания, Богиня выступает как творящая сила, известная как майя [Ibid.: 15]. Описывая развертывание таттв, ДГ следует таким текстам, как «Панчикарана-варттика» Сурешвары, «Панчадаши» Видьяраньи и «Ведантасара» Садананды [Ibid.: 16]. При модели отражения Богиня не развертывает 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 по содержанию 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 в обеих гитах 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 очами 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 3.42–52); 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]. В ДГ же 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 то время как в ДГ 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» (*divyaṃ cakṣus*), 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), *naiṣkarma* (недеяние), *nīstraiguṇya* (положение выше трех гун), *kaivalya* (освобождение в духе классической санкхьи, отделение пуруши от пракрити), *brahmaphava* (бытие Брахмана) [Радхакришнан, т. 1, 1993: 493]. В шлоке 2.72 упоминается *nirvāṇa* (редкое употребление этого термина за пределами буддистских текстов), и не просто нирвана, а нирвана Брахмана. В.С. Семенцов 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 в., начиная с Б.Г. Тилака – примат карма-йоги. При этом следует заметить, что разные йоги 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-йогину (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» (цит. по [Бонгард-Левин 1975: 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.Г. 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 же в ДГ уделяется большое внимание: 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 Капилагите 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 об «уравнивании 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» (ека), 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, чему 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 о 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 об энергетических каналах – 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 предписаниям 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). Упоминается использование в практике поклонения янтр (9.39(1)). Наконец, темой десятой и последней главы является подробное описание внешней пуджи Девы, совершаемой 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. Оба памятника обосновывают традиционное устройство индуистского

общества, однако между ними имеются и различия. В БГ обязанности четырех варн охарактеризованы в 18.41–44. В 4.13 сам Бхагаван говорит о себе как со создателе варновой системы. В 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 должен 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 связанным с ними установлениям, а на уровне метафизическом их как бы не существует. Следует также отметить, что в БГ употребляется именно слово «варна» (varṇa), а не «джати» (jāti) (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 в более поздние времена 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-bhāva-jān* («рожденных собственной природой»), прилагающегося 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 варны – 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». 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 вместе с ними 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 брахмavidьи [Brown 1990: 199].

Сокращения

БГ – Бхагавад-гита

БрУ – Брихадараньяка-упанишада

БхП – Бхагавата-пурана

ДБхП – Девибхагавата-пурана

ДГ – Деви-гита

ДМ – Деви-махатмья

КатУ – Катха-упанишада

КеУ – Кена-упанишада

КуП – Курма-пурана

МайУ – Майтри-упанишада

Мбх – Махабхарата

МБхП – Махабхагавата-пурана

МнДхШ – Манава-дхармашастра (Законы Ману)

МУ – Мундака-упанишада

ПрУ – Прашна-упанишада

РВ – Ригведа

ЧхУ – Чхандогья-упанишада

ШвУ – Шветашватара-упанишада

Литература

Devibhagavata-puranam 1986 – Devibhagavata-puranam. N.D.: Oriental Books Reprint, 1986.

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.

Девигита 2005 – Девигита. Пер. А.А. Игнатьева. Калининград, 2005.

Девигита 2015 – Девигита. Пер. с санскр. А.А. Игнатьева. Калининград, 2015.

Девимахатмья 2009 – Девимахатмья. Пер. А.А. Игнатьева. Калининград, 2009.

Девимахатмья 2015 – Девимахатмья. Пер. А.А. Игнатьева. Калининград, 2015.

Девибхагавата-пурана 2006 – Девибхагавата-пурана. Избранное. Пер. А.А. Игнатьева. М.: Старклайт, 2006.

Махабхарата 2009 – Махабхарата. Книга шестая. Бхишмапарва, или Книга о Бхишме. Пер. В.Г. Эрмана. М.: Ладомир, 2009.

Упанишады 2000 – Упанишады. Пер. А.Я. Сыркина. 2-е изд., доп. М.: Восточная литература, 2000.

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.

Devi Mahabhagavata Puranam 2014 – Devi Mahabhagavata Puranam. English translation by Shanti Lal Nagar. N.D.: Eastern Book Linkers, 2014.

Devi-gita 1998 – The Devi-gita; The Song of the Goddess: A Translation, Annotation, and Commentary. N.Y.: State University of New York Press, Albany, 1998.

Mahabhagavata-purana 1983 – Mahabhagavata-purana. Edited by Pushpendra Kumar. Delhi: Eastern Book Linkers, 1983.

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. N.D.: Nag Publishers, 1992.

Исследования

Бонгард-Левин 1975 – Бонгард-Левин Г.М., Герасимов А.В. Мудрецы и философы Древней Индии. М.: Наука, 1975.

Индийская философия 2009 – Индийская философия: энциклопедия. М.: Вост. лит., 2009.

Индуизм 1996 – Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. М.: Республика, 1996.

Исаева 2009 – Исаева Н.В. Адвайта-веданта // Индийская философия: энциклопедия. М.: Вост. лит., 2009. С. 53–56.

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.

Костюченко 1983 – Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983.

Пахомов 2002 – Пахомов С.В. Индуизм: Йога, тантризм, кришнаизм. СПб.: Амфора, 2002.

- Пахомов 2009** – Пахомов С.В. Тантризм // Индийская философия: энциклопедия. М.: Вост. лит., 2009. С. 771–774.
- 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.
- Семенцов 2009** – Семенцов В.С. «Бхагавадгита» // Индийская философия: энциклопедия. М.: Вост. лит., 2009. С. 187–188.
- 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.
- Brown 1990** – Brown Mackenzie C. The Triumph of the Goddess: the canonical models and theological visions of the Devi-Bhagavata-purana. N.Y.: State University of the New York Press, 1990.
- Coburn 1988** – Coburn Thomas B. Devi-Mahatmya. The Crystallisation of the Goddess Tradition. N.D.: Motilal Banarsidass, 1988.
- Kinsley 1987** – Kinsley D. Hindu Goddesses: Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. N.D.: Motilal Banarsidass, 1987.