

# МАХАБХАРАТА

ВЫПУСК VII

Часть 2

## КНИГА О БХИШМЕ

ОТДЕЛ «БХАГАВАДГИТА»  
(кн. VI, гл. 13—24)

## КНИГА О ПОБОИЩЕ ПАЛИЦАМИ

(кн. XVI)

Перевод с санскрита, послесловие,  
примечания, толковый словарь  
академика АН ТССР Б. Л. СМЕРНОВА

*Текст печатается по:*

**Махабхарата. Книга о Бхишме,  
отдел «Бхагавадгита» (кн. VI, гл. 13—24),  
Книга о побоище палицами (кн. XVI),  
Издательство АН ТССР, Ашхабад, 1962.**

г. Москва — 2008 год  
Редакция сайта  
БОЛЕСМИР

## СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ .....	3
КНИГА О БХИШМЕ (ОТДЕЛ «БХАГАВАДГИТА») (КН. VI, ГЛ. 13—24).....	4
КНИГА О ПОБОИЩЕ ПАЛИЦАМИ (КН. XVI).....	40
САНКХЬЯ И ЙОГА.....	68
<b>Часть I. САНКХЬЯ</b> .....	69
<b>ОБЩИЕ ЧЕРТЫ «ПРАВОВЕРНЫХ» И «НЕПРАВОВЕРНЫХ» ШКОЛ ИНДИИ.</b>	
<b>ОБЩНОСТЬ ЦЕЛИ</b> .....	72
<b>ИНДИЙСКИЙ ПЕССИМИЗМ</b> .....	72
<b>ЗНАНИЕ И ПРИЧИННОСТЬ</b> .....	73
<b>УЧЕНИЕ О КАРМЕ И ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЯХ</b> .....	75
<b>УЧЕНИЕ ОБ ОСВОБОЖДЕНИИ (<i>Мокшаадхарма</i>)</b> .....	77
<b>ТЕИЗМ, ПАНТЕИЗМ, АТЕИЗМ</b> .....	79
<b>ЛИТЕРАТУРА САНКХЬИ И ЙОГИ</b> .....	81
<b>ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА САНКХЬЯ <i>Основные черты системы</i></b> .....	88
<b>УЧЕНИЕ О ГУНАХ</b> .....	103
<b>ПУРУША И ПРАКРИТИ</b> .....	106
<b>ПРАНЫ И ГУНЫ</b> .....	115
<b>МИРОПРОЯВЛЕНИЕ (VYAKTA PRAKRITI)</b> .....	123
<b>ПОРЯДОК ПРОЯВЛЕНИЯ</b> .....	124
<b>АХАНКАРА</b> .....	126
<b>ИНДРИИ</b> .....	129
<b>ТЕЛО</b> .....	132
<b>Часть 2. ЙОГА</b> .....	142
<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	142
<b>ВОСЕМЬ СТУПЕНЕЙ ЙОГИ ПО СИСТЕМЕ ПАТАНДЖАЛИ</b> .....	145
<b>ЯМА И НИЯМА</b> .....	145
<b>АСАНА</b> .....	146
<b>ПРАНАЯМА</b> .....	165
<b>ПРАТЬЯХАРА</b> .....	175
<b>САМЬЯМА (ДХАРАНА, ДХЬЯНА, САМАДХИ)</b> .....	176
<b>ОЧЕРК РАЗВИТИЯ ВИШНУИЗМА ПО ТЕКСТАМ «МАХАБХАРАТЫ»</b> .....	178
<b>КУЛЬТЫ КРИШНЫ-ГОПАЛЫ И ШИВЫ-ПАШУПАТИ</b> .....	179
<b>ПРИМЕЧАНИЯ</b> .....	202
<b>О БХИШМЕ</b> .....	203
<b>ПОБОИЩЕ ПАЛИЦАМИ</b> .....	221
<b>ТОЛКОВЫЙ СЛОВАРЬ</b> .....	228
<b>ЛИТЕРАТУРА</b> .....	254

## **ПРЕДИСЛОВИЕ**

Седьмой выпуск серии переводов с санскрита книг и отделов величественного эпоса Индии “Махабхарата” должен выйти в двух частях. Так как готовым к изданию оказался материал, предназначенный для второй части, а первая требует доработки, пришлось выпустить вторую часть раньше. Издание первой части седьмого выпуска запланировано на конец 1964 г.

(Б. СМЕРНОВ)

**Книга о Бхишме**  
**(Отдел «Бхагавадгита»)**  
**(кн. VI, гл. 13—24)**

## Глава 13

Вайшампаяна сказал:

1. Тогда воочию созерцающий всё прошлое, настоящее  
и грядущее, о Бхарата,  
Премудрый сын Гавалганы, обуянный горем, вышел из  
битвы
  2. И, внезапно явясь Дхритараштре, погружённому в думы,  
Ему сообщил, что повержен\* прадед Бхаратов Бхишма.
- Санджая сказал:
3. Я — Санджая\*, о махараджа! Поклонение тебе,  
тур-Бхарата!  
Убит сын Шантану, Бхишма, прадед Бхаратов!
  4. Глава всех витязей, всех лучников, владыка,  
Ныне на ложе из стрел взоидя, там лежит прадед  
кауравов\*!
  5. Твой сын строил свою игру в кости, полагаясь на его  
могучую защиту,  
Но вот лежит Бхишма, Шикхандином поверженный  
в битве\*, о раджа,
  6. Тот, что всех князей земных, сошедшихся на великую  
битву,  
Под городом Каши победил один на колеснице, тот  
великоколесничий,
  7. Который Раму, сына Джамадагни, не изнурясь, одолел  
в поединке,  
Убить его Джамадагни не смог, а Шикхандин убил его  
ныне!
  8. Удалью он Махендре подобен, стойкостью — Химаваду,  
Как Океан, он глубинно спокоен, подобно державной  
Земле — вынослив;
  9. У (него), необорного, стрелы — что зубы, лук — что  
пасть, меч — языку (подобен).  
И (этот) лев-человек, твой отец, ныне убит панчалийцем!
  10. Огромное войско пандавов, завидев его, возвышавшегося  
над полем брани,  
Затрепетало в страхе, как стадо коров, завидев льва  
(трепещет).

11. Тот богатырей губитель охранял твоё войско (целых)  
десять суток\*,  
И, завершив это крайне трудное дело, закатился, как  
Солнце.
12. Тот, кто тысячами стрел сыпал, (проливая) их дождём,  
подобно Шакре,  
Кто воинов за десять дней битвы убивал по десять тысяч\*  
ежедневно,
13. Увы, тот, как сломанное дерево, лежит, поверженный  
на землю, Бхарата.  
По вине твоих плохих советов, раджа; а сам он —  
не заслужил такого!

*Так в святой «Махабхарате», в «Книге о Бхишме»,  
в «Книге Бхагавадгиты»,  
(гласит) тринадцатая глава, именуемая*

**ВОЗВЕЩЕНИЕ О СМЕРТИ БХИШМЫ**

## Глава 14

Дхритараштра сказал:

1. Как Шикхандин убил тура-кауравов Бхишму?  
Как мой отец, благой, подобный Васаве, упал с  
колесницы?
2. Поведай мне, Санджая, как мои воины\* лишились  
Бхишмы,  
Могуществом равного богам, блюдущего ради отца обет  
брахмачарья\*?
3. Когда был повержен могучий, многопознавший, великий  
лучник\*,  
Великодушный тигр-человек, с сердцами наших\*  
(витязей) что случилось?
4. Когда ты мне сообщил, что непоколебимый муж,  
тур-кауравов,  
Тур-человек убит, предельное горе пронзило мне сердце.
5. Кто был впереди, кто был с тылу, когда он начал  
наступленье,  
Кто с боков находился, кто его окружал, Санджая?
6. Тигра (богатыря), чудесного колесничего какие витязи  
сопровождали?  
Кто следовал за ним, когда в ряды противника он  
врезался (глубоко)?
7. Он, разгоняющий их, подобно солнцу, разгоняющему  
тьму, губитель недругов из вражеского войска,  
Тысячелучистый, необорный, наводящий страх на  
вражеские рати,
8. Он в битве с сынами Панду совершил трудновыполнимый  
подвиг:  
Полностью устранил того пожирателя ратей\*!
9. Ты был возле\* него, Санджая, когда он совершал своё  
трудное дело,  
Как же сыну Шантану Пандавы противостояли в битве?
10. (Ему), искусно теснящему войска, (вонзающему) стрелы,  
как зубы,  
Чей лук подобен ужасной, разинутой пасти, а меч —  
неотразимому жалу?

11. Тигра-человека, не заслужившего (смерти), совестливого,  
(никем) не побеждённого доселе,  
Как сыны Кунти свалили, его, непобедимого в битве,
12. Грозного лучника, мечущего стрелы с превосходной  
колесницы,  
Головы недругов теми страшными стрелами срезая?
13. Огромное полчище Пандавов непрестанно дрожало, взирая  
На восставшего для битвы, подобного трудновыносимому  
огню Калы:
14. Ведь (целых) десять суток расстраивал ряды полков  
(тот) губитель ратей!  
И вот, совершив весьма трудное дело, закатился, как  
Солнце!
15. Он метал неисчерпаемый ливень стрел, как бы соревнуясь  
с Шакрой,  
И сто миллионов\* (витязей) убил за десять дней битвы.
16. Поверженный, он лежит на земле, как могучее дерево,  
поваленное бурей;  
Из-за моих неверных указаний незаслуженную долю  
принял тот Бхарата!
17. Как могли удержаться рати Пандавов\*,  
Увидев страшного, предельно отважного сына Шантану,  
Бхишму?
18. Как могли сыны Панду выдержать схватку с Бхишмой,  
Санджая?  
Как мог Бхишма при жизни Дроны не одержать победы,
19. Когда (младший) потомок Бхарадваджи\* и Крипа  
вблизи находились,  
Как могла настигнуть гибель лучшего из витязей Бхишму?
20. Как мог Шикхандин, тот панчалийский княжич, убить в  
единоборстве  
Даже для богов неодолимого великоколесничего Бхишму?
21. (Его), что всегда считал себя в битве равным могучему  
(Раме),  
Ведь сын Джамадагни не смог одолеть того, отвагой  
равного Шакре!
22. Как в единоборстве убит тот Бхишма, происходящий  
из племени махаратхов?  
Санджая, поведай всё об этом муже, иначе — нет мне  
покоя.
23. Кто из моих великих лучников (его), навечно  
(прославленного), не покинул?



- По велению Дурйодханы, какие богатыри окружали его,  
Санджая?
24. Как все пандавы, во главе с Шикхандином приблизились  
к Бхишме?  
Ведь не все же кауравы покинули вечного (витязя),  
Санджая?!\*
25. Иль сердце моё (в конец) очерствело, твёрдым камнем  
стало,  
Что, внимая о гибели человека-тигра, Бхишмы, оно не  
разорвалось?
26. Неизмеримы в нём правда, жизненная сила, житейская  
мудрость;  
Неодолим тот тур-Бхарата, как же случилось, что убит  
он в сраженьи\*?
27. Звук тугой тетивы его лука — что дробь града\*  
грохочущей тучи;  
Могучий рокот тетивы его лука — огромной,  
надвигающейся тучи громыханье.
28. Он осыпал (градом стрел) сынов Кунти, панчалийцев,  
сринджайцев,  
Убивая вражеских витязей на колесницах, как обладатель  
ваджры — данавов,
29. Необорный, подобно губителю Баны\*. То был океан стрел  
и разного оружия,  
Без (единого) островка, непереплываемый, (покрытый)  
могучей, подвижной зыбью:
30. Палицы, мечи — (его) чудища, буланные (кони), слоны —  
водовороты,  
Пехотинцы — косяки рыб, (звуки) раковин и барабанов —  
отклики (рёва морского).
31. Тот стремительный губитель вражеских витязей поглощает  
разом  
Много коней, слонов, колесниц, пехотинцев\*;
32. (Их) испепеляет пылом (своего) гнева врагов мучитель,  
Волнуясь, как водных чудищ обитель, он витязей валит  
валами\*.
33. Когда губитель врагов Бхишма в бою вершил своё дело,  
Санджая,  
На благо Дурйодхане, кто впереди него находился?
34. Кто защищал правое колесо безмерновеликолепного  
Бхишмы?  
Кто, твёрдый в обетах, отражал вражеских богатырей  
с тылу?

35. Кто из передового отряда, охранявшего Бхишму,  
в (непосредственной) близости отражал (удары)?  
Кто (непосредственно) с тылу охранял колёса  
(колесницы) богатыря, сражавшегося с богатырями?
36. Кто находился слева, когда тот поражал сринджайцев,  
Санджая?  
Кто прикрывал труднооборного в передовом отряде  
войска?
37. Кто с боков его прикрывал, шествуя\* скорбной дорогой?  
В бою кто из вражеских богатырей сражался с ним,  
Санджая?
38. Как витязи его защищали, как руководил он ими?  
Почему не одержали они быстрой победы над войском  
Пандавов, хоть и труднооборным?
39. Почему (подобного) всех миров владыке, всех существ  
владыке —  
Парамештхину смогли хотя бы коснуться Пандавы,  
Санджая?
40. О том, под чьим кровом, как будто в твердыне\*,  
сражались с врагами кауравы,  
О Бхишме, человеке-тигре, ты говоришь, что убит он,  
Санджая?
41. В отваге того могучего\* сын мой искал защиты,  
Потому с Пандавами не считался, а (ты возвещаешь),  
что убит он врагами?
42. (Ведь) некогда у него, опьянённого битвой, искали помощи  
премудрые (боги),  
Когда с данавами они сражались! О мой отец  
благообетный!
43. Когда тот великий богатырь родился, Шантану,  
прославленный в мире,  
(Получив) великолепного сына, покинул скорбь, печаль  
и тревогу.
44. О прославленном знатоке Высшего Пути, о (строгом)  
блюстителе своей дхармы, чистом,  
Об истинном знатоке Вед, а также их разделов,  
как можешь ты возвещать мне, что его убили?
45. (Убит) искушённый знаток разнообразного оружия,  
умиротворённый, самообузданный, мудрый?!  
Услыхав, что убит сын Шантану, я полагаю, что убита  
наша последняя сила!
46. Так мыслю: правду превозмогла кривда, ныне она  
одолела,

- Раз всё ещё царства желают Пандавы, даже убив  
досточтимого гуру!
47. Некогда Рама, сын Джамадагни, владеющий великим  
оружием, необорный,  
Из-за Амбы\* затеяв битву, был побеждён Бхишмой  
в единоборстве.
48. О вершине всех лучников, о том, кто всеми делами  
уподобился Индре,  
О гибели Бхишмы ты мне возвещаешь, что может быть  
безотрадной?
49. Его погубить не смог даже тот, кто кшатриев губил  
полками,  
Тот витязь, сын Джамадагни, вражеских богатырей  
убийца!
50. Не был убит (тогда) многомудрый, ныне — Шикхандином  
повержен.  
Ужель тот богатырь великий из рода Бхригу,  
пьянеющий в битве,
51. Великолепием, мужеством, силой превзойдён  
Шикхандином, родным сыном Друзады,  
Тем, который знатока всякого оружия, богатыря,  
прославленного в битве,
52. Лучшего знатока оружия убил, мужественного тура-  
Бхарату!  
Какие богатыри сопровождали того губителя врагов в его  
бранной встрече?
53. Расскажи мне, как происходило сражение Бхишмы  
и Пандавов?  
После его смерти овдовело войско моего сына, Санджая;
54. Точно стадо коров без пастуха мечется моё войско.  
После гибели в великой битве того, кто мужеством  
превосходил всех на свете,
55. Кто Запредельному был предан, что тогда случилось  
с вашими сердцами\*?  
А теперь как оправдать нашу жизнь, Санджая,
56. Раз мы допустили гибель богатыря, отца, величайшего  
праведника в мире?!  
Как смотрит ждущий переправы на корабль, тонущий  
в водной пучине,
57. Так (мои) сыночки, полагаю, в превеликом горе тяжко  
скорбят об убитом Бхишме!  
Или сердце моё окаменело\*, Санджая?

58. Ведь не разорвалось же оно при вести о гибели Бхишмы,  
того человека-тигра!  
(Владение) оружием, (духовная) сила\* и житейская  
мудрость\* в том туре-человеке
59. Неизмеримы, труднооборны! Так как же убит он  
в сраженьи?  
(Видно), ни оружие, ни мужество, ни подвиг целомудрия,  
ни путь развития жизненной силы\*,
60. Ни твёрдость, ни отрешённость никого не уберегают  
от смерти.  
Знать Кала — высочайшая сила, непреоборимая никем  
в мире,
61. Раз о гибели сына Шантану, Бхишмы, ты возвещаешь,  
о Санджая!  
Палимый скорбью о сыне, размышляя о великом горе,
62. Как на высочайшую защиту, на сына Шантану, Бхишму,  
я возлагал надежду!  
Когда же Дурйодхана увидел сына Шантану, подобного  
Солнцу, низверженному на Землю,
63. Тогда у кого ещё может искать защиты мой сын,  
о Санджая,
64. Не вижу какого-либо исхода для хранителей земли  
в противостоящих ратях.  
(Увы), грозен долг\* кшатрия, что риши нам указуют,
65. Раз, (даже) убив сына Шантану, пандавы добиваются  
царства.  
Да и мы, допустив убийство великообетного, вождееем  
царства!
66. Знать, стойки в дхарме кшатриев (мои) сынки и сыны  
Притхи, не грешат ни те, ни другие!  
Так арьи должны поступать в беде и стесненье, Санджая:
67. С величайшим достоинством и предельной силой они  
должны встретить невзгду.  
Целомудренного, необорного, намеривавшегося  
разгромить (вражеские рати),
68. Батюшку, сына Шантану, как окружили Пандавы?  
Как были расположены рати? С (теми) махатмами  
как сражался Бхишма?
69. Как моего отца, Бхишму, враги убили, (поведай),  
Санджая!  
Что говорили Дурйодхана, Карна, также Шакуни, сын  
Субалы,

70. И (тот) игрок\* Духшасана, когда сражён был Бхишма?  
 На ристалище, устланном телами витязей, коней и  
 хоботоруких,
71. (Усеянном) копьями, стрелами, огромными мечами,  
 дротиками, ножами, устрашающими топорами,  
 В превратностях сражения (из тех) неразумных,  
 беспечных,
72. В пыли игры за жизнь кто выиграл, а кто проиграл,  
 из тех людей-туров?  
 Кто там победил, а кто, кроме названного\*, потерпел  
 поражение?
73. О других, помимо Бхишмы, сына Шантану, о них  
 расскажи мне, Санджая!  
 Ибо нет мне покоя с тех пор, как я услышал, что убит  
 благообетный,
74. Отец, устрашающий делами Бхишма, краса сражений!  
 Моё сердце боль пронзила, она возрастает при мысли,  
 что (мои) сыновья погибнут,
75. Топлёным жиром\* ты кормишь моё жгучее пламя,  
 Санджая!  
 Ох, верно, и скорбят мои сыночки, увидев поражение  
 Бхишмы,
76. Прославленного во всех мирах, возложившего (на себя)  
 великую тяжесть (обетов)\*!  
 Наслушаюсь я о всяческих бедах, что Дурйодхана  
 содеял!
77. Итак, рассказывай всё, Санджая, что там происходило  
 И происходит в битве, затеянной тем худоумным!
78. Как он командует боем — хорошо или плохо, сообщи мне,  
 Санджая,  
 И что успел сделать стремившийся к победе Бхишма?
79. Расскажи последовательно, полностью и подробно,  
 Как протекает битва ратей кауравов и пандавов,
80. Как и в какое время там всё происходило.

*Так в святой «Махабхарате», в «Книге о Бхишме»,  
 в «Книге Бхагавадгиты»,  
 (гласит) четырнадцатая глава, именуемая*

ВОПРОШЕНИЕ ДХРИТАРАШТРЫ

## Глава 15

Санджая сказал:

1. О махараджа, ты вопрошаешь меня, как тебе подобает,  
Но благоволи не возлагать (на одного) Дурйодхану  
всю тяжесть проступка!
2. За свои неблагие дела надлежит человеку испытать  
неблагое,  
Но, получая заслуженное, обвинять за него других  
не должно.
3. Кто только и делает порицаемое всеми людьми,  
махараджа,  
Тот заслуживает казни, ибо совершает то, что порицают  
все люди.
4. Оскорблённые, но неспособные на обман Пандавы,  
Считаясь с тобой, долго (со своими) советниками в лесу  
терпели\*.
5. О конях, слонах, о безмерно великолепных раджах,  
Воочию виденных мной и воспринятых\* силой йоги,
6. Об этом слушай, земли защитник, и не предавай сердце\*  
скорби!  
О владыка мужей, разве всё это не предустановлено было  
издревле!?
7. Совершаю поклоненье твоему отцу, премудрому сыну  
Парашары,  
По чьей милости я получил это превосходное, дивное  
знание:
8. Ясновиденье, превосходящее (обычные) чувства зренья и  
слышанья издалёка, раджа,  
Распознавание прошлого, грядущего и чужих мыслей,
9. Распознавание происхождения необычайных (людей)\*,  
прекрасную способность ходить в поднебесье  
И неранимость оружием в битве — вот дары того махахтмы.
10. Услышь от меня подробную, наглядную повесть  
Об изумительной, потрясающей битве, между кауравами  
возникшей.
11. Когда были готовы все рати, согласно правилам  
построены для битвы,  
О махараджа, тогда Дурйодхана Духшасане молвил:

12. «Духшасана, спешно пошли колесницы охранять Бхишму!  
Торопись ввести все наши рати в сражение».
13. Вот (наконец) я добился того, что обдумывал многие  
годы:  
(Бранной) встречи ратей пандавов и кауравов!
14. Думаю, что (теперь) нет более важного дела, чем защита  
Бхишмы в сражение,  
Под нашим прикрытием он перебьёт сынов Притхи,  
сомаков и сринджайцев».
15. Но сказал (тот) духовно чистый: «Шикхандина я убивать  
не стану.  
Слышать, он женщиной был сначала, (а потом превращён  
был в мужчину), поэтому не стану с ним сражаться!»
16. От него-то и следует особенно охранять Бхишму;  
я так мыслю:  
Пусть все мои люди стараются убить Шикхандина,  
оставаясь каждый (на своём месте).
17. Итак, пусть подступы к прадеду с востока, запада, севера  
и юга —  
Отовсюду (тщательно) охраняют (воины), искушённые  
в битве;
18. Ведь и волк может убить могучего льва, оставшегося  
без охраны.  
Да не погубит нашего льва Шикхандин-собака\*!
19. Правое колесо (колесницы) Пхальгуны охраняет  
Юдхаманью, левое — Уттамоджас;  
Этими двумя защищённый Пхальгуна Шикхандина  
(защищает).
20. Бхишма отклонит единоборство (с ним), охраняемым  
сыном Притхи.  
Сделай же так, Духшасана, чтобы (Шикхандин) не убил  
сына Ганги.

*Так в святой «Махабхарате», в «Книге о Бхишме»,  
в «Книге Бхагавадгиты»,  
(гласит) пятнадцатая глава, именуемая*

**БЕСЕДА ДУРЙОДХАНЫ И ДУХШАСАНЫ**

## Глава 16

1. И вот по миновании ночи великий шум раздался,  
Кричали (князья), земли охранители: “Стройся, стройся!”
2. Львиным рыком звучали раковины, барабаны, Бхарата,  
Ржали кони, колёса колесниц гроыхали,
3. Трубили слоны, воины зычно перекликались,  
Щёлкали бичи, раздавались вопли — всё было  
(насыщено) гулом...
4. С восходом солнца, заканчивая все приготовления,  
подымались  
Оба великих стана; войск Кауравов и Пандавов,
5. Твоих сынов и сынов Панду разнообразное оружие —  
мечи, кольчуги —  
Было трудновыносимым для взора, Индра (середь) раджей!
6. С рассветом обе рати стали хорошо различимы,  
Бхарата;  
Твои и вражеские полки (отлично) вооружены, огромны.
7. Хорошо стало видно хоботоруких и сплошь украшенные  
колесницы,  
Блистающие золотом (на солнце), подобно сполохам\*  
в тучах.
8. Скопления военных колесниц казались городами;  
Как полная луна, отец твой сам сиял великой (славой)!
9. Воины, вооружённые луками, палицами, копьями, мечами,  
Ножами, по своим местам в обеих ратях стояли:
10. Водители слонов и колесниц, тенётчики\*, всадники,  
пехотинцы  
Расположились, владыка земли, сотнями и сотнями  
тысяч.
11. Многообразные воздетые сияющие стяги  
Тысячами виднелись в нашей и во вражеской рати,
12. Золотые, украшенные самоцветами, пламенем полыхали,  
(Возле) тысяч водителей слонов\* сверкали, лучились.
13. Те стяги были столь же прекрасны, как (стяги) кремля  
Махендры\*;  
Витязи в кольчугах на них нетерпеливо взирали, (ожидая  
знака) к битве.



14. Воздев разнообразное оружие, ремнём\* защитив  
(от тетивы) пальцы,  
(Подвязав) колчаны, волоокие властелины народов  
во главе полков находились:
15. Сын Субалы Шакуни, также Шалья, Винда и Анувинда  
(Князя Аванти), Джаядратха, оба брата Кайкейи  
и Судакшина, князь Камбоджи,
16. Шрутаюдха, князь Калинги, владыка земли (магадхов)  
Джаятсена,  
Кошальский князь Брихадбала да Критаварман, князь  
сатватов.
17. Эти десять богатырей, людей-тигров, чьи руки — что  
(крепостные) засовы,  
Щедрые даятели\* при жертвоприношениях, они  
повелевают полками.
18. Покорны все воле Дурйодханы эти и многие другие  
Князья и княжичи — мудрые правители\*, витязи  
на колесницах.
19. Они по кольчугам заметны: каждый стоит во главе  
своей рати,  
Прикрываясь шкурой чёрной лани, все богатыри,  
искушённые в битве:
20. Ради Дурйодханы они радостно ждут (ухода) в мир  
Брамы\*.  
Воеводы десяти отделов полного войска стоят впереди,  
соответственно своим разделам\*.
21. Одиннадцатым разделом было великое войско кауравов;  
сыны Дхритараштры (стояли)  
Во главе всех (войсковых) частей, а сын Шантану  
(Бхишма) был верховным воеводой;
22. Тот вечный\* был на белом коне\*, в белой чалме и  
в светлой кольчуге —  
Махараджа Бхишма походил на новый месяц, таким мы  
его увидали.
23. Он стоял в кузове серебряной колесницы\*, как  
в светлом, прозрачном облачке месяц;  
Таким увидали прекрасного кауравы и пандавы.  
На стяге Бхишмы (сияла) золотая пальма.
24. Великие лучники сринджайцы, водимые  
Дхриштадьумной,  
Маленькими зверьками перед рыкающим львом казались.
25. Они во главе с Дхриштадьумной непрерывно дрожали,  
земли владыка.

Таковы одиннадцать подразделений твоего, причастного  
счастью войска.

26. У пандавов же семь таких (разделов), под водительством  
Великого Человека\*.

Двумя свирепыми, свившимися чудищами, двумя стаями  
хищников, раджа,

27. Двумя океанами, сошедшимися в конце юги, казались  
(те два войска)!

И не видывали мы раньше ничего подобного и  
не слыхивали ни о чём подобном тем двум  
так сошедшимся ратям кауравов, о Раджа!

*Так в святой «Махабхарате», в «Книге о Бхишме»,  
в «Книге Бхагавадгиты»,  
(гласит) шестнадцатая глава, именуемая*

ОПИСАНИЕ ВОЙСКА

## Глава 17

1. Как предрёк владыка Кришна Двайпаяна Вьяса,  
Так точно и сошлись (для битвы) все земные владыки —
2. В область (созвездия) Магхи вступил в тот день Сома\*;  
Семь великих звёзд\*, восходя, пламенели на северном\*  
небе;
3. Восходящее солнце как бы удвоенным казалось,  
На рассвете от его диска как бы языки\* пламени  
(исходили);
4. Пыхали все стороны света, отовсюду кричали вороны,  
шакалы;  
Плотоядные, кровожадные (собирались), ожидая трупов.
5. Изю дня в день старец (Бхишма), пращур сынов Притхи  
и кауравов,  
Вместе с потомком Бхарадваджи (Дроной), раним  
утром сошедшись,
6. Врагов утеснители так повторяли: «Победа сынам Панду!»  
Но сражались они оба за тебя, во исполнение данного  
обета.
7. Твой отец Дэваврата, знающий все без исключения  
законы,  
Собрав всех защитников земли, сказал (им) такое слово:
8. Кшатрии, великолепные врата рая открыты настужь!  
Через них проходите в мир Шакры и выше — в мир  
Брамы\*!
9. Этот вечный путь\* вам уготовили древние и древнейшие  
риши!  
Возвеличьте себя, сосредоточив ум\* в битве!
10. Набхага, Яяти, Мандхата, Нахуша, Нрига,  
Совершенствуясь подобными делами, высочайших  
ступеней достигли.
11. Для кшатрия беззаконна смерть дома от болезни,  
Но встреча смерти в битве — вот (его) вечная дхарма!»
12. Так говорил Бхишма защитникам земли, о тур-Бхарата;  
(Выслушав), они двинули свои рати, красуясь на  
превосходных колесницах\*.

13. А тот сын Врикартаны, Карна, с домочадцами и дружиной  
Сложил оружие, (отказываясь) сражаться за Бхишму\*,  
о тур-Бхарата!
14. Без Карны выступили твои сыны и твои (союзники) —  
раджи,  
Подняв крик, подобный львиному рёву, все десять сторон\*  
(света) озвучив.
15. Белыми зонтами, знамёнами, стягами, конями,  
Слонами, пехотинцами красовались их дружины.
16. Звуки бубнов, тимпанов, бой барабанов,  
Грохот колесниц преисполнили землю.
17. Золотыми поручами, дугами нагрудников\*, обручами  
великие раджи  
На колесницах блистали, пламенели, подобно  
огнедышащим горам\*.
18. С большой пальмой и пятью звёздами на стяге во главе  
войска\* кауравов  
Стоял Бхишма, как незапятнанное лучезарное Солнце.
19. А великие лучники, союзные раджи, о тур-Бхарата,  
Разместились по указанию сына Шантану, раджа.
20. Владыка Говасанской (земли) из рода Шиви вместе  
с другими князьями  
Со знаменем продвигался на царственном слоне\*,  
достойном раджи;  
Так во главе всех дружин стал лотосоцветный.
21. С бунчуком из львиного хвоста двигался Ашваттхаман.  
Шрутаюдха, Читрасена, Пурумитра, Вивиншати,
22. Шалья и Бхуришравас и великоколесничий Викарна —  
Эти семь великих лучников следовали за сыном Дроны.
23. (Сидя) на козлах превосходнейших колесниц,  
в прекрасных доспехах они предшествовали Бхишме;  
Их великолепные колесницы украшали вздетые стяги,
24. Сделанные из золота реки Джамбу, они пламенно  
сверкали;  
Подобно же сияли сделанные также из золота реки  
Джамбу изображения алтаря и кружки,
25. А также радужного лука на стяге превосходнейшего\*  
из наставников — Дроны.  
Объединял не одну сотню тысяч ратей
26. Великий стяг Дурйодханы с изображением нага\*,  
выложенным из самоцветов;  
К нему (примкнули) потомок Пуру — (правитель)  
калингов и Судахшина — (правитель) Камбоджи.

27. Колесничие Кшемадханван и Шалья двигались впереди  
(Бхишмы);  
С быком на стяге\*, в многоценном кузове (колесницы)  
Ехал во главе войска властитель магадхов Крипа\*,  
за собой увлекая передовые отряды войска;
28. Эту великую рать прикрывал мудрый Крипа.  
Как дождевые осенние тучи, надвигалась с востока  
превеликая сила;
29. Во главе (всех) войск стал, как верховный вождь  
Джайдратха;  
На стяге того многославного серебряный вепрь\*  
красовался;
30. Сто тысяч колесниц находилось под его началом\*,  
Восемь тысяч слонов и всадников шестьдесят тысяч.
31. Эту рать возглавлял владыка Синдха, знаменосный раджа;  
Бесчисленными колесницами, конями, слонами была  
оснащена та великая сила.
32. С шестьюдесятью тысячами колесниц, с бесчисленными\*  
слонами  
Выступал всех калингцев владыка с Кетумантом вместе;
33. Подобные горам, его громадные слоны красовались,  
Их оснащали боевые орудия\*, знамёна, дротики, копья.
34. Сиял властитель калингов пламеподобным стягом,  
Белым зонтом\*, золотым нагрудником\*, бунчуком\*,  
опахалом.
35. Также сиял Кетумант, восседая на превосходно убранном  
хоботоруком, (подгоняемом) стрекалом;  
Он возвышался над (полем) битвы, подобно солнцу  
над тучами, раджа!
36. Блистающий великолепием, на превосходном слоне  
восседая,  
Шествовал князь Бхагадатта, самому обладателю  
Ваджры подобный.
37. На плечах слона расположились спутники Бхагадатты:  
Винда и Анувинда, раджи Аванти, преданные Кетуманту,
38. Колесницы и слоны составляли тело (военного строя)  
«Вьюха»: (его голова) — раджи,  
А кони — что крылья; с обращённым во все стороны  
ликом, ощерясь, наступало ужасное войско,
39. Построенное Дроной и раджей — сыном Шантану,  
о раджа,  
А также, сыном учителя (Ашваттхаманом), Вахликой и  
Крипой.

*Так в святой «Махабхарате», в «Книге о Бхишме»,  
в «Книге Бхагавадгиты»,  
(гласит) семнадцатая глава, именуемая*

ОПИСАНИЕ ВОЙСКА

## Глава 18

Санджая сказал:

1. И вот внезапно раздался рокот, гул, вызывающий трепет  
сердца,  
(Лязг оружия) воинов, готовящихся к сраженью,  
о махараджа!
2. Мощные трубы слонов, голоса раковин, барабанов,  
Грохот колёс колесниц как бы раздирали землю.
3. Ржанье коней, воинственные кличи  
Тогда мгновенно озвучили небо и землю.
4. Твоих сынов и Пандавов всколыхнулись дружины  
При встрече друг с другом, о труднооборный!
5. Слоны и колесницы, разубранные золотом Джамбу,  
Казалось, полыхали там, как молнии в тучах.
6. Царь, твоих сторонников многообразные стяги  
С золотыми кольцами (на древках) всколыхнулись,  
вспыхнули, как пламя!
7. Наши и вражеские стяги были равно прекрасны,  
Подобны стягам в чертогах великого Индры, о Бхарата!
8. Витязи в золотых кольчугах сияли, как пламенеющее  
солнце,  
Как пламенеющее солнце, они сияли, готовые к бою!\*
9. Надев защитную рукавицу\*, лучшие витязи кауравы,  
раджа,  
Натянули боевые луки и, потрясая различным оружием,  
воздели знамёна.
10. Волоокие великие лучники двинулись, возглавляя отряды.  
С тылу охраняли Бхишму твои сыны, о властитель  
народа: Духшасана, Дурвишаха, Духсаха, Дурмукха,
11. Великоколесничие Вивиншати, Читрасена, Викарна,  
Сатьяврата, Пурумित्रа, Джая, Бхуришравас, Шала.
12. За ними следуют двадцать тысяч колесничих:  
Абхишахи, шурасены, шиби, васати,
13. Шальвы, матсьи, амбаштхи, тригарты и кекайи,  
Саувиры, китавы, жители стран Запада и Востока\*.
14. Все богатыри двенадцати этих племён, готовые свои тела  
покинуть,

На великом множестве колесниц охранять Пращура  
старались.

15. С десятитысячным войском на боевых слонах\* царь  
магадхов  
Следовал вплотную за колесничным войском.

16. Пехотинцы защищали колёса колесницы и (слонов)  
кlyкатых.  
А всего войска было шесть миллионов.

17. Шли впереди пехотинцы, держа в руках мечи, дротики,  
луки;  
Немало сотен тысяч было сражающихся ятаганами,  
пращами.

18. Одиннадцать акшаухини (полных ратей) твоего сына,  
Бхарата,  
Выглядят подобно Ганге при слиянии с Ямуной.

*Так в святой «Махабхарате», в «Книге о Бхишме»,  
в «Книге Бхагавадгиты»,  
(гласит) восемнадцатая глава, именуемая*

ОПИСАНИЕ ВОЙСКА



## Глава 19

Дхритараштра сказал:

1. Когда Юдхиштхира увидел одиннадцать полных ратей,  
построенных (для битвы),  
Как дерзнул тот Пандава противопоставить им своё  
небольшое войско?
2. Знающий построения: людские, богов, гандхарвов и  
асуров\*  
Как дерзнул тот сын Кунти стать супротив Бхишмы,  
Санджая?!

Санджая сказал:

3. Увидев рати сынов Дхритараштры, готовые к битве,  
Пандава,  
Сказал Дхананджае (тот) праведник Дхармараджа:
4. «Браток, слово великого риши Брихаспати (всем)  
известно:  
“Малая, но сплочённая рать способна сражаться,  
а большая, но (разрозненная) разбредётся куда видно\*».
5. Сражаясь с бóльшим, «иглою»\* нужно построить малое  
войско”,  
А ведь наше войско меньше вражеских ратей.
6. Вняв этому слову великого риши, строй наше войско,  
Пандава!»  
Выслушав это, сын Панду так отвечал Дхармарадже:
7. «О превосходнейший раджа, твоё непобедимое,  
непоколебимое войско  
Я расположу строем по имени «ваджра»\*; он установлен  
обладателем “Ваджры”!
8. Для врагов необорный, грозой бушующий в битве,  
Лучший из витязей — Бхима будет возглавлять наше  
войско.
9. Превосходнейший человек, великолепный, вражеских  
войск крушитель,  
Впереди нас будет сражаться, учтя все способы боя.
10. Увидев его, все кауравы, с Дурйодханы начиная,  
Трусливо обратятся в бегство, как ото льва ничтожные  
зверюшки!

11. Мы же полностью отбросим страх, находясь под защитой  
Великого богатыря Бхимы, как боги, (хранимые)  
раджей бессмертных.
12. Ибо нет в мире мужа, дерзающего взирать на  
Разъярённого Бракодару, столь страшного делами  
витязя-тура!»
13. Так молвив, долгорукий Дхананджая — Пхальгуна\*  
Спешно перестроил войска и двинулся (в битву).
14. Увидав, что кауравы пришли в движенье, великое  
войско пандавов  
Взволновалось; чудилось — то полноводная Ганга  
стремительно катит чудовищные (волны)\*.
15. Во главе — Бхимасена и богатырь Дхриштадьюмна,  
Накула и Сахадэва и царственный Дхриштакету.
16. Раджа Вирата, окружённый дружиной,  
С братьями и сыновьями охранял тылы (войска);
17. Колёса (колесницы) Бхимы охраняли близнецы,  
сиятельные сыны Мадри;  
Богатыри, сыны Драупади, сыны Субхадры,  
тыл охраняли.
18. А панчалиец Дхриштадьюмна и великие колесничие  
их охраняли  
Вместе с прекрасными\*, главными витязями-богатырями.
19. Тогда Шикхандин\*, с тылу надёжно защищённый  
Арджуной,  
Желая погубить Бхишму, старательно к нему пробивался,  
о тур-Бхарата!
20. Сзади Арджуну прикрывал богатырь Ююдхана,  
А два панчалийца Юдхаманью и Уттамода охраняли  
колёса.
21. Также оба кекайи — Дхриштакету и богатырь Чекитана.  
«Вот Бхимасена с палицей крепкой, будто алмазной;  
Он так яростно мчится, что мог бы высушить море\*.
22. Вот наследники Дхритараштры вместе с советниками  
стоят (на поле) битвы;  
Они смотрят туда, о владыка народа!» Так Бибхатсу  
молвил,
23. Указывая\*, о Бхарата, на могучего раджу\* Бхимасену.  
Тогда все ратники приветствовали говорившего сына  
Притхи,
24. Воздавая ему почесть (на поле) битвы  
благожелательными словами.

- Сын Кунти, раджа Юдхиштхира, двигался в середине  
войска,
25. (Окружённый) большими яростными боевыми слонами,  
будто подвижными горами\*.  
Премудрый панчалиец, отважный Яджнасена, ради дела  
Пандавов  
Вёл своё полное войско непосредственно вслед за Виратой;
26. Огромные их колесницы с великими стягами, носящие  
разные знаки,  
Превосходно украшенные золотом, раджа, как солнце  
и луна сияли.
27. Великоколесничий Дхриштадьюмна, с братьями  
и сынами  
Продвигаясь, с тылу заслоняли Юдхиштхиру.
28. Огромны стяги на вражеских и наших колесницах,  
но всех огромней  
Был рыжий\* (Хануман), водружённый на колеснице  
Арджуны.
29. Пехотинцы шли впереди, (держа) в руках мечи, сабли,  
копья;  
Их не одна сотня тысяч защищала Бхимасену.
30. Десять тысяч слонов с кровоточащими висками, с кровью  
на щеках\*,  
Отважных, в золотых сетках блистающих, будто  
(снежные) горы,
31. Многоценные, (они) громоздились буграми, подобно  
лотосу благоухали\*;  
За раджей с тыла они продвигались, как тучи, грозящие  
градом.
32. Страшной палицей, схожей с засовом (городских) врат,  
размахивал Бхимасена,  
Труднооборный и многочтимый, он ею как бы сметал  
превеликое войско\*.
33. На него, как бы опаляющего рати, трудно было даже  
смотреть, как на солнце,  
Даже взглянуть на него вблизи ни один (из врагов)  
не решался.
34. В безопасном строю, называемом «ваджра», лица бойцов  
обращены во все стороны света,  
Молнии\* (стрел) — его страшное знамя, обладатель  
Гандивы — его защита.
35. Построив (своё войско), Пандавы встали против твоей  
рати;

Непобедима (дружина), хранимая Пандавами в мире  
смертных!

36. На рассвете когда войска стояли, обратясь  
к восходу солнца\*,  
С запада сорвался ветер и гром ударил без тучи;
37. Вихрь пронёсся по кругу, позёмком увлекая щебень,  
Поднялась густая пыль, мир был окутан тьмою;
38. На восток сыпались огромные звёзды, о тур-Бхарата,  
Натыкаясь на восходящее солнце, с великим грохотом  
они разрывались.
39. Пока строились рати, о тур-Бхарата,  
Солнце взошло без сияния, земля закачалась, загудела;
40. С рёвом разверзлась тогда земля, о тур-Бхарата!  
Бой множества барабанов, раджа, со всех сторон,  
раздался.
41. Поднялась такая густая пыль, что сквозь неё ничего  
разглядеть не удавалось.  
(Порывистый) сильный ветер стал трепать стяги,
42. Разукрашенные золотыми венками, парчой и  
привязанными к ним бубенцами,  
Также множество знамён, великолепием спорящих\*  
с Адитьей, —
43. Как в пальмовом лесу, всё звенело.  
И вот те люди-тигры, Пандавы, упоённые битвой,
44. Стали насупротив, расположив дружины против ратей  
твоего сына,  
Как бы в мослы воинов вгрызаясь\* глазами,  
о тур-Бхарата!\*
45. А те на Бхимасену, стоящего с палицей в руке впереди  
войска, взирали.

*Так в святой «Махабхарате», в «Книге о Бхишме»,  
в «Книге Бхагавадгиты»,  
(гласит) девятнадцатая глава, именуемая*

**ПОСТРОЕНИЕ ВОЙСКА ПАНДАВОВ**

## Глава 20

Дхритараштра сказал:

1. По восходе солнца какое из двух войск, о Санджая,  
первым проявило радость желания битвы:  
Моё ли, водимое Бхишмой, или (дружины) Пандавов,  
водимые Бхимой?

2. Которому войску грозили смертью Сома, Солнце и Ветер?  
Которому войску хищные птицы предрекали (гибель)?  
У чьих воинов не побледнели спокойные лица? Всё это  
мне досконально поведай!

Санджая сказал:

3. О царь народа, расположенные в боевом порядке, были  
одинаково бодры оба войска,  
Оба красовались, как два цветущих леса; слонами  
колесницами, конями изобиловали оба;

4. Оба войска были огромны, страшны в (своей) красоте,  
ненавидели друг друга,  
Оба готовы идти по небесной дороге\*, оба из почтенных  
людей состояли.

5. Готовые к бою, лицом к закату стояли кауравы из рода  
Дхритараштры; лицом к востоку — потомки Притхи.  
(Войско) кауравов было подобно войску Дайтьев;  
(войско) Пандавов — подобно войску Индры.

6. Ветер поднялся с тыла пандавов и против твоих сторонников,  
о Дхритараштра\*, кричали хищные птицы!  
Крепкий, пьянящий запах височной жидкости царственных слонов  
не могли выносить слоны твоего сына.

7. Взойдя на белого\*, как лотос, хоботорукого с кровоточащим виском,  
накрытого сеткой, подтянутого золотой подпругой,  
Дурйодхана, восхваляемый витязями и певцами,  
поместился среди кауравов;

8. Его чело украшал золотой венец; белый зонт, сияющий  
подобно луне, (над ним) держали.  
Окружённый горцами, гандхарами, за ним повсюду  
следовал Шакуни, царь Гандхары.

9. Предводитель всего войска, старец Бхишма, с мечом,  
белым зонтом, белым луком,  
В белой чалме, с белыми прапорами-стягами, на белой  
упряжке сиял, как снежная вершина!

10. Под его водительством были все (твои) сыны,  
Дхритараштра, и (также) земляк бахликов — Шала,  
И кшатрии (племён), именуемых амбаштхами, синдхами  
и саувирами — богатырями Пятиречья.
11. На золотой колеснице, (запряжённой) рыжими конями,  
с луком в руках стоял непоколебимый духом  
Махатма Дрона, наставник большинства  
(присутствовавших) раджей, тот земной Индра следовал  
за ними, их тыл защищая.
12. Посреди войска (находились) Вардхакшатри,  
Бхуришравас, Пурумитра, Джая,  
И те воинственные братья кекайи — Шальва и Матсья  
с отрядами хоботоруких.
13. Махатма, сын Шарадваты и великий лучник Гаутама,  
способный сражаться различным оружием,  
Вместе с шаками, киратами, яванами, палхавами  
двигались в северном крыле войска\*.
14. Великие колесничие — вришнейцы, бходжи, сураштраки,  
хорошо вооружённые знатоки оружия,  
Под водительством Критавармана охраняли великое  
войско, сопровождая его с юга\*.
15. Миллиард\* колесниц сопричастников сотворённой клятвы:  
«Смерть или победа над Арджуной!»  
Тех искуснооружных богатыри, (братья) Тригарты,  
по пятам Арджуны\* водили, о раджа!
16. Свыше ста тысяч хоботоруких, Бхарата, было в твоём  
(войске),  
А при каждом слоне — сто колесниц, при колеснице — сто  
конных,
17. При каждом всаднике — десять лучников, а при каждом  
лучнике — десять\* латников.  
Так Бхишма распределил твои рати, Бхарата;
18. День ото дня, по утрам, превосходный вождь, сын  
Шантану, Бхишма,  
Строим человеческим, божеским, гандхарвским  
и асурическим\* войска последовательно строил.
19. Рать сторонников Дхритараштры, изобилующая  
великоколесничими (богатырями),  
Построенная Бхишмой для битвы, шумная, как море, была  
обращена лицом к закату.
20. О владыка народа, бесчисленны и страшны были твои  
дружины, украшенные стягами, но дружину Пандавов,  
Хоть и не столь большую, я считаю огромней и  
труднооборней, ибо в ней Кешава и Арджуна!

*Так в святой «Махабхарате», в «Книге о Бхишме»,  
в «Книге Бхагавадгиты»,  
(гласит) двадцатая глава, именуемая*

ОПИСАНИЕ РАТЕЙ

## Глава 21

Санджая сказал:

1. Увидав надвигающуюся огромную рать сторонников  
Дхритараштры,  
В уныние впал Юдхиштхира, сын Кунти.
2. Взирая на построение Бхишмы, несокрушимое,  
завершённое,  
Пандава почёл его незыблемым и, побледнев,  
сказал Арджуне:
3. «О Дхананджая, как могу я послать наших в битву  
Против сынов Дхритараштры, раз их ведёт долгорукий  
Прадед?!
4. Непоколебимо, необорно (войско), построенное  
согласно Шастрам  
Карателем недругов, знающим, преславным Бхишмой!
5. О каратель врагов, у нас возникает сомнение  
в способности нашей дружины  
Превозмочь такое могучее войско — как нам  
(его) осилить?!»
6. Тогда сказал губитель недругов, Арджуна, Юдхиштхире,  
сыну Притхи:  
«Рассматривая своё войско, ты как бы смутился, раджа\*!
7. Как отличных и многочисленных богатырей,  
превзошедших (военную) науку,  
Побеждают малочисленные витязи, узнай от меня,  
о владыка народа.
8. Я научу тебя этому способу, безропотный раджа;  
о Пандава,  
Знает это риши Нарада и ещё двое: Бхишма и Дрона.
9. Во время войны богов и асуров ради достижения  
этой цели\*  
Махендре и другим небожителям Предок\* (вселенной)  
молвил:
10. «Воистину, стремящиеся к победе не так силой или  
отвагой побеждают,  
Как правдой, справедливостью, соблюдением долга,  
самообладаньем\*.



11. Постигнув закон, беззаконие и вожделье, (найдя)  
в высочайшем опору,  
Без самости нужно сражаться: где праведность, там —  
победа\*!”
12. Итак, знай, раджа: достоверна наша победа в битве!  
Нарада так возвестил: “Где Кришна, там — победа\*!”
13. Победа есть свойство, присущее Кришне, воистину,  
оно сопутствует Мадхаве неотступно;  
Наряду с победой, другое свойство ему присуще —  
благодать!\*
14. Бесконечно великолепен Говинда, даже в гуще врагов  
он не дрогнет.  
По сути он — вечный Пуруша. Итак: “Где Кришна,  
там — победа!”
15. В былые дни Хари, став Викунтхой с неотклонимым  
оружием\*,  
Спросил суров-асуров (голосом) громового раската:  
“Кому (провозглашаете) победу?”\*
16. Кто восклицает: “Как побеждать мне, Кришна?!\*” —  
за теми победа!  
Ведь суры: Шакра и другие (боги) — этот  
тройственный мир победили!
17. Причин для твоего беспокойства здесь никаких не вижу,  
Бхарата!  
Ведь (сам) вездесущий владыка тройственного  
мира тебе желает победы!»

*Так в святой «Махабхарате», в «Книге о Бхишме»,  
в «Книге Бхагавадгиты»,  
(гласит) двадцать первая глава, именуемая  
БЕСЕДА ЮДХИШТХИРЫ И АРДЖУНЫ*

## Глава 22

1. Тогда раджа Юдхиштхира, расположив рати против  
(строя) Бхишмы,  
О тур-Бхарата, ободрил своё войско молвив:
2. «По заветам (Шастр) свои войска построили Пандавы.  
О сыны Куру, в праведной битве высшего рая  
взысуйте\*!»
3. Шикхандин находился посреди (своей) дружины,  
охраняемой Левшою\*,  
Дхриштадьумна выступал впереди дружины, охраняемой  
Бхимасеной;
4. Слева охранял войско Ююдхана, лучник, подобный  
Шакре,  
Превосходный вождь сатватов, о раджа\*!
5. На передней колеснице, достойной великого Махендры,  
кузов которой золотом и самоцветами украшен,  
А дышло вызолочено, ехал Юдхиштхира среди отряда  
хоботоруких\*.
6. Его белейший зонт, на палке из слоновой кости  
(над ним) воздетый, сиял необычайно;  
Вокруг владыки\* шествовали великие риши, ему хвалу  
слагая.
7. Гибель (его) врагов предрекали пурохиты, брамины  
и сиддхи его восхваляли;  
(Они) заклятьями, шептаньями\*, укрепляющими  
зельями творили обряды ему на счастье.
8. За это махатма дарил браминам коров, цветы, плоды,  
низки ожерелий\*, одежды.  
Превосходный потомок Куру совершал свой путь,  
подобно Шакре, владыке бессмертных.
9. (Звонящая) сотнями бубунцов, украшенная золотом  
из реки Джамбу, тысячами солнц сверкая\*,  
На превосходном стане колёс, как жар пылала  
колесница Арджуны; в неё были впряжены белые кони.
10. Управлял ею Кешава, стоял же на ней — Капидхваджа,  
держа в руках Гандиву и стрелы,  
Тот лучник, подобного которому никогда и нигде  
на земле не бывало.

11. Стремясь погубить войска твоего сына, принял  
невывразимо страшный облик Могучерукий (Бхима),  
Без оружия, (голыми) руками он может в порошок  
истереть мужей, коней, хоботоруких...
12. Тот Бхимасена, Волчье Брюхо, (продвигался)  
вместе с близнецами, охранявшими его колесницу;  
(Он) был подобен разъярённому владыке львов, (готовому)  
к (прыжку), иль походил на миродержца, владыку Индру\*.
13. Завидев во главе ратей (Пандавов) труднооборного,  
горделивого Врикодару, твои воины затоптались,  
как дваждыпьющие, попавшие в трясины,  
И, охваченные страхом, обратились в бегство, подобно  
ручным слонам, (бегущим) от вожака слонов,  
(живущих) на воле.
14. Труднооборному (сыну раджи), цесаревичу,  
находившемуся в гуще войска,  
Гудакеше, лучшему из Бхарат, Джанардана молвил.
- Сын Васудэвы сказал:
15. Вон, окружённый войском, накалённый яростью,  
взирает на наши рати, как лев на добычу,  
Бхишма, совершивший три сотни ашвамедх, тот  
стяг рода Куру!
16. Эти два великих войска закрывают, как тучи —  
лучезарное светило.  
О богатырь, перебив (заслоняющих) его людей,  
ищи единоборства с туром-Бхаратой — (Бхишмой\*)!

*Так в святой «Махабхарате», в «Книге о Бхишме»,  
в «Книге Бхагавадгиты»,  
(гласит) двадцать вторая глава, именуемая*

БЕСЕДА ШРИ КРИШНЫ С АРДЖУНОЙ

## Глава 23

Санджая сказал:

1. Увидав войско Дхритараштры, наступающее для битвы,  
Кришна ради блага Арджуны (такое) слово молвил.

Шри Бхагаван сказал:

2. О долгорукий, очистись перед лицом предстоящей битвы  
И ради полной победы над врагами вознеси хваление  
Дурге\*!

Санджая сказал:

3. Так говорил перед битвой Арджуне премудрый сын  
Васудэвы;  
Сойдя с колесницы и сложив руки, сын Притхи вознёс  
хваленье.

Арджуна сказал:

4. Поклоненье Тебе, военачальница\* совершенных, чтимая  
обитательница (горы) Мандары!  
Отроковица Кали, рыжая, чёрная, красноватая супруга  
Капалы!
5. Благая Кали, да будет Тебе намас, великая Кали\*,  
да будет Тебе поклоненье,  
Спасительнице, подательнице разных даров! Поклоненье  
неистойой (супруге) неистового (супруга)!
6. О Катьяяни, причастная великой доле, свирепая,  
источник победы, победа!  
О носящая стяг из павлиньих перьев, украшенная  
всевозможным убранством!
7. О страшная копьеносица\*, носящая шлем и кольчугу!  
О младшая сестра владыки пастырей, рождённая в семье  
пастыря Нанды!
8. Ты, всегда упивающаяся кровью Махиши\*!  
О принадлежащая к роду Кушики, носящая желтые  
одежды!  
Ты хохочешь, волчицеликая\*, любительница войн,  
да будет тебе поклонение!
9. О Шакамбхари, Ума, белая, чёрная, губительница  
Кайтабхи,  
О златоокая, разноцветноглазая, дымчатоокая —  
да будет тебе поклонение!

10. Пречистая, ты Веды, Шрути, ты, Браминка, ведаешь  
всех существ рождение!  
В стране Джамбудвипе\* в своих святилищах ты  
всегда пребываешь.
11. Ты — постижение постигших Брахмо, ты — великий сон\*  
воплощённых!  
Ты — мать Сканды\*, о владычица Дурга, живущая  
в дебрях!
12. Ты — Свага и Свадха, Ты зовёшься Мигом, Мгновеньем,  
Речью\*,  
Спасительницей\*; матью Вед и Веданты тебя именуют!
13. Внутренне себя очистив, тебе возношу хвалу, великая  
богиня!  
По твоей милости да будет всегда со мной победа на  
поле битвы!
14. В страшных, труднодоступных дебрях, где чистые  
обитатели твоих верных,  
(Под землёй) в Патале ты пребываешь; ты одолела  
в битве данавов!
15. Яростная\*, ты — одуряющее марево! Ты — красота  
и стыдливость,  
Ты — Савитри, сумерки, сияние полдня,  
о Всематерь!
16. Ты — процветание, довольство, стойкость! — Ты —  
возрастание света Луны и Солнца\*!  
Ты — благоденствие благоданствующих. Тебя  
созерцают сиддхи и чараны, погружаясь в размышленье\*!
- Санджая сказал:
17. Тогда, видя благоговение сына Притхи, нежная мать  
потомков Ману  
Явилась в поднебесье перед Говиндой и сказала.
- Богиня сказала:
18. «Вскоре ты одолеешь врагов, Пандава!  
Ты — труднооборный, Нара и Нараяна с тобой вместе;
19. Никакой враг вас не осилит в сраженье, даже сам  
обладатель ваджры (Индра)!»  
Так молвив ему, подательница даров мгновенно исчезла.
20. Получив этот дар, сын Кунти уже своей считал победу.  
Совершенно уверенный\* Партха взошёл на колесницу.
21. (Тогда) в свои дивные раковины стали трубить  
Арджуна и Кришна,  
Кто из потомков Ману, (от сна) восстав, читает это  
хваление Кали,

22. Тот к якшам, ракшасам, пишачам никогда не узнает  
страха;  
У него не будет врагов ни среди змей и других им  
подобных, ни среди (зверей) зубатых,
23. Перед ними он не будет испытывать страха, даже  
вельмож и раджей не убоится!  
В словопрениях будет одерживать победу,  
а если он в оковах — получит свободу.
24. Через все трудности он легко пройдёт и от врагов  
спасётся;  
Он всегда будет победителем в битвах, его всегда  
посещать будет счастье.
25. Да живёт он сто лет, обладая здоровьем и силой!  
Вот что довелось мне видеть по милости премудрого  
Вьясы\*.
26. Все твои злободушные сыны, попавшие во власть  
гордыни,  
В заблуждении не знают Нары-Нараяны, тех двух  
великих ришей!
27. Когда пришло Время, запутавшись в тенёта Смерти,  
твои сыны не вняли слову  
Двайпаяны, Нареды, Канвы и безупречного Рамы\*,  
Предупреждавших тех безрассудных.
28. Где дхарма — там праведность, благолепие,  
где совесть — там благонаравие, счастье,  
Где дхарма — там Кришна, а где Кришна — там победа!

*Так в святой «Махабхарате», в «Книге о Бхишме»,  
в «Книге Бхагавадгиты»,  
(гласит) двадцать третья глава, именуемая*

ХВАЛА ДУРГЕ

## Глава 24

Дхритараштра сказал:

1. Чьи воины сюда явились первыми в воинственном пыле,  
о Санджая?  
Чьё сердце рвалось ввысь, а кто неразумный впадал  
в унынье?
2. Кто первый в битве нанёс удар, трепет сердец вызывая,—  
Мои или потомки Панду? Скажи мне об этом, Санджая!
3. В чьём войске ароматные венки сильнее благоухали?  
В чьём войске сквозь угрожающий воинский клич слова  
милосердия раздавались?

Санджая сказал:

4. В обеих ратях воины были одинаково бодры перед битвой;  
Ароматные венки обеих ратей равно благоуханны\*.
5. Когда встретились обе построенные рати, о тур-Бхарата,  
Во время стычки произошли великий шум и возбуждение,
6. Звуки музыкальных приладий смешивались с могучими  
звуками раковин и боем барабанов,  
Витязи витязей в битве поносили снова и снова.
7. О раджа, между обоими войсками происходила крепкая  
перебранка,  
Воины угрожали друг другу, о тур-Бхарата,  
Трубили клыкатые (слоны), и витязи ликовали...

*Так в святой «Махабхарате», в «Книге о Бхишме»,  
в «Книге Бхагавадгиты»,  
(гласит) двадцать четвёртая глава, именуемая*

БЕСЕДА ДХРИТАРАШТРЫ И САНДЖАИ

ЗАКОНЧЕНА КНИГА «О БХИШМЕ»

**Книга о побоище Палицами  
(кн. XVI)**

Поклонение шри Ганеше!  
Совершив поклонение Нараяне  
и Наре, высочайшему из мужей,  
богине Сарасвати да  
провозгласится: «Победа»!





12. Как погибли на глазах у Васудэвы, владыка,  
Андхаки вместе с вришнейцами и великие богатыри  
бходжи?

Вайшампаяна сказал:

13. Через тридцать шесть лет (после побоища  
на Курукшетре) великое бедствие (постигло)  
вришнейцев:  
Побуждаемые Калой\*, они палицами перебили друг  
друга.

Джанамеджая сказал:

14. Силой какого проклятья те богатыри вришнейцы, бходжи,  
андхаки погибли?  
Об этом пространно мне расскажи,  
о превосходнейший дваждырождённый!

Вайшампаяна сказал:

15. Богатый подвигом Нарада, Вишвамитра, Канва  
входили в Двараку;  
Их заметили Сарана и другие богатыри-вришнейцы.

16. Эти (витязи), гонимые посохом судьбы, нарядив Самбу  
в женские одежды  
И подталкивая его вперёд, подойдя (к мудрецам)  
сказали:

17. «Вот жена безмерномощного Бабхру; (муж) желает  
сына;  
Эта родительница кого родит, о святые риши?»

18. Как дерзким обманщикам на их вопрос, о раджа,  
Ответили те муни, слушай теперь, владыка народа.

19. «Ужасную железную палицу, вришнейцев, андхаков  
гибель,  
Породит этот Самба, наследник Васудэвы.

20. (Той палицей) вы, злонравные, вредоносные,  
чванливые (люди),  
Всех родичей, весь свой род изведёте, кроме Рамы  
и Кришны.

21. Святой (витязь), Вооружённый плугом (Баларама)  
к океану пойдёт, чтобы покинуть тело,  
А лежащего на земле махатму Кришну подстрелит  
Джара!»

22. На (коварный) вопрос злодеев так ответили муни,  
Друг на друга взирая глазами, красными от гнева,  
раджа!

23. Такой дав ответ, те муни пришли к Мадхусудане;  
Кешава, узнав про это (проклятие), оповестил  
вришнийцев
24. О том, что им предстоит, он, знающий конец вещей,  
премудрый;  
Затем, им поведав (всё), Хришикеша в свой кремль  
удалился.
25. Не пожелал изменить конца (вришнийцев) владыка  
преходящего мира!  
Назавтра Самба (произвёл) палицу, предназначенную  
для умерщвления всего народа;
26. Она превратит в прах людей племён вришнийцев  
и андхаков.  
О том, что первый, огромный слуга Смерти вришнийцев,  
андхаков
27. Был произведён силой ужасного проклятья, поведали  
радже (Уграсене);  
Смятённый раджа велел стереть в порошок  
это железное тело.
28. О царь, так измельчив, в океан его бросили люди.  
В городе был возвещён наказ Ахуки,
29. Джанарданы, Рамы, великодушного Бабхру:  
«Отныне здесь всем племенам вришнийцев и андхаков,
30. Всем городским жителям запрещено варить пиво.  
Человек, который станет готовить какой бы то ни было  
(спиртной напиток),
31. За такое дело живьём будет посажен на кол вместе со  
своими родными».  
Люди, узнав повеление Рамы, положили обет  
(не готовить) спиртного,  
Раджу боясь, грозившего мучительной казнью.

*Так в святой «Махабхарате», в книге «Побоище палицами»,  
гласит первая глава, именуемая*

#### ВОЗНИКНОВЕНИЕ ПАЛИЦЫ

## Глава 2

1. В ту пору возле домов встревоженных сердцем  
И андхаков стал Кала\* бродить постоянно: вришнейцев
2. Ужасающе огромный человек, клыкастый, плешивый,  
Порой появлялся, вперя взор в дома вришнейцев. чёрно-красный,
3. Сотни тысяч стрел великие лучники в него метали,  
Но пронзить его не могли, ибо сам он был всех существ разрушитель.
4. Изо дня в день поднимались ужасные буйные вихри;  
Многочисленные (предвестники) гибели андхаков и вришнейцев.
5. Трескалась глиняная посуда; на улицах кишели крысы  
и мыши,  
По ночам они обгрызали волосы и ногти у спящих;
6. На кровлях вришнейцев стрекотали сороки, каркали  
вороны,  
Их голоса не утихали ни днём, ни ночью...
7. Цапли кричали совами, улюлюкали\* (сычами);  
Вою шакалов вторили козы, Бхарата!
8. Скликаемые Калой белые, красноногие птицы (слетались),  
Голуби\* прохаживались в домах вришнейцев и андхаков;
9. У коров рождались ослята, а у кобыл — слонята,  
У сук — котята, у мышей — мангусты.
10. Тогда вришнейцы бесстыдно предались злодействам,  
Ненавидели браминов, богов, предков;
11. (Все), кроме Рамы и Джанарданы, уничтожали,  
даже гуру\*;  
Жёны мужьям изменяли, а мужья — жёнам.
12. Когда возжигали огонь, (он) отклонялся влево\*,  
Порой вспыхивало то синее, то красное пламя;
13. Впереди или позади творца дня, при восходе или закате  
Не раз виднелись в облаках мужские трупы\*.

14. Вполне добротная пища, приготовленная в просторных  
чистых кухнях, Бхарата,  
Поданная для трапезы, тысячами червей кишмя кишела;
15. Когда махатмы благословения\* провозглашали или  
шёпотную молитву творили,  
Кругом слышен был быстрый топот, но никто  
не появлялся;
16. Созвездия планетами поражались одно за другим,  
снова и снова.  
Так что никто своей восходящей звезды не мог видеть\*.
17. И когда в домах вришнейцев и андхаков звуки\*  
Панчаджаньи раздавались,  
Им отовсюду вторили ослиный рёв и (какое-то)  
страшное рычанье.
18. Примечая всё это, Хришикеша увидел, что круговорот  
времен завершился  
И тринадцатый день луны наступает, тогда он молвил:
19. «Раху (в эти сутки) четырнадцатый и пятнадцатый  
день (луны) снова соединяет,  
Так было, когда началась война Бхаратов; ради нашей  
гибели то же свершается ныне\*».
20. И Джанардана, губитель Кешини, так размышлял:  
«Видно, приспело время  
Конца: ведь тридцать шесть лет\* минуло  
(после битвы).
21. Настал срок проклятья, (изречённого) пострадавшей  
Гандхари,  
Мучимой горем о сыновьях, о стольких родственниках,  
убитых (в сраженье\*)!
22. Близится то, что некогда предрекал Юдхиштхира,  
Созерцая грозные знамения, когда для сражения  
были выстроены рати!»
23. Так рассудив, Васудэва, желая осуществить  
(проклятие Гандхари),  
Тот утеснитель врагов, приказал (народу) совершить  
паломничество к (священным) водам;
24. Глашатаи возвестили людям приказ Кешавы:  
«Тур-человек так повелел: идите на берег океана  
совершать омевенье!»

*Так в святой «Махабхарате», в книге «Побоище палицами»,  
гласит вторая глава, именуемая*

РАССМОТРЕНИЕ ЗНАМЕНИЙ

### Глава 3

1. Чёрная\*, белозубая женщина по ночам с хохотом  
врывалась в (жилища),  
Когда женщины спали\*, грабила\*, бегая по Двараке.
2. Когда спали вришнейцы, андхаки в своих жилищах,  
В помещении, где совершалась агнихотра, ужасные  
коршуны терзали друг друга\*.
3. Драгоценности, зонты, стяги (боевые), доспехи  
Престрашные ракшасы открыто тащили.
4. Затем диск с алмазным пупом, тот, что Кришне  
подарил Агни,  
На глазах (у всех) вришнейцев был вознесён на небо;
5. На глазах у Даруки дивную, солнццветную,  
запряжённую колесницу кони умчали:  
Четвёрка\* быстрых, как мысль, превосходных коней  
унеслась (по волнам) океана.
6. Великие стяги, чтимые Рамой и Кришной, со знаком  
винной пальмы и прекраснопёрого (Гаруды)  
Унесли в поднебесье апсары, ночью и днём повторявшие  
зов: «Совершите паломничество к священным водам!»
7. Тогда возжелали идти великоколесничие вришнейцы  
и андхаки,  
Вместе с семьями захотели те превосходные люди  
совершить странствие к священным водам\*.
8. Вришнейцы и андхаки наготовили всякой снеди  
яств, напитков,  
Много разного мяса и наварили (много) пива.
9. Затем войсковые подразделения покинули город:  
Прекрасные, лучезарно-могучие на слонах, конях,  
повозках,
10. В указанном месте, в Прабхасе, ядавы расположились,  
как дома,  
Вместе с жёнами, с обильным запасом питья и снеди.
11. Узнав, что они живут возле моря, знаток йоги,  
Мудрый Уддхава, посетил тех богатырей, чтобы  
напутствовать их (перед уходом);
12. Махатму, готовящегося к исходу, Хари приветствовал  
сложив руки;

- Он не пожелал отворотить гибель (своих) людей —  
вришнийцев.
13. Когда приспело время, великоколесничие вришнийцы,  
андхаки  
Созерцали отходящего Уддхаву, облечённого  
великолепием земли и неба.
14. То, что было уготовано ими для махатм браминов,  
Смешав с пальмовой водкой\*, они побросали лесным  
человекам.
15. Тогда ударили в сотни литавров; густые толпы  
плясунов, лицедеев  
И блистающие великолепием (вришнийцы) учинили  
в Прабхасе изрядную попойку.
16. Тут же возле Кришны Рама стал пить с Ююдханой,  
С Критаварманом он пил, с Бабхру и с Гадой.
17. Тогда-то пьяный Ююдхана среди беседы  
Сказал Критаварману с насмешкой и презреньем:
18. «Какой кшатрий станет убивать спящих, как бы  
мёртвых убивая?!  
Того, что ты сделал, сын Хридики, тебе не спустят  
ядавы!»
19. После таких слов Ююдхана подобное же презренье  
Сыну Хридики выразил и Прадьюмна, превосходный  
ратник.
20. Тогда сказал Критаварман, предельно разъярённый,  
Тыча в него левой рукой в знак презренья:
21. «Когда Бхуришравасу отсекали руку и он сел  
в положение «прая\*» на поле битвы,  
Разве ты его не убил? Что же ты хвастаешь праведным  
богатырством?!»
22. Тогда Сатьяки (подробно) рассказал Мадхусудане,  
Как выманил (Критаварман) у Сатраджита  
драгоценность «Сьямантаку».
24. Пока Кешава слушал, к его коленям припала, рыдая,  
Сатьябхама; гневная, она (разжигала) гнев  
Джанарданы;
25. Вдруг, вскочив, Сатьяки молвил гневное слово:  
«На путь пятерых сынов Драупади, Дхриштадьюмны  
и Шикхандина
26. Я направлю стопы этого (негодяя)! Клянусь Правдой!  
Они были убиты предательски, во сне, когда спали  
(мирно\*).

27. Пособником (Ашваттхамана), сына Дроны, был  
(этот) злодей Критаварман!  
О прекрасностанная, кончились ныне его жизнь и слава!»
28. Так говорил (Сатьяки) и, бросившись в присутствии  
Кришны  
На Критавармана, мечом снёс ему голову во гневе.
29. Тогда, чтоб и других не убил Ююдхана, (вином)  
совсем обуянный,  
(К нему) поспешил Хришикеша, предотвратить желая  
свалку.
30. Побуждаемые приспевшим временем андхаки  
и бходжи,  
Сгрудившись, все окружили сына Шини, о махараджа!
31. Джанардана, увидав, что те нападают стремительно,  
разъярённо,  
(Сам) не поддался гневу (тот) многомогущный, зная,  
что время приспело...
32. Побуждаемые действием Калы, вконец обезумев от  
хмельного напитка,  
Ююдхану с места пиршества они прогоняли опорожнённой  
посудой.
33. Когда прогоняли потомка Шини, сын Рукмини  
(Прадьюмна) разъярился;  
Желая освободить потомка Шини, он подступил вплотную
34. К тем бходжам и андхакам, теснившим Сатьяки  
сплочённо;  
Могучие витязи оба достойно защищались,
35. Но противников было слишком много; витязи были  
убиты на глазах у Кришны.  
Надежда ядавов, Кешава, увидев, что его сын  
(Прадьюмна) и сын Шини (Сатьяки) убиты,
36. Во гневе вырвал пучок травы «эрака»,  
И стал тот (пучок) ужасной палицей, свойствами  
подобной перуну.
37. Кришна убивал этой палицей всех, кто к нему  
приближался.  
Андхаки, бходжи, шинийцы, а также вришнийцы
38. Палицами убивали друг друга в (этой) свалке,  
побуждаемые Калой;  
Кто бы из них, разъярённых, ни вырвал хоть травинку  
эраки, раджа,
39. Чудилось: в его руках травинка становилась ваджрой,  
о могучий раджа!





## Глава 4

Вайшампаяна сказал:

1. Тогда пошли Дарука, Кешава, Бабхру, следуя по  
стопам Рама,  
И вот они увидели безмерномощного Раму: уединённо  
возле дерева он пребывал, погружённый в думы.
2. Когда они приблизились к тому великому и могучему,  
Кришна повелел Даруке:  
«Ступай к кауравам, сообщи сыну Притхи об этом  
великом самоистреблении ядавов;
3. Тогда поторопится Арджуна\* прибыть сюда, узнав  
о смерти ядавов, в силу проклятья браминов». Дарука,  
получив такой приказ, скорбя до потери сознания,  
отправился на колеснице (в землю кауравов).
4. Затем, когда удалился Дарука, Кешава, взглянув  
на (стоящего рядом) Бабхру, молвил слово:  
«Тебе нужно скорей о женщинах позаботиться, чтобы  
разбойники дасью, зарясь на имущество, им  
не повредили».
5. Тот, исполняя приказ Кришны, отправился, хоть  
и вдребезги\* пьяный, о гибели родных скорбящий,  
Но лишь только отошёл от Кешавы Бабхру,  
единственный из (племени) уцелевший, как внезапно
6. Деревянная колотушка вырвалась (из рук) охотника,  
превратилась в палицу и Бабхру\* убила.  
Увидев, что тот убит, ужасающий могуществом Кришна  
сказал первородному брату\*:
7. «Рама, подожди меня здесь, пока заботам родных  
я передам женщин!»  
Затем, придя в город Дваравати, Джанардана  
отцу молвил слово:
8. «Да охранит владыка наших женщин до прибытия  
Дхананджаи.  
На лесной опушке меня ожидает Рама, мне надлежит  
с ним встретиться нынче!
9. Предвидено было мной это побоище ядавов,  
как некогда — туров-кауравов;  
Но этого города ядавов без (самих) ядавов  
я не могу видеть!

10. Знай, я буду совершать умерщвление плоти,  
удалясь в лес вместе с Рамой».   
Это сказав, Кришна головой припал к стопам (отца)  
и ушёл поспешно.
11. Тогда в его кремле громкий плач подняли женщины  
и дети.   
Услыхав причитания горюющих молодых, возвратясь,  
Кешава молвил:
12. «В этот кремль придёт Левша (Арджуна),  
этот превосходный муж утолит ваше горе!»   
Затем Кешава удалился. В лесу он увидел  
уединившегося Раму;
13. Тот погружён был в йогическое (созерцание);  
тогда увидал (Кешава), что изо рта Рамы  
огромный змий выползает,   
Совсем белый. Дождавшись (Кришны, змий) направился  
к великому Океану.
14. Огромного, гороподобного, тысячеголового, с ярыми  
глазами\*, оставившего своё тело,   
Встречали, собравшись все вместе, дивные наги,  
моря и чистые реки.
15. Каркотака, Васуки, Такшака, Притхушравас,  
Аруна и Кунджара,   
Мишри, Шанкха, Кумуда, Пундарика, также  
махатма наг Дхритараштра,
16. Храда, Кратха, ужасно яростный Шитикантха, два нага:  
Чакраманда и Атишанда,   
Превосходный наг Дурмукха, Амбариша и даже,  
о раджа, сам властитель Варуна
17. Встретили его с приветом и почётом — обрядом аргхья  
и другими.   
Васудэва, (обладающий) божественным зрением,  
знающий все тайны исхода, после ухода брата
18. В пустынном лесу бродил размышляя; (утомясь),  
лёг на землю могучий.   
То слово, что некогда ему Гандхари сказала  
(во дни) бывые,
19. То, что сказал Дурвасас, когда остатками  
предложенного ему молока обтёр его тело,   
Кришна то слово вспомнил\*.   
Он размышлял о гибели андхаков, вришнейцев,  
о великом крушенье кауравов.
20. Так он расчёл (и, увидев), что пришло время,  
подавил деятельность всех индрий;



## Глава 5

Вайшампаяна сказал:

1. Дарука, придя к кауравам, увидел махатм,  
сынов Притхи;  
Он сообщил, что вришнейцы палицами перебили  
друг друга.
2. Весть, что вришнейцы, бходжи, каукуры, андхаки  
погибли,  
Потрясла сердце Пандавов, опалило их горе...
3. Тогда, собираясь увидеться с дядей, Арджуна,  
лучший друг Кешавы,  
Обратясь к братьям сказал: «Всё погибло!»
4. Вместе с Дарукой, владыка, он прибыл в обитель  
вришнейцев.  
Богатырь увидел Двараку, подобную вдовице,  
скорбящей о муже.
5. Женщины, бывшие раньше под покровительством  
(самого) владыки мира,  
Оставшиеся без защитника, увидя своего защитника  
в сыне Притхи, начали причитанья.
6. Шестьдесят тысяч жён имел Васудэва,  
Все они подняли громкий плач, завидев Арджуну.
7. И когда их увидел Каурава, его взор замутился слезами:  
Да и как было смотреть (без волнения), зная,  
что Кришны они лишились и всех сыновей потеряли.
8. (Арджуне предвиделось, будто) прибрежный город  
вришнейцев и андхаков затопили воды:  
там кони — рыбы, повозки — чёлны,  
Грохот повозок и (гром) барабанов — волны прибоя,  
усадыбы — озёра, широкие улицы — реки,
9. Заросли\* (водорослей) — груды самоцветов,  
да кремлёвские стены с воротами,  
Переулки — потоки, водовороты, стремнины;
10. В водах Дваракы Рама и Кришна — два огромных  
крокодила,  
Как бы в страшной реке Вайтарани,  
перегороженной тенётами Калы.



## Глава 6

Вайшампаяна сказал:

1. Богатыря Анакадундубхи, палимого скорбью о сыне,  
Махатму простёртым (на земле) увидал тур-каурава,
2. И его глаза наполнились слезами; долгорукий сын  
Притхи,  
Широкогрудый, скорбящего (отца) превзошедший  
в скорби, его ступней коснулся, о Бхарата!
3. Долгорукий Анакадундубхи хотел голову понюхать\*  
Сына сестры, но не был в силах, о врагов губитель!
4. Старый витязь\* обеими руками обнял Арджуну,  
Осунувшийся, он причитал, всех сыновей вспоминая,
5. Братьев, сынов, внуков, детей сестры, друзей —  
(всех) вместе!

Васудэва, (отец Кришны), сказал:

- Тех, которые стократно покоряли земных царей  
и дайтьев, Арджуна,
6. На кого я взирал (с надеждой), не вижу их ныне,  
а я живу, Арджуна!  
Из-за тех двух (твоих) учеников, Арджуна,  
всегда ценимых, любимых,
  7. Из-за неразумия их обоих, о Партха,  
вришнейцы были обречены на гибель!  
Лучшие витязи из вришнейцев отличными колесничими  
тех двух считали:
  8. Прадьюмну и Ююдхану; говоря о них,  
ты справедливо гордился;  
О тигр-каурава, (самому) Кришне они были всегда  
любезны!
  9. Они-то и были главной причиной гибели вришнейцев!  
Впрочем, я не порицаю ни сына Шини,  
ни Хардику, Арджуна,
  10. Ни Акруру, ни сына Рукмини: проклятие (браминов) —  
вот причина!  
Но тот, кто\* с Кешиним и Камсой отважно (сражался),  
преходящего мира владыка,

11. Тот, кто лишил тела, о Партха, раджу Чеди,  
преисполненного гордыней,  
Экалавью, сына раджи нишадцев, калингов, магадхов,
12. А также гандхарвов и раджей пустынных земель,  
и раджу Кеши,  
(Покорил) владык горных стран, богатырей востока  
и юга,
13. Как мог (он), Мадхусудана, просмотреть  
тех пустынников козни?!  
Ведь и ты, и Нарада, и (другие) муни —  
(все вы) чтите
14. Говинду, как вечного и безупречного бога...  
Видно, сознательно допустил гибель своих земляков  
Рождённый под осью\*.
15. Сынок, тот Ачьюта недостаточно обратил внимания  
(на это проклятие):  
Он допустил сбыться слову Гандхари и великих ришей,  
о врагов утеснитель!
16. Тем святым мужам не восхотел перечить владыка  
преходящего мира!  
Ведь воочию твой внук, о великий подвижник,
17. Убитый Ашваттхаманом, был оживлён\*  
могуществом (Кришны).  
Этих же своих родичей твой друг не пожелал  
взять под (свою) защиту.
18. Когда сынов и внуков, друзей и братьев он увидел,  
Валявшихся убитыми, вот что он мне молвил:
19. «Совершилось уничтожение нашего рода, о тур-Бхарата!  
В Дваравати, в этот (наш) город, Бибхатсу прибудет;
20. Поведай ему, как произошло великое побоище  
вришнейцев;  
Многомощный, прослышав о гибели ядавов, владыка,
21. Он поспешит сюда прибыть, нет у меня в этом  
сомнения,  
Ибо я — тот Арджуна, а тот Арджуна — я. Знай это!
22. Что этот разумный Бхарата скажет, подлежит  
выполнению!  
В приспевшее время позаботится Пандава
23. О женщинах, детях, а также о ваших  
посмертных обрядах.  
Но как только Дхананджая из этого города выйдет,



24. (Тотчас) и кремль с его вратами,  
и город океан затопит.  
Я же в некоей стране предамся выполнению обетов
25. Вместе с премудрым Рамой в ожидании своего часа».   
Так мне сказал Хришикеша, безмерно отважный,
26. Со мной и детьми расставаясь. Затем, куда хотел,  
в ту сторону и направился владыка.  
Я размышляю о тех двух махатмах,  
о твоих двух братьях;
27. Узнав об этом ужасном побоище, я прекратил  
принимать пищу, мучимый скорбью;  
Не освобождаюсь\* и не живу. Счастье, что с тобой  
я повидался, Пандава!
28. Партха, исполни всё, без остатка, указанное Кришной.  
Вот тебе царство, сокровища, женщины, о сын Притхи!  
Я же столь желанную (для других) жизнь покину,  
о врагов губитель!

*Так в святой «Махабхарате», в книге «Побоище палицами»,  
гласит шестая глава, именуемая*

**БЕСЕДА АРДЖУНЫ И ВАСУДЭВЫ**

## Глава 7

Вайшампаяна сказал:

1. После таких слов брата матери, Бибхатсу,  
врагов покоритель,  
Скорбный, ещё более скорбному Васудэве молвил:
2. «О брат моей матери, лучшим из богатырей  
вришнейцев и всем его племенем, родом,  
Покинутую землю не могу я видеть и хоть сколько-нибудь  
(здесь) промедлить.
3. (Все) Пандавы: Раджа, Бхимасена, Сахахдэва,  
Накула, Яджнасени — шесть (со мной вместе),  
мы — единокорны!
4. И для (нашего) раджи время ухода несомненно настало!  
О лучший из знающих бег времён, знай:  
мы также готовы (к уходу)\*
5. Но сперва я должен отвести в Индрапрастху,  
о врагов укротитель,  
Всех вришнейских женщин, детей и старцев\*.
6. Закончив беседу (с Васудэвой), Дхананджая сказал  
Даруке такое слово:  
«Советников (тех двух) вришнейских богатырей  
хочу немедля видеть!»
7. Отдав такой приказ, в (палату) собрания вришнейцев,  
(называемую) «Судхарма»,  
Арджуна вошёл, скорбя о погибших витязях  
великоколесничих.
8. К восседавшему там все простолюдны собрались,  
Брамины, правители также явились и вокруг него стали.
9. Все были растеряны и унылы, их сердца тосковали;  
Тоскующий больше всех сын Притхи сказал ко времени  
такое слово:
10. «В Шакрапрастху я сам поведу вришнейцев и андхаков,  
А здесь этот город (Двараку) — океан затопит.
11. Разное имущество, драгоценности приготовьте;  
В Шакрапрастхе этот вот Ваджра (внук Кришны)  
будет над вами раджей.

12. Через семь дней, на ясном восходе (солнца),  
Нам всем надлежит уходить отсюда. Приступайте же  
к сборам немедля!»
13. Так повелел им всем безупречный в поступках сын  
Притхи.  
Старательно они собирались, заботясь  
о собственном благе.
14. Эту ночь Партха проводил в чертоге Кешавы;  
Тяжкая скорбь и смятение внезапно его охватили.
15. А наутро (открылось), что Шаури Васудэва,  
великий подвижник,  
Превеликолепный пошёл высшим путём\*,  
сосредоточив ум (в йоге).
16. Тогда поднялся великий плач в чертоге Васудэвы:  
Молодушки вопили ужасно, рыдали;
17. Растрёпанные женщины, посрывали украшения,  
Били себя в перси и жалобно причитали.
18. Дэваки, Бхадра с Рохини и Мадирой вместе —  
Эти лучшие из молодых склонились над (телом) мужа.
19. Затем Партха\* велел вывезти за город тело Шаури,  
Бхарата,  
На большой, запряженной людьми тростниковой\*  
колеснице.
20. Горожане, жители Двараки и благожелательные  
деревенские люди  
Его провожали толпой\*, преисполненные  
скорбью и горем.
21. (Несли) пылающий (домашний) огонь и золотой зонт,  
употреблявшийся при ашвамедхе;  
Перед погребальной колесницей шли пурохиты,
22. А позади — богатыря провожали царицы,  
(все) в украшениях;  
Тысячи женщин (служанок) и тысячи невесток  
их окружали.
23. На месте, которое было приятно махатме  
(ещё) при жизни,  
Именно там, во исполнение желанья (покойного)  
были совершены посмертные обряды.
24. За богатырём, сыном витязя, на его  
(погребальный) костёр поднялись  
Четыре прекрасостанные его супруги  
и ушли в мир супруга.

25. Радость Панду (Арджуна) сжёг (на костре)  
вместе с дарами  
И разными благовониями (Васудэву) и четырёх супруг,  
за ним ушедших.
26. (Слились) в один великий шум треск пылающих дров,  
Бхарата.  
Пение ваманов и возгласы скорбящего народа!
27. Затем под предводительством Ваджры юные вришнейцы  
и андхаки,  
Также и женщины совершили возлияние воды  
(покойному) махатме.
28. Не пренебрегая долгом Пхальгуна, ревнитель закона,  
Отправился на место гибели вришнейцев, о тур-Бхарата!
29. Увидев павших, валяющихся где попало,  
великой скорбью он был охвачен,  
(Там) оставался каурава, совершая должные (обряды)  
в приспевшее время.
30. Он творил обряды, полагающиеся сообразно  
достоинствам (павших),  
Для убитых палицами, возникшими из (травы) эраки,
31. В силу проклятия браминов. Найдя тела  
Рамы и Васудэвы,  
Он повелел людям, сведущим в этих обрядах,  
сжечь оба (тела).
32. Когда были выполнены по уставу посмертные обряды,  
На восходе седьмого дня Пандава поспешно  
взошёл на колесницу.
33. На повозках, запряжённых лошадьми,  
верблюдами, ослами,  
Коровами, вдовы витязей-вришнейцев, рыдая,  
терзаясь горем,
34. Последовали за махатмой Дхананджаей, сыном Панду.  
Слуги андхаков и вришнейцев, их колесничие и верховые,
35. Утратившие хозяев-витязей, горожане, жители деревень —  
старики, дети  
По наказу сына Притхи шли, окружая женщин в походе.
36. Вожаки слонов шествовали на слонах, подобных горам,  
С пешей охраной сомкнувшись, двигались  
воины вперемешку.
37. Все дети андхаков и вришнейцев следовали за Партхой;  
Также брамины, кшатрии, вайшьи, (их) богатый  
(скарб тащили) шудры\*;

38. Выдвинутые вперёд шестьдесят тысяч жён Васудэвы  
Шли вместе с Ваджрой, внуком премудрого Кришны.
39. Следовало (ещё) много тысяч миллионов женщин  
Утративших (своих) владык: бходжей, вришнейцев,  
андхаков...
40. Поистине образуя море, те вришнейцы\*  
следовали за премудрым,  
Лучшим из лучших колесничих, победителем  
вражеских городов, сыном Притхи.
41. Когда люди ушли из Двараки, полной сокровищ,  
Её водой затопил Океан, обитель (разных) чудищ\*;
42. Как только величайший тигр-человек (Арджуна), уходя,  
от берега удалялся,  
Тотчас этот участок земли заливала вода океана.
43. Люди, обитатели Двараки, созерцая это чудо,  
«Увы, какая судьба!» — восклицали и торопились  
уйти подальше.
44. На горах, в чудесных лесах, возле отрадных потоков,  
В разнообразных (местах) Дхананджая делал привалы  
для вришнейских женщин.
45. Благополучно достигнув Пятиречья, тот мудрый владыка  
Расположил становище в этой хлебной стране,  
скотом и всем прочим богатой.
46. Но вот разбойники, обуянные вожделием,  
увидали, что женщины,  
Мужья которых погибли, охраняются только  
сыном Притхи, о Бхарата,
47. И жадность совсем замутила умы тех злодеев;  
Абхирьы обсуждали совместно благоприятные\* знаки:
48. «Стариков, детей и вдов охраняет лишь  
один лучник — Арджуна,  
И ведёт их через нашу (землю),  
а мощь его воинов убита!»
49. Тогда тысячи разбойников, вооружённых палицами,  
На вришнейцев напаил, жадные к добыче.
50. Громким, львиным рыком иных они приводили в трепет;  
Побуждаемые благоприятным для них временем,  
они всех перебить хотели.
51. Но Каунтея вместе со спутниками  
быстро к врагам повернулся  
И сказал (им) долгорукий Арджуна как бы с насмешкой:

52. «(А ну), проваливай, кто хочет живым остаться!  
Мигом, пронзённые стрелами, загорюете вы, умирая!»
53. Но слову, сказанному тем витязем,  
  (разбойники) внимать не стали,  
Безумные, они набрасывались на Пандаву,  
  налегали снова и снова.
54. Тогда Арджуна взялся за дивный лук Гандиву,  
Но тетиву неветшающего, огромного  
  он натянул не без усилий
55. И напрягал тетиву всё с большим усилием,  
  по мере возрастания свалки;  
Он вспомнил об оружье (богов), но,  
  (как владеть им), не мог припомнить.
56. Видя такую большую напасть —  
  ослабление богатырской руки в сраженье  
Из-за утраты умения владеть дивным, великим  
  оружием, — почувствовал себя опозоренным  
  (сын Притхи),
57. А воины-вришнейцы: водители слонов,  
  колесничие и другие —  
Не посмели вернуть тех похищенных женщин;
58. Очень уж много собралось там женщин,  
И тщетно Партха своих родственниц защитить старался.
59. Знатнейших из них повсюду (разбойники) тащили  
На глазах у всех воинов; иные ж перебежали  
  по своей воле.
60. Тогда стрелами, пущенными из лука Гандивы,  
  Дхананджая, сын Притхи,  
Тысячами стал убивать (разбойников),  
  а вришнейские слуги ему помогали.
61. Но скоро исчерпались те жалящие (стрелы), раджа,  
А ведь некогда они неисчерпаемы были!  
  (Ныне ж) конец тем кровососущим стрелам!
62. Когда исчерпались стрелы, (Арджуна),  
  подавленный тяжкой скорбью,  
Стал разбойников убивать когтём лука.
63. И вот на глазах у Партхи, захватив лучших женщин  
Вришнейцев и андхаков, чужеземцы-млеччи  
  исчезли, о Джанамеджая!
64. И владыка Дхананджая о (неизбежной) судьбе  
  стал размышлять в (своём) сердце,  
Томимый тяжкой тоской, он вздыхал глубоко.

65. Об исчезновении небесного оружия, об ослаблении рук  
богатырских,  
О неповиновении лука (Гандивы), об истощении стрел  
(заключенных)
66. Помышляя: «Это судьба!»\*, приуныл сын Притхи;  
Молвив: «Да будет так!», он отвернулся, раджа.
67. Затем премудрый, забрав оставшихся женщин  
И собрав уцелевшее имущество, сошёл на поле Куру.
68. Так привёл оставшихся вришнейских женщин каурава;  
То там, то здесь их расселил Дхананджая.
69. Продолжателю рода, сыну Хридики, (внуку Дроны),  
город Марттикавату отдал Партха  
И женщин царя Бходжи, оставшихся от расхищенья,
70. Отдал стариков, детей и женскую (прислугу).  
Всех уцелевших воинов в городе Шакрапрастхе  
поселил Пандава;
71. Возле (реки) Сарасвати поселил благочестивый старцев  
и малолетних  
Вместе с сыном Ююдханы, любимым сыном Сатьяки.
72. В Индрапрастхе дал царство Ваджре  
губитель вражеских ратей,  
Но вдовы Акруры предпочли странничество  
вместо жизни с Ваджрой.
73. Рукмини, Гандхари, Чайвья, Хаймавати, также  
(Главная) царица Джамбавати вошли в огонь  
Джатаведасу;
74. Сатьябхама и другие почтенные жёны Кришны  
Отправились в лес совершать умерщвление плоти\*.
75. Люди, жители Двараки, следовавшие за Партхой,  
Целесообразно расселились, подчинясь Ваджре.
76. Выполнив (всё) в надлежащее время, Арджуна,  
обливаясь слезами,  
Отправился к сидящему в святой обители  
Островитянину, Кришне-Вьясе.

*Так в святой «Махабхарате», в книге «Побоище палицами»,  
гласит седьмая глава, именуемая*

ПРИВОД ВРИШНЕЙСКИХ ЖЕНЩИН

## Глава 8

Вайшампаяна сказал:

1. Раджа, когда вошёл князь Арджуна  
в обитель правдолюбца муни,  
Он увидел сына Сатьявати, сидящего одиноко;
2. Приблизясь, предстал тому великообетному,  
знатоку закона:  
«Я — Арджуна\*!» — радуясь весьма, дружелюбный  
молвил.
3. «Добро пожаловать», — так муни, сын Сатьявати,  
ответил.  
«Садись», — сказал безмятежный духом, великий муни.
4. Заметив, что сын Притхи печален, что тяжело  
вдыхает он снова и снова,  
Увидев, что пришелец подвален, спросил его Вьяса:
5. «С ноготка, с волоска, с кромки, из кружки  
не взбрызнул\* ли тебя кто-либо?  
Не сходил ли ты (с женщиной во время) красок?\*,  
Уж не убил ли ты брамина?»
6. Иль в битве ты потерпел поражение?  
Ты выглядишь, как потерявший счастье!  
Не ведомо мне, чтобы тебя одолел кто-либо.  
Так что же с тобой, тур-Бхарата?
7. Дай мне услышать, сын Притхи, благоволи  
сообщить скорее!»

Арджуна сказал:

- Как (лёгкое) облако, прекрасный святой владыка,  
с очами, подобными лотосу, смыкающему лепестки  
на закате,
8. Тот Кришна, покинув тело, взошёл на небо;  
с ним (брат его) Рама!  
В битве на палицах, порождённой проклятьем браминов,  
для многих вришнейских мужей
  9. Возле Прабхасы настал последний (час),  
вызывающий содроганье\*.  
Эти витязи отважные, величавые, как львы мощные,  
махатмы,



10. О брамин, бходжи, вришнейцы, андхаки перебили  
друг друга в свалке  
Палицами крепкими, как железо: железными палицами  
становились внезапно
11. Стебли (травы) эраки и (витязей) поражали;  
виждь времён превратность!  
Там было пятьсот тысяч богатырей — все погибли!
12. На взаимную гибель снова и снова они сходились.  
О гибели безмерномощного и ядавов вспоминая  
снова и снова,
13. (Смерти) преславного Кришны я не могу постигнуть,  
Как высыхания океана или горы передвиженья,
14. Или крушения небосвода, иль огня охлажденья;  
Невероятна гибель обладателя лука Шринга,  
так полагаю.
15. Лишась Кришны, я не хочу оставаться здесь в мире!  
О богатый подвигом, услышь от меня о ещё злейшем:
16. Непрестанная дума об этом надрывает мне сердце:  
О брамин, на глазах у меня тысячи жён вришнейцев
17. Были похищены в Пятиречье абхирами,  
следившими за нами.  
Когда я схватил лук, то полностью натянуть  
его не был в силах,
18. Сила моих рук оказалась не той, что раньше!  
И разное оружие исчезло, о великий муни!
19. Мгновенно исчерпались стрелы в колчане!  
Держащего диск, раковину, палицу,  
того непостижимого Пурушу,
20. Четырёхрукого, тёмноликого, с глазами,  
подобными лепесткам лотоса, в жёлтой одежде,  
Великолепного, того, кто некогда управлял  
моей колесницей,
21. Его, вечного, опалявшего некогда  
вражеские рати, не вижу!  
Того, кто рати врагов испепелял (своим) блеском!
22. Лишь после него я губил стрелами,  
пущенными из Гандивы\*!  
В отчаяние прихожу, не видя его, шатаюсь,  
(теряя силы), о лучший из говорящих!
23. Смятённая мечется мысль, и не найти мне покоя...  
Без витязя Джанарданы жизнь мне постыла!

24. Ведь услышав, что ушёл Вишну, я спутал стороны света,  
Испепелён я, опустошён, утратил мужество, знанье!

25. Благоволи, превосходный владыка, указать мне благо!

Вьяса сказал:

Проклятие браминов испепелило великих витязей —  
вришнейцев, андхаков,

26. Но тебе, тигр-каурава, не подобает скорбеть  
о погибших\*.

Ибо этих махатм долженствовавшее быть постигло.

27. Но Кришна не подлежал проклятию и с ним  
не был связан:

Всё подвижное и неподвижное в трёх мирах Говинда

28. Может изменить, коль пожелает,  
тем более проклятие (браминов, хотя б) и великих;  
Тот, кто, держа диск и палицу, (сидел) на облучке  
(твоей) колесницы,

29. Тот, кто из любви к тебе (стал) древним риши,—  
четырёхрукий Васудэва,

Широкоокий, он перегрузку шири (земной)  
облегчил (великой) битвой;

30. (Ныне ж) своего высочайшего становища Кришна  
достиг, освободясь от тела.

Тур-человек, и ты на земле совершил богов великое дело;

31. Бхима и Близнецы, (твои братья), помогали тебе,  
мощноруким!

Завершивших подлежащее завершению, я считаю вас  
совершенными, тур-каурава!

32. Приспело время (вашего) ухода,  
и благо\* исполнить это, могучий!

Итак, разумение\*, творческая сила и достижение,  
Бхарата,

33. Возникают тогда, когда назревают сроки и устраняются  
(препятствующие) причины:

О Дхананджая, время есть корень вселенной,  
семя преходящего мира.

34. Время (всё) данное им снова\* отнимает  
по своему усмотрению:

Вот достигший могущества вновь становится  
слабосильным;

35. Вот ставший здесь владыкой снова становится  
подчинённым,

(Люди), здесь достигшие цели оружием, уходят туда,  
откуда они явились...



## **САНКХЬЯ И ЙОГА**

## Часть I. САНКХЬЯ

Переводом «Мокшадхармы» закончена работа над основными философскими текстами «Махабхараты». Дейссен их насчитывает четыре: «Книга Санатсуджаты» (из V книги «Махабхараты»), «Бхагавадгита» (из VI книги), «Мокшадхарма» (из XII книги) и «Анугита» (из XIV книги); сюда же с полным правом можно причислить «Беседу брамина и охотника», входящую в состав «Беседы Маркандеи» (из III книги). Вивекананда даже называет этот текст «Упанишадой».

«Махабхарата», соблюдая традиции Упанишад, нередко повествует, как человек низшей варны поучает брамина, например, в Чханд. уп. V, 11 и сл. рассказывается, как царь Ашвапати поучает браминов; в «Мокшадхарме» простой купец Туладхара наставляет великого подвижника Джаджали. Наставления, получаемые браминами от простых людей, касаются серьёзнейших философских и этических вопросов, а потому такие тексты следует рассматривать как философские в широком смысле слова. Они отражают важный процесс, происходивший в тогдашнем обществе: идеологическую борьбу более низких варн с браминами, претендовавшими на безусловный авторитет в духовных вопросах.

«Мокшадхарма» в отличие от других философских текстов поэмы не раз и очень остро затрагивает социальные проблемы, чётко выявляя противоречия взаимоотношений богатых и бедных: так, главы 176, 177, 178 и 268 (о допустимости смертной казни) свидетельствуют о начале пробуждения общественного сознания.

Тематика «Махабхараты» в целом, и даже одной только «Мокшадхармы», слишком обширна для простой вводной статьи. Приходится ограничить изложение вопросами Санкхьи и Йоги. В предыдущих выпусках теория Санкхьи и практика Йоги излагались, так сказать, «статично», в известной абстракции, но теперь мы можем проследить диалектику развития данных течений, историческое их становление и наметить их место в довольно сложном комплексе философских систем или «воззрений» (даршан) Древней Индии.

Индийская философская традиция учит, что Истина одна, но рассматривать её можно с разных сторон, под разным углом зрения, что и создаёт иллюзию множественности теорий.

В Индии насчитывается шесть правоверных философских «точек зрения» (даршан), в число которых входят Санкхья и Йога, хотя первая считается атеистическим учением. Включение Санкхьи в число правоверных воззрений было возможно потому, что «правоверность» в Древней Индии определялась не столько с точки зрения верований, убеждений, сколько с точки зрения социальной, политической: от правоверного требовалось точное соблюдение правил общественных взаимоотношений, законов варн, ведических обрядов. Правоверность это скорее *ṛiṭa*, поведение, нежели *ṣraddha*, что означает благочестие, почитание предков жертвами и лишь потом «вера». По философским взглядам Санкхьи и буддизм часто весьма близки друг к другу, иногда гораздо ближе, нежели «безбожная Санкхья» и «безусловный монизм» (анирбхедаадвайта), и всё же оба эти течения причислены к шести правоверным учениям, тогда как буддизм считается ересью и в шесть правоверных «взглядов» не включён, хотя исторически он относится к VI в. до н. э. и мог бы быть включён в «даршаны». Радхакришнан даже хочет видеть причину возникновения даршан в реакции на «иконоборческий пыл

материалистов, скептиков и некоторых буддистов» (Радхакришнан, Индийская философия, II, 13). Нужно сказать, что такое высказывание весьма мало убедительно, да и сам Радхакришнан несколькими строками ниже даёт иное, гораздо более реалистичное определение: «Принадлежность системы к астике или к настике зависит не от её положительного или отрицательного отношения к природе высшего духа, а от признания или непризнания авторитета Вед» (Там же). Разгадка немудрёной зашифровки этого высказывания облегчается ещё и тем, что автор подчёркнуто называет шесть ортодоксальных систем «брахманическими». Ортодоксальность или неортодоксальность учения определялась не по содержанию его (здесь легко соединялось, казалось бы, самое несовместимое), а по отношению к Ведам, то есть к тем, кто сделал этот памятник прочным инструментом для эксплуатации. Недостаточно ясный учёт этого социального момента может повести по ложному следу и запутать в дебрях метафизики. Нужно помнить, что выделение шести даршан, как «ортодоксальных», освящено очень древней традицией.

Основные течения индийской философии возникли в «эпический» период, то есть в первой половине первого тысячелетия до нашей эры. Все они так или иначе исходили из Упанишад и развивались параллельно, каждое со своими особенностями, иногда столь несущественными, что практически получалась своего рода амальгама. Системы ньяя и вайшешика настолько мало отличаются друг от друга, что их раздельность воспринимается как нечто искусственное. Подобным образом слиты и обе системы мимансы, если вообще можно принять раннюю мимансу за философскую систему.

Близки друг другу и обе системы Веданты безусловного и относительного монизма — *nirvibhedādvaita*, *savibhedādvaita*, хотя эти системы сохраняют свои особенности значительно больше, нежели ньяя и вайшешика. О слиянии Санкхьи и Йоги уже говорилось, и к этому положению ещё не раз придётся возвращаться. Поэтому трудно сказать с достаточной достоверностью, которая из систем старше, которая моложе, и среди специалистов существуют немалые разногласия по этому вопросу. Однако большинство индийских и европейских исследователей считает, что наиболее древними течениями являются Санкхья и Йога, истоки которых прослеживаются вплоть до древних Упанишад (Чхандогья, Брихадараньяка). Учение только этих двух систем излагают в достаточно развёрнутом виде средние Упанишады (Шветашватара и Майтраяна). О других системах лишь вскользь упоминают некоторые поздние Упанишады. Так, Мандукья-карика\* (II, 20—21) намекает на учение вайшешиков о пране, локаятиков (материалистов) о плотных сутях и т. д. Атма-упанишада, учащая о трёх атманах, хотя и вскользь, но прямо упоминает о ньяе и мимансе (Атма-упанишада, 2). Согласно индийской традиции, воззрения различных школ излагаются не в историческом порядке, а по их смысловой ценности; изложение идёт от систем менее ценных, по мнению автора, к системам более ценным; разумеется, изложение завершается воззрением самого автора.

Все системы разделяются на две группы: *āstika* и *nāstika* — «утверждающих» и «отрицающих» (*āstī* значит «есть», «существует»). Выражение это нет надобности принимать в широком философском смысле «принятия» и «бытия», хотя слово *nāstī* и переводится подстрочно через *nihilist*. При характеристике воззрений эти термины обычно принимаются в узкорелигиозном смысле: «правоверный» и «неправоверный». К «правоверным» относят системы, признающие авторитет Вед, к «неправоверным» — не признающие.

---

\* В издании «Побоище палицами», 1963 г. ошибочно стоит «Мандукья-упанишада». См. об этом также предпоследний абзац раздела «Литература Санкхьи и Йоги». (Прим. ред.)

Такое искусственное деление на основании одного чисто внешнего признака приводит к тому, что и в той, и в другой группе оказываются системы, весьма несходные по своему внутреннему содержанию, своей сущности.

В группу «неправоверных» систем входят чисто атеистические, но идеалистические системы: буддизм, джайнизм и наряду с ними реалистическая и пантеистическая система панчаратринов, то есть бхагаватов или сатватов, шиваитский тантризм и шактизм с их безудержной мистикой; это скорее верования, нежели философские системы.

В группу «правоверных» попала формалистическая ньяя, скорее система логики, нежели мировоззрение; будучи гносеологией, ньяя не ставит перед собой метафизических задач. Брамин\* был обязан изучать логику, так как эта наука входила в число шести расчленений Вед, наряду с грамматикой, законоучением, астрономо-астрологией и пр. Ньяю принимали все системы, она не вызывала дискуссий по существу. С ньяей тесно связана вайшешика, признающая реальность вещей (viçeṣha); она часто называется системой «наивного реализма». По существу вайшешика есть метафизика ньяи, подобно тому, как Йога есть практика Санкхьи. Как соединяют в одно целое ньяю и вайшешику, так соединяют в одно целое Санкхью и Йогу.

Ранняя миманса («памятка») собственно также не мировоззрение, не философская система, а краткая памятка, сводка ритуалистических наставлений, рассыпанных в Брахманах, мнемонический конспект ритуалов.

«Последующая Памятка» (уттара миманса) есть сводка основных философских положений Упанишад. Раннюю и Последующую мимансу соединяют в одно, как две части конспекта «конца Вед», Веданты. Такие мнемонические конспекты называются «сутрами», нитями, ведущими память куда следует.

Уттара миманса — это знаменитые Брахма-сутры Бадараяны, пользующиеся огромным авторитетом. Как все сутры, Брахма-сутры — не оригинальная система, а лишь конспект системы, существующей в развёрнутом виде. Язык сутр непонятен, так как состоит из отдельных фраз, и нередко фразы обрываются, оставаясь незаконченными. Без авторитетных толкований сутры недоступны для понимания, а темнота их языка допускала множество толкований, иногда совершенно противоположных. В Древней Индии не полагалось, чтобы мыслитель излагал своё учение от своего имени: он излагал его как полученное откровение или как своё понимание древних, авторитетных памятников. Хорошим примером этого являются толкования Шанкары на «Бхагавадгиту» (их много цитируется во 2-м выпуске этой серии); написаны они приблизительно через тысячу лет после создания поэмы.

Из толкований «Бхагавадгиты» и сутр Бадараяны возникли целые философские школы ведантистов, группирующиеся вокруг двух великих столпов индийской философии: Шри Шанкары Ачарьи (VIII—IX вв. н. э.) и Рамануджи (конец XII и середина XIII вв.).

Тесная связь, если не полное тождество Санкхьи и Йоги, неоднократно

---

\* В санскрите существуют два слова: Bráhmaṇ и Brahmán. Первое — среднего рода, обозначает философское абстрактное понятие, близкое понятию «Нирваны», второе — мужского рода, означает «молитва», сборники молитвенных гимнов Веда, персонификация этой идеи — личный бог, Брахман и название варны, осуществляющей эту идею. В русском языке за варной давно закреплено название «браминской», за представителем этой варны — брамин, а за мифологической персонификацией — Брама. В русском языке слово Брахман приходится склонять по мужскому склонению, поэтому от читателя ускользает важнейший грамматический момент, подчёркивающий идею безатрибутивности Брахмана. С точки зрения строгого формализма, следует сохранить точность транскрипций, но это, несомненно, затруднит чтение неспециалиста, несанскритолога. Думается, что правильней сохранить средний род слова, так как это чрезвычайно важный момент, о котором читатель всегда должен помнить, как о путеводной нити, а не сохранять формальную «научность» за счёт ясности текста. Изложенные соображения привели к мысли писать не Брахман, а дать слово с окончанием среднего рода — Брахмо.

утверждается авторитетными текстами: «Бхагавадгита» в гл. V, 4—5 утверждает единство Санкхьи и Йоги; в начале Пранагнихотра уп. сказано, что без Санкхьи и Йоги нет спасенья; Шулика-упанишада и Йога-сутры обосновывают праксис Йоги на теории Санкхьи. Современные исследователи также признают единство Санкхьи и Йоги (ср. Бхагаван Кумара Шастри, Л. с. [82], стр. 37), однако такая близость не есть полное неразличимое тождество (Дальман). Несомненно, что Йога хотя и связана с теорией Санкхьи, всё же она, как праксис, принимается и другими философскими системами Индии.

### **ОБЩИЕ ЧЕРТЫ «ПРАВОВЕРНЫХ» И «НЕПРАВОВЕРНЫХ» ШКОЛ ИНДИИ. ОБЩНОСТЬ ЦЕЛИ**

«Противоречивым словом ты как бы вводишь в заблуждение моё сознание (буддхи); скажи мне достоверно одно то, чем я достигну блага» («Бхагавадгита», III, 2). Эти слова Арджуны можно поставить эпиграфом ко всей индийской философии, которую можно было бы назвать прагматизмом, если бы этот термин не получил отрицательного значения, как обозначение плоско-утилитарной направленности. Все философские школы Индии равнодушны к так называемому «чистому», или «отвлечённому», познанию; такое знание не считается настоящим и не ценится: ценно только знание, ведущее ко благу. Эти школы, за исключением чарваков, наивных реалистов и гедонистов, под «благом» понимали освобождение. Отсюда вырисовываются три момента, характерных для индийских философских школ: имманентный пессимизм, особенно школы Санкхьи; учение о перевоплощениях; учение об освобождении.

### **ИНДИЙСКИЙ ПЕССИМИЗМ**

Постоянные толки европейских специалистов об индийском пессимизме вызывают раздражение пандитов. Радхакришнан пишет: «Основными обвинениями, выдвигаемыми против индийской философии, являются обвинения в пессимизме, догматизме, равнодушии к этике и в консерватизме. Почти каждый критик индийской философии и культуры надоедливо толкует о её пессимизме» (Индийская философия, I, 36), но тут же сам признаёт безусловно пессимистическое отношение всех индийских философских систем к проявленному миру. Автор считает, что философию порождает неудовлетворённость человека окружающей жизнью. Но, даже принимая это положение, нередко высказываемое и другими мыслителями (Эпикуром, Диогеном, стоиками, Шопенгауэром, Гартманом, Новалисом и др.), всё же приходится признать, что индийская философия занимает особое место среди других пессимистических течений: она не только не стремится разрешить вопрос в плане проявленного вообще, но продумывает задачу до конца и принимает крайний имманентный пессимизм как непереносимое условие для движения вперёд.

Разница между философским и религиозным пессимизмом состоит в том, что религиозный пессимизм разрешает противоречие обещанием благ и радостей в потустороннем мире, а философский пессимизм отказывается принять такое разрешение вопроса и, по выражению Ф. М. Достоевского, «почтительнейше возвращает билет на право входа в рай».

В индийской философии специальный термин *nirveda* — «отвращение к миру» определяет психическое состояние, необходимое для достижения истинного знания, которое одно только ведёт к освобождению. Нужно подчеркнуть, что под



«проявленным миром» индийская философия понимает не только земной мир, но и «блаженную страну богов». Вся индийская философия, за исключением школы чарваков, по своим взглядам, близким к эпикурейцам, видит спасение, благо в освобождении от всего проявленного. Но это «освобождение» разные философские школы понимали по-разному. Наиболее пессимистическими учениями являются Санкхья и весьма близкий к ней буддизм.

## ЗНАНИЕ И ПРИЧИННОСТЬ

Деятельность органов чувств, любое соприкосновение с проявленным есть источник страдания; горе само по себе есть страдание, а радость, в конце концов, приводит к страданию, хотя бы уже потому, что она не вечна. Поэтому влечение чувств к предметам чувств, отождествление себя с ними, желание насладиться плодами своих дел нужно рассматривать не просто как отсутствие истинного знания (*avidya*), а как ложное знание, заблуждение (*moha*).

Различают два источника заблуждения: обман чувств и ложное умозаключение. В индийской философии классический пример заблуждения вследствие обмана чувств таков: увидев на земле верёвку, я испугался, приняв её за змею, но по другим признакам, отличающим её от змеи, — отсутствие движения и пр., — я исправляю обман чувств, устанавливая истинное положение вещей умозаключением. Классический пример ложного умозаключения таков: увидев плывущие по реке деревья, я заключаю — в верховьях реки было наводнение. Но такое умозаключение сделано без достаточного учёта других моментов: отсутствие половодья на доступном наблюдению отрезке реки и пр., — оказывается ложным; я сужу о причине по характеру следствия без достаточного учёта всех признаков. Оба примера поясняют, как возникает заблуждение. Отсутствие правильного знания может натолкнуть на ошибочные, неправильные действия, причиняющие, в свою очередь, нежелательные следствия.

Индийские мыслители уже в глубокой древности постигли, что вопрос о причинности является узловым вопросом, так как он заключает в себе всю триаду философских проблем: онтологию, феноменологию и гносеологию. То или иное философское учение характеризуется в зависимости от его понимания закона причинности. В учении о причинности различают: самопричину — *causa sui*, *svayambhu* — «самосушая», в теистических текстах так именуется бог, а в текстах Санкхьи — *пракрити*, она же есть и вещественная причина — *causa materialis*, *upadanam* (из чего?); действительную причину — *causa efficiens*, *nimittam* (кем?); орудийную причину — *causa instrumentalis* (чем?); конечную причину, цель — *causa finalis* (для чего?); это и есть следствие. Отношение между причиной и следствием можно себе представить по-разному: можно предположить, что материальная причина остаётся неизменной в следствии, а действующая причина лишь меняет форму материальной причины, значит весь причинно-следственный ряд иллюзорен; можно считать, что следствие в потенциальном состоянии реально предшествует в причине, а действующая причина лишь приводит потенцию в актуальное состояние: например, масло содержится в сезамовом семени и до воздействия на семя с целью добыть масло. В таком случае воздействующая причина необходима для того, чтобы выявить следствие в причине. Такой взгляд признаёт возможность изменений самой субстанции (*vikāra*). Учение, признающее предсуществование следствия в причине и реальность изменения материальной причины, называется «*satkaryavada*»; его защищает Санкхья (ср. также «*Бхагавадгита*», XIII, 6, «Поле и его изменения»).

Можно принимать неизменность причины в следствии, то есть признавать реальность причины (вернее, субстанции) и нереальность следствия. Этим по

существованию отрицается реальность причинно-следственного ряда, но не реальность вообще. Такова точка зрения адвайтистов школы Шанкары.

Наконец, можно признать существование изменений и отрицать основу этих изменений (субстанцию, дхарму); в таком случае приходится признать, что всякое изменение есть нечто абсолютно новое: существуют мгновенно изменяющиеся дхармы, проявляющиеся в формах, но за этими формами нет никакой основы. Такую теорию выдвигают буддисты, за что ведантисты их называют *vaiṇāṣīka*, нигилистами. Теория буддистов, противопоставленная теории Санкхьи, называется *asat kāryavādī* (учащая о нереальности причин).

Мукерджи, рассматривая сущность спора о причинности в индийской философской литературе, подчёркивает важность этого момента для определения характера той или иной системы: все индийские философские школы принято делить на *satkāryavādī* и *asatkāryavādī*, то есть на признающих реальность причинно-следственного ряда и не признающих её. Вокруг вопроса причинности разгорались самые острые споры. Санкхья формулировала: «Молоко превращается в творог», то есть материальная причина силой воздействующей причины претерпевает реальное изменение (*vikāra*). Шанкара даёт формулу: «Глина не меняется в кувшине», то есть следствие есть видимость, реальна причина. Буддисты (шуньявадины) формулируют: «растение уничтожает семя», то есть следствие лишь иллюзорно связано с причиной, в действительности одно явление сменяется другим.

Для построения любой философской системы необходимо уяснить себе характер связи отдельных вещей между собой, установить закономерность явлений. В индийской философии вопросами логики особенно тщательно занималась школа ньяя, которая до тонкости разработала учение о причинности. Ньяя признаёт достоверность непосредственного опыта (*pratyakṣa*). Познание внешнего мира, правильно осмысленное и проверенное, по мнению ньяя, достоверно. Вещи даны в опыте, но их отношения непосредственно в опыте не даются, но и не выводятся путём чистого умозаключения. Понимание взаимосвязи вещей относится к так называемым «синтетическим» суждениям, где умозаключение выводится на основании косвенных наблюдений, например, на том факте, что одна вещь никогда не наблюдается без другой вещи, ей предшествующей; в таком случае мы говорим, что предшествующая вещь есть причина последующей. Ясно, что такое суждение никогда не может обладать полнотой достоверности. Ньяя придерживается монокаузальной теории, то есть утверждает, что одна данная причина несёт единственное следствие и что данное следствие может иметь единственную причину. Эта школа считает, что принятие теории констелляции причин исключает всякую возможность научного мышления. Ньяя признаёт полную реальность причинно-следственного ряда, то есть реальный переход материальной причины в следствие, при содействии исполняющей причины (*causa efficiens*) с помощью орудийной причины (*causa instrumentalis*). Таким образом, ньяя рассматривает следствие как цель причины (*causa finalis*).

Эту схему теории причинности, выработанную школой ньяя, приняли и другие школы индийской философии, но понимали они её по-разному. Школа вайшешика, представляющая по существу одно целое с школой ньяя, безоговорочно принимала эту схему. Санкхья и связанная с ней Йога также принимали сущность учения ньяя о причинности, то есть признавали реальный переход материальной причины в следствие. Ведантийская школа Шанкары, признавая реальность причины, отрицала реальность её преобразования в следствие, считая, что реальность всегда неизменна и всякое её изменение иллюзорно.

Школы буддистов по-разному разрешали вопрос о причинности: реалисты примыкали к взгляду Санкхьи, этому же следовали и джайнисты. Идеалисты-

буддисты близки к школе Шанкары, вернее, ведантисты принимали взгляды буддийского идеализма, возникшего гораздо раньше Шанкары (учитель учителя Шанкары был буддист); наконец, шуньявадины вообще отрицали существование причинной связи между вещами, уча о мгновенных дхармах, как о единицах проявления, сменяющих друг друга, но не связанных друг с другом; шуньявадины принимали реальность только пустоты (Ф. И. Щербатской).

Признание реальности всего причинно-следственного ряда лежит в основе реализма любого толка; поэтому ньяю, вайшешику, Санкхью и Йогу нужно отнести к реалистическим школам.

Отрицание реальности изменения причины в следствии ведёт к имманентному иллюзионизму. Такова школа Шанкары, проповедующая, что мир есть лишь кажущееся изменение вечно неизменной, незыблемой Реальности, Абсолютного Субъекта, Атмана. Отрицание причинности ведёт к имманентному и трансцендентному нигилизму шуньявадинов.

Сущность истинного знания заключается в постижении, что всякая деятельность ради самого себя порождает причинно-следственный ряд; хотя сам он непрерывен, но плоды его недолговечны. Хорошие дела приносят хорошие плоды, плохие дела приносят плохие плоды. Дела не складываются, не образуют общей суммы, где плюс и минус нейтрализуют друг друга: человек по отдельности вкушает плоды хороших и плохих дел, иными словами — в учении о причинно-следственном ряде нет идеи искупления; впрочем, это положение не безусловно: как исключение, в «Мокшадхарме» можно найти указание на то, что последствия плохих поступков можно нейтрализовать добрыми делами.

## УЧЕНИЕ О КАРМЕ И ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЯХ\*

Из области логики и феноменологии учение о причинности постепенно перешло в этическую область. Из сознания, что сам человек есть творец своей судьбы, творец всего хорошего и дурного в себе, проистекает сознание ответственности за свои поступки. Эта мысль приводит к убеждению, что сам человек создаёт себя. Причинно-следственный ряд не ограничен ни началом, ни концом, дела каждого человека накапливаются, их материальная причина — психика человека, которая согласно учению Санкхьи материально претерпевает изменения, но не разрушается с разрушением самых плотных слоёв, именуемых «стулашарира», или плотное, физическое тело, образованное большими или плотными сутями. Более тонкое психическое тело (лингашарира или сукшмашарира) есть «внутренний деятель» (антахкарана), неразлучный со своими делами, он продолжает существовать в них даже после разрушения плотного тела. Закономерность причинно-следственного ряда должна быть осуществлена. Поступки людей и животных можно распределить по трём категориям: творимая карма, зреющая и зрелая\*. Зрелой кармой называется процесс, ставший необратимым, например, карма, обуславливающая рождение в той или иной среде, в то или иное время и пр. Зреющая карма не столь инертна: в её условиях человеку оставляется возможность выбора, а выбор, который делает человек, есть творимая карма.

---

\* В последнее время в литературе, даже специальной, стал появляться термин «перерождение» для перевода санскритского слова жапака. На первый взгляд, как будто бы и не плохо, подкупает кажущаяся близость, ибо корень жап означает действие рождения (в активном, пассивном и среднем залоге), но русский язык такого оборота не дозволяет. Нельзя сказать: «артист переродился в Бульбу» или «железы перевоплотились в раковую опухоль».

\* При знакомстве с этикой Санкхьи не следует упускать из вида, что факт сам по себе не расценивается морально: моральной оценке подлежит акт, то есть сознательно совершаемый, целесообразный акт, действие.

Итак, основная идея кармы есть учение о самотворчестве человека, о его исконной свободе. Эти идеи индийская мысль выработала уже в эпоху старших Упанишад — Чхандогьи, Брихадараньяки. Одной из ранних формулировок закона кармы является знаменитое место в Брихадараньяка-упанишаде, III, 2, в беседе Яджнавалкьи и сына Ритабхаги (это имя символично, оно значит «Причастный Закону»). Ритабхага спрашивает отца, что станет с человеком, когда его тело после смерти распадётся на элементы. Яджнавалкья уводит Ритабхагу в сторону от других собеседников и, как великую тайну, сообщает ему, что всё зависит от дел человека: «...то, о чём они говорили, была карма и то, что они хвалили, была карма. Воистину через добрые дела (человек) становится хорошим, а через дурные — дурным» (III, 2, 13). Эта мысль развита той же упанишадой в IV, 4, 4—5: «Как золотых дел мастер берёт вещество одного изображения и из него выделяет иное изображение, новое и более красивое, так и душа, стряхнув тело и покинув неведение, создаёт себе иной, более красивый образ». Таинственность, которой окружено это учение, объясняется тем, что оно было невыгодно жрецам, учившим об искупительной силе жертвы. «Кто из чего состоит, тот так и действует, сообразно тому, как он поступает, таким он и рождается вновь. Кто творит благое — рождается благим, кто поступает плохо, тот и родится плохим; святым человек становится святыми делами, злым — злыми делами. Воистину сказано: «Человек полностью состоит из вожеления (кама); сообразны его вожелению его намерения, сообразны его намерению его поступки» (Брихадараньяка-упанишада, там же). В Тайттирья-упанишаде, II, 8 говорится о тех, которые силой совершённых дел стали богами. Радхакришнан ссылается ещё на ряд аналогичных текстов в Чхандогья-упанишаде, Майтраяна-упанишаде.

Если принять, что поступки, как действенная причина формируют образ человека, то из этого положения неизбежно вытекает следствие: по сравнению с бесконечностью причинно-следственного ряда жизнь человека есть дифференциально малый отрезок, не соизмеримый с бесконечностью ряда; значит для того, чтобы деятельность могла формировать тонкое и плотное тело человека, необходимо принять, что такое тонкое тело, будучи материальной причиной, способно соединяться с новыми плотными телами.

Таким образом, философски учение о перевоплощениях являлось логическим следствием учения о причинности в школах саткарьявадинов.

Рассуждения, приложимые к истории развития одной души, будучи обобщены, приложимы к космосу в целом: мировые циклы подобны циклам развития отдельного существа; то, что есть джива (живая душа) для индивидуума, есть махан (великий) для пракрити; из него развивается тело космоса в начале кальпы (мирового периода), и в него оно возвращается в конце кальпы. Пралая есть полное растворение в смысле уничтожения, это есть возврат из актуального развёрнутого состояния (правритти) в потенциальное, свёрнутое (нивритти). Как после разрушения индивидуального тела составлявшие его части возвращаются в общую сокровищницу природы, в плотные сути, так вся пракрити возвращается в свою материальную основу, изначальную ткань космоса — прадхану.

Разумеется, что изложенное отнюдь не отрицает исторического хода идей перевоплощения, вера в которое существовала не у одних только жителей Деканского полуострова. Дейссен считает, что в Ведах нет прямого указания на верование в перевоплощения и что известный стих Вамадэвы (Ригведа, IV, 26, 1): «Некогда я был Ману, некогда я был Солнцем» не следует толковать в духе учения о перевоплощении. В Ведах, по мнению Дейссена, доказуема лишь вера в загробную жизнь, хорошую или дурную. Первые следы верования в перевоплощение Дейссен находит в «Шатапатха-брахмане» (VI, 6, 2, 4 и XIII, 8, 1, 5), где говорится о вратах богов на северо-востоке и о вратах предков на юго-западе. В древних Упанишадах,

например, в Каушитака-упанишаде I, 2, уже затрагивается этот момент. Но основным текстом Упанишад, излагающим учение о перевоплощении, является текст, находящийся в Чхандогья-упанишаде, V, 3, 10 и в Брихадараньяка-упанишаде VI, 2, 16. Оба текста совпадают почти дословно, и Дейссен сомневается в возможности установить, который из них старше. Но вопрос этот не столь уж важен для нашей темы. Индийцы называют этот текст «учением о пяти огнях». Дейссен указывает, что текст распадается на две части: учение о пяти огнях и учение о пути богов и предков. В тексте о двух путях говорится о посмертном воздаянии и о возвращении к земному существованию; Дейссен считает такую путаницу изложения доказательством того, что в известные уже Ведам представления о посмертном воздаянии вводится новое учение о возвращении к земному существованию. Автор полагает, что это учение возникло как вывод из размышлений над причиной разницы характеров и нравственного поведения людей, и указывает, что вопрос о различии характеров людей занимал уже и ведических мудрецов, слагателей гимнов, и ссылается на Ригведу, X, 117, 9. Так возникает общее для всей индийской философии учение о вселенском индивидуальном перевоплощении или о потоке жизни, самсаре. Основанный на непрерывности причинно-следственного ряда поток этот вечен и не подчинён богам, наоборот — боги подчинены ему, будучи не свободными от закона причинности. Так как о самсаре говорят Упанишады, то все правоверные школы принимают это учение; принимают его буддисты и джайны, хотя оба эти течения не признают авторитета Вед. Но в зависимости от понимания той или иной школой закона причинности разные школы по-разному учат о самсаре: саткарьявадины (Санкхья, Йога, ньяя-вайшешика, Пурва миманса) принимают реальность самсары, асаткарьявадины (адвайтисты школы Шанкары) считают самсару иллюзорной. Что же касается Уттара-Мимансы с её Брахма-сутрами (Бадараяны), то её отношение к самсаре определяется в зависимости от толкования Брахма-сутр.

Сутры Бадараяны, сложенные за три-четыре столетия до нашей эры, излагают суммарно учение Упанишад (по-видимому, древних и средних). Изустная традиция сутр утратилась рано, а самое древнее толкование их, дошедшее до нас, принадлежит Шанкара-ачарье (VIII в., начало IX в.), то есть оно написано около 1000 лет спустя после создания сутр.

Известно, что Шанкара толковал сутры в духе крайнего идеалистического монизма (*avibhedādvaita*), но такое толкование сутр Бадараяны не обязательно, что наглядно показали Рамануджа (конец XII, начало XIII вв.) и Виджняна Бхикшу (XV в.), — оба понимали Брахма-сутры в духе относительного монизма (*savibhedādvaita*). Тибо, один из наиболее авторитетных специалистов по данному вопросу, легко допускает, что первоначально Брахма-сутры понимались в дуалистическом духе. Так как они являются наиболее ранним и наиболее авторитетным изложением сути Упанишад, то правильное понимание сутр важно для истории индийской философии вообще, и для истории развития Санкхьи в частности.

## **УЧЕНИЕ ОБ ОСВОБОЖДЕНИИ** **(Мокшадхарма)**

Из учения о самсаре логически вытекает учение об освобождении (мокша). Все индийские философские системы, признанные ортодоксальными, ставили освобождение своей конечной целью, своим идеалом, но каждая из них понимала его по-своему. Понимание смысла освобождения обуславливалось пониманием смысла самсары, но только отчасти. Все эти индийские философские школы учат об Абсолюте, Запредельном проявленному, но понимают это Запредельное весьма по-разному: начиная с абсолютной пустоты *çunua*, которая и есть абсолютная

реальность, и кончая Абсолютным Субъектом, Атманом — Сат-Чит-Ананда (Бытие-Знание-Блаженство). Понимание отношения Вселенной и Абсолюта также различно в разных школах. Так, абсолютные адвайтисты (Веданта Шанкары) и дуалистическая Санкхья Ишваракришны отрицают какую-либо связь между Абсолютом и космосом: адвайтисты потому, что мир иллюзорен, а значит и всякое отношение к нему иллюзорно, а санкхьяики отрицают потому, что Абсолют не может быть причастен к неабсолюту уже в силу своего определения. Школы относительного монизма Рамануджи понимают связь Абсолюта с космосом как бхакти, причём понимание бхакти по мере перехода от «Бхагавадгиты» к средневековым мистикам приобретает всё более выраженный половой характер.

Такое понимание этой связи позволяет вкладывать разнообразный смысл и в понятие «освобождение» от самсары, иными словами в переход от относительного к абсолютному. Школы, вкладывающие в понятие «Абсолют» некоторые положительные представления, могут вкладывать положительное значение и в переход к Абсолюту, то есть в состояние нирваны. Вне всякого сомнения разные школы вкладывают в понятие «нирвана» различное содержание, начиная со словарного значения слова: «бездыханность», «безветрие», «угашение» и кончая состоянием полноты бытия и блаженства.

Поэтому нельзя давать индийской философии слишком обобщающую характеристику, как это делают некоторые современные индийские философы, утверждая, что индийской философии вообще присущ имманентный пессимизм и трансцендентный оптимизм. Это определение не подходит к чарвакам, к которым применима антитетическая формула: имманентный гедонизм и трансцендентный пессимизм. Не подходит оно и к дуалистической Санкхье, отрицающей противоречие имманентного пессимизма и не дающей положительного определения нирваны; с натяжкой оно подходит для йоги Патанджали.

Правильней сказать, что запредельный оптимизм свойствен школам, признающим Атмана. Понимание Абсолютного, как Брахмо или Нирваны, менее чётко, и толкование этих терминов разноречиво.

В Упанишадах Брахмо иногда отождествляется с Атманом, иногда эти понятия сочетаются, но не до полного отождествления, иногда же Брахмо выражает понятие Запредельного безотносительно к Атману (это более заметно в ранних Упанишадах). Термин «нирвана» встречается в Упанишадах, и то в самых поздних, лишь в единичных случаях, например, в Кшурика-упанишаде, Йогататтва-упанишаде; эти памятники не старше, а может быть и значительно моложе эпического периода; они относятся к йогическим «техническим» Упанишадам. Можно сказать, что термин «нирвана» не свойственен Упанишадам; для обозначения Запредельного более ранние Упанишады пользуются термином «прана» (в единственном числе в смысле «Жизнь»), позже вошёл в употребление термин «Брахмо», в значении которого больше формализма и абстракции. «Атман» надо считать наиболее поздним из трёх названных терминов. Смысл их постепенно сближался, но всё же более жизнеутверждающее, конкретное наполнение сохранилось за терминами «Прана» и «Атман»; более формалистическое, абстрактное — за терминами «Брахмо» и «нирвана». Термин «нирвана» правильней считать исконно буддийским, лишь позже, по мере развития буддизма, он проник в терминологию ортодоксальных школ и поздних Упанишад. Известно, что ранний буддизм часто повседневным, обычным словам придавал особый философский смысл. О происхождении и понимании термина «нирвана» существуют самые противоречивые мнения: одни считают его специфически буддийским термином, другие — заимствованным от браманизма. Наиболее раннее понимание нирваны в буддизме всё же отрицательное — угасание, происходящее тогда, когда

исчерпываются моментальные дхармы буддийского плюрализма, зашедшего в тупик противоречий морального учения без субъекта морали и учения о спасении без субъекта, стремящегося к спасению (Stcherbatsky, *Conception of Buddhist Nirvāna*, 1927, p. 3).

Циммер неоднократно указывает на интереснейший приём буддийского искусства: на ранних буддийских барельефах Будда никогда не изображался, вся сцена компоновалась вокруг пустого места, где, как предполагалось, должен был находиться Будда (например, сцена последнего искушения, сцена поклонения и пр.). Иногда вместо Будды изображался лишь след его стоп. Позже, когда стал преобладать махаянизм, фигуру Будды стали изображать и отдельно (статуи), и в композициях на барельефных стенах\*. Освобождение есть конечная цель (*causa finalis*) всех индийских философских систем. Ясно, что в зависимости от того, как понималась причинность, как разрешалась задача следственного ряда, понималась и конечная цель — Освобождение.

### ТЕИЗМ, ПАНТЕИЗМ, АТЕИЗМ

В зависимости от того, как философская школа разрешает проблему причинности, стоит и понимание данной школой начала причинно-следственного ряда.

Признание творческой, целесообразной первопричины (*causa primalis, efficiens et finalis*) равносильно признанию теизма, согласно так называемому каузальному теологическому доказательству. Признание, что эта первопричина является также и материальной, приводит к пантеистической концепции. Отрицание ограничения причинно-следственного ряда, то есть признание его вечным, приводит к атеизму.

Все философские системы древности должны были так или иначе ориентироваться на религию, являвшуюся весьма существенной силой в древнем обществе. Санкхья издревле приобрела известность как атеистическая система. Так называемая «классическая» Санкхья, изложенная Ишваракришной в Санкхья-карикe и датированная Дасгуптой первым веком до или после начала нашей эры, всегда носила эпитет «атеистическая». По-видимому, этот эпитет не столько выделял данную школу среди других философских школ Индии, сколько служил для обозначения особого течения внутри самой школы и противопоставлял «классическую», или «атеистическую», Санкхью «теистической» Йоге. На Западе среди интересующихся историей культуры Индии распространено представление об особом «мистическом» характере всей индийской философии. Даже некоторые специалисты, как например, Ольтмар, поддерживают это представление. Этого взгляда придерживаются и некоторые современные индийские философы. Конечно, нельзя отрицать спиритуалистического характера индийской философии, но в применении к индийским философским школам этот термин приобретает несколько своеобразный оттенок.

Общий тон старших Упанишад пантеистичен; ярким образцом такого пантеизма является начало Брихадараньяка-упанишады, изображающее космос в виде жертвенного коня ашвамедхи; это вариант знаменитого гимна Ригведы (X, 90), изображающего развитие космоса как жертвоприношение Пуруши (Человека).

Иногда пантеизм Упанишад переходит в решительный атеизм; в качестве примера можно сослаться на отдел Брихадараньяка-упанишады, излагающей учение Яджнавалкьи. В IV, 5, 13—15 Яджнавалкья категорически отрицает всякое сознание

---

\* Zimmer. *The Art of Ind. Asia*, I, pp. 60—62; *Philos. of India*, pp. 472—473.

после смерти; так как для него сознание равнозначно познанию, а познание возможно лишь при наличии субъекта и объекта, но такое разделение отрицается понятием единства (advaita — букв. «без двойственности»).

В той же многослойной Брихадараньяка-упанишаде можно найти и зачатки теизма, но лишь в средних Упанишадах (в Шветашватаре, Иша) теистические идеи достигают полноты своего развития. В Шветашватара-упанишаде, так часто сопоставляемой с «Бхагавадгитой», есть упоминание о Санкхье (VI, 13), самое древнее, как принято думать.

Дейссен, следуя Шанкаре, в Шветашватара-упанишаде не принимает слова sankhya и yoga за технические термины, за названия систем, а придаёт им более широкое значение: «доказательство» (санкхья) и «упражнение в размышлении» (йога).

В поздних Упанишадах выражен не только теизм, но и конфессионизм, так как эти Упанишады разделяются на вишнуитские и шиваитские.

Школа ньяя была атеистической, так как для неё, как и для Лапласа, «бог оказался ненужной гипотезой», противоречащей основному положению школы о природе познания. Школа вайшешиков настолько тесно связана с ньяей, что говорить о ней особо нет надобности.

Лишь условно можно назвать Веданту Шанкары теистической, хотя предание и повествует о нём, как о горячо набожном человеке: бог (Ишвара) Шанкары не менее иллюзорен, чем и весь мир, его творение. Ишвара Шанкары исчезает вместе с исчезновением космической майи перед лицом чистой абстракции, реализованного Абсолюта, «застылого, со стеклянными глазами», по удачному выражению Радхакришнана (Л. с. [19], II, 617).

Итак, даже среди «ортодоксальных» систем индийской философии атеизм является скорее правилом, нежели исключением, и нет основания выделять одну из систем как сугубо атеистическую. Скорее эпитет «атеистическая» наводит на мысль о существовании иной, неатеистической Санкхьи. Обычно этот эпитет объясняется так: Санкхья называется атеистической в противопоставлении теистической Йоге, именно в этом моменте принято видеть сущность различия между этими двумя системами.

Санкхья, создающая теоретическое обоснование Йоги, приходит к атеистическим выводам, а Йога, принимая теорию Санкхьи, практически теистична. Такое толкование глубоко снижает философскую ценность систем: выходит, что атеизм Санкхьи не вытекает из сущности её теоретических построений, а является моментом, легко сменяемым на противоположный, то есть внеположным системе, а теизм Йоги является каким-то произвольным довеском к Санкхье, теоретически не обоснованным, попавшим в систему как-то случайно, благодаря, примерно сказать, личным наклонностям Патанджали.

По существу понятие «Ишвара» введено в сутры Патанджали случайно, оно не присуще им органически, удаление этого понятия из системы не только не нарушает её построения, но придаёт большую последовательность изложению. Йога-сутры, перечисляя способы достижения самадхи, наряду с другими, упоминают и о преданности Ишваре (I, 23), но не как о цели, не как о чём-то самодовлеющем, а лишь как об одном из способов работы над собой. Ясно, что установка Йога-сутр не только не близка Гите, с её органическим теизмом, но прямо-таки антагонистична ей.

Сутра I, 23 носит выраженный характер интерполяции, прерывающей ход мысли. За этой сутрой оказалось нужным ввести ещё сутры I, 24—26, как пояснительные. Сутра 24, вопреки основным установкам Санкхьи, нарушая построение этой системы, вводит понятие особого Пуруши — Ишвары,



непричастного (aparamrishtah) бедствиям, делам, их последствиям и следам (kleṣa—karma—vipāka—āṣaya). Дейссен понимает слово āṣaya как синоним samskara или vasana. Таким образом, в понятии Ишвара отрицается всё, что характеризует личность, дживу, и вместе с тем, вопреки всем установкам Санкхьи, утверждается личный аспект Ишвары. Лейбниц совершенно аналогично в понятии верховной Монады отрицает все определения, характеризующие монаду, и так сам изнутри разрушает созданную им систему. Сутра I, 27 говорит о Пранаве. Хотя этой сутре тоже придан теистический характер, но он совершенно для неё не обязателен, так как рекомендация размышлять над Пранавой (то есть священным слогом АУМ) и повторение этого слога не заключают в себе чего-либо специфически-теистического: такие упражнения рекомендуют и пантеистические Упанишады.

Итак, сутры I, 23—26 приходится рассматривать или как позднейшую интерполяцию, или как уступку обществу, на которую Патанджали вынужден был пойти. Подобную уступку сделал и Шанкара: находя, что сама постановка вопроса об Ишваре бессмысленна, Шанкара допускал теизм «для простого народа», которому не доступны высоты философских абстракций. К такому же приёму прибегает и Санкхья-карика в четвёртой шлоке, где в согласии с ньяей перечисляются способы познания; но карика добавляет к первым двум способам, предусмотренным ньяей (непосредственному восприятию и выводу) ещё третий — откровение, но в дальнейшем этот способ познания автор карики никак не использует. Дейссен (История философии, I, 3, стр. 416—417) высказывает предположение, что включение откровения в число способов получения достоверного знания спасло Санкхью от обвинения в ереси, под которое попали не только буддизм и джайнизм, чьи теории познания отрицают откровение, как способ достоверного познания, но даже вишнуитские и шиваитские секты (панчаратра и шактизм). Сомнительно, чтобы это предположение Дейссена было правильным, ибо, как было уже показано, и другие «ортодоксальные» системы были или откровенно атеистическими (ньяя-вайшешика), или же весьма близки к этому (ведантизм Шанкары).

Ортодоксальность или «еретичность» определялись не философскими воззрениями, а отношением к ведическому ритуалу: панчаратра вовсе отрицала кровавые ведические жертвы, а шактизм существенно нарушал ритуал, вводя символические жертвоприношения (упасана). Это и являлось причиной того удивительного, парадоксального факта, что самые мощные течения современного брахманизма этим же брахманизмом объявлены еретическими.

Санкхья-карика не касается вопроса об отношении школы Санкхьи к ведическим ритуалам; упоминание в 53 шл. о богах, и в частности об Индре, ни о чём не говорит. В этой шлоке перечислены по принятой схеме классы существ; схема относит к высшему, первому классу богов (deva), но этот класс лишь признаётся «высшим» среди однородных классов, он primus inter pares, он существенно не отличается от других классов, в которые с одинаковым правом включаются и насекомые, и растения. Это всё — область пракрити и ничего более.

Дэвы (боги) не возвышаются над потоком жизни, самсарой; того, кто возвышается над ним, индийцы зовут владыкой (Ишварой).

## ЛИТЕРАТУРА САНКХЬИ И ЙОГИ

Историю индийской литературы принято делить на периоды в зависимости от преобладания той или иной литературной формы.

Самый ранний период — эпоха ведических гимнов. Её сменил период Брахман — ритуалистических толкований гимнов и сопряжённых с ними обрядов.

Брахманы были теснейшим образом связаны с наставлениями для лесных

отшельников — араньяками (аранья — лес). Непременной частью араньяки являлась упанишада, тайноучение.

Все Упанишады, за небольшим исключением некоторых поздних Упанишад, строго распределены по Ведам, так как разные классы жрецов изучали разные Веды. Но среди каждого класса жрецов существовали школы, передававшие свои традиции. Эти школы передавали своё тайноучение (упанишаду); обычно оно носило название создавшей его школы и входило в состав ведического текста, предназначенного для лесных отшельников (араньяков). Упанишады передавались в достаточно развёрнутом виде, связными фразами, и внешний их смысл был более или менее понятен; внутреннее же их значение, тайноучение, раскрывалось ученику непосредственно учителем.

Мало-помалу литературная форма Упанишад стала сменяться формой сутр, для понимания которых требовалось разъяснение не только их внутреннего содержания, но также их обрывочного, до крайности сжатого языка: каждая фраза сутр состояла из нескольких, грамматически мало между собой связанных слов, а иногда только из одного сложного слова. Последовательность фраз составляла всю «нить» (сутра) изложения, а каждая фраза — «узелок», или «бусинку», для запоминания преподанного философского положения. С веками сутры начали обрастать различными толкованиями — *bhāshya*, которые наслаивались одно на другое. По создавшейся традиции последующие мыслители, даже самые крупные, выступали не как творцы новых систем, а лишь как толкователи древней традиции. Конечно, в криптограмму сутр каждый толкователь мог вкладывать свой смысл, а последующие толкователи, объясняя взгляды более раннего, а потому и более авторитетного толкователя, вносили в учение свои взгляды, так что сама сутра терялась среди этого нагромождения, и первоначальный её смысл совсем стусёвывался. Так рождалась бесконечная схоластическая полемика, оттачивающая мысль в различных её логических тонкостях, но истощившая её по существу.

Традиция комментирования уже в VIII—IX вв. н. э. была настолько сильна, что даже такой великий мыслитель, как Шанкара, авторитет которого в течение веков вся мыслящая Индия признавала наивысшим, не дерзал объявить себя создателем новой философской системы и настойчиво именовал себя лишь комментатором Веданты, нескольких (9) древних Упанишад, авторитет которых Шанкара принимал безусловно, и комментатором знаменитых Брахма-сутр Бадараяны и «Бхагавадгиты».

Эпоху сутр широко определяют тысячелетием: 500 лет до нашей эры — 500 лет нашей эры (Н. Zimmer). Таким образом, время создания сутр и Эпоса приблизительно совпадает.

После периода сутр, с нагромождёнными на них толкованиями, появилась потребность в конспектировании основ различных систем, хотя бы кратких, без особых толкований, но достаточно понятных для подготовленного читателя. Так возникают карики — пособия, излагающие философские учения. В обобщении — периодом карик считается первая половина первого тысячелетия нашей эры.

Для Санкхьи процесс проходил несколько иначе. *Sankhyagravacanasutra* — произведение, приписываемое легендарному мудрецу Капиле, сыну Браммы, по общему признанию, — позднее произведение; Радхакришнан относит его к XIV в., не раньше. Принято считать наиболее древним памятником так называемой «классической» Санкхьи Санкхья-карику Ишваракришны. Этот памятник относят к началу нашей эры (I — III вв.). Дасгупта считает, что наиболее древним изложением «классической» Санкхьи является неизданное произведение Чараки (*Charaka*); Дасгупта видел этот памятник лишь в рукописи; содержание его он излагает в 1-м томе «Истории философии», т. I, 213. И вместе с тем общепринято считать Санкхью

самой древней философской системой Индии.

Гарбе, специально занимавшийся системой Санкхьи и сделавший перевод основных её памятников на немецкий язык, считает, что Санкхья — самая древняя и самая замечательная из философских систем Индии, в которой впервые в истории человечества проявились сила и свобода человеческого духа. Обычно философию Санкхьи излагают по Санкхья-карике Ишваракришны, однако Гарбе утверждает, что там нет ни одного положения, которого нельзя было бы найти в философских текстах «Махабхараты». Мнение Гарбе поддерживает Дальман, специально изучавший философские тексты «Махабхараты». Дейссен («История философии», I, 3, 63) придерживается такого же мнения, только с той оговоркой, что в «Махабхарате» нет учения о тонких сутях (танматрас). То же утверждает и Радхакришнан, желая показать, что Санкхья даже в Эпосе ещё окончательно не сложилась. Формально оба исследователя правы лишь в том, что в философских текстах «Махабхараты», по-видимому, не встречается термин *tanmatras* как таковой, но во всяком случае есть синонимичный термин *indriyārtha* и учение о существовании тонких сутей встречается неоднократно. Так, в «Махабхарате», XIV, 43, 22 сказано: «Звук — признак акаши; прикосновение — признак ветра» и т. д., в XIV, 50, 35б: «От личного начала (аханкара) возникают свойства — великие суги»; в XIV, 50, 36а: «Считается: в силу обособления сутей, как (их) свойства, (возникают) предметы». И ещё ясней: в XII, 202, 21: «В великих сутях пребывают пять (индрий); предметы же чувств пребывают в чувствах; все они следуют за манасом, манас — за буддхи, а буддхи — за самосущей».

Для изучения развития Санкхьи философские тексты «Махабхараты» несравненно интереснее Санкхья-карики, вполне отработанного варианта системы Санкхьи, который сам по себе не даёт представления о ходе развития философской мысли в эпический период.

Разница между «ранней» и «классической» Санкхьей бросается в глаза даже при беглом ознакомлении с предметом. «Классическая» Санкхья является законченной дуалистической системой, встретившейся со всеми трудностями дуализма и плюрализма. «Ранняя» Санкхья есть продуманная система относительного монизма, впоследствии детально развитая Рамануджей (конец XII, начало XIII вв.) и Виджняна Бхикшу (XV в.).

В литературе нередко затрагивается вопрос о близости Санкхьи и буддизма, причём Санкхья обычно считается древнее буддизма, и на этом основании говорят о влиянии Санкхьи на буддизм. Многие рассматривают буддизм как один из вариантов Йоги (Ф. И. Щербатской). Взаимное влияние Санкхьи и буддизма даёт себя чувствовать: в «Махабхарате» во многих чертах эти системы совпадают. Обе системы отличаются глубоким пессимизмом, обе считают страдание стимулом философских исканий: «В силу тройственных страданий возникает желание знать их причину» — так начинается Санкхья-карика, что вполне соответствует первой истине буддизма. Однако, хотя отправные точки обеих систем настолько близки, что можно говорить о их совпадении, результат их исканий существенно отличен: Санкхья приходит к реализму, буддизм же в основных своих течениях — к нигилизму. Это по основной линии исканий. Например, сходство отмечается в их отношении к ведическим ритуалам и кровавым жертвоприношениям. Буддизм со всем этим решительно порвал; Санкхья к ним относится в общем отрицательно, однако в разных текстах «Махабхараты» это отрицательное отношение выражено с весьма различной силой, а некоторые даже выражают к ним своё положительное отношение. Даже «Бхагавадгита» не свободна от такой двойственности: не отрицая жертв, даров и аскезы, она советует лишь не привязываться к плодам этих действий (XVIII, 5—6). Санкхья-карика дипломатично обходит этот вопрос; во второй шлоке

говорится лишь о недостаточности откровения для освобождения от нечистоты и страдания. Такое шаткое положение в вопросе, столь важном для тогдашнего общества, свидетельствует, что он не входил органически в систему Санкхьи, а был привнесён извне; весьма возможно, что в этом сказалось влияние буддизма. Ещё более важно учесть тесную связь Санкхьи с вишнуизмом, для которого, как для религиозного течения, соперничавшего с ведической религией, вопрос о кровавых жертвоприношениях имел первостепенный интерес.

Итак, Санкхья и буддизм, развиваясь в одно время и в одном направлении, несомненно, имеют много общих черт; такая общность наиболее вероятно объясняется не односторонним, а взаимным влиянием одной системы на другую.

Эпоха создания философских текстов «Махабхараты» совпадает с эпохой идейного и политического расцвета буддизма. После победы буддизм широко распространился в Индии и преобладал там приблизительно в течение 1500 лет. Но ещё больше, чем с Санкхьей, буддизм был связан с Йогой, как практическим осуществлением Санкхьи: буддизм лишь с течением времени стал развиваться как философская система. Сохранилось предание, что Будда уклонялся от разрешения философских вопросов и настаивал на практическом значении своего учения о страдании и способе освобождения от него (Щербатской). Вопрос этот — общий для всех трёх течений: Санкхьи, Йоги и буддизма, но две последние системы обращали внимание преимущественно на практику, а Санкхья — на теорию, и в основных теоретических положениях Санкхья, принимающая безусловную реальность пракрити, не только не близка буддизму, но прямо противоположна ему.

Радхакришнан, признавая, что некоторые идеи буддизма могли отразиться в поздних произведениях школы Санкхья, категорически отрицает какое бы то ни было влияние буддизма на Санкхью, зарождение которой он относит к добуддийской эпохе. Совпадения в постановке некоторых вопросов в буддизме и Санкхье (о страдании, о ведических жертвах и пр.) Радхакришнан считает «случайными» (L. c. [19], II, 221), с чем никак нельзя согласиться, ибо для того времени это были не «случайные» темы, а существенные социальные моменты, чем и объясняется их обсуждение различными в своих основах течениями. И в этом смысле можно принять, что для решения вопроса о близости буддизма и Санкхьи названные темы «случайны», то есть не являются решающими.

Прав Радхакришнан, указывая, что в решении основных вопросов, образующих сущность учения, «ранний» буддизм и Санкхья глубоко различны. «Буддизм не принимает ни одного из центральных положений Санкхьи: ни бездеятельности пуруши, ни самобытности пракрити, ни теории гун», — говорит Радхакришнан.

Искать истоков Санкхьи в буддизме нет никаких оснований: можно считать, что теперь достаточно твёрдо установлено, что Санкхья древнее буддизма; начало Санкхьи нужно искать в более древних слоях: корни её уходят в Упанишады. Известно, что в Упанишадах схематически различают три слоя: древний, средний и поздний. Каждый слой характеризуется и формально, и по существу. Так, например, древние Упанишады написаны прозой, средние — смешанным стилем: и прозой и ритмической речью, поздние — ритмической речью. Конечно, этот признак весьма относителен. Например, Шветашватара-упанишада, Иша-упанишада, хотя и написаны ритмически, но относятся к средним, более авторитетным Упанишадам.

Важным признаком по содержанию считается способ обозначения Упанишадами Высшего Принципа и понимание его в безличном или личном аспекте. Ранние Упанишады обычно обозначают Высший Принцип через «Прана» в единственном числе — «Жизнь». Позже появился термин «Брахман» (Брахмо ср. р.). Оба термина носят безличный характер и употребляются ранними Упанишадами.

Средние Упанишады вводят термин «Атман», сближая его с Брахмо, и придают всё более личный характер этим понятиям. В поздних Упанишадах всё больше проявляется не только теизм, но и конфессионализм, сектантство; различают поздние вишнуитские, шиваитские, йогические Упанишады. Но и этот признак, казалось бы, гораздо более надёжный, всё же не безусловен. Несомненно, не все Упанишады пользовались одинаковым авторитетом. Авторитет более древних Упанишад считается безусловным и ссылка на них — неоспоримым доказательством. Другие Упанишады пользуются меньшим авторитетом, на них реже ссылаются, а на некоторые и вовсе не ссылаются. Особым авторитетом пользуются Упанишады, комментированные Шанкарой или цитируемые им в комментариях к Брахма-сутрам Бадараяны. Таких Упанишад всего одиннадцать; среди них Чхандогья, Брихадараньяка и Шветашватара-упанишады, близко связанные с системой Санкхья, но в число их не включена Майтраяна-упанишада, где развёрнуто даны все основные положения Санкхьи. Шанкара также комментировал и цитировал «Бхагавадгиту».

Некоторые вишнуитские и шиваитские Упанишады также ссылаются на Санкхью или на те или иные её положения. Реньо считает, что шиваитские Упанишады старше вишнуитских, но это спорно, датировка их очень сомнительна: допускается даже, что некоторые из них относятся к средним векам нашей эры. Во всяком случае и те и другие Упанишады считаются гораздо менее авторитетными, чем древние, и пользоваться ими для изучения развития идей Санкхьи нужно с большой осторожностью. Майтраяна — наиболее ранняя из вишнуитских Упанишад, излагает основы учения Санкхья и широко пользуется терминами этой школы: пуруша, пракрити, махан, бхутатма и пр. Что же касается более ранних памятников, то мнения исследователей по этому вопросу резко расходятся. Прав Дейссен, считающий историю происхождения и развития школы Санкхья одной из наиболее трудных и спорных тем истории индийской философии\*. Автор находит зачатки философии Санкхья в Чхандогья, Катхака и Шветашватара-упанишадах.

Гарбе (R. Garbe, *Философия Санкхья*, стр. 7) категорически отрицает наличие каких-либо следов Санкхьи в древних Упанишадах и даже высказывает мысль, что эта дуалистическая система возникла как реакция на монистическую проповедь древних Упанишад. Он считает, что буддизм заимствовал от Санкхьи свои основоположения, что, по мнению Гарбе, символизируется традицией, называющей Капилавасту («Обитель Капилы» — разумею: Санкхья) родиной Будды. Думается, что для доказательства столь шаткого положения требуются более убедительные доводы по существу. Как уже было сказано, наибольшую близость к буддизму проявляет Санкхья-карика, которую Гарбе обычно имеет в виду, когда высказывает свои суждения о Санкхье. Но Санкхья-карика написана не раньше первых столетий нашей эры, когда буддизм уже насчитывал не меньше 5—6 сотен лет существования.

Нельзя не признать справедливости рассуждения Дейссена (*История философии*, I, 3, стр. 408—409). Указав на процесс развития идей Санкхьи в более поздних Упанишадах (в Шветашватара и особенно в Майтраяна-упанишаде), а также в философских текстах «Махабхараты», в частности в «Бхагавадгите» и «Мокшадхарме», и в I и XII книгах Ману, Дейссен говорит: «Поскольку буддизм вырос на почве мыслей, выявленных указанными текстами, можно присоединиться к мнению тех исследователей, которые усматривают в буддизме популяризацию философии Санкхья. Но если понимать под Санкхьей позднейшую философскую систему, к изложению которой мы приступаем (то есть Санкхья-карику. — Б. С.), то

---

\* Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 2, 216. («Die Entstehung des ... Sankhyasystems ist eines der schwierigsten und streitigsten Probleme auf dem Gebiete der indischen Philosophie»).

прав тот, кто оспаривает какую-либо зависимость буддизма от этой так называемой «классической» Санкхьи, которая на несколько столетий моложе буддизма. Впрочем, само возникновение и способ развития «классической» Санкхьи из эпической Санкхьи окутаны тьмою» (Л. с. [44], стр. 409).

Вебер (цитируется по Гарбе) ещё дальше, чем Дейссен, отодвигает в глубь истории зарождение Санкхьи, считая, что концепции Санкхьи, наряду с другими противоречащими учениями, можно найти уже в Брахманах; это мнение Вебера вызывает у Гарбе недоумение (Л. с. [48], стр. 15).

Сенар считает, что в Атхарваведе, X, 8, 37 и особенно в 43, чётко выражена одна из характерных концепций Санкхьи: учение о гунах: *pundarikam navadvāram tribhir gunebhir āvṛitam* — «девятывратный лотос окутан тремя гунами». Этот стих буквально повторяется в Атхарваведе, X, 2, 31, 32, где говорится о восьмипоясном, девятывратном граде богов. Под «девятывратным лотосом» цитированного стиха Сенар понимает космического пурушу. Возражения Гарбе против такого понимания малоубедительны: он считает, что в данном стихе Атхарваеды речь идёт о коже, волосах и ногтях, которыми «окутан» человек. Если выражение *āvṛitam* (окутанный) подходит, когда речь идёт о коже, то когда речь идёт о волосах, оно уже трудно применимо, а когда — о ногтях, то и вовсе не подходит. В цитированном стихе слово *gunais* совершенно не обязательно понимать как «вещество», как на этом настаивает Гарбе, — обычное понимание — «качество» — не создаёт нелепицы. Таким образом, довод Гарбе снимается. Однако приведённому стиху Атхарваеды нельзя придавать решающего значения, как думает Сенар: лишь простое употребление термина, хотя бы и характерного для системы, нельзя выставлять как достаточное доказательство смысловой близости разбираемых систем; такой довод можно было бы учесть в ряду других доказательств, но не как самостоятельный довод; к тому же датировка Атхарваеды весьма сомнительна, по-видимому, это довольно поздний памятник, который знают не все тексты «Махабхараты»; так, «Бхагавадгита» его не знает, а Санкхья, конечно, старше «Бхагавадгиты».

Радхакришнан указывает, что уже в Ригведе высказываются мысли о двух началах: пуруше и пракрити в гимне X, 82, 5—6, посвящённом Вишвакарману, а Кумарасвами (в статье Ригведа, X, 90, 1) говорит о тождестве Вишвакармана, гимнов X, 81, 82 с Пурушей. Нужно сказать, что видеть в гимнах Вишвакарману зачаток идей Санкхьи можно только с большой натяжкой, пользуясь методом экзегетики.

Более убедительно толкование Дейссена (История философии, I, 1, 150 и сл.; I, 3, 38) гимна, посвящённого Пуруше (Ригведа, X, 90). Дейссен хоть и считает его одним из наиболее поздних гимнов Ригведы, но весьма популярным, так как он попал в ряд других сборников (*samhita*). В гимне говорится о конкретном представлении — Человеке Вселенском.

Веды представляли разные силы природы в виде человекообразных богов, но в гимне X, 90 впервые был очеловечен весь космос в тысячеголовом, тысячеглазом, тысячеруком Пуруше; в нём были объединены оба начала — духовное и материальное; такое объединение постоянно утверждает и эпическая Санкхья. В текстах «Махабхараты» можно проследить, как постепенно разделяется первичное единство, как относительный теистический монизм переходит в атеизм и в дуализм «классической» Санкхьи (ср. Дейссен, История философии, I, 3, 38). Дейссен подчёркивает одну сторону процесса, но затеняет другую, не менее выраженную: недостаточно осознанный монизм ищет диалектические пути развития, ищет объединения процесса развития сутей, таттв пракрити с единым духовным принципом Пурушоттамы-Нараяны. Этот процесс нашёл себе яркое выражение в «Нараянии».

Дасгупта (*Dasgupta*) считает, что в древних Упанишадах можно проследить

два течения: одно — монистическо-пантеистическое, позже вылившееся в систему Веданты Шанкары, другое — реалистическое, склонное к дуализму, в котором уже можно видеть зачатки Санкхьи с её специфической терминологией. Согласно общепринятому взгляду автор особенно выделяет Шветашватара-упанишаду и Майтраяна-упанишаду. Как уже сказано, авторитет Шветашватара-упанишады не подвергался сомнению, и Шанкара включает её в число цитируемых им Упанишад. Что же касается Майтраяна-упанишады, то авторитет её менее прочен; Дасгупта считает, что нет достаточных данных для более или менее точной её датировки. Следуя такой чрезмерной осторожности автора, мы рискуем без достаточных оснований утратить некоторые факты, важные для истории Санкхьи.

Дейссен не согласен с Максом Мюллером, склонным относить эту упанишаду скорее к более раннему, чем к более позднему периоду. Правда, такое определение очень расплывчато. Думаю, что есть основания значительно уточнить датировку этой интересной упанишады. Нельзя придавать слишком большого значения умолчанию о ней Шанкары, ведь он использует всего лишь около 10% памятников, относимых к Упанишадам. Если принять мнение Дейссена, что Майтраяна-упанишада знакома с Санкхья-карикой, то придётся эту упанишаду отнести к первым столетиям нашей эры (II—III), что также представляется слишком поздним сроком. В упанишаде нет бесспорных указаний на Санкхья-карику. Санкхья, которую излагает Майтраяна-упанишада, это Санкхья не Ишваракришны, а скорее философских текстов «Махабхараты»: упанишада стоит определённо на теистических позициях, очень рьяно защищает ведический ритуал, даже в первых своих главах (прапатхаках), если принять предположение Дейссена, что 7-я глава, направленная против еретиков, позднейшее добавление какого-то чуждого упанишаде отрывка. Множество цитат из других, и не только ранних, но и относительно поздних Упанишад (например, Шветашватара-упанишада) производят впечатление, что автор, стоящий на позициях Санкхьи, хочет защитить свои убеждения от обвинений в новшествах и ереси. Чтобы не быть самому обвинённым в ереси, он сам нападает и спешит заверить свою лояльность по отношению к Ведам. Такое положение наиболее вероятно в период создания системы, когда ещё многое не ясно, по многим вопросам существуют разноречивые мнения, в частности в вопросе о ведических жертвах. Дейссен (Шестьдесят упанишад, стр. 313) справедливо замечает, что более позднее возникновение Майтраяна-упанишады придаёт ей сугубый интерес, как хорошему справочнику по Упанишадам, нужному для борьбы с ересями, которыми и сам автор справочника достаточно сильно задет. Дасгупта признаёт влияние буддизма и даже джайнизма на Санкхью и рассматривает эту систему как некую амальгаму теорий: постоянства (Упанишады), мгновенности (буддизм) и относительности (джайнизм).

Из шести ортодоксальных систем Санкхья — единственная система, о которой много и подробно говорят поздние Упанишады, начиная с Шветашватары. Другие системы упоминаются мельком, в порядке перечисления и то в очень поздних памятниках. Так, в Атма-упанишаде перечисляются подряд Пураны, Ньяя, Миманса, Дхармашастра.

В *Māndukya-kārika*, памятнике, несомненно, более позднем, чем Мандукья-упанишада, Дейссен в II, 20 находит намёк на вайшешиков. Радхакришнан (L. с. [19], II, 27) приводит ряд примеров из поздних Упанишад, где использованы термины, употребляемые школой ньяя, но это только доказывает, что логические понятия и термины выработывались до сутры Гаутамы; впрочем, этого вывода не отрицает и сам Радхакришнан, ссылаясь на мнение Виджаянты. Там же Радхакришнан указывает, что в «Махабхарате» постоянно и пространно говорится о Санкхье и Йоге, о других же системах едва упоминается, да лишь изредка в философских

текстах «Махабхараты» встречаются термины школы ньяя.

Итак, можно считать общепризнанным, что Санкхья и Йога являются самыми древними философскими системами, вернее объединённой системой, почти безраздельно господствовавшей в Индии в первой половине первого тысячелетия до и после нашей эры. Лишь в начале IX века Санкхья и Йога стали уступать первенство Веданте Шанкары.

## ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА САНКХЬЯ

### *Основные черты системы*

Словарные значения слова *samkhyā*: 1) — счёт, исчисление; 2) — рассуждение, обдумывание, борьба, битва в интеллектуальном и физическом смысле. Лишь единичные исследователи понимают название системы в первом смысле. Гарбе (Философия Санкхья, стр. 8) справедливо считает «странным» мнение Гау (Gough), что название «Санкхья» возникло просто оттого, что перечислялись принципы Упанишад, но сам не менее странно производит это название от *parisamkhyāna* — «изнурительное перечисление».

Винтерниц сближает название «Санкхья» с мистикой чисел Пифагора (ср. Радхакришнан, II, 219), но такое сближение рационалистической индийской системы с мистическим учением Пифагора о символике чисел ничем, кроме названия, не оправдано.

Радхакришнан приводит ряд убедительных цитат из санскритских памятников в доказательство того, что традиционно название системы «Санкхья» понималось во втором смысле слова, то есть как углублённое обдумывание, исчисление «за» и «против», рассуждение. Таким образом, значение слова близко русскому — «любомудрие» и греческому — «философия», «диалектика».

Дейссен настаивает, что в более древних текстах (в частности в пресловутом стихе Шветашватара-упанишады, VI, 13) слово «Санкхья» употреблено в широком смысле. В понимании этого слова для данного стиха Дейссен опирается на авторитет Шанкары, который толкует слова из VI, 13: *sāmkhyam yogam sa* как *vaidikam jñānam dhyānam sa*, то есть «ведическое знание и углублённое размышление». Дейссен считает, что и Гита употребляет слово «Санкхья» не в смысле названия школы, а в общем смысле «размышление», так понимала и Шветашватара-упанишада.

Колебрук (Colebrooke) понимает название «Санкхья» как «правильное рассуждение». Ссылаясь на Виджняна Бхикшу, он указывает, что Санкхья занимается «открытием души», доказательством её существования путём правильного размышления (L. c. [37], стр. 20).

Многие трудности вызываются неточным определением, какое именно историческое явление понимать под словом «Санкхья». Многие исследователи, особенно в прошлом веке, под «Санкхьей» понимали только «классическую» Санкхью, Санкхья-карику. Этому взгляда придерживаются и некоторые современные исследователи, например Н. П. Аникиев.

Гарбе пишет (Философия Санкхья, стр. 15), что под философией Санкхья следует разуметь философскую школу, основанную на таких положениях: абсолютное различие духовного и недуховного принципа; множественность душ; независимость и вечность материи, состоящей из трёх гун; происхождение мира из первоматерии; учение о первичном возникновении психических органов и о вторичном — внешних вещей; тройственность психического органа (то есть антахкараны, образованной буддхи, аханкарой и манасом); признание 25 сутей (таттв) материи; учение о тонких сутях (танматрах), о внутреннем теле (линга шарира) и о предрасположениях (самскара); учение о первичной механичности



психических процессов, вторично озаряемых сознанием; отрицание Ишвары (атеизм); утверждение, что освобождение достигается только силой строгого различия духа и материи.

Всё изложенное есть по существу точный конспект Санкхья-карики. Вполне понятно, что, пользуясь таким жёстким мерилom, игнорирующим всякую диалектику исторического процесса, Гарбе не мог найти следов Санкхьи не только в Ведах, как это сделали Дейссен и Радхакришнан, но и во всей другой ведической литературе, включая Упанишады. Не удивительно, что Гарбе должен был, в угоду своему произвольно принятому принципу, искромсать до неузнаваемости «Бхагавадгиту», вопреки всякой исторической очевидности. Можно добавить, что, пользуясь мерилom Гарбе, пришлось бы отбросить почти все философские тексты «Махабхараты» или проделать над ними те жестокие и необоснованные операции, которые сам Гарбе проделал над Гитой. Уж одно это явно свидетельствует о порочности критического метода Гарбе, так импониовавшего многим индологам лет 60 тому назад, особенно в Германии. Несмотря на прекрасные переводы памятников, в том числе и «Бхагавадгиты», несмотря на огромную работу по изучению Санкхьи, выполненную Гарбе, которую никак нельзя игнорировать и в настоящее время, идеи Гарбе, в своё время пользовавшиеся большим успехом, впоследствии подверглись суровой, но справедливой критике со стороны индийских специалистов, с самого начала встретивших взгляды Гарбе весьма отрицательно (Радхакришнан, Кумарасвами, М. Рой, Кумараппа Бхаратан).

Определение, даваемое Дейсеном «классической» Санкхье, весьма близко определению, даваемому ей Гарбе, что вполне понятно, так как определение классической Санкхьи, даваемое им, весьма точно; но Дейссен очень чётко отличает раннюю, или эпическую, Санкхью от «классической», что даёт ему возможность сделать глубокий, поучительный анализ истории зарождения этой философской школы (ср. История философии, I, 150; I, 2, 216 и сл.; I, 3, 8 и сл. и Шестьдесят упанишад, стр. 265, 290, 313).

Совершенно ясно, что такая философская система, глубоко продуманная и широко охватывающая мир явлений, изумляющая своей стройностью в исторической перспективе, не могла сложиться сразу, не могла быть творением одного человека, как бы гениален он ни был. Человек осмысливал себя и окружающий мир ранним утром своей исторической жизни. Осмысление каждого факта, систематизация каждого наблюдения требовали огромного напряжения, чтобы составить хотя бы относительно стройное миропонимание, где творческой фантазией непрестанно приходилось заполнять огромные пробелы, возникавшие из-за недостатка фактических данных. Если к изучаемому вопросу подходить с такой точки зрения (а иначе к нему и нельзя подходить), то приходится только удивляться титанической силе мысли древних мудрецов, их необычайному реализму и тонкому чувству правды. В области мысли это не менее грандиозно, чем подземные храмы Аджанты и Эллары в области искусства. И как само собой понятно, что эти художественные произведения при всей их целостности дело поколений и поколений, так ясно, что и грандиозные философские системы Индии являются творчеством многих поколений на протяжении веков...

И если *так* искать корни Санкхьи в предшествующей литературе, в частности в Упанишадах, то не только нельзя подтвердить мнение Гарбе об отсутствии связи Санкхьи с древними и средними Упанишадами, но приходишь в смущение перед обилием материала, подтверждающего эту связь, и перед сложностью возникающих проблем.

Уже из материалов философских памятников «Махабхараты» становится ясным, что Санкхья складывалась постепенно, элемент за элементом, что её развитие

шло не в одном направлении, через дуализм к плюрализму, но и в направлении диалектического монизма, совершенно неосновательно отрываемого от Санкхьи. По значительности памятников («Бхагавадгита», некоторые части «Мокшадхармы», творения Рамануджи, Виджняна Бхикшу), по влиянию на жизнь общества (вишнуизм) именно эту линию Санкхьи следовало бы считать основной, а дуалистическую, вопреки традиции, — второстепенной. Некоторые элементы, как чуждые системе, отмирали, но их можно встретить в различных вариантах изложения учения Санкхья в «Махабхарате», например, учение о пране как о едином жизненном принципе; другие же элементы, казалось бы второстепенные, со временем приобретали значение кардинальных; таково, например, учение о гунах. В «Махабхарате» есть варианты изложения системы Санкхья, которые вовсе не упоминают о гунах или упоминают о них вскользь. Дасгупта даже принимает за критерий для суждения о возрасте данного памятника его отношение к теории праны и гун: чем старше данный текст «Махабхараты», тем яснее выражена в нём теория праны, чем моложе — тем больше её вытесняет учение о гунах.

Очень поздним элементом системы является учение о танматрах, тонких сутях в органах чувств, соответствующих плотным сутям, образующим внешний мир (стихиям). К поздним элементам системы нужно отнести разработку учения о тонком (сукшма шарира) и о кармическом теле. Так, в Гите можно встретить лишь намёк на учение о тонком теле: «Когда принимает тело или когда покидает (его) Ишвара, захватив их (индрии вместе с манасом, XV, 7), уносит, как ветер запахи с их местонахождения (XV, 8)».

В процессе развития мысли поправки естественны и неизбежны даже в любом индивидуальном творчестве, тем более в таком коллективном творчестве, как индийские философские системы; хотя нельзя и отрицать, что конкретные памятники, например сутры, формулированы определённым лицом. Коллективность создания памятника нередко удостоверяется самим памятником, его ссылкой на традицию. Так, например, Санкхья-карика даёт в конце список учителей, созидавших учение Санкхья, в «Мокшадхарме» даётся подобный же список, лишь отчасти совпадающий со списком Санкхья-карики. Но такие неточности не изменяют основного исторического факта: сам автор (или редактор) памятника настаивает на том, что он передаёт учение, прошедшее через поколения. Естественно, что в процессе творчества идеи отшлифовывались и перерабатывались. Датировку и процесс зарождения Санкхьи не разрешить спорами о том, кто такой Капила, о котором говорится в Шветашватара-упанишаде, III, 4 и IV, 12, в Гите, X, 26; на него намекает и Санкхья-карика, 70; тому же мудрецу приписывается и создание Санкхья-правачана-сутр, хотя, по общепризнанному мнению, памятник этот относится к позднему средневековью.

Некоторые исследователи, например, Дейссен, считают, что Шветашватара-упанишада и Гита под «Капилью» («красный», «золотой») понимают «Золотое семя», «Хираньягарбху», то есть Брахму. Радхакришнан склонен признать историчность муни Капила и даже высказывает предположение, что он жил приблизительно за столетие перед Буддой, то есть в VII веке до нашей эры (Радхакришнан, Индийская философия, II, 224).

Какие можно сделать выводы из этого? Почти никаких. Даже приняв историчность личности муни Капила и утверждение Шветашватара-упанишады, что он был творцом Санкхьи, мы лишь можем с уверенностью сказать, что речь идёт не о плюралистической системе, изложенной в Санкхья-карике. Можно высказать догадку, что Шветашватара-упанишада говорит о системе относительного монизма, развиваемого в Упанишадах. Но в деле изучения развития системы это почти ничего не даёт.

Не следует также искать в Упанишадах лишь «специфических» черт Санкхьи: дуализма, переходящего в плюрализм, теорию трёх гун и самобытности пракрити, хотя эти признаки и считаются общепринятыми, и исследователи, особенно европейцы, говоря о Санкхье, автоматически повторяют их, особенно после работ Гарбе. Даже Дейссен, одним из первых поставивший вопрос о ранней Санкхье, признавая заслуги Гарбе в изучении Санкхьи, считает положительной особенностью своего изложения то, что он остаётся строго в пределах Санкхья-карики, тогда как Гарбе пользуется и позднейшими текстами, что вносит известный разноречивый в изложение.

Но вместе с тем этой «догме» «основных положений» Санкхьи время от времени наносятся удары, которые заставляют насторожиться: установлены ли так прочно её «основные положения»? Так, Радхакришнан, перечислив «основные положения» системы и даже признав, что нельзя решить вопроса — существовала ли уже Санкхья во времена Будды — находит весьма вероятным, что ранняя Санкхья приближалась к взглядам относительного, диалектического монизма (вишиштадвайта); такое предположение подтверждается рядом философских текстов «Махабхараты» и прежде всего «Гитой», которую Гарбе не понял именно из-за своего в корне неправильного отношения к Санкхье. Радхакришнан видит один из ранних следов Санкхьи в Катхака-упанишаде, I, 3, 10—11 и в Чхандогья-упанишаде, VI, 8, 6, усматривая в этих местах зачаток учения о миропроявлении; Дейссен также отмечает близость этого учения к идее Санкхьи: текст гласит; I, 3, 10; «Выше индрий — предметы, выше предметов — манас, выше манаса — буддхи, выше буддхи — Махан-Атман»; I, 3, 11; «Выше пребывает авьяктам (непроявленное), выше него — Пуруша; выше него — нет больше ничего. Он — высшая цель и высший путь» (перевод по Дейссену). Обращает на себя внимание употребление в тексте терминов, свойственных Санкхье: пуруша, авьяктам, махан, буддхи, манас, индрии — всеми этими терминами оперирует Санкхья. Трудно не увидеть в приводимом тексте одну из действительно основных идей Санкхьи — идею последовательного развития сутей (таттв) миропроявления, которое Санкхья, всегда, во всех своих вариантах рассматривает как единый, диалектически развивающийся процесс. В данном тексте он рассматривается с точки зрения нивритти, йогического пути возврата. Радхакришнан замечает, что текст говорит только о высшем «Я» (maṇan ātman), но пропускает низшее «я», то есть аханкару. С этим трудно согласиться. Тексты эпической Санкхьи, как правило, отождествляют буддхи и «великое» (maṇan, ср. р.) и при перечислении таттв употребляют или одно, или другое слово как синонимы. Но есть тексты, где оба эти слова стоят рядом, и тогда буддхи уступает своё первенство, и махан или махан-атма становится на первое место, как «душа мира», а буддхи приобретает смысл «индивидуальный разум» и получает значение «аханкара», совершенно так, как в данном тексте Катхака-упанишады.

Как правило, в эпических текстах после буддхи следует упоминание об «авьяктам», под которым понимается непроявленная пракрити, или «прадхана». Текст не чётко формулирует взаимоотношение пракрити (авьяктам) и Пуруши, но поскольку говорится о Пуруше, как о высшей цели, надо полагать, что текст не ставит между ними непреходимой грани. Текст Чхандогья-упанишады, VI, 8, 6, на который ссылается Радхакришнан, говорит о том же переходе, но в более мифологических образах, и разбор его, не внося принципиально нового, отвлечёт бы от основной темы.

Следует отметить, что Катхака-упанишада относится к средним Упанишадам, к тому знаменитому периоду, когда, по удачному выражению Дейссена, «начали собирать золото мысли Упанишад в отдельные метрические изречения, а затем,

соединяя их друг с другом, в единое целое» (Шестьдесят упанишад, стр. 264). Дейссен перечисляет пять прозаических упанишад (Айтарея, Каушитаки, Чхандогья, Тайттирья, Брихадараньяка), как наиболее древние; они занимались, главным образом, символикой ритуалов; автор считает, что за период, истекший между ними и созданием Катхака-упанишад, философская мысль шагнула далеко вперёд. По существу это и есть зарождение критического размышления с приведением доводов «за» и «против»; в этом и заключается самая сущность Санкхьи.

Дейссен (История философии, 1, 2, 222) исследует возникновение учения об эволюции миропроявления. Анализируя гимны Вед, Дейссен выделяет три верховных принципа: Первосущность, Первоматерию и Яйцерождённого Брахму (Brahman hiranyagarbha). Эти начала со временем вырисовываются всё чётче и, по мнению Дейссена, являются основанием трёх верховных принципов Санкхьи: Пуруши, Пракрити, Буддхи (Maḥan — Великое). Автор показывает роковую роль трещины, образовавшейся между идеями Пуруши и Пракрити, что приводит к опустошению понятия «пуруша»; из полнокровного, богатого потенциальной энергией, как ледники Гималаев, зарождающие Гангу, оно становится бессодержательной абстракцией, не способной влить жизнь в то, что остаётся единственно реальным, — в пракрити. В неё переносится реальное содержание миропроявления не только в материальном смысле, но и в психическом, причём психическое принимается за источник: все таттвы развиваются из буддхи.

Первые намёки на отмирание представления о Первосущном, понимаемом в духе монизма, Дейссен видит в Брихадараньяка-упанишаде, I, 4, 6 в материалистической формуле: «Весь этот мир есть пища и вкусила пищи». Этот текст может произвести такое впечатление, лишь будучи вырван из сложнейшего контекста, крайне интересного для истории философии мифа. Четвёртая брахмана первой главы Брихадараньяка-упанишад является памятником исключительного интереса, уходящим в туман веков до арийской цивилизации, с характерной для дравидской философско-религиозной мысли половой символикой и мистикой теофагии. Брахмана начинает космогонию чисто монистически: вначале мир был только Атманом в образе человека, и Он воскликнул: aham brahma asmi — «Я есть Брахмо». Далее следует миф о разделении Пуруши на женскую и мужскую половины, о возникновении вселенной в силу полового соединения их в разных видах. Здесь нет и следа дуализма: весь мир построен на диалектике сизигии, единослитной вначале. Аналогия с платоновским «Пиром» напрашивается сама собой. Текст подчёркивает, что Атман знает о своём творении, которое по существу — он сам. Затем следует та часть стиха, на которую ссылается Дейссен (Брихадараньяка-упанишад, I, 4, 6, изд. Böhtlingk, 1889). «Итак (всё) влажное семенем он сотворил. Это есть Сомы. Ибо весь этот мир — лишь пища и вкусила пищи».

Весь текст так перегружен символикой, что напоминает тексты месопотамских культур, в частности каббалистические. Это «итак» (atha) формально не вяжется с предыдущим и понятно лишь при условии символического толкования текста, который выводит из всего предыдущего символику теофагии, столь свойственную символике Сомы. Таким образом, текст не впадает в дуализм, а употребляет символ вкушения Сомы в смысле мистического единения в теофагии (в религиях страдающего бога: Сомы, Митры, Диониса-Загрея и т. д.).

Дейссен ссылается на Тайттирья-упанишад, II, 6, как на образец понимания диалектики единомножества, обычно приводимый при анализе учения о единомножественности в Упанишадах: — он возжелал: «Я желаю быть множественным, Я хочу размножиться...» — совершив самоизнурение (тапас), Он создал мир...

Хотелось бы обратить внимание не на приведённое место упанишады, а на её III отдел (valli), называемый «Бхригу валли». Здесь описывается, как Бхригу постепенно, под руководством своего отца Варуны постигает Брахмо. Первое его постижение: Брахмо есть пища; затем он познаёт, что Брахмо есть тапас, познание и блаженство. Далее следует: «Воистину пища есть Жизнь и пища есть тело. Тело обосновано в Жизни и в теле — Жизнь. Так пища обоснована в пище».

Нет возможности дальше углублять эту тему. Напомню только, что длинный ряд перечислений — что есть пища? — заканчивается заклинательно: «Я — пища! Я — пища! Я — пища! Я — вкusicель пищи! Я — вкusicель пищи! Я — вкusicель пищи!», то есть совершенно в духе ритуалов теофагии.

Тексты Упанишад, включая и «Бхагавадгиту» (поскольку Гита в индийской традиции приравнивается к Упанишадам), не дуалистичны, а диалектичны. Не дуализм был основой Санкхьи, она проистекала от диалектического (savijnānādvaita) монизма и в своей основной линии через «Бхагавадгиту» и «Нараянию» шла к Раманудже и Виджняна Бхикшу. Линия Ишваракришны в Санкхье не только не единственная, но и не главная.

Для выяснения этапов развития и взаимозависимости таттв в Упанишадах в связи с развитием в них идей Санкхьи Дейссен приводит интересные таблицы перехода сознания через этапы таттв при глубоком сне, смерти и упражнениях йоги.

Если подбирать в Упанишадах зачатки тем, затрагиваемых Санкхьей, то небезынтересно отметить текст Айтарей-упанишады, I, 2, где говорится, что боги, созданные Атманом, стали просить его определить им место и пищу. Атман даёт им корову, но они отвергают её, как неподходящую обитель; так же отвергают они коня; когда же Атман привёл им пурушу (человека), то боги воскликнули в восторге, что это и есть самое подходящее. Атман предлагает им занять в человеке свои места, и Речь поселилась во рту, Прана — в носу, Адитья (Солнце) — в глазу и т. д. Это распределение богов по органам часто встречается в эпической Санкхье, особенно в текстах «Мокшадхармы».

Почти все индологи считают учение о трёх гунах одним из существенных положений системы Санкхья, но даже беглое ознакомление с текстами «Махабхараты» убеждает, как не ясен этот «кардинальный признак».

Дасгупта считает учение о гунах самой существенной концепцией Санкхьи (...conception of the gunas... I believe is the most important thing in Sāmkhya, История философии, I, 223). Автор говорит, что Виджняна Бхикшу (XV в.) определяет их как реальные, сверхтонкие субстанции, а другие, более ранние комментаторы Санкхья-карики — Гаудапада (III — IV вв.), Вачаспати (IX в.) — вопрос о сущности гун обходят молчанием, повторяя лишь то, что говорит о них Ишваракришна.

Дасгупта принимает объяснения Виджняна Бхикшу и указывает, что до него никто из комментаторов не давал удовлетворительного объяснения понятию «гуна». По утверждению автора, природы гун не объясняют ни Чарака, чьё изложение учения Санкхья Дасгупта считает наиболее ранним памятником атеистической Санкхьи, ни «Махабхарата».

Можно ли назвать основным положением системы понятие, веками оставляемое неясным создателями этого учения? Учение о реальности материальной причины, идея последовательности проявления таттв, сочетание специфических энергий (богов) с органами, идея пуруши и пракрити как высшей сизигии, — все эти идеи Санкхьи отделимы от идеи движения гун и действительно о них говорилось в Упанишадах вне зависимости от теории гун. В известной мне литературе наиболее глубоко и документированно подходит к теории гун Дейссен. Исходя из установки, что корни элементов Санкхьи можно найти в Упанишадах, он говорит, что высказывания о гунах Шветашватара-упанишады лишь на первый взгляд производят

впечатление новизны, но по существу развитие мысли о гунах можно проследить и в более ранних Упанишадах, в частности в Чхандогья-упанишаде.

Центральным местом учения о гунах в Шветашватара-упанишаде Дейссен, ссылаясь на Шанкару, считает IV, 5 и переводит его так:

«Одна красно-бело-чёрная лань мечет подобных ей ягнят;  
Один самец в охотке её покрывает, другой самец покидает её, насладившись»

Дейссен замечает, что нельзя более ярко передать отношение разных пуруш к одной пракрити. Три цвета шерсти лани — красный, белый и чёрный — символизируют три гуны пракрити. В гунах Дейссен видит принцип множественности, ссылаясь на глагол: *gunayati* — «приумножает». Символика цветов приводит Дейссена к Чхандогья-упанишаде, VI, 4, где вселенная описывается, как состоящая из жара, воды, пищи (красный, белый, чёрный). Очень важно приводимое Дейссеном толкование этого места Шанкарой, который под красным, белым и чёрным понимает раджас, саттву и тамас. Красное — раджас, так как он возбуждает (*ranjayati*); белое — саттва, сущность, благодать, по природе своей проясняющая; чёрное — тамас, по своей природе затемняющий.

Слово *aja* (коза, лань) Шанкара толкует в духе XII, 339 «Махабхараты», где описан спор богов и ришей о значении слова *aja*, которое можно понимать и как «агнец», и как «не рождённый», и как «зерно». Шанкара ссылается на Санкхья-карику 3, где пракрити характеризуется как порождающая, но не порождённая. Таково учение Гиты (см. гл. XIII, 19): «А Пракрити и Пуруша, знай, оба безначальны».

Слово «гуна» Дейссен понимает как «фактор», термин применим как к веществу, так и к его свойству, силопроявлению. Согласно индийской философии вещество само по себе непознаваемо, отчего и называется *avyaktam* (непроявленное), оно познаётся лишь в своих свойствах. В комментариях к Йога-сутре, III, 55 саттва истолковывается как «сила созерцания»; раджас — как «сила действия» (кинетическая энергия); тамас — как «сила инерции» (потенциальная энергия). Если принять формулу Гиты, II, 48: *Samatvam yoga usyate* (йога есть равновесие), то саттву легко понять как равновесие движения и инерции; когда тексты говорят о том, что в пралае «гуны приходят в равновесие», переходя в саттву, то это легче всего понять в смысле уравнивания всех энергий — «энтропии» физики XIX в. Так понимает и Циммер (Философия Индии, стр. 293 и сл.).

Очень важен вопрос: как развивался дуализм в Упанишадах? Дейссен ополчается против дуализма и говорит, что дуализм есть всегда признак глубокого заболевания мысли (История философии, I, 2, 220). Это не совсем правильно: дуализм, неизбежно ведущий к плюрализму, лишь в поздних стадиях развития философии свидетельствует об оскудении мысли, но в ранних её стадиях он свидетельствует лишь о неумении неискушённой мысли справиться с только что возникшими задачами. История свидетельствует, что на заре человеческой культуры, когда философия (наука) и религия ещё не отдифференцировались, экзотерическое учение (*Vulgata*) было дуалистическим, монизм же был достоянием немногих, учением эзотерическим. Развитие мысли в Индии шло подобным путём: экзотерически гимны Вед наивно-реалистичны, они знают богов-творцов, знают творение и т. д. Монизм был тогда эзотеричен.

Гарбе считает, что Санкхья возникла как протест против «пропаганды» монизма Упанишадами, забывая, что Упанишады были тайноучением, познать которое было не просто, так как оно открывалось лишь избранным. В памятниках нет указания, чтобы Санкхья с самого начала враждебно относилась к Упанишадям.

Упанишады не были какой-то целостной системой философии, которую можно было бы «пропагандировать».

Наиболее авторитетные историки индийской философии индийцы Радхакришнан, Дасгупта и другие признают их несистематичность. Лишь значительно позже Упанишады были объединены в сборник под названием «Веданта». Первоначально это были отдельные философские творения в араньяках отдельных Вед. Эти вдохновенные поучения изложены несистематично, подчас противоречиво, весьма неровно: наряду с местами, поражающими глубиной, дерзновением и силой мысли, в них есть места вялые, примитивно плоские, просто скучные. Упанишады, подобно Гите, произведения не только философские, но и поэтические: не даром Радхакришнан говорит, что для индийца Упанишады обладают особой притягательной силой уже по своей форме и языку; индиец не устаёт их читать и перечитывать. В переводе это очарование теряется. Возможно, что в европейской литературе потому было сказано столько пустых слов об Упанишадах, что европеец видит в них только «культурно-исторический памятник», подлежащий анализу по-сальерьевски: «Я музыку разъял, как труп, проверил алгеброй гармонию...»<sup>\*</sup>.

Говоря об Упанишадах, обычно подразумевают монистическо-пантеистическое учение, что далеко не верно: Упанишадам не чужд теизм с его скрытым дуализмом, не чужд и откровенный атеизм. Как на явно атеистический текст можно указать на III и IV части Брихадараньяка-упанишады и особенно на IV, 5, где Яджнавалкья учит об отсутствии сознания после смерти.

Займствую у Роя М. А. параллельные места в различных Упанишадах:

Теизм (трансцендентный)	Пантеизм (имманентный)
Катхака-упанишада: II, 20, 23; IV, 9; V, 2—5, 9—15	IV, 10 I, 1, 7; II, 2, 4
Мундака-упанишада: II, 3, 7; III, 1, 1—3	6, 7, 8, 16
Иша-упанишада: 4, 5, 8, 16	I, 7, 15, 16; II, 16, 17; III, 9, 11, 15, 16, 21
Шветашватара-упанишада: I, 3, 8—12; II, 15; III, 1—4, 7, 8, 10, 12, 14, 17—20	I, 2, 4, 5; II, 4, 14; IV, 4, 19, 20, 23
Брихадараньяка-упанишада: III, 7—9, 15; IV, 4, 22	III, 14, 1, 4; IV, 8, 1—4
Чхандогья-упанишада: VI, 2, 2, 3; VI, 3, 2, 3 (цитировано по Ригведе); VIII, 12	

Индийцы не боятся таких противоречий. Тот же Рой М. А. пишет: «В нашей стране через всю её историю проходит полная согласованность монизма Веданты и дуализма Санкхья-йоги, согласованность между джнаной, бхакти и кармой, как путями спасения» (Л. с. [74], стр. 3—4).

Упанишады — общенародная сокровищница духовной жизни индийцев; каждый черпал из неё то, что ему было близко, и каждый по-своему был прав, ссылаясь на Упанишады.

Упанишады слагались веками, это творчество не одного человека и, что ещё важнее, не одного класса (варны). Кажется, Гарбе первым обратил внимание на то,

<sup>\*</sup> Слова Пушкина приведены вольно. Точно: «Музыку я разъял, как труп. Поверил я алгеброй гармонию». (Прим. ред.).

что в Упанишадах нередко в качестве поучающих выступают кшатрии, а брамины внемлют их поучениям. Автор считает, что идея «Всеединого» возникла среди кшатриев, стремившихся к единовластию, а не среди браминов. В доказательство Гарбе ссылаются на Чхандогья-упанишаду, V, 3, 11 и Брихадараньяка-упанишаду, II, 1 и VI, 2, то есть на беседу царя с Гаргьей и другими браминами.

Дасгупта, желая ослабить впечатление от этих эпизодов, говорит (История философии Индии, I, 33—34), что по самому ходу повествования видно, что такие эпизоды — редкие исключения, а не правило и что речь шла об относительно частном вопросе: учении об огне Вайшванаре.

Следует заметить, что вообще среди кшатриев существовали серьёзные философские запросы; нужно считать, что они оказали существенное влияние на создание учения Упанишад (Л. с. [43], I, 31). Естественно, брамины стремились показать, что в основе всего покоится Брахмо, с которым они себя связывали. Утверждая, что всё есть Брахмо, они доказывали, что брамины — всё. Сказанным отнюдь не снижаются и не уплощаются великие идеи Упанишад, а только определяется уровень рассуждений, необходимых для нашего анализа, стремящегося лишь проследить возникновение системы Санкхья.

Анализируя литературу ранней Санкхьи, мы легко можем убедиться, что основным, безусловным признаком системы являются не пресловутый дуализм, даже не учение о гунах, а рационализм, реализм и эволюционизм. Нельзя, вопреки ясному указанию текста, отказываться признать его, как памятник Санкхьи, только на том основании, что он не подходит под предвзятое мерило, как поступает Гарбе, который в конце концов пришёл к альтернативе — или ломать свою схему, или коверкать Гиту.

В философских памятниках «Махабхараты» можно найти ряд текстов, определённо называемых изложением учения Санкхья, где можно найти то или иное количество признаков, названных в схеме Гарбе, но вместе с тем и содержащих ряд признаков, не соответствующих ей. Естественно, что, вводя максимальное количество признаков в устанавливаемое мерило, мы получаем минимальное количество единиц из числа текстов, подлежащих отбору, но зато отобранные образцы окажутся наиболее свободными от противоречий, наиболее целостными. Но, подбирая так подлежащие исследованию элементы, мы лишаем себя возможности проследить варианты развития изучаемого явления и в конечном счёте получаем абстракцию. К такому результату пришёл Гарбе в своих нашумевших вначале работах.

Включая в мерило возможно меньшее количество признаков, то есть вводя лишь безусловно стойкие, мы получаем в отборе максимальное количество вариантов, дающих возможность изучить процесс диалектического становления явления, охватывая и крайние типы его развития.

Диалектическое изучение различных изложений Санкхьи приводит к убеждению о постоянстве признаков, указанных выше, и о существовании многих вариантов, более или менее отклоняющихся от схемы Гарбе, что говорит о напряжённейшей работе мысли внутри этой школы в эпический период. Есть даже такие варианты, которые некоторыми исследователями исключаются из числа памятников Санкхьи, например, учение Панчашикхи (Махабхарата, XII, 218—219), которое по существу отрицает перевоплощение. Текст можно было бы принять как учение чарваков, а вместе с тем традиция решительно относит его к памятникам Санкхьи, с чем нельзя не согласиться после более внимательного изучения.

Противопоставляя себя Йоге, Санкхья всегда подчёркивает свой путь как путь знания (джнана) и размышления (санкхья). «Бхагавадгита» неоднократно возвращается к этой теме и не только в третьей главе, специально посвящённой



этому вопросу.

Последовательность в изложении таттв может нарушаться в разных вариантах, могут быть опущены целые разделы (например, учение о танматрах, учение о линга-шарира и пр.), но всегда остаётся идея поэтапного развития пракрити: оно всегда начинается с психических таттв и принимается как реальный причинно-следственный ряд. От имени какого бы мудреца ни шло изложение, оно называется наглядным (*pratyaksha*). Перечисленные в этих изложениях признаки весьма постоянны, чего нельзя сказать о некоторых, признаваемых западными исследователями как «кардинальные». Это касается, прежде всего, пресловутого «дуализма» Санкхьи. Традиция относит к ней тексты явно монистические «с различием» и явно дуалистические. Следовательно, дуализм нельзя включать в «кардинальные» признаки Санкхьи. Приняв такое положение, мы легче понимаем диалектический процесс развития философской мысли; течение, которое называлось «рационализм», «размышление», искало в области интеллекта разрешение одного из кардинальных вопросов гносеологии — вопроса о диалектике единственности. Упанишады, несомненно, понимали глубину и безмерную трудность проблемы, понимали неизбежные следствия разрешения её в ту или иную сторону: рационалистический путь в разрешении подобных вопросов всегда ведёт к безысходному противоречию. После «диалектики чистого разума» (Канта) это как бы само собой понятно, но изумляет, что на заре истории человеческой мысли мудрецы древности и не в одной только Индии, но и в Китае, Вавилоне, Египте, Греции так вплотную подходили к проблеме противоречивости основных начал гносеологии. Везде мысль приходила к одному решению: к неизбежности принять противоречие. Это учение считалось эзотерическим и зашифровывалось в мифологических символах, языком которых древние мудрецы владели в совершенстве. Современная гносеология пользуется тем же приёмом символики, только использует иную категорию символов: математических и физико-математических.

Путём невообразимых усилий, пройдя неизбежный путь социального, политико-экономического и культурного развития, человечество пришло к мысли, что логика не может быть построена как чисто формалистическая теория дедукции, что теория понятия, аксиоматика и учение о законах мышления неизбежно связаны со свойствами «мыслимого». Символика современной математической логики показала невозможность дальнейшего сохранения закона исключённого третьего в качестве универсального закона мышления... Признание случаев, когда невозможно утверждать ни равенство, ни неравенство двух чисел, означает для логики отказ от метода доказательства, известного под названием *reductio ad absurdum* (приведение к нелепости)\*.

Санкхья — одна из первых блестящих попыток рационалистически развить противоречие, и в этом её огромное культурно-историческое значение. Для того, чтобы понять, каким образом учение Санкхьи о Реальности связано с учением Упанишад, рассмотрим, как в Упанишадах выражена эта основная идея, именуемая ими Брахмо, Атман, Прана.

Гау (Gough), анализируя понятие Брахмо, ссылается на Анандагири, комментировавшего комментарий Шанкары: автор производит слово *brahman* от глагола *brīh* — «увеличиваться, возрасть». Брахмо — это беспредельное пространство и время, та инертная Реальность, противостоящая множественности, что достигается во время сна (Л. с. [51], стр. 37). Брахмо — есть необусловленная причина всего, производящая мировую иллюзию — майю; Кена-упанишад

---

\* Ср. В. Асмус, введение к переводу кн. Серрюса: «Опыт исследования значения логики», стр. 21.

определяет Брахмо как «иное всякого познания» (I, 3, ср. также 10—13). «Ты то, в которое не проникает взор, ни речь, ни размышление. Оно пребывает непознанным и не видать, чтобы кто-либо мог нам о нём поведать» (Кена уп., I, 3). Дейссен указывает, что Брахмо, IV, 4, 18\* является параллелью данного места, а лучшим толкованием — Чхандогья-упанишада, VIII, 12, 4. По толкованию этого места Шанкарой, говорит Гау, Брахман есть внутренний орган, разум. Брахмо есть знание без познания, сознание без осознания, это есть Единое без второго, Абсолютный объект без субъекта. Упанишада это выражает так:

3б. Оно отлично от познаваемого, это не речь и не мысль:

Оно пребывает непознаваемым, и не видно, чтобы кто-либо мог нас ему научить.

4. Неизреченное словом, то, чем становится изрекаемое слово, и всё же поэтому не бессознательно.

Неизменное в себе Брахмо получает в майе иллюзию перемен, по толкованию Шанкары; майя бессознательна, но движется сознанием Брахмо (или Атмана); сочетание майи и Брахмо вечно. Отражение Брахмо-Атмана есть мнимое «Я» в существах. Отражение Брахмо во всём есть Ишвара, иллюзорный бог в иллюзорном космосе; так понимает Шанкара Брихадараньяка-упанишаду. Гау считает, что Брихадараньяка-упанишада понимает под Ишварой целокупность воплощающихся душ (ср. учение Лейбница о «предустановленной гармонии монад в высшей монаде»). Брахмо в себе бескачественно (*nirguna-brahman*), Брахмо-Ишвара качественен (*saguna-brahman*).

Остхофф (*Osthoff* — статья в Хастингской энциклопедии религии) считает, что первоначально *brahman* (ср. р.) означало «благочестие». Наиболее широко принято значение, данное БПС: 1) священное изречение, мантра, 2) слово АУМ.

Хиллебрандт (*Hillebrandt*) считает, что понимание слова *brahman*, предложенное Гау, заслуживает большего внимания, чем ранее перечисленные значения. Автор считает, что уже в Айтарея-брахмане слово *brahmo* употребляется в смысле, указанном Гау — «возрастание», и сближает этот термин с *baresma* Авесты, где он значит пучок веток, употребляемых в магических обрядах по символике: ветка — растение — возрастание — удача. И брамины в силу той же символики при ритуалах обязательно употребляют пучок травы куша.

Итак, слово *brahman*, по мнению Хиллебрандта, первоначально связано с магией; он указывает, что уже в Ригведе, VII, 103, 8 это слово получило более широкое значение — «сила». Резюмируя своё исследование, Хиллебрандт устанавливает такие последовательные значения для слова «Брахмо»: 1) пучок растений как магический символ преуспевания; 2) волхвование, магия; 3) различные виды волхвования: гимны, заговоры; 4) творческая сила вообще. Это последнее значение и развилось в идею абсолютной Силы, а значит и духа. Отсюда идея самосознающего духа, Атмана.

В свете таких положений приобретает особый интерес Кена-упанишада. Эта маленькая упанишада состоит из трёх глав\*; в первых двух, почти полностью сложенных ритмично, даётся определение Брахмо, как запредельного познанию (см. выше); в третьей, прозаической части рассказывается, как боги стали кичиться победой, не зная, что победу одержали не они, а Брахмо. Тогда Брахмо явилось им; не постигая его, боги воскликнули: «Что это за диковина (*yaksham*)?». Слово *yaksham*

---

\* По-видимому речь идёт о Брихадараньяка-упанишаде. (*Прим. ред.*)

\* Кена-упанишада в переводе А. Я. Сыркина [105] содержит четыре главы. (*Прим. ред.*)

Харлец переводит: «магическое явление, мана»; Дейссен — Wunderding. К Брахмо поочерёдно подходят Агни, Ветер; оба хвалятся своим могуществом, и каждому Брахмо предлагает показать свою силу на травинке, но даже и такого испытания оба бога не выдерживают\*. Когда подошёл к Брахмо Индра, то он увидел на месте Брахмо Уму, дочь Химавата (Шакти Шивы — Парвати); Ума объясняет Индре, что явившаяся диковинка — Брахмо. Шанкара поясняет, что Ума в данном случае есть воплощённая мудрость. Если принять толкование слова «Брахмо» Хиллебрандтом, то напрашивается мысль: неодолимая для богов травинка и есть само неодолимое Брахмо.

Появление в упанишаде Умы уводит нас в глубокую доарийскую древность, так как Великая Мать почти не участвует в арийской символике. Участие Умы подтверждает, что Брахмо в Кена-упанишаде нужно понимать в духе древней магии.

Шрадер (Schraeder) полагает, что понятия brahmo и dharma относятся к самым труднодостижимым понятиям Упанишад; как пример трудности этого многогранного понятия, он указывает, что Хертель (Hertel), изучая Чхандогья-упанишаду, предлагал для brahmo в числе прочих значений «жар», так как упанишада говорит, что Брахмо возникло из Огня. Шрадер считает, что по контексту в данном случае слову Брахмо нужно придавать смысл «мужское семя»; так же переводит данное место и Дейссен. В Мундака-упанишаде, I, 1, 8—9, указывает Шрадер, Брахмо рассматривается, наряду с именем и пищей, как нечто вторичное, происшедшее из Всеведущего (sarvajna).

Для понимания истоков Санхьи очень важен текст Мундака-упанишады, II, 1. В стихе втором этой упанишады сказано, что Пуруша выше непреходящего (aksharam), под которым подразумевается АУМ, Брахмо (ср. также «Бхагавадгиту», XV, 18: «Я — превыше непреходящего» atito'ham aksharād). Далее в третьей шлоке сказано, что из Пуруши исходит прана, манас, индрии и пять плотных сутей (māhabhutāni) — акаша, ветер, огонь, вода, земля. Шрадер читает III, I, 3 той же упанишады так: kartaram iṣam puruṣam brahmaṇim, понимая текст в том смысле, что Пуруша оплодотворяет брахмо, которое есть Пракрिति. Подчёркивая весьма плотное материальное значение, придаваемое упанишадой разбираемому термину, Шрадер замечает, что в свете его расшифровки проясняется смысл известного текста «Бхагавадгиты», XIV, 3: «Моё лоно — великое Брахмо, в него влагаю семя» (mama uṇi mahad brahma...). Хилл придаёт слову Брахмо в указанной шлоке Гиты значение «природа», «пракрिति», и замечает, что то же значение оно имеет в III, 15; как на параллельные места, он ссылается на Чхандогья-упанишаду, VIII, I, 1 и Мундака-упанишаду, II, 2, 7, но в обоих местах есть слово brahmapura «град Брахмо» (как понимает и Рамануджа Гиту, III, 15 и XIV, 3), что имеет существенно иной смысл: одно дело назвать тело «обителью Брахмо», другое — назвать Брахмо лоном природы.

Как пример развивающегося дуализма в Упанишадах, обычно приводится Мундака-упанишада, III, 1 (параллельное место IV, 6, 7\*), где говорится о двух птицах на одном дереве (пракрिति), одна из них только смотрит вниз (высший Атман), а другая ест плоды (джива). Параллельно этой притче можно привести символику Брахмо, как дерева, в Катхака-упанишаде, VI, 1, где сказано: «Корнями вверх, ветвями вниз пребывает вечное дерево ашваттха; оно — чистое Брахмо, в нём покоются все миры, и ни один его не превосходит». В V, 8 дан знаменательный вариант уподобления; стиху предшествуют слова: «Пуруша, живущий в спящем, по желанию строящий то или иное, и есть чистое Брахмо».

\* Невольно напрашивается параллель между сказом Кена-упанишады и былинной о Микуле Селяниновиче и его «сумой перемётной» с тягой земной.

\* Шветашватара-упанишада. (Прим. ред.)

Такое сопоставление показывает, что в Катхака-упанишаде понятие Брахмо ещё далеко не ясно; подчеркнём, что эту упанишаду Дейссен относит к более позднему времени, по сравнению с пятью наиболее древними упанишадами, о чём уже говорилось выше. Сказанное подтверждается и тем обстоятельством, что Гита, по общепринятому мнению, заимствовав образ ашваттхи из Катхака-упанишады, VI, 1, использует его явно не в духе упанишады: все комментаторы, начиная с Шанкары, согласны, что ашваттха Гиты знаменует самсару, а ашваттха упанишады знаменует Брахмо и там не может быть и речи о порубке дерева. Расхождение смысла символики при совпадении формы свидетельствует о напряжённой работе мысли в тот период, когда в Индии создавалась Санкхья; промежуток времени между Катхака-упанишадой и Гитой не так уж велик, чтобы нельзя было отнести оба памятника к одному культурно-историческому слою.

Шрадер говорит, что реалистическое понимание причинности, характерное для Санкхьи, выражено в VI, 1 Шветашватара-упанишады, где сказано: *yene'dam bhramyate brahmasakram*, то есть: «Он (Пуруша) движет колесо Брахмо», где под Брахмо явно нужно понимать материальную и пассивную природу — *causa materialis*, тогда как Пуруша является *causa efficiens*, он есть делатель (*sa karanam*, VI, 9); ясно, что упанишада мыслит о Брахмо как о материальной причине мира, приводимой в действие силой Пуруши. Но не следует преувеличивать дуализм Шветашватара-упанишады: Пурушу и Брахмо она мыслит не как две субстанции, а скорее как два этапа развития одной субстанции; непосредственно за образом Пуруши, вращающего колесо Брахмо, в упанишаде следует (VI, 10) часто встречающийся в эпической Санкхье образ паука, выпускающего из себя паутину и ткущего из неё тенёта. Для выражения этого последнего понятия упанишада употребляет слово *pradhāna* — термин, типичный для ранней Санкхьи, выражающий идею первоматерии; в шлоках второй и третьей той же главы говорится, что Ишвара причастен гунам.

Докторская работа Witt'a (1900) посвящена анализу идеи Брахмо в Упанишадах. Он утверждает, что история развития слово *brahman* отражает и ход развития индийской мысли вообще. Автор полагает, что первоначально слово *brahman* было возгласом жреца и было синонимично словам «гимн», «мантра». В Атхарваведе слово приобретает магический оттенок, отчего эта Веда часто называется «Брахмаведа» в том смысле, что это Веда браминов и Веда заклинаний. Отсюда через значение «священное слово» переход к значению «правда», «мудрость», «учение». Так теория *brahman* противопоставлялась тапасу. Образовано это слово от глагола *brih* — «простирать» с общеевропейским суффиксом *man*. Так образуются термины, обозначающие или вещи, суть которых выражается глаголом, или делателя: если ударение падает на корень, слово обозначает вещь, если на суффикс — делателя, например, слово *dhárman* обозначает «поддержка», а *dharmán* — «поддерживатель».

Гау (Gough) показал, что санскритское слово *brahman* и зендское *baresman* — синонимы. *Baresman* есть «простираемое, приношение, молитва», символизируемые в магическом ритуале пучком прутьев тамариска. Санскритское слово «Брахмо» равно означает «приношение, простираемое, молитва» — те же понятия, но выраженные звуком, возгласом.

В период создания Яджур и Атхарваеды отмечается сильное стремление к монизму; процесс этот осуществлялся всё возрастающей абстракцией. Многочисленные боги, конкретные силы природы: огонь (Агни), ветер (Ваю) и так далее — в процессе абстрагирования сливаются с Праджапати (владыка существ, как прародитель), с Камой (греческий Эрос) и с Брахманаспати (владыка приношений и само приношение, как вселенная, ср. Ригведа, X, 90 — гимн Пуруше как жертве

вселенской).

В Брахманах, в частности в Шатапатха-брахмане, заметно преобладание Праджапати, как причины действующей (порождающей) над Брахманаспати, как причины материальной, мировой гомогенной субстанции, *hyle* греков. *Tad ekam* — «То Единое» претворяется в материальную и действующую причины; Пуруша гимна X, 90, Праджапати гимна X, 121 и X, 72, с одной стороны, и *aditi avyaktam* — бездна, непроявленное — с другой; отсюда как плод, как следствие воздействия действующей причины на материальную Хираньягарбха (Золотое Семя). Дуалистические черты Witt видит лишь в средних Упанишадах.

Хертель в начале своего исследования о Брахмо высказывает мнение, что это «самое важное слово в индийской философии». К толкованию слова, предложенному Гау, автор относится критически, считая, что такие словотолкования мало чем помогут разрешению загадки. Новым в Упанишадах он считает не учение о Брахмо, ибо его можно найти в Ведах и Авесте, а процесс деперсонификации богов, о чём, как мы видели, говорит ещё Witt. Сравнивая развитие мысли в Авесте и в ведической литературе, Хертель констатирует, что Заратуштра предельно развил зачаточный дуализм индоиранской религии, тогда как в Индии процесс шёл в ином направлении. Ссылаясь на Гарбе, Хертель утверждает, что кшатрии создали в Упанишадах атеистическо-монистическую науку о природе. Упанишады не знают специального слова для выражения идеи «силы природы», они их именуют «дэвами» или «пати» (*pati*), то есть владыками соответствующей силы или брахмо — *brahmanaspati*; это владыки огня, воздуха и т. д. Персонифицирующее слово *pati* постепенно отходит на второй план, и остаётся общее, безличное понятие «брахмо». В древних Упанишадах это «брахмо» обозначает гомогенную субстанцию, наполняющую все существа и все вещи.

Различают индивидуальное и космическое Брахмо, и вместе с тем утверждается их тождество. В глубоком сне оба брахмо сочетаются, а после смерти, при благоприятных условиях, они сливаются навеки. Хертель уверен, что места, говорящие об индивидуальном Брахмо, старше мест, говорящих о Брахмо космическом.

Из беседы Джанаки и Яджнавалкьи (Брих. уп., IV, 3) видно, что Брахмо есть *tejas* — «свет», «жар» и мужское семя. Это Брахмо даёт возможность воспринимать внешний мир, а в глубоком сне создавать внутренние образы, как из пластического вещества. В IV, 3, 7 сказано, что после смерти душа становится бестелесным, чистым Брахмо — *tejas*. В Айтарей-упанишаде, II, I сказано, что *tejas* сконцентрировано в мужском семени; это представление настолько укрепилось, что позднее в «Махабхарате» *tejas* стало синонимом *retas* или *çukra* (сперма). Хертель утверждает, что в классической литературе слово *tejas* означает совершенно то же, что и ведическое *brahman*, и в буквальном смысле это слово означает огонь, исходящий из человека. Этот огонь есть и любовь, и гнев, и чары. Всё это — *tapas*, возогреваемая творческая сила. Часто встречающиеся в древних и средних Упанишадах выражения: *ananda*, *mada*, *pramada*, характеризующие связь Брахмо с его поклонником, означают «наслаждение», особенно половое. С огненной силой Брахмо связана и сила мышления; это общее место для Упанишад; как пример Хертель приводит Брихадараньяка-упанишаду, IV, 4, 17 и Чхандогья-упанишаду, III, 14, 2. Ряд текстов Чхандогья-упанишады, Иша-упанишады и др. определяют Брахмо как свет — *jotis*. В Айтарей-брахмане, XIII, 28 говорится о переходе Брахмо в различные нестойкие формы: когда сверкнёт молния (брахмо), она, умирая, переходит в дождь, дождь переходит в луну; луна в ночь новолуния переходит в солнце, солнце — в огонь, огонь — в ветер. Так умирают формы Брахмо. На следующее утро они вновь возникают, но в обратном порядке: из ветра возникает

огонь и т. д. Космическое и индивидуальное Брахмо тождественны. Чхандогья-упанишада, III, 13, 7 это формулирует так: «Свет, что светит там, по ту сторону неба, на хребте всего, на хребте каждого из высших всевышних миров, воистину это тот же свет, что находится внутри человека».

Хертель так понимает возникновение учения о единстве: солнечные лучи представлялись материальными каналцами, соединяющими существа с космическим Брахмо; каналцы солнечных лучей соединялись с сосудиками сердца. После смерти индивидуальное Брахмо возвращается в космическое Брахмо. Поэтому солнце считалось «вратами мира». В Чхандогья-упанишаде, VIII, 6, 4—6 описано, как умерший поднимается по солнечным лучам к солнцу, этим вратам мира (ср. также Махабхарата, XII, 364).

Брахмо есть огонь, воплощающий мудрость и проявляющийся в космическом Брахмо как субъект познания, а в индивидуальном — как сила мысли. Космическое Брахмо есть огонь, заполняющий световое небо *gocas* или *sva-gocas*, или *sva-gocana* Вед и *gaosah* Авесты; это *Dyaus Pita* Вед, *Zeus Pitar* Гомера (ср. также «Сварожич» в «Слове о полку Игоревом»). Хертель отвергает все предшествовавшие его исследованию работы о Брахмо как неверные, за исключением работ Хиллебрандта. Слово *brahman* нужно понимать как «огненная сила», как творческая сила, обеспечивающая наслаждение, в частности половое. Грубой ошибкой западных индологов был подход к идее Брахмо с христианской точки зрения, чуждой индийскому духу. Таким положением заканчивает Хертель своё исследование.

Дасгупта очень мало останавливается на философии Упанишад. По вопросу истории развития идеи Брахмо он присоединяется к мнению Гау и Хиллебрандта.

Наиболее обширными из всех исследований вопроса о Брахмо среди европейских индологов остаются работы Дейссена. Во 2-ой книге I-го тома «Истории философии» и в труде «Система Веданты» автор излагает учение о Брахмо так, как оно выкристаллизовалось в Упанишадах, рассматриваемых как целое и в той форме, которую дали идее сутры Бадараяны и толкования Шанкары.

Рассматривая семь значений слова Брахман, данных в БПС, Дейссен показывает, что пятое значение — «добронравие» вторично и встречается только в нескольких исключительных случаях; три первых значения: «молитва, священная речь и заклятие» — сводятся к одному значению «молитва» в субъективном и объективном смысле; значение «священное познание» (Веда) проистекает из значения «молитва». Знаменательно, что брамины присвоили своей варне наименование *brahmān*, выражающее их претензию быть для других варн «зримыми богами».

По образцу *Prajapati* создавалось имя *Brihaspati* или *Brahmanaspati*. Сначала это было просто название молитвы и её силы, потом это олицетворение приобретало всё большее значение — верховного жреца богов, их духовного отца, но первичного своего значения имя не утрачивало. Уже Шатапатха-брахмана вырабатывает формулу: «Воистину Брахмо есть Брихаспати, есть эта вселенная, есть все боги, Брахмо есть глава вселенной, а потому брамин — глава вселенной». Айтарей-брахмана, VIII, 28 говорит о Брахмо Ветра, в котором умирают пять божеств: Молния, Дождь, Луна, Солнце, Огонь — и вновь из него исходят; Шатапатха-брахмана, VIII, 4, 1, 3 говорит о Брахмо Праны и т. д.

Веды, Брахманы выработали космогонию, представляющую миропроявление как насиживание безначального мирового яйца. Это представление связалось с Брахмо. Как безначальное, это мировое яйцо становится самосущим, и представление о Брахмо охватывает всю область теологических спекуляций Веданты. Уже в ранних Упанишадах происходит сближение понятий: *brahman-prāna-ākāṣa-ātman-puruṣa* (человек).

Дейссен (История философии, I, 2, 359) считает, что процесс слияния этих принципов завершился в учении Яджнавалкьи об Атмане, за пределами всему (sarvasya ātmanah para upam — по формуле Брихадараньяка-упанишады, III, 9, 26).

В более ранних текстах, как полагает Дейссен, например, в Айтарея-упанишаде, I, I, 3, высшим принципом является Пуруша-Прана или только Прана (Брихадараньяка-упанишада, I, 1, 3; Чхандогья-упанишада, I, 2); в Катхака-упанишаде, VI, 2 говорится, что вселенная живёт в Пране, из которой она изошла; Чхандогья-упанишада, I, 9, 1 именуется Акашу «наивысшим».

Подводя итог своему исследованию, Дейссен говорит, что уже Шатапатха-брахмана объединяет все эти принципы в идее Запредельного. Подобный же синтез даёт и Чхандогья-упанишада, III, 14: Атман здесь именуется r̥gānaū̥tma, который по своей сущности есть разум (mano-māya), воплощённый в Пране (prana-śarīra) и обладающий сияющим обликом (bhāgura); Он есть Атман Акаши (akaśātman). В более поздних текстах первоосновой является не Пуруша, а Атман, извлекающий Пурушу из вод (Айтарея-упанишада, I, 3), не Акаша (Пространство), а то, что в нём (tasmin yad antar). В Брихадараньяка-упанишаде, IV, 3, 2, 6, в Мундака-упанишаде, II, 2, 10, в Чхандогья-упанишаде, VIII, 3, 4 и в ряде других мест Атман определяется как «Свет всех светов» и как «субъект познания», который никогда не может стать объектом.

Нет надобности умножать примеры, полагаю, что и приведённого материала достаточно для выяснения вопроса — какие моменты в Упанишадах могли дать толчок к развитию идеи дуализма, сначала неясной, затем всё более утверждаемой; полноту выражения эта идея, наконец, нашла себе в Санкхья-карике. Мы привыкли видеть в Упанишадах памятник строгого и последовательного монизма — так силён авторитет Шанкары даже на Западе, не говоря уже об Индии. Однако непредвзятое изучение Упанишад убеждает в неправильности такого представления. Тибо, из своих современников уступающий лишь Дейссену в углублённом изучении Брахмасутры, считает вероятным, что эта сутра, сначала, до толкования Шанкары, понималась дуалистически или, вернее, с позиции относительного монизма. Автор считает, что Рамануджа, хотя и писал позже Шанкары, но пользовался в своём толковании более древними источниками, нежели Шанкара.

## УЧЕНИЕ О ГУНАХ

Разбирая вопрос о развитии Санкхьи, необходимо хотя бы вкратце коснуться истории развития учения о гунах, которое Дасгупта считает наиболее характерной чертой философии Санкхьи.

В более поздних Упанишадах, в частности в так называемых сектантских, мы встречаемся с уже достаточно хорошо сформированной теорией Санкхьи. Так, например, в Майтраяна-упанишаде изложены все основные положения системы. Нет надобности останавливаться на этой категории памятников, так как ничего нового, по сравнению с текстами «Махабхараты», мы здесь не получим: эти тексты можно отнести к одному историческому слою. Для разрешения нашей задачи особый интерес представляют так называемые средние Упанишады, в частности Шветашватара-упанишада.

Дейссен считает, что наиболее ранней упанишадой, упоминающей о гунах, как таковых, является Шветашватара-упанишада (I, 3; IV, 5; V, 7; VI, 3, 4, 11, 16). Шветашватара-упанишада, по мнению Дейссена, является и первой теистической упанишадой. Знаменательно, что эта весьма популярная упанишада, по общему признанию, тесно связанная с Гитой, не относится ни к одной из традиционных браминских школ, тогда как другие древние и средние Упанишады все распределены

по школам. На это обращает внимание Дейссен, Дасгупта также мельком упоминает об этом (История философии, I, 31), очевидно, не придавая этому обстоятельству особого значения, просто высказывая догадку, что традиция затерялась.

Но почему же именно эта особо популярная упанишада утратила традицию школы, подобно тому, как Гита, всегда именуемая упанишадой, не только не включена в традицию школы и той или иной Веды, но даже не внесена в канон Упанишад? Не подлежит сомнению, что Гита — произведение, вышедшее из среды кшатриев; многовековая традиция говорит за это. Напрашивается мысль, что Шветашватара-упанишада вышла из той же среды. Против этого говорит лишь шиваитская форма памятника, ибо как Вишну можно принимать за бога кшатриев, так Шиву — за бога браминов. Этим, конечно, не отрицается существование радж-шиваитов или браминов-вишнуитов как в прошлом, так тем более и в настоящее время, когда брамины считают для себя обязательным хранить в домашних божницах символы обоих богов: лингам Шивы и шалаграму — символ Вишну. Ниже нам придётся коснуться вопроса о «сектантском» характере Гиты. Всё, что можно сказать против «сектантства» Гиты, подходит и для Шветашватара-упанишады и даже звучит ещё более убедительно, хотя Шветашватара-упанишаде сектантство никогда не приписывалось с такой настойчивостью, как Гите. «Шиваизм» Шветашватара-упанишады весьма поверхностен: он ограничивается единичным упоминанием имени Шивы и употреблением по отношению к Вишну эпитетов, обычно прилагаемых к Шиве, например, *Iṣa* или *Maheṣvara*, тогда как о Вишну обычно говорят *Bhagavan*. Но, повторяю, это всё весьма поверхностно, специфических черт шиваизма в Шветашватара-упанишаде нет. Это произведение теистическое, но не конфессиональное. К тому же мнению приводит и анализ характера Гиты.

В эпоху Эпоса уже ясно чувствовалось стремление князьков к единовластию. «Махабхарата» постоянно упоминает о совершении тем или иным раджей обряда «ашвамедхи» (жертвоприношение коня), как символа того, что совершивший его раджа утверждается сувереном над несколькими более мелкими князьками.

По аналогии «то, что вверху, подобно тому, что внизу», кшатрии, вопреки воле жрецов, создают идею верховного бога, а затем — единобожия. История знает примеры такого развития монотеизма. Такова была, например, реформа Эхнатона (Аменофиса IV). Борьба со жреческим засилием привела этого фараона к монотеистической религии. Жреческому верховному богу Аммону Аменофис IV противопоставил Атону, порвал с традицией Мемфиса и перенёс столицу к низовьям Нила, в нынешнюю Тель-Амарну. Жрецы жестоко отомстили преобразователю: после его смерти они уничтожили все его начинания, объявили его еретиком, стирали с памятников его имя, что было равносильно убийству его «ка», двойника, соответствующего «линга-шарира» системы Санкхья.

Дейссен в предисловии к переводу Шветашватара-упанишады подчёркивает особые трудности в понимании этого памятника, как широко использовавшего концепции Санкхьи, а вместе с тем совершенно откровенно теистического. Думается, что трудности в большей мере созданы искусственно, в силу привычки не считаться совсем или мало считаться с эпической Санкхьей и принимать за Санкхью лишь то, что соответствует «классической» Санкхье, Санкхья-карикe. На примере анализа «Бхагавадгиты» Гарбе показал, что получается, если к эпическим текстам подходить с косным мерилom «классической» Санкхьи: приходится рвать текст на куски, видеть противоречия там, где их нет.

Дело окажется ещё проще, если не подходить к памятнику с заранее сложными схемами. Санкхья вначале была не только монистической с различием, но и теистической, и это свидетельствует не о слабости системы, а об



её силе. Для научной мысли того времени было уже огромным достижением додуматься до идеи единой первопричины, которую Шветашватара-упанишада совсем в духе феодализма называет «верховным владыкой богов» (IV, 13), «владыкой из величайших владык», богом богов, князем князей, царящим запредельно (VI, 7); он есть первопричина и владыка чувств (VI, 9).

Реньо (Regnaud) отмечает, что язык Шветашватара-упанишады сильно отличается от языка древних Упанишад и приближается к литературному языку VIII—IX вв. Автор сомневается: действительно ли комментарии к этой упанишаде принадлежат Шанкаре. В метафорах упанишады чувствуется классовый язык радж.

Изучая происхождение и развитие Санкхьи, нужно отрешиться от двух веками укоренившихся предрассудков: от учения о первичном дуализме и атеизме Санкхьи и от учения о теизме Йоги Патанджали. Авторитет Шанкары был настолько подавляющим, что создалась привычка понимать Брахма-сутру только в свете учения Шанкары, а следовательно, рассматривать Упанишады как целостное, строго монистическое и пантеистическое учение. Это далеко от действительности: Упанишады многослойны, многообразны и несистематичны. Санкхья является первой попыткой понять их логически, создать из них иное, строгое учение на основе реализма (*sat karyā vadi*). Естественно, что такую грандиозную задачу нельзя было разрешить сразу. «Махабхарата» даёт нам возможность проследить в высокой степени интересный процесс развития учения. Хотя философские тексты «Махабхараты» и сильно отличаются друг от друга, но в сознании творцов Эпоса все эти варианты объединялись в названии «Санкхья». С этим моментом нельзя не считаться, нельзя также относиться к этим философским текстам как к чему-то «низкопробному», «вульгарному», которому противопоставляется «настоящая» философия Ишваракришны. По силе, последовательности мысли, широте охвата проблем философские тексты «Махабхараты» нисколько не уступают Санкхья-карике, а зачастую далеко превосходят её в философском и в литературном отношении.

За отправную точку философии Санкхья можно принять реализм. Он требовал сведения всего процесса миропроявления к одной причине, и при тогдашнем состоянии знания такой причиной мог мыслиться только бог.

Гита и огромное количество других памятников «Махабхараты» свидетельствуют об изначальном теизме Санкхьи. Ранняя Санкхья не дуалистична, но и не безусловно монистична, как утверждает Шанкара, её монизм диалектичен, то есть относителен, или, выражая мысль в терминах индийской философии, это «монизм с различием» (*savibhedādvaīta*). Конечно, во времена Эпоса многие гносеологические проблемы были недостаточно чётко сформулированы и диалектические высказывания касались преимущественно космологических и психологических задач. Для примера можно привести диалектику трёх гун, превосходно развитую в Санкхье, особенно в более позднее время, когда буддизм обогатил индийскую мысль блестящими гносеологическими исследованиями. Онтологический смысл теории со временем отошёл на задний план; во времена Рамануджи и Мадхавы до такой степени путались в онтологическом толковании гун, что мог возникнуть спор: являются ли гуны субстанциями или только качествами, но тем более ярко выступала гносеологическая сторона теории.

Итак, реалистическая тенденция требовала от Санкхьи обоснования идеи первопричины. Но в системе существовала и другая, не менее сильная тенденция: стремление найти выход из порочного круга причин и следствий, всегда в конечном счёте несущих страдания (ср. первую шлоку Санкхья-карики). Это стремление вынуждало творцов Санкхьи проводить всё более отчётливую грань между духом (пуруша) и материей (пракрити).

Из европейцев ярким поборником различения ранней и поздней Санкхьи является Дальман, один из немногих исследователей, глубоко изучивших философские тексты «Махабхараты». Автор категорически утверждает, что «классическая» Санкхья вторична, эпическая — первична. Дальман связывает раннюю Санкхью с Ригведой и приводит интересную параллель: в Ригведе, VIII, 58, 2 сказано: «Огонь один, а дров много; одно Солнце производит всё; одна заря освещает эту (вселенную). Это Одно произвело Всё». В «Махабхарате», XII, 353, 10 говорится:

«Единый Пожиратель жертв (Огонь) во многих местах разгорается; Один ветер во многих местах веет в мире. И Один Пуруша без гун, всеобразный».

Дальман считает, что Санкхья основана на абсолютном противополжении Духа и Материи, что соответствует противополжению двух Брахмо: ограниченного и неограниченного (Философия Санкхьи, стр. 29), то есть качественного (saguna) и бескачественного (nirguna).

## ПУРУША И ПРАКРИТИ

Пуруша и Пракрिति — вот два основных понятия Санкхьи, как два столба единых врат.

«Классическая» Санкхья, под которой принято разуметь учение Санкхья-карики, считает Пурушу запредельным Пракрिति и тем ставит между ними непреходимую грань. Вторая шлока Санкхья-карики говорит об этом совершенно категорично: «Исконная Пракрिति (mulaprakriti) есть видоизменение, то есть следствие (vikriti). Во главе с Великим (Mahan, ср. р.) есть семь «видоизменяющих видоизменений» (prakriti vikritayah sapta), то есть семь вторичных причин (видоизменений), производящих (vikritayah) шестнадцать низших сутей (таттвы); эти таттвы только произведены, но сами не производят».

Все эти основоположения можно найти в текстах «Махабхараты», но лишь как варианты среди иных концепций (ср. например, XII, 308, 28—29). Для понятия «Дух» Санкхья «Махабхараты» чаще всего пользуется термином purusha, несколько реже — ātman. Слово brahman (ср. р.), как правило, употребляется в смысле «запредельное», «нирвана» (например, brahmanirvana, Гита, II, 72). Слово prana употребляется в ранних Упанишадах в смысле «Жизнь», как синоним Брахмо и Атмана. Так, вторая глава Каушитака-упанишады начинается определением: «Прана есть Брахмо; этой Пране, как Брахмо, служит манас» и т. д.

В эпической Санкхье слово prana утратило своё широкое значение и стало употребляться в смысле «дыхание жизни», «жизненное дыхание». Целостное понятие разбилося на ряд частных значений (апана, вьяна, самана и пр.). Санкхья им уделяет мало внимания, так как их значение в системе ослабевает по мере возрастания значения гун. Пожалуй, одним из наиболее существенных отличий Санкхьи и сопряжённой с ней Йоги (Патанджали) является диалектика развития учения о Пране. Когда учение о таттвах вполне отчеканилось, учение о пранах стало ощущаться, как лишний привесок, как чуждый элемент в системе, ибо прана не вошла в систему двадцати трёх таттв пракрिति; учение о пранах, как о токах тела, несущих единую энергию в различных его направлениях, осталось весьма нужным в Аюрведе — древней индийской системе физиологии и медицины, разработанной Чаракой в начале нашей эры на основе учения Санкхьи. Древнее значение слова «прана» как «дыхание, жизнь» стало вытесняться значением «ток», «нервный ток». Без чёткого понимания смысла этой замены нельзя разобраться в Аюрведе и Йоге. Ниже об этом будет сказано подробнее.

Древнее равенство, бывшее в Санкхье: Брахмо—Прана и Брахмо—

чародейная сила Пракрити, перешло в систему адвайты Шанкары главным образом в оттенках «жизнь» и «реальность», а в оттенке «чародейство», «майя» — в систему savibhedādvaita Рамануджи. Пракрити сохранила свою двойственную природу: живой реальности, с одной стороны, и чародейной силы — с другой.

Поскольку прана и пракрити в системе утрачивают значение жизни вообще и выражающего жизнь сознания, постольку Санкхья постепенно осваивает два новых понятия: «поля» (kshetra), как объекта деятельности в самом широком смысле, и «Познающего поле» или «Познавшего поле» (kshetrajna), как субъекта этой деятельности.

Этот новый термин не известный ранним Упанишадам и знакомый лишь более поздним (Майтраяна, Кшурика-упанишадам, но уже Шветашватара-упанишада этого слова не знает), в текстах «Махабхараты» ещё не выкристаллизовался в достаточной мере чётко, как ещё недостаточно выкристаллизовалось учение о двадцати четырёх и двадцати пяти таттвах. Санскритский текст одинаково пользуется термином kshetrajna, говоря о двадцать четвёртой и двадцать пятой таттвах (в переводе делается попытка в наиболее важных местах оттенить понятие двадцать четвёртой таттвы, дживы через «Познающий поле», а двадцать пятой таттвы — через «Познавший поле»). Ведическое слово purusha в Упанишадах встречается редко; в ранних Упанишадах — в смысле просто «человек», «мужчина», но чем позже Упанишады, тем более слово «пуруша» приобретает смысл «человек вселенский», Odom ha kadmeini. Так это слово употребляют Майтраяна и Шветашватара-упанишады. Следует признать, что оба слова: purusha и kshetrajna — термины, характерные для Санкхьи, хотя и не ею созданные. Наиболее чётко они объяснены в главах XIII и XV Гиты.

Оба термина очень часто встречаются в философских текстах «Махабхараты». Как таковые, они уже несут зачатки дуализма, ибо порождают идею противопоставления духа и материи. Первичное значение слова purusha — «горожанин». Этот термин развивает идею духа, живущего в материи, подобно горожанину, живущему в городе. Как горожанин органически не связан с городом и может по желанию или по принуждению покинуть его, так и пуруша может расстаться с материей, и, разлучившись, каждый остаётся сам по себе.

Ещё более дуалистичен термин kshetrajna, выражающий идею, что дух по отношению к материи лишь сторонний наблюдатель, свидетель (sakshi), как познающий субъект, делающий свои выводы (anumanta) из произведённых наблюдений.

Положив предел между духом и материей, эпическая Санкхья стремится разрешить в философском разрезе задачу квадратуры круга, задачу предела, разрешимую, как известно, лишь с учётом иррациональных величин.

Возникает дилемма: или надо признать, что Высочайший Пуруша (Purushottama), стоящий на вершине (kutastha), является реальной причиной природы — причиной действующей и материальной (или одной из них), или же надо признать, что Он — за пределом причинности. Оба пути использованы Санкхьей, оба представляют особые трудности. Утверждение, что Абсолют включён в реальный причинно-следственный ряд, снимает идею Абсолюта, а значит и конечной цели индийской философии — Освобождения, без которой индийцы не признают философии, ибо все индийские системы философии (за исключением системы чарваков) ставят своей конечной целью достижение Абсолюта в любом понимании, хотя бы и в смысле пустоты, как проповедовали шуньявадины. С другой стороны, утверждение непричастности Абсолюта к миропроявлению снимает идею реальности миропроявления. Отстаивая идею абсолютного монизма, Шанкара, спасая идею Реальности, вынужден был прибегнуть к антитезе отрицания

проявленного. Так он спас свою абстрактную, нереальную Реальность, бога «с застывшими стеклянными глазами», по выражению Радхакришнана, ценою отрицания реальности космоса.

Во втором выпуске серии моих переводов из «Махабхараты» [96] было показано диалектическое разрешение этого вопроса в Гите; она видит в Пурушоттаме высший синтез конечного бинера Пуруша-Пракрити и принимает Пурушоттаму не только действующей причиной мира (*causa efficiens*), но и его материальной частью, облекая эту философскую идею в мифологический образ: *matā yonir mahad brahma tasmin garbham dadhāmy aham...* «Моё лоно — Великое Брахмо (-Пракрити); в Его лоно Я влагаю семя» (XIV, 3), «Я — то, что во всех существах есть семя» (X, 39). И вместе с тем Пурушоттама утверждает о себе, что Он — «Творец и не-Творец».

«Мокшадхарма» многократно возвращается к теории грани, к тому, что Гегель называл «мерцанием границы». Санкхья в многочисленных вариантах делает попытку разрешить задачу, придавая различные значения единственно подвижному элементу системы — «Познающему полю». Но, конечно, эта диалектическая задача лежала вне применяемой методики: как двадцать четвёртый — джива, «Познающий полю» вместе с таттвами стоял по сю сторону грани, а Ишвара (двадцать пятый) пребывал за гранью, в полной отрешённости от пракрити. Расположение грани между двадцать четвёртой и двадцать пятой таттвами не меняло её непроходимости, а создание над двадцать пятым ещё двадцать шестого принципа не обеспечивало монизма.

Трудности возникали на каждом шагу. Признание Пуруши чистым субъектом познания вынуждало отнять от Пракрити познавательные функции, сколько бы материальных психических категорий ей ни приписывалось; чистый субъект, то есть отрешённый от всякого объекта, не познаёт, как доказал Яджнавалкья в Брихадараньяка-упанишаде (II, 4, 10 и сл.), но раз между чистым объектом и чистым субъектом есть разрыв причинно-следственного ряда, то какое-либо общение между ними во времени и пространстве отрицается. Создаётся теория отражения сознания Пуруши в саттве, как в чистейшей категории пракрити. Это отражение, происходящее каким-то таинственным образом, вне времени и пространства, объявляется способностью познавания, которой в отдельности лишены и Пуруша и Пракрити. Ясно, что Санкхья со всей остротой мысли дошла до последних противоречий, разрешить которые возможно лишь методом диалектики. Нельзя переоценить огромную заслугу древних мыслителей Индии, с такой неумолимой последовательностью приведших мысль к возможным для того времени пределам познания.

Чаще вопрос о границе смазывается, и даётся простое утверждение, что «Познающий полю» познаёт пракрити, а пракрити не познаёт «Познающего полю». В свою очередь двадцать пятая суть не познаёт двадцать шестую, которая есть Вишну-Пурушоттама. В «Махабхарате» можно весьма чётко различить два течения: одно, самой яркой представительницей которого является Гита, стремится сохранить монистическое мировоззрение Упанишад путём построения различных мостов между двадцатью тремя таттвами, с одной стороны, и следующими таттвами: двадцать четвёртой, двадцать пятой и двадцать шестой — с другой. Эти «мосты» должны как-то выразить единство пуруши и пракрити, как двух атрибутов единой субстанции. Вводя двадцать шестую таттву, эпическая Санкхья не нарушает традиции Упанишад и сохраняет возможность Освобождения. По существу двадцать пятая и двадцать шестая таттвы являются лишь другими названиями для понятий, выработанных Упанишадами: «бескачественное» и «качественное» Брахмо (*nirguna* и *saguna brahman*). Утверждение эпической Санкхьи, что бхакти есть единственное

средство спасения в кали-югу (ср. «Махабхарата», VI, 35, 53; XII, 341, 131), вытекает из учения Упанишад, например, в Катхака-упанишаде, II, 23 сказано, что Атмана нельзя постичь собственными силами, а лишь по милости Атмана, и дано учение о бхакти котёнка.

Представление «Махабхараты» о Пуруше-Атмане сбивчиво. Так, в XII, 236, 32, 33 говорится о двух Атманах; в XII, 232, 10 — даже о семи (семь Архангелов маздаизма и каббалы?). Тексты говорят об активном участии Атмана в процессе мироздания: в XII, 248, 21 и XII, 287, 39, 40 сказано, что Атман — творец гун; в XII, 308, 36 сказано, что Атман многократно оплодотворяет пракрити; выше уже цитировались шлоки из Гиты, звучащие совсем в духе тантр, об оплодотворении Пурушей Пракрити.

Образ паука, ткущего тенёта из паутины, и Атмана, испускающего из себя гуны, неоднократно повторенный в «Махабхарате», также многократно встречается в Упанишадах: Шветашватара-упанишада, VI, 10, Майтраяна-упанишада, VI, 28, Брихадараньяка-упанишада, II, 1, 20, Мундака-упанишада, I, 1, 7 и ещё в некоторых поздних Упанишадах. Такая ведантическая линия Санкхьи проходит через всю «Махабхарату» и через Пураны (особенно через Бхагавата-пурану к Раманудже).

В разных текстах «Махабхараты» можно проследить расшатывание идеи Атмана, как абсолютного, а значит и единственного Субъекта. Возникает учение о множественности атманов: внутреннего (antarātman), высшего (adhyātman).

Появляется идея о внутреннем Атмане, как бы противопоставляемом космическому или космическим атманам (adhyātma); иногда этот термин принимают как синоним внутреннего Атмана (antarātma).

Ведантисты школы Шанкары различают Paramātman — Высшего запредельного Атмана и jīvātma — «живого Атмана», или дживу. Но для адвайтистов такое различие — фикция, так как Paramātman лишь в иллюзии Майи как бы отличен от jīvātma, в реальном же они определяются как совершенное тождество. Иное дело в Санкхье: признавая не только реальность материальной причины, но и реальность её видоизменений (реальна не только глина, но и её видоизменение — горшок и пр.), Санкхья стояла перед альтернативой: или отказаться от своей теории реального, или признать реальность множественности атманов; но, приняв это, она должна была признать и множественность причин, так как, отрицая возможность констелляции причин, Санкхья не могла допустить связь множества атманов с одной пракрити: всё же молчаливо Атман признавался причиной пракрити, хотя бы только в смысле привнесения в неё сознания.

Так классическая Санкхья вынуждена была пройти весь логический путь от дуализма к плюрализму. Он совершенно аналогичен пути, пройденному европейским дуализмом (Декарт, Спиноза, Лейбниц).

Образование сложных слов со словом «атман» не свойственно ни древним, ни даже средним Упанишадам, оно встречается иногда в поздних Упанишадах. Так, Antarātma-Upanishad называется очень поздний средневековый памятник, включённый в список 108 Упанишад. Термины: antarātman, paramātman встречаются в Ramapurvatārāṇīya-Upanishad, произведении очень позднем и упадочном. Термин bhūtātma, часто употребляемый в философских текстах Упанишад, включая даже Гиту, встречается и в Майтраяна-упанишаде и по датировке, и по содержанию близок к философским текстам «Махабхараты».

В «Махабхарате» термины «пуруша» и «атман» стали почти синонимами; это облегчило переход от строго монистического учения о едином абсолютном субъекте к учению о множественности душ (пуруш), группирующихся вокруг своего центра — Пурушоттамы или двадцать пятой (двадцать шестой) таттвы.

Концепцию Санкхьи, признающую двадцать шестую таттву, нужно

рассматривать как переходную стадию от монизма Упанишад к относительному монизму Рамануджи. Это ведантийская линия Санкхьи. Ставя своей целью найти путь к Освобождению, Санкхья исходит из имманентного пессимизма; мыслители Санкхьи стремились освободить дух от этого скорбного, преходящего мира, где в конечном счёте всегда преобладает страдание. Беды, скорбь порождаются делами, кармой, то есть непрерывным течением причинно-следственного ряда.

Ведантийское направление эпической Санкхьи видело разрешение задачи освобождения в деятельности, свободной от своекорыстия и выполняемой «ради блага мира» или «ради целокупности мира», по выражению Гиты (III, 20). Это есть путь бхакти, провозглашённый Гитой, неотделимо связанный с путем кармы.

Бхакти есть самый важный отличительный признак относительного монизма (bhedābheda'dvaita). Снисходительное отношение Шанкары к бхакти во многом зиждется на недоразумении, так как он понимал под бхакти скорее эмоциональное проявление культа, а не медитационную работу, о которой позже говорил Рамануджа.

Санкхья, как это многократно подчёркивает Гита и другие философские тексты «Махабхараты», отождествляла себя с познанием, которое она понимала как постижение непричастности Атмана-Пуруши к природе, пракрити. Естественно, что школа направляла энергию на осуществление постижения самобытности (svayambhū) всего миропроявления и стремилась оторвать сознание от всего причинно-следственного ряда, к которому оно лишь иллюзорно привязано. Согласно Санкхье, каждому важно лишь осознать, что в действительности он не привязан к миропроявлению; это знание освобождает, а потому истинно освобождает лишь джнана-йога. Карма и бхакти, как бы они ни проявлялись, всегда лишь помеха на пути к освобождению. В этом кроется аморальность классической Санкхьи, так резко разделяющей два течения. Яркие примеры аморальности «классической» Санкхьи можно найти в «Мокшадхарме», 215; 219.

Так постепенно опустошалось понятие двадцать четвёртой таттвы, и всё реальное её содержание перешло в пракрити.

Но тогда возникла непреодолимая трудность: обоснование возможности сознания и самосознания. Чистый Пуруша мог рассматриваться как чистое знание и сознание, но ему, как абсолютному субъекту, нельзя приписывать самосознание, так как самосознание требует рефлексии, то есть осознания «я», как объекта, а это противоречит понятию «чистый субъект». Это блестяще обосновал ещё Яджнавалкья — великий мудрец периода Упанишад (Брихадараньяка-упанишада, II, 4, 12 и IV, 5, 13). Объясняя содержание понятия Атман, он говорит: «Это подобно глыбке соли, в которой нет ни внутреннего, ни внешнего, она вся состоит из вкуса. Так поистине то великое, запредельное существо (mahadbhutam param; Дейссен переводит: dieser Atman) полностью состоит из знания (prajñāghana). Из этих сутей оно воздвигается и в них исчезает (avinaṣyati). Ибо, где есть двойственность, там один видит другого..., там познаёт один другого..., но где всё стало своим собственным «я» (sarvam ātmai' va dhut), то как кто кого-либо (иного) может видеть..., как может кто кого-либо познавать? Как можно познавать познающего?».

Индийский народ на века запомнил эти поучения одного из величайших своих мудрецов, и ещё сравнительно недавно другой великий мудрец Индии Рамакришна повторял их своим ученикам.

Как сказано выше, Санкхья хочет объяснить факт самосознания особым свойством отражения (рефлексии) света Пуруши — саттвой, очистившейся от двух других гун.

Так и Фихте пытался объяснить самосознание особой рефлексией «чистого Я». Учение о рефлексии, как возвращающейся на самое себя деятельности, — одно

из самых тёмных мест «Наукословия». Философия и через 2000 лет не смогла разрешить вопроса, который поставила Санкхья.

Объяснение связи Пуруши и Пракрити, материи и духа, — одна из самых уязвимых точек дуалистических систем, в том числе и Санкхьи.

Гунаратна (Gunaratna), комментатор XIV в., различает две Санкхьи: коренную (maulika) и последующую (uttara); но, кажется, правильной, следуя указанию «Мокшадхармы», 320, 40, различать три школы. В 320, 40 Пракрити называется знанием (как несущая в себе категорию познания: буддхи и пр. — примечание Дейссена), а Пуруша — непознающим и познающим. В 70-й шлоке той же главы говорится, что Пракрити не познаёт, а познаёт двадцать пятый, то есть Джива. Он воображает, что выше него нет ничего, но двадцать шестой, взирая сверху, охватывает и двадцать четвёртого и двадцать пятого, то есть дживу и пурушу.

Наиболее раннее изложение Санкхьи, учащей о двадцати четырёх таттвах, принадлежит, по-видимому, Панчашикхе, о котором «Махабхарата» говорит как об ученике Асури, ученика Капилы. Санкхья-карика признаёт эту традицию, но само учение Панчашикхи настолько отклоняется от общепринятых норм Санкхьи в сторону чарваков, что многие отказываются принять его за вариант Санкхьи, так как Панчашикха отрицал даже учение о переселении душ.

Всё же нельзя не считаться с традицией «Махабхараты» и Санкхья-карики, категорически признающих учение Панчашикхи как один из вариантов Санкхьи. Оно сводится к следующему: основа знания есть чувственный опыт. Так как Атман не дан в опыте, вера в него — заблуждение. То, что в священном предании (ṣrutī) не подтверждено опытом, не может служить источником знания. Душа есть не что иное, как тело; это доказано «отрицателями». Материальность причины подтверждается наблюдением: в зерне предсуществует дерево, причины рождения живых существ материальны. Возражения идеалистов материалистам не опираются на материальные данные, а потому не доказательны. Учение Вед только сбивает с правильного пути, обоснованного опытом.

Теория перевоплощений не убедительна, так как не опирается на опыт. Сохранение сознания при перевоплощении невозможно, так как сознание зависит от определённого сочетания сутей (бхутов), а при смерти бхуты, составлявшие тело, возвращаются в общую сокровищницу природы.

Посулы Вед за благочестие неосуществимы, они нарушают закономерное течение миропроявления. Все, стремящиеся к наградам, обещанным Ведами, попусту стараются, всё равно все попадают под власть смерти.

Сути: вода, акаша, ветер, свет, земля — сочетаются и разъединяются по законам собственной природы. Их сочетание образует тело; токи тела (праны) возникают вследствие тройственного сочетания сутей; манас, индрии, вдыхание и выдыхание, сознание, теплота тела и его токи (праны) образуются из этих трёх сочетаний. Сознание обусловлено тремя моментами: удовольствием, страданием и средним состоянием. Восприятия внешнего мира совершаются пятью индриями; шестой момент, необходимый для восприятия, — манас. Дела выполняются индриями действий и проверяются разумом (буддхи); его именуют великим, чистым, непреходящим. Кто принимает игру гун за Атмана, тот не может избавиться от страданий, так как его познание ошибочно. Кто хочет спастись от страданий — не должен отождествлять себя с гунами. Панчашикха признаёт пять познавательных индрий и шесть исполнительных, так как, помимо обычных, он ещё различает действующую индрию — «силу» (bala). В этом особенность учения Панчашикхи.

Все одиннадцать таттв могут находиться в состоянии ясности (саттва), возбуждения (раджас), косности (тамас). После смерти человека вся деятельность его индрий возвращается в Махабхуты, произведшие тело, а потому после смерти не

сохраняется (индивидуальное) сознание. Атман есть всеобщее состояние природы, и, сливаясь с ним, человек достигает освобождения от проявленного и в конечном счёте от страдания.

В поучении Панчашикхи изложены основы классической Санкхьи, но только выводы сделаны более решительно, мысли продуманы последовательней, чем это делает Ишваракришна.

Хотя «классическая» Санкхья и опирается на сенсуализм, но всё же не решается на отрицание продления сознания после смерти и таким образом не посягает на одну из самых основных догм индуизма — на учение о перевоплощениях.

По существу учение Панчашикхи можно рассматривать как монистический материализм, так как философ снимает грань между пурушей и пракрити, отождествляя Атмана с буддхи. Все другие памятники Санкхьи, даже атеистические, не проявляют такой решительности суждений.

Дасгупта сообщает, что нашёл памятник более ранний, чем Санкхья-карика, где уже изложены основные учения классической Санкхьи, за исключением некоторых деталей, например учения о тонких сутях (сукшмабхутах).

Дасгупта относит памятник к 78 году нашей эры, но не останавливается на обосновании такой исключительно точной датировки, редкой для истории индийской культуры, где колебания в десятки лет не считаются неточностью. Памятник не опубликован, и Дасгупта даёт лишь изложение рукописи, содержащей учение Санкхьи в изложении Чараки. Дасгупта подчёркивает близость учений Панчашикхи и Чараки. Как и Панчашикха, Чарака не признаёт грани между пурушей и пракрити: он считает синонимичными термины — пуруша, четана, манас. Оба мыслителя не упоминают о «танматрах», тонких сутях; «Махабхарата», по-видимому, ещё не знает этого термина, хотя и говорит иногда совершенно недвусмысленно о самом этом понятии. Учения Панчашикхи и Чараки о карме совпадают, оба относят карму к области пракрити. Но Чарака признаёт возможность перевоплощения Пуруши, который, таким образом, может не только переносить все превратности перевоплощений, но способен и освободиться. Пуруша, именуемый Параматманом, безначален и беспричинен. Сам в себе он не обладает способностью познавания и самопознавания, он становится самосознательным лишь в сочетании с манасом и индриями. Это сочетание обуславливает возможность существования конгломерата тела и возникновения познания.

Чарака отождествляет непроявленную природу (*avyakta prakriti*) с Пурушей. Нужно заметить, что такое отождествление уже высказывалось в «Мокшадхарме» (211, 2—3), где сказано: «Как в семени ашваттхи огромное дерево сокрыто, а, развиваясь, оно появляется, так проявленное из непроявленного возникает. Проявленная природа (*vyakta prakriti*) именуется «полем» (*kshetra*), непроявленная же пракрити (*avyakta prakriti*) именуется «Познающим полем». Но так как между этими двумя состояниями пракрити нет непреходимой границы, то по существу основная антитеза классической Санкхьи (материя — дух) снимается, и учение Чараки становится монистическо-материалистическим.

Авьякта и четана (*cetanā*) — одно и то же. Из авьякты происходит буддхи, из буддхи — аханкара, отсюда — манас. Так Чарака представляет развитие таттв. Разница с Санкхья-карикой лишь в том, что Чарака упорно держится за начальную антитезу, обосновать её он не в силах. Во время пралайи таттвы последовательно растворяются одна в другой в порядке, обратном порядку их развития. Эта концепция не отличается от учения Санкхья-карики. Освобождение состоит в том, что успокоенный йогой манас уже не откликается ни на радость, ни на горе. Таким образом в Санкхью Чарака вносит практику йоги. Когда человек постигает, что «я»



не причина деятельности, он отказывается от «я», и оно исчезает. Так Чарака понимает конечное Освобождение, конечную цель Санкхьи и Йоги.

Так как Пуруша есть непроявленное, не обладающее признаками, то Освобождение приходится понимать отрицательно, как уничтожение страдания вместе с уничтожением проявления, то есть жизни. Положительного значения (*sacchitānanda*), судя по изложению Дасгупты, Чарака не вкладывает в своё учение.

Панчашикха не излагает своих взглядов так систематически, как Чарака, но многое в их учениях совпадает. Панчашикха называет высшую истину «Непроявленное» (*avyaktam*); в литературе Санкхьи обычно этим термином обозначается пракрити в состоянии пралайи, то есть прадхана. В учении обоих мудрецов существует противоречие, разрешить которое они оба стремятся: если душа есть лишь функция скопления, именуемого телом, то жизнь индивидуального «я» должна заканчиваться с разрушением тела. Тогда и сама цель — Освобождение — отпадает, как отпадает и перевоплощение. Панчашикха в передаче «Мокшадхармы» в одном месте отрицает перевоплощение, в другом — признаёт, а Чарака без оговорок признаёт перевоплощение. Оба мыслителя стараются обосновать нравственными моментами существование Пуруши.

Монистическое учение Упанишад о едином Атмане, отражающемся в разных телах, как солнце — в водах, постепенно заменялось учением о пуруше, обитающем в телах, а потому и называемом «воплощённым» (*dehin*). Возникла идея реального множества душ, обитающих во множестве тел (ср. «Махабхарата», XII, 352, 353); наконец, как утверждение отрицания, как отзвук бывшего монизма, было создано учение о множестве пракрити, так что каждый Пуруша обладал своей пракрити. Так возникло представление, весьма близкое монадологии Лейбница.

Теистическая Санкхья учила о всеобъемлющем Ишваре, Великом (Махан) или двадцать пятой таттве, объединяющей всех пуруш (ср. «Махабхарата», XII, 353; Гита, XV, 16—17), подобно тому, как Лейбниц учил о высшей монаде, осуществляющей «предустановленную гармонию».

Освобождение отдельного пуруши понималось как достижение двадцать пятой таттвы. Гита понимает такое Освобождение как безусловно положительное, как вечное и безусловное (*aikantika*) счастье — *sukham*; Гита ни разу не употребляет слово *ānanda*\*.

Впоследствии блаженное состояние Освобождённого в вишнуизме, шиваизме и махаянизме приобрело половое значение, отражённое пасторальными придворных поэтов, воспевавших счастье Кришны и Радхи (отсюда славянский Лель), в гимнах альваров, в иступлённых тантрических киртанах и в пресловутых «пяти М» тантрического посвящения: *madya* (вино), *māmsa* (мясо), *matsya* (рыба), *mudrā* (поджаренное зерно)\*\*, *maithuna* (половое общение).

Джайны, учившие о множественности душ и о монадном их характере, также вкладывали положительное значение в учение об Освобождении: состояние освобождённого они понимали как блаженство, знание, силу абсолютно чистого бесконечного сознания. Взгляды джайнов настолько близки учению Санкхьи, что высказывалось мнение о преемственном отношении Санкхьи к джайнизму, впрочем, предположение это недостаточно обосновано.

---

\* Слово «ананда» в древних Упанишадах употребляется с явным половым оттенком (ср. Каушитака-упанишаду, III, 8 и особенно Брихадараньяка упанишаду, II, 4, 11 и IV, 1, 6. В IV, 1, 6 сказано: ... Его (Брахмо) нужно почитать, как восторг (*kānandata*). В чём «заключается его состояние восторга, о Яджнавалкья?» — «В манасе, княже, — так он молвил, — ибо манасом, княже, (мужчина) влечётся к женщине и с нею порождает своё подобие (*pratiṅgrah*); он — восторг (*ānanda*). Итак, манас, княже, запредельное Брахмо (*param brahma*)».

\*\* Значение «поджаренное зерно» для слова *mudrā* относится к тайнословию тантрических «отреченных» книг. Обычное значение слова *mudrā* — жест, выразительное положение частей тела при медитации (ср. Н. Zimmer *Philosophies of India*, 572).

Школа безусловного монизма Шанкары также представляла себе Освобождение положительно, по формуле: сат-чит-ананда — таково состояние единого Атмана, когда исчезает иллюзия множественности.

Определить понимание Освобождения «классической» Санкхьей несколько трудней. Твёрдо можно сказать, что учения ранней Санкхьи и «классической» Санкхьи об Освобождении различны.

Санкхья утверждает реальность всех пуруш, но считает их лишёнными признаков, то есть неопределёнными (не замечая противоречия в введении категории количества вне категории качества); то, что мы не можем определить по какому-либо качеству, не может быть охарактеризовано и количественно. Отрицание возможности качественного определения пуруш Санкхья обосновывает своей теорией познания: из трёх источников познания, упоминаемых в четвёртой шлоке: непосредственного восприятия, умозаключения и свидетельства, — Санкхья фактически признаёт лишь два первых. Рассматривая всякое знание как следствие опыта, то есть реального соединения манаса с предметом через посредство воспринимающих индрий, Санкхья считала всякое знание конкретным, а потому и материальным. Отсюда следует, что все органы, осуществляющие самопознание и психическую жизнь, то есть манас, аханкара и буддхи, материальны. Они вылепливаются из тонких элементов (танматров) конкретные объекты познания, без света буддхи остающиеся во мраке, а потому и непознанные; пуруша обладает знанием (как потенцией), но не познанием. Как солнце озаряет поле, так познающий поле озаряет поле. Для теистической Санкхьи солнце — одно, множественны его отражения. Для атеистической Санкхьи, отождествляющей пурушу и авуактам, это буддхи, как высшая таттва пракрити.

Санкхья-карика посвящает двестишестнадцать 17—21 пуруше. В 17 шлоке пуруша определяется как тот, для кого существует скопление (материи), как противоположный трём гунам, как правитель и как тот, для чьего освобождения совершается миропроявление (*kaivalya'artham pravrittes ca*). 18 шлока на основании разделённости тел и их деятельности обосновывает множественность пуруш. В 19 шлоке пуруша определяется как обособленный (*kevala*), как чистый субъект, точнее тот, кому присуща «зрячесть» (*drashtitvan*), он бездеятелен (*akartribhāva*). В 20 шлоке малоказательно делается вывод из определений, даваемых в 19 шлоке: «Поэтому соединённое с ним тонкое бессознательное тело, способное менять физические тела при перевоплощениях, становится как бы одухотворённым, а пуруша как бы деятельным при деятельности гун». Последняя «онтологическая» шлока (21) касается телеологического смысла единения Пуруши и Пракрити; мысль шлоки выражена притчей о расслабленном и слепом. Чтобы сделать Пурушу зрячим и обособленным от первоматерии (*pradhānasya*), в этой шлоке говорится, что они (Пуруша и Пракрити) соединены, как расслабленный и слепой, — этим осуществляется миропроявление.

В этой шлоке что ни слово, то противоречие. Нам предстоит ещё вернуться к ней, но отметим: конечная причина здесь отрицает действующую, как в известном шуточном восклицании: «Хорошо, что отрезал, а то нечего было бы пришивать!», так и здесь смысл: «Хорошо, что Пуруша и Пракрити соединены, а то не добиться бы их разъединения!» Пуруша только что объявлен зрячим, это единственное положительное определение, и вдруг затевается миропроявление... чтобы вернуть ему зрение.

Материя, Пракрити, в шлоке XI определяется как тройственная (*triguṇam*), как в состоянии проявления (*vyaktam*), так и в состоянии первичного равновесия (*pradhānam*): она не способна различать (*avivekin*), бессознательна (*acetanam*), она производит (*prasavadharmin*) и предметна (*vishayah*).

В «Мокшадхарме» можно найти все эти положения; некоторые тексты излагают их более систематично и полно, другие — дают лишь отдельные наброски. Так, в 320, 38 и следующих шлоках говорится, что Пракрити определяется гунами, а Пуруша от гун свободен. В главе 287 развито учение одиннадцатой шлоки Санкхья-карики о трёх гунах (о тройственности), как об основном свойстве Пракрити, учение о разнице между саттвой (как высшим принципом Пракрити) и Познующим поле и т. д. В XI карике Санкхья-карики останавливает внимание некоторая особенность, почему-то не отмеченная даже таким вдумчивым исследователем как Дейссен. В переводе этого места и в комментариях к нему Дейссен всё время говорит о пуруше, хотя подлинник употребляет не это слово, а слово *purāṇ* — «самец», «мужчина». Эта половая символика свидетельствует, что так называемые «дравидские влияния» стали через «сектантов» вишнуитов и шиваитов проникать не только в религию, но и в философию ариев, тогда неразрывно связанную с религией. Одной из характерных черт процесса слияния доарийской и арийской культур является внесение половой символики в религию и философию. Нет сомнения, что процесс этот можно видеть уже достаточно отчётливо в Упанишадах (ср. цитированные выше места из Шветашватара-упанишады о трёхцветной козе и двух козлах, из Брихадараньяка-упанишады о смысле слова *tejas* и пр.). В эпических текстах Санкхьи и Санкхья-карики сексуализм выражен слабо, но всё же он уже чувствуется в разбираемой шлоке, а также в некоторых местах «Мокшадхармы», например, в двадцати четырёх вопросах гандхарвы Вишвавасу. В 320 главе есть вопрос о жеребце и кобыле (шл. 28, 38). Интересно сопоставить эту шлоку с символикой Вишну-Хари — буланого коня конноголового бога Нараянии.

## ПРАНЫ И ГУНЫ

Учение о пуруше в атеистической Санкхье было слабо обосновано. Ишваракришна чувствовал, что это уязвимое место в системе; он посвящает пуруше 7 двустиший, но аргументирует свои положения, как уже показано выше, весьма слабо, доводы носят характер *petitio principii*. В 18 двустишии аргументация ведётся приблизительно так: раз существует скопление (*samgraha*), то есть тело, значит должен существовать и хозяин тела; раз существует состоящая из трёх гун пракрити, то должен существовать и свободный от гун пуруша; раз существует миропоявление, то должен существовать и правитель проявления, вкуситель проявленного и проводник к высшему, конечному Освобождению.

Шаткость учения о пуруше в системе атеистической Санкхьи осознавалась задолго до Ишваракришны, и «Мокшадхарма» уделяет достаточно внимания вопросу о пуруше. С этой точки зрения интересны главы 186 и 187. Бхарадваджа, выслушав от Бхригу учение о пранах, приходит к мысли, что стройность системы сочетания элементов (бхутов) только нарушается введением шестого признака — пуруши. Для объяснения жизни и миропоявления пуруша является ненужной гипотезой (как и для Лапласа спустя больше чем 20 веков). Бхригу пытается защитить гипотезу о пуруше и говорит, что джива меняет тела и только обветшавшее тело распадается, а джива остаётся по разрушении ветхого тела, но по своей тонкости не воспринимается, как не воспринимается ушедший в пространство огонь, если не подбрасывать в костёр дров. Не чувства воспринимают внешнее, а находящийся за ними внутренний Атман (*antarātma* или *adhyātman*), который управляет всем, а тело без него ни на что не способно. Поскольку Атман связан с пракрити, Он называется «Познующим поле» (*kṣetrajña*), а поскольку он свободен от неё, Его именуют Пурушоттама. Атман желает блага всем существам, но джива связан своими гунами, а потому своекорыстен. В этой беседе отражено переходное состояние, о чём

свидетельствуют многие противоречия, не нашедшие в ней разрешения.

Интересна ссылка Бхарадваджи на учение о Пране, как удовлетворительно объясняющее миропоявление. Здесь виден след большого мыслительного процесса, уводящий в глубь веков.

Дейссен показал, что представление о Пране, как об едином жизненном источнике, уже существовало в Брахманах и даже в Ведах. Единое дыхание жизни (Прана) наполняет все тела; в Шатапатха-брахмане, III, 8, 15 сказано, что животное есть прана; когда же от него прана уходит, оно становится просто комом. Иногда в Брахманах говорится о ряде пран — семи и больше, но они объединяются одной главной праной — mukhya rāna. Уже в Брахманах намечается переход от понятия «прана» к понятию «Атман». Так в Шатапатха-брахмане, XI, 1, 6, 7 сказано: «Праджапати возжелал: Да стану я этой Вселенной! — и стал он Праной, ибо эта Вселенная есть Прана».

В ранних Упанишадах Пране уделяется много внимания. Некоторые положения Упанишад повторены философскими текстами «Махабхараты». Так, Прашна-упанишад (VI, 1 и сл.) говорит о 16 «частях» пуруши, которые мистически аналогичны 16 частям луны: четырнадцать из них пары в изменениях формы, только расположены в прибывающем (от молодого месяца к полнолунию) и в убывающем порядке (от полнолуния до новолуния); кульминационная точка — полнолуние — как бы связывает процесс возрастания и убывания жизни, ибо луна символизирует Прану-Пурушу; полнолунию, максимальному погружению в материю, в гуны, соответствует новолуние, когда исчезает всякая форма и Луна (Сома) невидима. «Мокшадхарма» развивает эту тему Упанишад в главе 303, 24 и сл. и главе 306; Прана Упанишад здесь заменена двадцать пятой таттвой, то есть Пурушей. Упанишады неоднократно возвращаются к теме «спора пран», Дейссен называет эту тему «одной из любимых» тем Упанишад. Действительно, можно цитировать ряд мест в Упанишадах, относящихся к этой теме: Чхандогья-упанишад, V, 1, 6—12; Брихадараньяка-упанишад, VI, 1, 7—13; Каушитака-упанишад, II, 14; Прашна, II, 2—4; эти цитаты можно продолжить\*. В Чхандогья-упанишаде, V, 1, 6—12 находится вариант, принятый Дейссеном, как основной для Упанишад. Притча здесь построена так: каждая прана претендует на первенство и, по указанию Праджапати, каждая прана, начиная с речи, выходит из тела на год. Хотя и с дефектом (как «немые», «глухие» и пр.), праны обходятся без недостающей. Но когда настал черёд выходить дыханию (прана в узком смысле), оно так рвануло, что все праны еле удержались в теле и стали просить дыхание не уходить, так как без него им не сдобровать\*. Таким образом, дыхание (прана) было признано главной праной.

В 23 главе Ануциты эта притча повторяется, но с другим выводом: Брама признаёт все праны равноправными. Представление о Пране (Жизни), как о целостном процессе, в Санкхье разбивается; праны становятся второстепенным моментом, дробятся и вытесняются гунами. Монистическому учению древних Упанишад о Единой Жизни, Пране, как антитеза, противопоставляется дуалистическое учение о Пуруше и Пракрити и учение о частных пранах тела. Но

---

\* Интересно, что эта тема была подхвачена фольклором, как особенно наглядная и убедительная. Кориолан рассказывает восставшему плебсу о споре частей тела (Шекспир ввёл эту притчу в свою трагедию), но беседа Кориолана с народом — исторический факт. Автор I Послания к коринфянам, XII, 14 и сл. пишет: «Тело же не из одного члена, но из многих»; 15: «Если нога скажет: я не принадлежу телу, потому что я не рука, то неужели она потому не принадлежит телу?» и т. д. — об ухе, глазе и пр.

\* Нужно отметить, что в этом тексте Упанишад уже содержится концепция, обосновывающая пранаяму: прана и апана, будучи направленными в разные стороны, удерживают друг друга, а следовательно, и другие праны в теле; если путём пранаямы нейтрализовать эту пару сил и направить их в одну сторону, то они вырвутся из тела и унесут с собой остальные праны. Подробности об этом изложены ниже, в разделе о пранаяме.

«Махабхарата» ещё крепко держится за древний монизм, отождествлявший Брахмо и Прану, и, наряду с дуалистическими, в Эпосе встречаются и монистические тексты или по крайней мере тексты, пытающиеся сохранить монизм. Так, находящееся в «Махабхарате», XII, 185 учение о Пране и пранах близко монизму Упанишад. В 185, 4 Прана определяется как душа всего живущего, как вечный Пуруша; Прана есть буддхи, аханкара, манас — это близко взглядам Чхандогья-упанишады. В духе Брахман говорит о семи пранах и семи ришах «Махабхарата» в XII, 303, 27 и сл.

Дасгупта отмечает, что чем больше текст отклоняется в сторону классической Санкхьи, тем слабее в нём отражено учение о пранах и тем сильнее оттеняется учение о гунах. Санкхья-карика совсем не говорит не только о Пране, но и о пранах. Оно и понятно: ведь учение о Пране тесно связано с монистическим учением о едином творческом начале, о микро- и макрокосмосах.

Дейссен (История философии, I, 1, 294 и сл.) указывает, что первичное значение слова *prāṇa* — «дыхание», «жизнь» преобладает в Ведах, Брахманах и ранних Упанишадах (например, в Каушитаки-упанишаде), но чем моложе памятник, тем чаще слово «прана» употребляется во втором значении как один из жизненных токов тела, получивших свою дифференциацию в названиях: прана, апана, व्याна и пр.

В знаменитом гимне Пуруше (Ригведа, X, 90) упоминается о пране как о дыхании Человека Вселенского в связи с отождествлением частей тела с частями космоса, но своё полное выражение учение о Пране получило лишь в Брахманах (ср. цитированное выше высказывание Шатапатха-брахманы).

В «Махабхарате» многократно повторяется мотив гимна Пуруше, с его параллелизмом между частями тела Человека Вселенского и частями Космоса (например, Брама-Вселенная, XII, 182, 16 и сл.; Вишну-Вселенная, XII, 281, 20 и сл.; знаменитая теофания XI главы «Бхагавадгиты»).

Классической Санкхье такое представление чуждо. Весь её пафос сводится к достижению (реализации) путём размышления, истинного постижения полной разделённости духа и материи. В этом школа видит сущность Освобождения. Учение о Пране, как оно изложено в Упанишадах, — помеха для такой цели. Чем больше выкристаллизовываются идеи классической Санкхьи, тем больше ощутима эта помеха; в силу традиции учение о пране сохраняется, но больше в плюралистической форме учения о частных пранах, как нервных токах, но отнюдь не как учение о дыханиях, или «ветрах». Йоге же это учение необходимо, и там оно не только сохраняется, но и разрабатывается с изумительной точностью наблюдения и глубокомыслием выводов\*.

Переход от учения о Пране к учению о гунах совершается не без усилий, и в переходных текстах эти усилия отражены различными вариантами учения о взаимоотношении пуруши, пракрити и гун. В некоторых местах в духе Упанишад говорится, что Атман или Пуруша выпускает из себя гуны, как паук паутину (например, в «Махабхарате», XII, 287, 40, 41); иногда эта метафора применяется к пракрити, и в древний символ вливается новое содержание в духе классической Санкхьи, вся причинность, деятельность передаётся пракрити (ср. XII, 249, 2). Иногда Атмана называют «создателем гун» (XII, 248, 21); иногда утверждается, что Атман только здесь связан с гунами (XII, 251, 15). Само понятие «гуны» в эпических

---

\* В 1962 году Академия медицинских наук КНДР сообщила об изумительном анатомическом открытии группы исследователей Пхеньянского медицинского института, руководимой профессором Ким Бон Ханом: «Открыта новая сосудистая система живого организма, совершенно отличная от нервной и кровеносно-лимфатической систем. Она состоит из пучков тонких трубообразных структур, содержащих бесцветное прозрачное вещество. Эта система является хорошим передатчиком биоэлектрических сигналов» («Комсомольская правда», 1962, № 162). По-видимому, новая анатомическая система близка учению Упанишад о «нада» — системе полых трубок, несущих прану. Из Упанишад это учение перешло в Санкхью.

текстах весьма расплывчато. Филологический анализ слова допускает различные толкования. Некоторые считают первичным значением слова *guna* — «кратность», «сугубость» (например, *dviguna* — «двукратный»); другие за первичное значение принимают «волокно» ткани, как её составную часть.

Дейссен, анализируя слово *guna* (I, 3, 426 и сл.), говорит, что ранние санскритологи за первичное значение этого слова принимали «качество», но Гарбе правильной всех понял его первичное значение как «составная часть» (*Konstituent*); сам Дейссен считает наиболее близким значение *Faktor*. Он производит слово *guna* от *gana* — «толпа»; путём приглушения «а» получается *gunayati* «приумножать».

Шанкара определяет пракрити как состояние равновесия гун (*samyā avastha*) и таким образом почти отождествляет оба понятия. Санкхья-карика в шлоке 12 даёт определение сущности гун, не отличающееся от развёрнутых определений, даваемых неоднократно в философских текстах «Махабхараты». Санкхья-карика так поясняет смысл трёх гун: *rṛti-arṛti-vishāda'tmakah*, то есть по сути своей (*ātma*) приятное, неприятное, унылое; цель гун, согласно той же шлоке, — разворачивание (*pravṛitti*) и подавление (*niyama*).

Гита (глава XIV) учит, что гуны возникают из пракрити и в своих сочетаниях (во «вращении») обуславливают разнообразие психических и физических состояний. Гуны не образуют вещей (*vishaya*), эта функция приписывается сутям (*bhuta, mahābhuta*), гуны лишь обуславливают возможность образования и определяют качества вещей, их эмоциональную настройку в сфере взаимоотношения «вкусителя», «наслаждающегося» (*bhoktar*) и вещи, среды («я» и «не-я»). Очень чётко излагает учение о гунах Анугита «Махабхарата», XIV, 39, 1 и сл.

1. Нельзя говорить о гунах в отдельности о каждой:  
Нерасторжимы качества: саттва, раджас, тамас;
2. Они одно из другого исходят, одно в другом пребывая;  
Друг друга поддерживают, друг за другом вращаясь;
3. Поскольку саттва вращается, постольку и раджас, в этом нет сомненья.  
Поскольку говорится о тамасе и саттве, постольку о раджасе также —
4. Неразлучные спутники, они совместно совершают дорогу;  
Совместно они вращаются, как причина и не-причина.

В «Махабхарате» XII, 287 и 316 очень обстоятельно определяется характер, эмоциональный тон воплощения, в зависимости от преобладания той или иной гуны. Эта тема затрагивается также в XII, 219, 276. В 219, 15 делается предупреждение, что ошибочное принятие скопления гун за пурушу влечёт за собой страдание. В XII, 247, 19 и сл. говорится, что гуны возникают из одного лона и обуславливают свойства проявленного. В XII, 308, 32 возникновение гун уподобляется волнам в океане, причём текст путает гуны и таттвы. О результатах сочетания гун досконально разъясняется в XIV, 36 и 39. Эти главы Анугиты — один из наиболее разработанных текстов «Махабхараты», касающихся гун.

Особая теория происхождения гун дана в XII, 249, 1, где говорится, что саттва производит две другие гуны. В Анугите, 50, 14 сказано, что Пуруша связан с саттвой; в XII, 287, 41—42 говорится, что саттва выпускает гуны, как паук нити, но это высказывание — несомненная персеверация образа; интересно категорическое заявление цитируемого текста, что гуны — это нити; раз оборванные, они не восстанавливаются. В предыдущих шлоках этот текст категорически отрицает производство гун Атманом-Пурушей, а в 248, 22 говорится, что только неосвобождённый пуруша творит гуны, освобождённый же — не творит. Есть тексты, прямо отрицающие гуны; так в XII, 239, 14 сказано, что саттву творит

теджас, остальные же гуны — пустой звук.

По-видимому, этот текст следует рассматривать как отзвук воззрений Чхандогья-упанишады, VI, 3—4. В III кханде говорится, что «То божество» — Сущее, согласно II кханде, возжелало размножиться в трёх состояниях (трёх божествах): в жаре (*tejas*), в воде (*āpas*) и в пище (*anna*). В каждом из них Сущий возжелал быть троичным. В IV кханде говорится, что всё происходящее от *tejas* — красного цвета (как раскалённые угли); происходящее от воды — белого; происходящее от пищи — чёрного цвета. Дейссен видит в этом месте Чхандогья-упанишады зачаток учения о гунах. Сопоставление текстов упанишады и «Мокшадхармы» свидетельствует в пользу такого взгляда.

Дасгупта (История философии, I, 243—244) настаивает на вещественности гун, утверждая, что Санкхья не мыслит качества без материального субстрата, колеблется лишь плотность субстрата, наличие же его обязательно.

Первым значением слова *guna* Дасгупта считает «качество», вторым — «нить», «волокно», а третьим — «не-первичность» (*not primery*), «вторичность». Саттву автор понимает как материю мысли (*intelligence stuff*); раджас — как материю энергии (*energy stuff*) и тамас — как материю массы (*mass stuff*).

Трудно понять, что Дасгупта разумеет под этими определениями, его разъяснения не снимают трудностей. Он пишет: «Бесконечное количество тонкой субстанции, согласованной в некоторых моментах с самопроявлением (*self shining*) или пластичностью, называется *sattva gunas*; та субстанция, что обладает единицами деятельности, именуется *rajas gunas*, а та, что обладает фактором торможения, называется *tamo gunas*». В изложении Дасгупты выходит, что древние индийцы учили о какой-то материи движения и материи торможения, о своего рода «флогистоне»; такого учения не найти в текстах эпической Санкхьи. Тексты говорят лишь о текучести гун, о переходе одной гуны в другую (как переходит кинетическая энергия в потенциальную).

Дасгупта считает, что гун неисчерпаемое количество, но все они сводятся к этим трём видам. Значение «волокно» он объясняет тем, что гуны вяжут пурушу. Опираясь на тексты *Yogavartika*, II, 19 и *Pravacanabhashya*, I, 61, (сочинения Виджняна Бхикшу), Дасгупта понимает пракрити как состояние полной уравновешенности гун: «Это состояние взаимного уравновешивания гун называется пракрити» (История индийской философии, I, 245).

Далее автор добавляет: «...об этом состоянии нельзя сказать, что оно существует или не существует... ибо это есть предполагаемая мать всех вещей». Это — изначальное состояние, нарушение которого вызывает различные видоизменения. Дасгупта в данном месте почему-то ограничил определение пракрити лишь состоянием пралайи, хоть и он сам, и другие индийские и европейские исследователи различают два состояния пракрити: проявленное (вьякта) и непроявленное (авьякта). Материю в непроявленном состоянии часто называют прадханой, то есть утком; выведенные из равновесия гуны, как нить челнока, создают ткань. Состояние проявленности (*vyakta*) тоже можно и должно назвать «пракрити». Нужно сказать, что хотя Дасгупта и подчёркивает, что учение о гунах является самым характерным моментом для школы Санкхья, но сам же говорит, что ни в «Махабхарате», ни в Санкхья-карике не было сделано попыток объяснить, что такое гуны (Дасгупта, Л. с. [42], 224), с таким категорическим утверждением согласиться трудно: приводимые выше цитаты из «Мокшадхармы» убеждают, что такие попытки были; насколько они были удачны — это другой вопрос. Да и трудно себе представить, чтобы такая вдумчивая школа, как Санкхья,

---

\* This state of the mutual equilibrium of the gunas is called prakriti.

не анализировала бы одного из своих кардинальных вопросов.

Сенар (Senart), разбирая значение слова *gajas*, упрекает западных исследователей, что они идут на поводу у схолиастов, производя слово *gājas* от *gāga* — страсть. Автор считает, что такое значение вторично и связано с литературой школы Санкхьи. Он считает, что в Ведах слово *gajas* значило «свет», светлые слои поднебесья в разделении мира на три слоя: *bhur*, *bhuvā*, *svah* (ср. ритуальные возгласы «голова Гаятри»).

Значение слова *тамас* как «тьма» бесспорно, говорит Сенар; *раджас* противопоставляется *тамасу*, значит это — свет; оба эти значения конкретны, значение же слова *саттва* абстрактно: классические тексты Санкхьи употребляют это слово в значении «блеск», «чистота». Сенар считает, что моральное значение названий *гун* вторично. Первичное значение слова *гуна*, по мнению Сенара, — «нить», но позже это слово чаще употребляется в смысле «качество», «свойство». По мнению Сенара, учение о трёх гунах развилось из идеи тройственности мира (*trailoka*), идея же Пуруши, безучастно на всё взирающего, — от Солнца, безучастно созерцающего три мира.

Анализируя учение о гунах, Сенар настойчиво возражает против концепции Дальмана о существовании эпической Санкхьи.

Дейссен, касаясь вопроса истории Санкхьи, в частности вопроса о возникновении учения о гунах (История философии, I, 1, 226), считает, что наиболее адекватной передачей смысла названий *гун* являются: чувствительность (*Sensibilität*), раздражимость (*Irritabilität*) и воспроизведение (*Reproduction*).

Автор считает, что наиболее ранним памятником, излагающим теорию *гун*, является Шветашватара-упанишада (I, 3; IV, 5; V, 7; VI, 3, 4, 11, 16) и обращает особое внимание на полное совпадение Шветашватары, IV, 5 и Маханараянии, X, 5:

«Одна коза красно-бело-чёрная  
Порождает много ягнят, ей подобных;  
Один козёл её покрывает,  
А другой козёл оставляет».

Дейссен ссылается на толкование этого места Шанкарой: тройной цвет козы символизирует три гуны, а коза — *пракрита*. Ту же символику Шанкара видит и в Чхандогья-упанишаде, VI, 4, где говорится, что мир состоит из трёх основ: жара, воды и пищи. Все вещи состоят из красного (*lohita*), светлого (*çukla*) и темного (*krishna*). Этот взгляд Шанкара развивает в комментариях на сутру Бадараяны (I, 4, 8—10). В Шветашватара-упанишаде стоит сложное слово *lohita-çukla-krishna'ja*, что может означать: красно-бело-чёрная козочка, или нерождённая, ибо *aja* означает молодое, неполовозрелое животное, обычно мужского рода — овна, козлёнок, телка или «нерождённого». Комментатор видит в этом намёк на учение об изначальности, нерождённости Пуруши-Пракрита (ср. Гита, гл. XIII). Древнеиндийские комментаторы склонны были к экзегетике, и слово *aja* привлекало внимание, так как ритуально оно означало и молодое, неполовозрелое животное, и семя, зерно. Когда в вишнуизме нужно было «вливать новое вино в ветхие мехи», экзегеза слова *aja* представляла удобный случай для обоснования замены кровавой жертвы бескровной (ср. «Махабхарата», XII, 339). Циммер (Индийская философия, стр. 295 и сл.) производит «саттва» от *sant* — «быть», *саттва* есть то, что хорошо существует, что добротное, что добро. *Раджас* автор понимает как «нечистота», «краски» (месячные) и вообще «грязь». Автор напоминает, что «раджас» вообще значит «пыль», та красная пыль, которая десять месяцев в году носится в знойном воздухе Индии, а в период дождей превращается в липкую, невылазную грязь. Значение слова «тамас» споров



не вызывает: это физическая и душевная тьма.

Подводя итог сказанному о гунах, можно считать общепринятым, что термин «гуна» уже в Упанишадах принял характер, специфический для Санкхьи, но в понимании термина существуют разногласия среди исследователей; из трёх основных значений: волокно, качество и кратность — исследователи признают первичным то одно, то другое. Вопрос об основном значении остаётся открытым. Понимание Сенаром смысла названий гун противоречит общепризнанным установкам и употреблению этих слов текстами «Махабхараты». Доводы, приводимые Сенаром в защиту своих взглядов, мало убедительны, потому что значение «ясность, светлость» принадлежит слову *sattva* (саттва), а не *rajas* (раджас).

При решении вопроса, какой смысл придать в каждом конкретном случае слову *guna*, нужно строго учитывать контекст. Есть тексты, где любое из трёх основных значений приемлемо, но есть тексты, где приходится выбирать. Во всяком случае нельзя упускать из виду, что любимый Упанишадами и особенно эпическими текстами образ паука, выпускающего нити, свидетельствует, что термину «гуна» если не всегда, то по крайней мере часто придавался весьма конкретный и материальный смысл. Для понимания учения о гунах нельзя также упускать из виду буддийское учение о нитях кармы, переплетающихся в сложном узоре и тянущихся от воплощения к воплощению.

Санкхья в основу своего миропонимания кладёт теорию реальности причинно-следственного ряда; гуны — это нити ряда, осуществляющие постоянный переход от причины к следствию. Причинно-следственные ряды могут быть хорошие, плохие и нейтральные, в зависимости от чего они определяются как ясные, страстные и тёмные. Таким образом, в учение о причинности вносится категория качества. Санкхья говорит, что материя, как таковая, как равновесие гун, есть *прадхана*, основа ткани. Как, выражаясь языком Канта, непознаваема «вещь в себе», так непознаваема *прадхана-пракрити* в состоянии равновесия гун. Познаваема лишь *пракрити* в состоянии нарушения равновесия гун, то есть познаётся лишь динамика гун, а не *прадхана*, познаётся переход от чистой потенции (*avyaktam*) к актуальности (*vyaktam*).

Хотя психические свойства: буддхи, манас, индрии — обладают материальным субстратом (*citta*), о них говорится как об известных качествах. Так и с гунами: примысливая материальный субстрат, практически мы мыслим о неких свойствах, распределяемых на три основные группы: саттву, раджас и тамас. Эти разнообразные свойства перечисляются в таком множестве текстов, что можно с уверенностью сказать, какие именно качества относит Санкхья к той или иной гуне. Саттва означает ясность, чистоту, уравновешенность и символизируется белым цветом. Раджас характеризуется стремительностью, возбуждением и символизируется красным цветом. Тамас характеризуется тьмой, инерцией, тяжестью и символизируется чёрным цветом.

Сенар поднимает вопрос: какие значения гун первичны, какие вторичны: физические или психические? Думается, это несущественный вопрос. Конечно, как правило, мысль человеческая идёт от конкретного и частного к отвлечённому и общему. Но система Санкхьи не примитив, создание её свидетельствует о высоком уровне развития душевной и интеллектуальной жизни, а поэтому нет ничего удивительного в том, что эта школа вкладывала в свои термины сложный, гносеологически отточенный философский смысл.

Термин «гуна» логически настолько глубоко продуман, что даёт возможность с его помощью совершать сложные философские операции. Частные значения термина дают целую гамму смысловых оттенков, но главное не в них, а в философской схеме системы гун. Схема даёт чёткую формулу основных законов

диалектического мышления. Онтологическое осмысливание гун не снимает, а наоборот, требует их гносеологического осмысливания. Насколько мне известно, Санкхья в гунах впервые даёт гносеологическую формулу диалектики: тезис—антитезис—синтезис, причём синтезис всегда мыслится как переход (трансцензус) с одного онтологического и гносеологического уровня на другой, более высокий.

Система гун выражает предел гносеологических операций, переход за который лишь снимает данную схему, но не отрицает логоса вообще. Иными словами, гносеологическая схема гун имманентна системе пракрити, но не годна при переходе к иному логическому ряду, в традиции Санкхьи именуемому Пурушей, а это значит, что в системе пракрити Пуруша определяется только отрицательно.

Санкхья подчёркивает диалектическое единство схемы. Для выражения идеи качественности, как свойства, присущего именно данному явлению, Санкхья пользуется термином *viçesha*, от глагола *çish* — «выделяться, выступать»; *viçesha* есть то, что выделяет данный предмет среди других, а затем и сам предмет, узнаваемый по его особенностям. Так, отличительное свойство (*viçesha*) того, что существует как пространственность (*ākāṣa*), есть звук (*śabda*).

По отношению к триаде гун слово *viçesha* никогда не применяется, иначе говоря, — слова: *guna* и *viçesha* — не вполне синонимичны.

Материя всегда находится в состоянии, соответствующем сочетанию трёх её определителей, — саттвы, раджаса и тамаса. Когда эти определители идеально уравновешены, материя не воспринимается субъектом, и поэтому говорится, что она находится в состоянии растворённости, пралайи (*li* — лить, *pra-li* — проливаться, растекаться). Эллинисты называли это состояние «не-существованием» — теоп. Древний мудрец Яджнавалкья охарактеризовал его как состояние глыбки соли, растворившейся в океане. С точки зрения субъекта, это есть состояние непроявленности — *avyaktam* (*Ding an und für sich*, на языке Канта). Когда равновесие гун неустойчиво, то в «великом море материи» появляются «волны» — преходящие формы, наступает состояние «проявленности» — *vyaktam*, и материя характеризуется явлением (*Ding, als Erscheinung*). В состоянии проявленности участвуют все гуны, но не равномерно, а потому можно и должно говорить о состояниях (относительных) ясности, страстности или косности любой из сутей, различаемых Санкхьей, то есть буддхи, манаса, индрий и пр.

Гуны не входят в систему таттв, в систему нисходящего ряда всё уплотняющейся материи, они не являются специфической особенностью (*viçesha*) какой-либо таттвы или группы таттв, но каждая таттва рассматривается в кратности (*guna*) саттвы—раджаса—тамаса.

Пока длится миропроявление, каждая таттва остаётся тем, что она есть: земля, огонь, воздух, вода не перестают быть таковыми, войдя в сложный состав того, что называется телом, но состояние отдельных таттв и их составов (конкретных тел, вещей) непрестанно колеблется, как волны в море.

По учению Санкхьи, познаваемо лишь то, что обладает хотя бы одним признаком; проявление есть переход от состояния потенциальной к состоянию кинетической энергии.

Для Санкхьи начало миропроявления есть начало диалектического процесса: «незапятнанная ясность» саттвы, по выражению текстов, нарушается, а это значит, что где-то развивается кинетическая энергия (раджас), что необходимо влечёт накопление где-то потенциальной энергии (тамаса). Санкхья рассматривает этот процесс не как перегруппировку инертных элементов, а как единый диалектический процесс перехода от причины к следствию и реального изменения (*vikara*) причины. Санкхья совершенно чётко сформулировала диалектику перехода тезиса через антитезис к синтезу как необходимое становление любой формы в едином

процессе — не только логическом, но и онтологическом.

Учение о гунах — величайшее открытие индийской мысли в области гносеологии и онтологии, оно подобно открытию ноля в области математики.

Санкхья называла себя «школой искусства мыслить», взвешивая «за» и «против», то есть мыслить диалектически, добывая истину в борьбе (*samkhya*) противоречий. Теорией гун она блестяще оправдала своё название. Формулу Санкхьи: «Пракрити — это три гуны» нужно понимать в том смысле, что сущность пракрити есть диалектическое миростановление. По учению Санкхьи, Пуруша не подчиняется закону трёх гун.

## МИРОПРОЯВЛЕНИЕ (VYAKTA PRAKRITI)

Санкхья рассматривает процесс миропроявления как упорядоченное развитие материи от более тонких её форм до наиболее плотных, которые называются «великими сутями», или «плотными сутями» (*mahābhuta*). Эти «сути» аналогичны «стихиям» греков, только то, что в греко-римской философии называлось «пятой сущью» (*quintessentia*), Санкхья называет первой сущью — пространственностью *ākāṣa*.

Каким образом нарушается полная гармония непроявленной природы-пракрити, или первоматерии, прадханы, «классическая» Санкхья не разъясняет. Она даёт лишь отрицательное указание, что это не действие Пуруши, так как Пуруша лишь созерцает, а не действует. Называя пракрити «самосушей» (*svayambhu*), Санкхья этим самым отрицает внеположный источник энергии. Вторичность самой системы «классической Санкхьи» сказывается в том, что исходный её пункт — учение о реальности причинно-следственного ряда — оказывается отеснённым даже не на второй, а на третий план: ему посвящена лишь заключительная шлока (56) отдела Санкхья-карики, трактующего о миропроявлении как о развитии тела (*lingam*) пуруши. Весь смысл миропроявления для «классической Санкхьи» сводится к цели освобождения пуруши (*prati-purusha-vimoksha-artham*), а действует пракрити «как бы для своей цели» (*svārtha'iva, parārtha'ārambhah*).

Как справедливо замечает Дейссен, этим снимается весь реализм системы, и получается, будто бы для каждого пуруши разворачивается и живёт свой собственный мир, который в конечном счёте доставляет ему только страдания и от которого желательно лишь скорей избавиться. Пракрити действует бессознательно, но как бы целесообразно: она последовательно и закономерно переходит от непроявленного состояния к проявленному; как плясунья, она показывается пуруше, и когда пляска закончена, оба расходятся со словами: «Я это видел» и «Меня видели», и таким образом не остаётся никакого повода для миропроявления — вот основной смысл шлок 57—61. И совсем уже неожиданно заявление шлоки 62: «Поэтому не освобождается и не связывается пуруша (...*nā mucusyate, nā pi badhyate... purushah*); но странствует, связывается и освобождается пракрити (*samsarati badhyate mucusyate... prakritih*)».

Дейссен прав, указывая, что Майтраяна-упанишада, излагающая один из ранних вариантов Санкхьи, гораздо последовательней. Так, например, в Майтраяна-упанишаде, V, 1 сказано, что в Атмане-Вишну сходятся цели пуруши и пракрити (*svarthe svābhāvīkārthe*). Дейссен понимает здесь под термином *svābhāvīkā* (самосушая) пракрити, но замечает, что это толкование противоречит толкованию комментатора, который понимает это выражение в смысле «индивидуальные цели». Видимо, в 63 шлоку Санкхья-карики попало из Майтраяна-упанишады выражение: *badhnāty ātman'tmānam*; там оно у места, так как говорится, что пересиленный

гунами Атман связывает сам себя и в заблуждении мыслит: «Это я», «Это моё» (aham so, mama idam). В Санкхья-карике этот оборот отнесён к пракрити, о ней говорится, что она вяжет себя собою же; с точки зрения самой Санкхьи, это нелепо, так как Санкхья настаивает на бессознательности пракрити.

Итак, «классическая» Санкхья именно в том, в чём она отличается от эпической, оказывается наиболее уязвимой и наименее продуманной. Выходит, что весь смысл миропроявления для каждого пуруши особо заключается в освобождении, в котором, по существу, пуруша не нуждается; фактически освобождается пракрити, но, будучи бессознательной, пракрити не может быть ни свободной, ни несвободной:

- I. «Поэтому не освобождается, не связывается и не странствует в самсаре Пуруша;
- II. Странствует, связывается и освобождается Пракрити, ища многообразные убежища» (шлока 62).

### ПОРЯДОК ПРОЯВЛЕНИЯ

Развитие таттв из пракрити и образование тела (lingam) Санкхья представляет так: первая суть (таттва), возникающая в конце пралайи, есть буддхи. Это есть в широком смысле сознание, разум, но ещё не самосознание. Если буддхи мыслится в системе космоса, она представляется как Душа Мира, по-санскритски mahān Великий (Разум), мужского рода, редко среднего, тогда как буддхи женского рода.

Наиболее ранним упоминанием о буддхи и Махане считается текст Катхакаупанишады, III, 10—11 и VI, 7. Упанишада в указанных местах перечисляет психофизиологические таттвы в обратном порядке, так как речь идёт о постепенном овладении йогином своими манасом и буддхи. В упанишаде сказано: выше манаса находится буддхи, выше неё — Махан Атма, выше него — непроявленное (avyaktam); выше непроявленного — Пуруша, а выше Пуруши нет ничего; Пуруша есть высший Путь и высшая Цель. В шлоке III, 19 Шветашватара-упанишады слово Mahān обозначает скорее Пурушу, дживу, нежели буддхи Санкхьи. В Майтраяна-упанишаде, VI, 10 Mahān употребляется вместо буддхи, как первая таттва. Учение классической Санкхьи о махане-буддхи в достаточной мере противоречиво.

В 22 шлоке Санкхья-карики буддхи рассматривается как космическое явление разумности и целесообразности природы. В шлоке стоит собственно не буддхи (женский род), а Махан (мужской род), что Дейссен объясняет мифологическим пережитком: 22 шлока говорит о космическом явлении целесообразности, разумности, которое ипостазировалось в мужском божестве — Бrame, «Золотом семени» (Хираньягарбха) или в Великом (Махан). В других местах Санкхья-карика употребляет слово Буддхи, обозначая им индивидуальный психический орган — способность суждения и разумного решения. Из приведённого выше текста Катхакаупанишады видно, что упанишада ещё не отождествляла Махан и Буддхи, рассматривая буддхи как индивидуальную психическую способность, а Махан — как стоящую выше индивидуальной, целенаправленную и разумную космическую силу. В Санкхье, даже эпической, различие всё больше стирается, сохраняясь, главным образом, формально (Махан мужского рода и буддхи женского рода).

В классической Санкхье оба слова становятся уже настоящими синонимами. Махан несёт в себе внутреннее противоречие: с одной стороны, — это таттва пракрити, неразумной, бессознательной в своём целом, с другой — это психическая сила, по сути своей разумная и целенаправленная. В эпической Санкхье противоречие снималось последним синтезом пуруши и пракрити в Пурушоттаме

(ср. XV главу Гиты и формулу тантрического Гаятри: *sac chit ekam brahma*, то есть бытие и сознание — единое Брахмо). В «классической» Санкхье дуализм подавлял живую диалектическую концепцию: с отрицанием реальной связи между природой и пурушей возникали неразрешимые противоречия, и, конечно, эти противоречия особенно тяжело сказывались на учении о первой таттве, которая превращалась в бессознательную тонкую материю, получающую сознание силой озарения её пурушей вне времени и пространства, так как Санкхья отрицает всякую причинность пуруши, а всякая деятельность во времени и пространстве неизбежно определяется категорией причинности. Гита (VII, 4), перечисляя таттвы от низшей (земля) к высшей, ставит последней не буддхи, а «основу личности» (аханкару); все эти таттвы Гита относит к низшей природе Пурушоттамы, а к его высшей природе — «Живую душу» (*Jivabhuta*), под которой Шанкара понимает «Познающего поле», то есть двадцать пятую таттву. Пуруша охватывает обе «природы» (пракрити). В главе XV Гита говорит о «двух пурушах», «преходящем» и «непреходящем» (*kshara cā'kshara*). Как в VII главе Пурушоттама объёмлет «две пракрити», так в главе XV он объёмлет двух пуруш. По-видимому, речь идёт об одном и том же, но взятом как бы с двух противоположных точек зрения — пуруши и пракрити. Во всяком случае, как бы ни толковать эти тексты Гиты, они свидетельствуют о том, что Гита легко объединяла антитезы, непреодолимые для «классической» Санкхьи.

В «Мокшадхарме» Махан (мужского рода) и буддхи употребляются как синонимы, что характерно для «классической» Санкхьи, но есть места, где, как в Катхака-упанишаде, Махан (среднего рода) ставится выше буддхи, например, в 204, 10. Здесь в данный текст введён новый термин «знание» (*jñānam*), причём буддхи стоит на третьем месте; обычная последовательность таттв здесь нарушена перемещением буддхи с первого места на третье и заменой таттвы «аханкара» таттвой *jñāna* — «знание»; Дейссен переводит здесь это слово через *Bewusstsein*. Под Махан здесь, видимо, нужно понимать «познающего поле», субъекта познания, так как в следующей шлоке говорится, что *jñāna* есть первая таттва, вышедшая из гомогенной пракрити. *Buddhi* здесь стоит вместо *ahamkara*, а *Mahān*, как субъект познания, не входит в систему таттв пракрити. В 194, 17 и сл. буддхи определяется так:

17. Свойствами (гунами) руководит разум, и разум (буддхи) направляет чувства

18. И манас, как шестой среди сутей; если бы не было буддхи, откуда быть гунам?

Подвижный и неподвижный мир из неё (буддхи) образован.

19. Он растворяется в ней, из неё возникает поэтому и определяется через буддхи...

22. В человеке пребывающий разум (буддхи) проявляется в трёх состояниях:

23. Иногда он испытывает приятное (саттва), иногда тоскует (раджас),

Иногда существует без счастья или несчастья (тамас).

Здесь буддхи понимается как явление космическое, а не только как состояние отдельного пуруши. Эта концепция гораздо шире и последовательней, чем концепция Санкхья-карики.

В «Мокшадхарме» можно встретить и ещё более существенные отклонения от схемы Санкхьи; так, например, в 247, 13 сказано, что у манаса, буддхи и *svabhava* (самосущей, пракрити) — у всех трёх разное происхождение.

В психологическом плане буддхи есть способность обобщения и разумной воли: манас лишь усваивает и приводит в порядок впечатления чувств, а буддхи

принимает решения.

## АХАНКАРА

Буддхи выявляет из себя «основу личности», принцип индивидуализации — аханкара (aham+kara — «делающий», Ichmaher). В психологии Санкхьи эта таттва как бы остаётся в стороне, хотя и говорится, что аханкара производит, с одной стороны (субъективной), «тонкие суги», танматры. По существу, аханкара не включается в психологический интеллектуальный процесс, составленный звеньями индрии — манас — буддхи, а даёт ему лишь личностный окрас, придаёт как бы объективному мыслительному процессу личностный тон, личную заинтересованность — abhimāna. С другой стороны, аханкара выделяет некоторые потенции материи, тонкие меры (танматры), потенциальные формы тех «плотных сугей» (mahābhuta), из которых строится объективный мир. Эта «тонкая материя», или «тонкий образец», бывает пяти родов соответственно «большим» или «плотным» сугям.

Тонкие суги отличаются от плотных тем, что не обладают «особыми признаками», поэтому тонкие суги называются «лишёнными отличительных признаков» (aviśeṣha), тогда как «плотные суги» обладают такими признаками, а потому и называются «viśeṣha». Учение о «тонких сугях» («танматрах») — позднее явление в развитии Санкхьи, и уже это одно свидетельствует о его второстепенности. Оно сбивчиво и комментируется по-разному.

Дейссен (История философии, I, 3, 63) считает, что в эпической Санкхье, то есть в философских текстах «Махабхараты», о танматрах, как таковых, не упоминается, хотя и указывается, что Нилакантха, комментируя XII, 253, 7, где говорится о семи тонких качествах, всегда пятнающих поле, понимал под этим Великого (Махан), основу личности (аханкара) и пять тонких сугей. В тех немногих местах «Махабхараты», где встречается слово танматры, это слово, по мнению Дейссена, следует толковать иначе, чем оно толкуется в Санкхья-карике, где учение о танматрах занимает видное место. Как на пример таких, подлежащих толкованию, мест, Дейссен ссылается на XII, 194, 7, где сказано, что бхутатман испускает из себя существа и вбирает их в себя, как черепаха члены, и что бхутатма есть творец махабхутов. Если бы это место было единственным, где говорится о возникновении таттв или было бы, по крайней мере, типичным, то ссылка Дейссена была бы доказательной. Но именно это место является исключением: как правило, в «Мокшадхарме», да и в других текстах «Махабхараты», говорится о двадцати четырёх таттвах пракрити (вне зависимости от двадцать пятой и двадцать шестой таттв), в XII, 194 говорится о семи таттвах, а «познающий поле» оказывается восьмым (XII, 194, 13). Ясно, что речь идёт о каком-то исключении, о варианте изложения, а не о типичном месте.

Из многочисленных мест, где говорится о двадцати четырёх таттвах, можно взять для примера XII, 210, 30, 31, где сказано: есть пять познавательных индрий и пять исполнительных, а манас — шестнадцатый (а не одиннадцатый); это обычный оборот речи, когда говорится о танматрах; это место очень близко 22 шлоке Санкхья-карики: prakriter mahāns, tuto'hankāras, tasmād ganaḥ sa shodaḥakah, tasmād apī shodaḥakat pancabhayah panca bhutāni («От пракрити — Махан, от него — аханкара, а отсюда множество из шестнадцати таттв. Среди шестнадцати от пятёрки — пять (великих) сугей»).

В «Махабхарате» обычно говорится о происхождении тонких сугей от «основы личности» (аханкара), но существует и другой взгляд, согласно которому эти суги производит ещё не носящая личного характера буддхи.

Дасгупта подчёркивает, что Чарака, изложение которого он считает наиболее ранним памятником «классической» Санкхьи, не упоминает о танматрах (не говорит о двадцати четырёх таттвах, а в это число включаются танматры!).

Этот авторитетный автор отмечает, что комментаторы расходятся в вопросе о происхождении тонких сутей. Так, Вачаспати полагает, что аханкара из саттвической своей части выделяет манас, а из тамасической — тонкие сути. Виджняна Бхикшу считает, что это делает не аханкара, а космическая, ещё не приобретшая личного характера, буддхи. Сам Дасгупта присоединяется к мнению Виджняна Бхикшу.

Дейссен и Радхакришнан тоже касаются вопроса о происхождении учения о танматрах (их ещё называют «чистыми сутями»).

Дейссен считает, что начало учения о танматрах можно видеть в Чхандогья-упанишаде, VI, 3, где говорится о трёх началах: огне, воде, земле, но эти «чистые начала» в природе всегда находятся в «смешанном состоянии». В Прашна-упанишаде, VI, 4 об этом сказано ясней — «Чистыми началами» называются: земля (prithivi), вода (āpas), свет (tejas), ветер (vāyu), пространство (ākāṣa); «чистыми» они находятся как бы в потенции, а в действительности (актуально) они смешаны, а потому и называются иначе: prithivimātrā, āromātra и т. д.

Позднейшие комментаторы давали и пропорцию этой смеси: 1/2 основной сути и по 1/8 всех остальных. Так что, например, «действительная» земля состоит из 1/2 земли и по 1/8 воды, огня, воздуха, акаши.

Слово tanmātra, по мнению Дейссена, впервые встречается в Майтраяна-упанишаде, III, 2; здесь сказано: пять веществ tanmātra называются bhuta: а позже пять махабхутов тоже стали называть бхутами; то, что является скоплением этих всех бхутов, называется телом, а тот, кто живёт в так называемом теле, именуется бхутатма (bhutatma). В «Махабхарате» принята иная теория соотношений сутей (махабхутов), основанная на переходе количества в качество. Она излагается неоднократно (например, в XII, 232, 8); одно из особенно чётких изложений этой теории находится в Ванaparve («Лесная книга», III, 211). Свойства (viśeṣha) распределены между сутями так, что каждая более плотная суть (mahābhuta) отличается от предыдущей прибавлением ещё одной особенности; первая, наименее плотная суть — пространственность (ākāṣa) обладает одним свойством — звуком. Последняя, наиболее плотная суть — земля (prithivi) обладает пятью свойствами: звуком, касанием, образом, вкусом и запахом. Если кто-либо, воспринимая запах воды, приписывает ей это свойство, он ошибается; запах есть свойство земли, произведённое свойствами воды и ветра. Теория последовательного происхождения одной сути из другой уже чётко сформулирована в Тайттирья-упанишаде, II, 1, где сказано, что из Атмана исходит акаша, из акаши — ваю и т. д. У акаши есть одно свойство: слышимость, у ветра — два: слышимость и осязаемость и т. д. Так же излагают это и философские тексты «Махабхараты». Изложение Санкхья-карики существенно отличается от этого изложения тем, что Санкхья-карика не соблюдает постепенности исхода сутей, а сразу выводит все танматры из аханкары, без соблюдения постепенности. В космологии «Махабхараты» теория танматр занимает второстепенное место, так как весь мир есть область махабхутов; общение с ними осуществляют индрии. Роль «тонких сутей» выдвигается лишь тогда, когда начинает выдвигаться учение о «тонком теле», лингаме в связи с обоснованием теории перевоплощения.

Итак, аханкара из тамасической своей части производит танматры, из саттвической — манас. Только здесь, в учении Санкхьи о миропроявлении, начинается разделение на субъект и объект. Принцип обособления индивида — аханкара («делающий я») в объекте создаёт возможность (потенцию) обособленного

предмета (vishaya), «особенность», «свойство» становится (dravya) отдельной, отличной от других вещей.

С другой стороны, тот же «принцип личности» — аханкара создаёт условие для пуруши воспринимать обособленные вещи (viçesha). Для того чтобы такой процесс объективации мог осуществиться, необходимо возникновение новой сути, осуществляющей принцип рефлекса; называется эта суть «манас» (manas).

В ранних Упанишадах значение слова «манас» ещё очень расплывчато и близко значению «сознание». Так, в Брихадараньяка-упанишаде, I, 5, 3 сказано: «Я был где-то в другом месте с моим манасом, и поэтому я не видел». В таком контексте «манас» можно понимать как «внимание», «сознательное восприятие». Это понимание весьма близко пониманию Санкхьи. Но дальше в том же месте упанишады говорится: «Вождление, решение, вера-сомнение, стойкость-нестойкость, стыдливость, познание, страх — всё это манас». Каушитака-упанишада под манасом понимает скорее стремление, желание; так, в III, 6 сказано: «Познанием (grājña) преодолев манас, достигают манасом всего, что в мыслях (желанно)».

Гита уже понимает манас в духе Санкхьи и Йоги (ср. главу VI), то есть как психологическую функцию, управляющую органами чувств и действий, двумя пятёрками индрий — трудноукротимых физиологических функций. Здесь психология незаметно переходит в физиологию. С современной точки зрения, манас правильней всего охарактеризовать как рефлекторный центр, индрии же — как его центростремительную и центробежную дугу. В философских текстах «Махабхараты», в XIV, 22 (Анугита), дана одна из наиболее развёрнутых характеристик манаса. В указанном месте повествуется о споре манаса с индриями (литературным образцом, по-видимому, послужил «спор пран о первенстве», о котором шла речь выше). Названный текст разъясняет, что чувства не знают друг о друге, что их координирует манас, который сам по себе не может непосредственно общаться с внешним миром: чувства захватывают предметы чувств, как пасущаяся корова траву, почему внешний мир и называется «пастбищем чувств». Но сами по себе чувства не осмысливают предметов чувств, их осмысливает манас, а через него — буддхи. В указанном тексте очень отчётливо изложена теория, именуемая на языке современной физиологии теорией специфического раздражения\*. В «Махабхарате», XIV, 22, 6 она излагается так: «Язык, глаз, ухо, кожа, манас, буддхи не познают запаха, он познаётся носом» и т. д. для каждого чувства. Далее (шлоки 11—12) подобным же образом разъясняется, что специфическим свойством манаса является способность к размышлению, а специфическим свойством буддхи — принимать решения.

«Махабхарата», XIV, 22 представляет огромный интерес для истории философии, так как помимо теории специфического раздражения, она содержит ещё одну из наиболее ранних (если не самую раннюю) постановок вопроса об идеализме и реализме. Манас (шлоки 14—17), утверждая своё первенство над чувствами, говорит об их неспособности осмыслить мир без него. Свои рассуждения он заканчивает так:

«Как полусухие дрова (не горят), так чувствами, которые покинул манас,  
Все существа без меня не воспринимают предметов».

Чувства, как представители реализма, отвечают манасу, что он не может

---

\* Современная физиология нервной системы учит, что для каждого чувственного восприятия существует особый приёмник, несущий в свой мозговой участок (центр) своё специфическое раздражение. Так, например, проводники зрительного аппарата передают свет, форму, даже при неспецифическом раздражении, например, при ударе; отсюда: «Ударился так, что искры из глаз посыпались».



изменить их специфики («Восприми-ка носом образ, вкус восприми глазами...»). Чувства показывают манасу, что не они от него зависят, наоборот, он от них всецело зависит:

«Ведь сильный не ограничен, ограничение — для малосильных;

Непосредственно достигни-ка наслаждения: ведь только доставленное нами тебе оно доступно».

Чувства доказывают манасу, что ему доступно лишь то, что они ему реально приносят. Лишённые рассудка всё же остаются жить, так как чувства им доставляют реальные предметы, а предающиеся грёзам всё же испытывают голод, не утолив которого они погибают. Буддхи, аханкара и манас составляют единое психическое целое и поэтому называются внутренним органом, или причиной (*antahkarana*). Их деятельность координирована так, что при восприятии она представляется нерасчленённым процессом. Ответное действие совершается медленней, и отдельные психические этапы легче заметить. Психический орган может производить работу и без непосредственного воздействия индрий, но в таком случае его деятельность опирается на материал, ранее доставленный чувствами.

Таким образом, Санкхья категорически настаивает на формуле реализма: «Нет ничего в интеллекте, чего бы предварительно не было в чувствах (*nihil est in intellectus quod prior in sensibus not fuerit*)». Единый внутренний психический орган, расчленённый на три звена: буддхи, аханкара и манас, — получает своё сознание (*cit*) от Атмана-Пуруши, но содержание сознания он черпает из внешнего мира с помощью чувств, индрий.

## ИНДРИИ

Связь индивидуума с внешним миром осуществляется через функции, носящие довольно расплывчатое название *indriya*. Индрия — это то, что господствует над чем-то, что чем-то овладевает. Нередко термин *indriya* переводят через «чувство», *sensus*. Оправдывается такой перевод тем, что в санскритских философских текстах очень часто говорится об индриях там, где следовало бы говорить о *buddhiindriya* — познавательных чувствах, то есть о способностях воспринимать, чувствовать. Их пять: слух, зрение, осязание, вкус, обоняние; распределены они очень чётко по великим сутям: акаша — слух, ветер — осязание и т. д. Каждая познавательная индрия воспринимает специфическую особенность данной суги. Их соприкосновение с внешним миром уподобляется пастьбе коров. Это значит, что Санкхья утверждает, что каждое чувство реально получает от соответствующей суги (*bhuta*) специфическую энергию, которой оно насыщается, как корова травой.

Учение о двигательных, или исполнительных, индриях разработано гораздо слабее: двигательные индрии не связываются определённо с «великими сутями», а только с богами органов, символами энергий данных органов. Двигательных, или исполнительных, индрий пять: язык, руки, ноги, органы опорожнения, органы воспроизведения. С языком связана богиня красноречия Сарасвати, с руками — Индра, с ногами — Вишну (ассоциация с его знаменитыми тремя шагами), с прямой кишкой — Митра, с детородными органами — Варуна.

Мы рассмотрели таттвы Санкхьи в отдельности; остаётся установить их общую часть. Разные варианты Санкхьи насчитывают разное количество таттв. Хотя Санкхья и называет все найденные ею принципы таттвами и номерует их в порядке, обратном порядку их развития, но не все таттвы равнозначны: по существу двадцать

три таттвы относятся к Пракрити, двадцать четвёртая таттва есть Джива или Пуруша\* как индивидуум, дух, противопоставляемый материи. Правильней было бы такое деление: I — Пуруша, II — Пракрити. Пуруша равен Атману. Так называемая «классическая», или атеистическая, Санкхья признаёт множество пуруш без объединяющего их Пурушоттамы. Санкхья делит пракрити на двадцать три основы; дальнейшее развитие теории таттв — это прибавление двадцать четвёртой и двадцать пятой таттв (это Ишвара или Атман) и, наконец, их объединяющий, непреходящий Пурушоттама.

В понимании расчленения категории «Пуруша» выразился основной процесс развития школы Санкхья. Гораздо меньше количественно и качественно варьировало учение Санкхьи о пракрити (природе) с её двадцатью тремя таттвами, хотя не всегда можно быть уверенным в правильной расшифровке текста, иногда сознательно путающего счёт, по-видимому, ради сохранения в тайне эзотерического учения. Дейссен (История философии, I, 3, 51 и сл.) в главе «Пракрити и её проявления» приводит ряд вариантов и непоследовательностей, встречающихся в философских текстах «Махабхараты», излагающих учение о таттвах. Автор замечает, что нигде так не сказалось переходное состояние мысли, её колебания, нащупывание новых путей и постоянного возвращения к старым концепциям, как в учении об исхождении из пракрити психических органов космического и индивидуального значения. Дейссен замечает, что потребовалось, по-видимому, много времени и усилий мысли, чтобы перейти от мифологических представлений о творце мира, сознательно создающем из частей своего тела вселенную, к представлению о бессознательной пракрити, о которой учит «классическая» Санкхья. Эта пракрити механически выделяет из себя психические органы, озаряемые сознанием пуруши.

Как на показательный пример такой неустойчивости, метания мысли автор ссылается на «Махабхарату», XIV, 35 (Анугита); в 16—17 шлоках Атман провозглашается единственной вездесущей реальностью; затем, в 20—22 шлоках Атман определяется как семя Брахмо и описывается, как из семени непроявленного (avyaktam) возникло огромное дерево, корень которого — буддхи, ствол — аханкара и т. д. В 33 шлоке сказано, что неподвижные и подвижные существа родились от Правды. И вместе с тем 23 шлока рекомендует «мечом знания» срезать это дерево, вопреки столь высокому его происхождению. Правда, возможно, что противоречия здесь не столь резки, как это кажется на первый взгляд, ибо Непроявленное, Брахмо и Правду можно понять как синонимы: «Непроявленное» в текстах «Махабхараты» не всегда понимается как пракрити, но иногда как Брахмо; с другой стороны, Брахмо в тех же текстах не всегда означает «Атман», а иногда, правда редко, означает пракрити (например, в Гите, XIV, 3), и, наконец, satyam можно понимать как «действительность» в духе реализма Санкхьи.

В сорок девятой и пятидесятой шлоках дано вполне чёткое перечисление таттв, но вместо танматр упоминается о «пяти особых свойствах» (вишеша); текст различает двадцать четыре таттвы пракрити, выделяя как первую таттву Махана, а буддхи ставит на второе место. Одну таттву он выделяет особо, не называя её двадцать пятой. Во всей главе ясно чувствуется влияние шестой валли Катхакаупанишады, где говорится о вселенной, как о дереве Брахмо, о Непроявленном, Великом, о буддхи, саттве (Анугита заменяет её Правдой — satyam), о пране. Но то, что на месте и в порядке в упанишаде, сбито и неясно в Анугите: в XXXV главе чувствуется утрата старых представлений, а попытка заново переосмыслить термины

---

\* В третьей шлоке Санкхья-карики насчитывается двадцать пять таттв; расхождение получается потому, что в счёт включена пракрити, как целое, в её обобщении, что обычно не делается.

кончается неудачей в основном уязвимом месте, касающемся отношения Пракрити и Пуруши; Пракрити придана лишняя таттва (махан), в системе Санкхья отождествляемая с буддхи и в контексте XXXV главы ничем не оправданная, а «двадцать пятый принцип» осмысливается в духе Атмана Упанишад, что создаёт большой разнобой.

Дейссен указывает ещё на ряд мест, где создаётся явная путаница вследствие механического смешения идей Упанишад и Санкхьи; так, явно в зависимости от Тайттирья-упанишады, II, 1, стоит текст «Мокшадхармы», 247, 6, где говорится, что творец произвёл разнообразие (мира) пятью великими сутями; манас и буддхи текст считает произведёнными из «особого лона» (13) и потому они превыше свойств (вишеша) великих сутей. Ещё ближе к тому же месту Тайттирья-упанишады (также Брихадараньяка-упанишады, III, 8, 9) стоит текст «Мокшадхармы», 202, 1, где говорится о возникновении акаши от непреходящего. В текстах «Махабхараты», особенно в «Мокшадхарме» и «Анугите», можно найти много разных переходных вариантов.

Классическая Санкхья разделяет таттвы на такие группы:

1. Пуруша не произведён и не производит.
2. Пракрити не произведена и не производит.
3. Буддхи (махан), аханкара и танматры произведены и производят.
4. Манас, индрии, махабхуты произведены, но не производят.

В «Мокшадхарме» эта мысль наиболее чётко выражена в 308, 27 и сл. Здесь же дана общая формула процесса свёртывания миропроявления (нивритти, шлока 31): что из чего происходит, в том оно и растворяется; перечисленные таттвы растворяются в порядке, обратном тому, в каком производил их внутренний Атман (текст вместе с Упанишадами признаёт деятельность Атмана). Это учение о pravritti и nivritti, о разворачивании и сворачивании мира многократно, в различных формах повторяется философскими текстами «Махабхараты».

В связи с развитием учения о перевоплощении, по-видимому, ещё не известного древним Упанишадам, стало развиваться учение о теле и возникла потребность чётко уяснить себе, что именно, каким образом и почему перевоплощается, то есть, покинув ветхое, вселяется в новообразованное тело. Этот вопрос особенно остро вставал перед Санкхьей в связи с её последовательным реализмом. Хотя учение о теле никогда не достигало в эпической Санкхье степени ведущей тематики (как это было в Аюрведе, основанной на Санкхье), однако этому вопросу уделяют немало внимания и философские тексты «Махабхараты», особенно в более поздних памятниках.

Учение об индивидуальном теле неизменно сливается с пантеистическим учением о космическом теле Человека Вселенского. В Санкхья-карике учение о теле незаконмерно раздуто до степени ведущей тематики, заслоняющей космологическую и почти сведённую на нет этическую проблему. Дейссен называет этот отдел Санкхья-карики (22—42) «психологией», хотя скорее это «физиология». Недостаточное внимание автора Санкхья-карики к чисто философским проблемам приводит его к неразрешимым противоречиям. Первая шлока «Карики» устанавливает принципиальный пессимизм и прагматизм системы: она строится для того, чтобы человек (пуруша) знал, как избавиться от страданий, причиняемых ему природой (пракрити). В этом вступлении уже звучит упадочный мотив, как правильно отмечает Дейссен, сближающий «классическую» Санкхью с греческой философией послеакадемического периода.

Ещё более резко выступает жизнеотрицающий момент Санкхьи в раскрытии её телеологии (21 шлока): сочетание Пуруши и Пракрити признаётся источником страдания и уподобляется сочетанию зрячего, но расслабленного, с крепкотелым, но

слепым. Слепой несёт зрячего, а тот указывает слепому дорогу. Завершив путь (какой?), они расстаются (почему, каким образом?). Текст об этом умалчивает. Санкхья отрицает общность цели у Пуруши и Пракрити. Какая может быть цель, да ещё общая, у бездеятельного пуруши и бессознательной пракрити? Они оказываются насильственно связанными друг с другом неизвестно кем. По утверждению Санкхья-карики, Пуруша не может давать указаний, так как это значит действовать, а Санкхья отрицает за Пурушей эту возможность, а Пракрити не может воспринимать указаний, так как она бессознательна. Ещё более сбивчивы шлоки 57—68, которые Дейссен выделяет как главу об эсхатологии. Дуализм этих шлок приводит к абсурду, то есть текст вовсе отбрасывает метод диалектики. Пуруша сравнивается со зрителем, созерцающим пляску Пракрити, лишь для того, чтобы отвернуться от неё, сказав: «Я это уже видел», а бессознательная Пракрити прекращает свою соблазнительную пляску перед Пурушей, говоря: «Меня уже видели». Но в конце концов всё это пустое: Пуруше не от чего освободиться, так как он ищет зрячий, а освобождение именно и состоит в прозрении, а Пракрити не для себя пляшет, а для Пуруши, которому её старания не нужны; по существу освобождается не Пуруша, а Пракрити от своей длительной пляски, но и ей эта свобода не нужна, потому что она бессознательна и прозреть не может. Таким образом, Санкхья-карика приходит к полному самоотрицанию.

На такой топкой основе трудно построить систему нравственности, и, действительно, Санкхья-карика обходит этот вопрос: она аморальна, то есть вопросы нравственности её не интересуют вовсе. Вопрос освобождения разрешается в области чистого знания, вне зависимости от каких бы то ни было нравственных моментов. Это сказано со всей полнотой и откровенностью в «Мокшадхарме» (302, 28): для освобождения основное — сила, решимость порвать узы. Ещё более энергично эта мысль выражена в 236, 5—7:

«...Будучи (только) зрителем этого (внешнего)\* мира, он становится  
весьма черствым человеком.

6. Знает ли Веды или ничего не знает, неправеден ли дваждырождённый  
Или праведен, творит ли жертвы или он злодей из злодеев,
7. Доблестный ли он человек или полон пороков —  
Так (то есть познанием) он выберется из этого крайне  
труднопреоборимого моря старости, смерти».

Такой полный аморализм не только проповедывался теоретически, но и осуществлялся практически.

В «Мокшадхарме» учению о теле уделяется больше внимания, чем в других философских текстах «Махабхараты», так как сама «Мокшадхарма» есть не столько изложение теории Санкхьи (как, например, «Анугита»), сколько изложение способа освобождения путём йоги, тесно сопряжённой с Санкхьей: всё время идёт последовательное разъяснение теоретических положений с упором на практические выводы. В отличие от Санкхья-карики, в «Мокшадхарме» часто затрагиваются вопросы если не нравственности, то по крайней мере поведения (*çīla*), главным образом в разрезе закона о ступенях жизни и непосредственно в связи с подготовкой к йогическим упражнениям.

## ТЕЛО

---

\* Слово «(внешнего)» добавлено в соответствии с переводом этой шлоки в тексте «Мокшадхармы». (Прим. ред.)

Только поздние Упанишады, связанные с вишнуитской или шиваитской йогой, занимаются вопросами развития и строения тела и наложением на разные части тела разного рода мантр (например, обе Нрисинха и обе Рама-упанишады). Маленькая Гарбха-упанишада (*garbha* — зародыш) специально посвящена теории развития зародыша и, как правильно замечает Дейссен, скорее годилась бы как глава медицинского сочинения (Аюрведа), нежели как «тайноучение». Считалось, что зародыш сохраняет память о прежних воплощениях, но утрачивает её после рождения. Это представление восходит к Ригведе, IV, 26, 1 (ср. Дейссен, История философии, I, 1, 53 и Шестьдесят упанишад, стр. 606). Так как поздние Упанишады, подобно Гарбха-упанишаде, не старше философских текстов «Махабхараты» (а некоторые гораздо моложе их), то на них можно не останавливаться, а начать рассмотрение взглядов «Мокшадхармы». В главе 184 сказано: у всего живого есть душа. Тело состоит из пяти сутей (бхутов). Распределяется тело по сутям так: кожа, мясо, кости, костный мозг, сухожилия — от земли; блеск, теплота тела, гнев и глаза — от огня; воплощённые обладают пятью огнями, о которых говорит Яма в Катхака-упанишаде, I, 12 и сл.

Эти обрядовые огни обеспечивают небесное блаженство. О них ещё будет речь. Ухо, нос, рот, сердце, кишечник — от акаши (как полые органы). Слизь, желчь, пот, жир, кровь — от воды. Пять пран, обеспечивающих деятельность тела, — от ветра\*. Прана осуществляет дыхание и движение; вяна укрепляет тело; апана осуществляет выделения из тела (кала, мочи, семени); силой уданы человек в момент смерти выдыхает свою душу из тела. Человек говорит, распределяя прану. От земли он получает способность обоняния, от воды — способность различать вкусы, от света — зрение, от ветра — осязание.

В главе 185 описываются функции огня и ветра в теле, жизненное значение этих сутей (махабхутов). Напомним, что огонь и ветер наиболее подвижные и сопряжённые друг с другом сути; их совместная деятельность слывет примером согласованности. Огонь пребывает в голове, прана движется в теле, вздувая огонь. Под праной здесь ни в коем случае не разумеется дыхание. Как видно из позднейших йогических текстов, под пранами надо понимать нервные токи, но, конечно, такое понимание было достигнуто не сразу, и разница между артериями, «по которым идут праны», и нервами (*nādi*) была выяснена лишь постепенно. Так, сто одну «жилу», о которых говорится в Чхандогья-упанишаде, VIII, 6, 6, как об исходящих из сердца, можно было бы принять за артерии, по которым проходит прана — воздух, *arteria* значит «воздушная жила», ибо до Гарвея считалось, что по артериям разносится не кровь, а воздух, но с сердцем связана не «сто одна жила», а всего четыре. Трудно предположить грубую ошибку у таких тонких наблюдателей, как древние индийцы. Вернее предположить, что речь здесь идёт о «тонких жилах», нервах пограничного столба и аортального сплетения, принимая выражение «сто один» не за точное число, а за обозначение неопределённого множества. В той же упанишаде (III, 13) есть гораздо более близкое к действительности описание сосудов сердца (см. ниже).

Текст рассматривает прану как общий жизненный принцип, как проявление пуруши с его «внутренним органом» — антахкараной (то есть буддхи и манасом). В зависимости от направления её действия прана получает разное название (ср. Мокшадхарма, 184); так, апана принимает участие в переваривании пищи и в удалении из тела отработанных веществ; прана, объединяющая в единое целое устремлённость, деятельность, силу, называется уданой; вяна распространяется по разным направлениям, захватывая суставы, сообщая им подвижность. Прана и апана

---

\* *Ваю* — ветер; в санскрите нет специального слова для обозначения воздуха.

соединяются возле пупка, местопребывания пищеварительного огня Вайшванары. Пищеварительный канал начинается ртом и заканчивается задним проходом. От него берут начало разные другие каналы тела. Вайшванара, «общечеловеческий» или «всенародный» пищеварительный огонь, есть источник тепла, согревающий всё тело. Апана, достигнув заднего прохода, заворачивается силой огня Вайшванары, который в свою очередь вздувается апаной. О пищеварительном значении огня Вайшванары кратко сказано в Брихадараньяка-упанишаде, V, 9, где излагается учение о пяти огнях. Выше пупка — область непереваренной пищи (*āpāṣaṣa*); ниже пупка — область переваренной пищи (*paḥvāṣaṣa*). Посредине тела, в области пупка, — место схождения всех пран (солнечное сплетение). Тексты «Махабхараты», следуя Упанишадам, больше обращают внимания в физиологическом и психологическом отношении на сердце, чем на голову. Сердце, — центр сознательной жизни, обитель манаса (Айтарейя-упанишада, I, 2, 4); здесь собираются органы души во время глубокого сна и в момент смерти (Брихадараньяка-упанишада, II, 1, 17; IV, 4, 1). Из области сердца вниз и вверх по всем направлениям проходят каналы, несущие питательные соки, движимые силой десяти пран (пять перечисленных пран и ещё пять особых). Сюда йогины, добываясь освобождения, направляют усилия, чтобы поднять Атмана в тысячелепестный чакрам головы. В Чхандогья-упанишаде, III, 13, 1—7 подробно описывается отхождение пяти каналов от сердца и направление их по четырём сторонам света; что понимают под пятым каналом, сказать трудно. Конечно, все каналы связаны с мистическими представлениями, но всё же, в общем, анатомические отношения переданы упанишадой правильно.

О вхождении зародыша в тело 307 глава «Мокшадхармы» говорит в духе Гарбха-упанишады. Сочетание мужчины и женщины подобно сочетанию непреходящего и преходящего. Более ранние Упанишады, а также «Махабхарата» смотрят на деторождение как на священный долг мужчины. Отрицание брака — явление позднего шиваизма. В «Махабхарате» даже запрещается аскетическая жизнь мужчине, не имеющему сына. Даже аскет Шанкара объясняет слово *putra* — «сын» как «тот, кто издревле извлекает (спасает) отца (*putranenatrayati pitran*)».

О ребёнке говорится как об «образе» отца, а мать не принимается во внимание, хотя дальше текст и сообщает, какие части тела передаются ребёнку отцом, а какие матерью; кости, сухожилия, костный мозг передаёт отец; кожу, мясо, кровь — мать.

В «Мокшадхарме» (196, 21 и 318, 5—7) мельком говорится о брахманическом, или «тонком», теле, в котором могут существовать йогины, покидая своё плотное тело. Пуруша обитает в теле, как в «девятивратном граде» (210, 39); он окутан тремя гунами, как голова бывает окутана тремя оборотами чалмы, (217, 12). Учению о тонком теле, занимающему выдающееся место в Санкхья-карике, и в «Мокшадхарме» уделено внимание, но слово «лингам», обычное для «классической» Санкхьи, в «Мокшадхарме» встречается ещё не часто (224, 49; 308, 18, 24—25). В главе 224, 48—49 говорится, что Брахмо неисследимо, как бездонный океан; оно вступает в лингам и всё же само по себе оно без лингама. В 308, 18 говорится об йогине, освободившемся от своего лингама и собранно стремящемся ввысь. В приведённых примерах слово «лингам» употреблено лишь в смысле «тонкое тело». Дейссен убедительно показывает, что вместо *lingam* позднейшая Санкхья значительно чаще употребляет слово *bhūtātma* (в «Бхагавадгите», V, 7 Кришна говорит о себе: *sarva bhūtātma—bhūtātma* в смысле «душа всех существ», которую нужно отличать от пуруши, познающего поле, а тем более от Пурушотгамы). В «Мокшадхарме», 203, 7 сказано, что бхутатма незримо пребывает в теле, созерцать его может только йогин. В Анугите (Махабхарата, XIV, 28) изъясняется, как после

смерти (в данном случае жертвенного животного) «атман сутей» (бхутатма) растекается по сутям: его земное отходит к земле, огненное — к огню и т. д. Обитая в сердце, он управляет манасом, как манас управляет индриями (Мокшадхарма, 239, 11). Вероятно, в данном тексте бхутатма равнозначен буддхи, о котором текст вовсе не упоминает, тогда как дживу называет наряду с бхутатмой. Текст этой главы интересен во многих отношениях. Он сильно отклоняется от схемы Санкхьи, отрицает гуны, за исключением саттвы, называя их «пустым звуком»; считает, что саттву производит теджас, чем приближается к Чхандогья-упанишаде, VI, 2, 3, но отклоняется и от этой упанишады, так как в ней говорится, что сияющая мощь (теджас) произвела воду. Вместе с праной и апаной текст насчитывает шестнадцать свойств (гун), которыми окутан «семнадцатый» в теле; чтобы получить это число, нужно в него включить и упоминаемого текстом дживу. Далее текст (299, 19) говорит, что бхутатма после смерти человека парит, как большое облако, и, найдя себе подходящее место, снова воплощается.

Как указывает Дейссен, значение термина «бхутатма» в «Махабхарате» ещё не вполне устойчиво, текст 239 главы в 21 шлоке путает понятия «бхутатма» и «познающий поле». В «Анугите» (21, 7 — см. [98], вып. 4 этой серии) очень чётко сказано, что познающий есть носитель тонкого тела, которое является как бы его одеждой или оболочкой, и, в свою очередь, тонкое тело окутано плотным телом. Далее текст уподобляет носителя тела «домашнему огню» (гархьяпати), который производит другие огни и поэтому как бы заворачивается в их оболочку, тогда как манас играет пассивную роль, принимая в себя впечатления чувств, как огонь, «хавания», принимающий в себя жертву хавис.

Странствования воплощающейся души в тонком теле описывает «Мокшадхарма» (224, 49 и сл.). Здесь сказано, что пуруша хоть и не обладает лингамом, всё же входит в лингам. В 308, 18 и 318, 6 и 7 описывается, как, покинув своё плотное тело, йогин «счастливо странствует по мирам» в силу своих восьми совершенств, свободно парит, где хочет. Даже обыкновенный человек во время сна впадает, покинув плотное тело и оставаясь в тонком (204, 1; 303, 88).

Учение о лингаме и отягчающей его карме, как об условиях перевоплощений, хорошо изложено в «Беседе брамина и охотника» (см. [98], вып. 4 этой серии, стр. 184 и сл.). В III, 209, 26 говорится, что джива при смерти «покидает лишь половину десятка», то есть пять махабхутов, из которых построено плотное тело, но джива, живший внутри плотного тела, выйдя из него, уносит с собой сгусток энергии, тот кармический ряд, что создан им за время пребывания в плотном теле. Влекомый следствиями своих дел, пуруша вновь воплощается, попадая в зависимости от своих дел в хорошее или дурное лоно, и так продолжается начатый причинно-следственный ряд.

«Классическая» Санкхья не знает ни искупления, ни прощения, ведь для неё пракрити есть «слепок и бездушный лик», где всё протекает по закону причины и следствия: дурное дело приносит дурной плод, хорошее — хороший; оба плода развиваются по одному и тому же закону параллельно, не влияя друг на друга. Вращение в самсаре, как понимала его «классическая» Санкхья (и буддизм), превосходно изображено в «Мокшадхарме» (305, 1—3):

1. «Так, вследствие непробуждённости он (пуруша) пребывает в непробуждённом;

Из (одного) тела он в тысячу (других) попадает,

2. В тысячи звериных лон, иногда и в божеские (лона),

Он попадает в область свойств (гун), причастный гунам.

3. Из человеческого состояния он уходит в небо, из неба — в человеческое состояние.

Из человеческого состояния — в преисподнюю... так странствует бесконечно.

38. Уйдя в небесный мир, я наслаждаться буду,  
Но и здесь я вкушу плоды добрых и злых поступков...

40. За тут совершённые (злые) дела — бесконечное горе мне будет;  
Ведь стать человеком — и то великое горе, а пущее — в ад погрузиться.

41. Из преисподней (освободясь), со временем стану вновь человеком...»

Постепенно, от воплощения к воплощению, человек научается не делать плохого и таким образом изживать дурную карму, но что совершено, над тем уже никто не властен, начатое должно дойти до своего логического конца.

Эпическая Санкхья признаёт преступление и раскаяние. Так, в «Махабхарате», III, 207, 51 и сл. говорится, что скорбящий о своём грехе освобождается от плохого; праведность устраняет некогда совершённые злые дела: «Если человек, совершивший зло, (затем) стремится к благому, он освобождается от своих грехов, как луна от огромной тучи» (207, 56). Человек, не принявший решения искать дхарму, странствует, как метательный диск, в многоскорбной самсаре; распутав узы, очистясь делами, он начинает заниматься упражнениями йоги (209, 38).

Говоря о деятельности бхутатмана, тексты часто уподобляют тело колеснице, управляемой сознанием. Нужно думать, что впервые этот образ был создан Катхакаупанишадой (III, 3—9). По упанишаде: Атман — седок, колесница — тело, буддхи — возничий, манас — вожжи, индрии — кони. Шветашватара, II, 9 советует йогину сдерживать манас, как норовистого коня. Видимо, этот образ возбуждал живые представления, так как и в «Махабхарате» он неоднократно использован. Так, в III, 211, 22—24 под седоком, по-видимому, подразумевается йогин, тело рассматривается как колесница духа, а шестёрка лошадей — пять индрий и манас. В «Анугите» (XIV, 51, 4 и 5) образ дан очень сжато и существенно изменён: здесь роль седока играет бхутатма, под которым следует понимать дживу, а не лингам; возничий — манас, а вожжи — буддхи. «Анугита» сильно путает образы и логический ход мысли школы Санкхья (вообще в этом произведении не раз сказывается его упадочность). В «Мокшадхарме» (293, 1) говорится, что йогин управляет манасом, как колесницей, вожжами познания сдерживая коней — индрии и предметы чувств. Особенно развит и усложнён образ в 236, 9 и сл. Здесь седок — познающий поле, праведность — сидение колесницы, совесть — козлы, достижения и неудачи — дышла и т. д. Возможно, что образ Упанишад натолкнул автора «Бхагавадгиты» на мысль облечь философское учение в форму беседы седока и возничего... Этот образ, несомненно, связывался с учением о перевоплощении.

В «Вопросах царя Милинды»<sup>\*</sup> снова выступает колесница. Когда царь Милинда стал вопрошать буддийского учителя Нагасену: Что такое «я»? Что понимать под именем Нагасена? Не назвать ли Нагасеной те сути, из которых состоит тело, части тела?» и т. д., на все вопросы Нагасена отвечал отрицательно, ибо душа не субстанциональна, вечна только пустота (шунья), которая непостижима, ибо представляется заполненной мгновенными явлениями — дхармами. Затем

---

<sup>\*</sup> «Вопросы царя Милинды» — один из замечательных философско-литературных памятников буддизма.



Нагасена задаёт вопрос царю: Ваше величество прибыло сюда пешком или на колеснице? Получив ответ, что царь прибыл к мудрецу на колеснице, Нагасена спрашивает: Что такое колесница? Не дышло ли это? Не ось ли? и т. д. Получив отрицательные ответы, он доказывает, что колесницы, как таковой, нет, она не есть суть, а только «становление представления», как нет и души; слово «душа» обозначает лишь обобщение отдельных моментов становления.

Название двух буддийских школ также связано с представлением о колеснице, везущей дух учения. Об этом весьма выразительно говорит Кумарасвами: «Личность наша постоянно разрушается и обновляется, поэтому в мире нет никакого «я». Буддизм пользуется старым браманическим символом повозки и возничего; повозка не существовала до того, пока её части не были соединены в одно, и она не будет существовать, когда эти части распадутся. «Повозки» нет вне её частей; «повозка» есть только название. Так и с нашим «я»; знающему нет смысла говорить о «я» и о его судьбе. Если архат говорит об «я», то только применяясь к привычке слушателей. Но это не значит, что буддизм отрицает «я»: отрицая проявленное «я», Будда рекомендует искать прибежища у «Я». Раз личность есть только процесс, значит «моя личность» не сохраняется после смерти и не возрождается. Неправильно спрашивать: «Чьё это сознание?». Можно только спрашивать: «Как возникло это сознание?». На это даётся древний ответ: «Это тело — не моё, оно есть следствие прежних деяний». Как пламя возжигается от другого пламени, так жизнь — от другой жизни. Существа возникли от действия, но неправильно было бы сказать, что я получаю плод действий, которые я совершил в иной жизни, в ином теле. Существует причинно-следственный ряд, но нет одного сознания (виджняна) и нет сущности (саттва), получающей плоды добрых и злых действий. Сознание постоянно меняется, а потому никак не может переходить из жизни в жизнь. Всё, что мы видим, — есть причинно-следственный ряд и тем хуже для нас, если мы связываем с ним своё «я» (L. с. [59], стр. 59—60).

Во всех изложенных вариантах притчи о колеснице проводится одна основная мысль: седок (Атман, джива, познающий поле) пользуется телом, как колесницей, на которой он совершает дальний путь через самсару и которую он покидает, достигнув конечной цели — Освобождения.

Уже со времён древних Упанишад индийская мысль стремилась разгадать психологию смерти. Подходила она к этому вопросу через психологию сна. Мыслители Упанишад различали «три и одно» состояния сознания: бодрствование, сон со сновидениями, сон без сновидений и «четвёртое состояние» — *tīṅyam*. Дейссен указывает, что уже в Шатапатха-брахмане, X, 3, 3, 6 высказывается мысль, что органы (речь, глаза и другие индрии, а также манас) во время сна погружаются в прану, то есть в самого себя. Так Чхандогья-упанишада игрой слов поясняет мысль: *svapīta* (он спит), это значит, что он погрузился в себя (*sva āpīta*). Брихадараньяка-упанишада впервые различает сон со сновидениями и глубокий сон без сновидений. В позднем конспекте Упанишад (*sarvopanishatsāra*) <...>\* Когда все четырнадцать органов направлены вовне и воспринимают внешние вещи, то это состояние называется «бодрствованием Атмана». Когда человек свободен от впечатлений бодрствующего состояния, он воспринимает лишь четырьмя внутренними органами (манасом, буддхи, читтой и аханкарой) впечатления без соответствующих раздражений (звуков, света и пр.), такое состояние называется грёзами Атмана (*svapnam*). Когда все четырнадцать органов не воспринимают и уходит сознание, тогда Атман находится в глубоком сне без сновидений (*sushuptam*). Когда отпадают

---

\* В издании 1963 г. [101] это предложение испорчено; на месте многоточия там напечатано: «...текст 239 главы в 21 шлоке путает понятия "бхутатма" и "познающий поле"...». Очевидно этот фрагмент попал сюда ошибочно из абзаца, помещённого тремя страницами ранее. (Прим. ред.).

все эти три состояния и йогин «свободен со всех сторон», и пребывает «в состоянии неразличения», это состояние называется четвёртым (tūḡa).

Состояние «турья» принципиально отличается от состояния глубокого сна тем, что это есть не пассивно развивающееся общее торможение коры, вследствие накопления в крови продуктов жизнедеятельности и выделения особых, бромсодержащих гормонов придатка мозга (гипофиза), а активно вырабатываемый условный рефлекс, характер которого экспериментатор (в данном случае сам упражняющийся) вырабатывает произвольно.

Древние Упанишады не знали «четвёртого состояния» или по крайней мере не выделяли его особым термином. Брихадараньяка-упанишада говорит о глубоком сне (IV, 3, 32): «Это его, стремящегося к Освобождению, высочайшая цель, это его высочайшее счастье, это его высочайший мир (вселенная), это его высочайший восторг». Только позже, по словам Дейссена, индийские мыслители познакомились с «четвёртым состоянием», достигаемым йогинами. При состоянии внутреннего торможения в йогическом экстазе сознание не утрачивается, как при сне без сновидений. Наиболее древними текстами, говорящими о четвёртом состоянии (saturtha — эпического санскрита или tūḡa, или tuḡa — ведического), Дейссен считает Мандукья-упанишаду, 7 и Майтраяна-упанишаду, VI, 19; VII, 11. Упанишады для развития теории «четвёртого состояния» обращаются всё к тому же знаменитому гимну Пуруше (Ригведа, X, 90), где говорится о четырёх ногах Пуруши.

Дейссен считает, что разница между глубоким сном и турья выражена Гаудападой в его карике к Мандукья-упанишаде (III, 39 и сл.). Этот процесс состоит в том, чтобы непоколебимо затормозить все движения духа, но иначе, чем в глубоком сне. «Дух угасает при глубоком сне, он не угасает при заторможении, он, бесстрашный, (становится) полностью светом познания».

«Мокшадхарма» неоднократно касается вопроса о состоянии дживы после кончины. В 319, 1 и сл. подробно описывается, как джива в зависимости от достигнутой ступени развития выходит из разных частей тела; высоко продвинувшиеся йогины покидают тело через голову, через «дыру Брамь», как это описано в 200, 17 и сл. В 199 рассказано, каких миров достигают йогины разных ступеней достижения. В 202, 18 и сл. описывается, как пуруша, оставив тело, отдаёт его великим сутям и затем собирает вокруг себя новое тело, извлекая из сутей (бхутов) свойства пяти воспринимающих индрий; индрии следуют за манасом, а манас — за буддхи. Так образуется лингам. Последствия совершённых добрых и злых дел следуют за манасом. На этом, собственно, и заканчивается учение «классической» Санкхьи, считающей, что освобождение человека заключается в знании истинной непричастности Пуруши к Пракроти. Когда Пуруша постигнет свою истинную свободу, постигнет, что все перипетии «объективной жизни» по существу его не касаются, он становится свободным и ко всему безучастным.

Начав с пессимистической оценки жизни, «классическая» Санкхья заканчивает пессимистическим учением об Освобождении, преподаваемом школой лишь в отрицательных формулировках. Освобождение для «классической» Санкхьи никак не связано с этикой, проблемой ценности. У знания нет ничего общего с этикой. Правила поведения диктуются лишь мотивами устранения причинно-следственного ряда и ничем больше; спасти живое существо так же нехорошо, как погубить, ибо и то, и другое есть приведение в действие причинно-следственного ряда, что всегда нежелательно. «Классическая» Санкхья не определяет Пурушу формулой Упанишад: сат-чит-ананда (бытие-сознание-блаженство), а поэтому не вкладывает в формулу освобождения никакого положительного содержания, полностью присоединяясь в этом отношении к хиньянистам и полностью расходясь с традицией Упанишад и ранней Санкхьи, хотя в Упанишадах, и даже самых

авторитетных — Брихадараньяке, Чхандогья-упанишаде, можно найти взгляды, близкие «классической» Санкхье (например, учение Яджнавалкьи об отсутствии сознания после смерти).

С теоретическими положениями ранней Санкхьи связаны два момента: вопрос о деятельности Пракрити и вопрос о деятельности людей. Раз Пракрити признана самосущей, то есть заключающей бытие в себе, не обусловленное ничем внешнеположным, например, пурушей, то, иными словами, она признаётся безначальной и бесконечной. Но вместе с тем по теории становления таттв нужно признать, что Пракрити всегда находится в движении и что вся её сущность в переменах (рагинāма), а значит во множественности. Раз таттвы обладают способностью свёртываться, они должны обладать способностью развёртывания, то есть должна происходить смена «дней и ночей» миропроявления. Как индивидуальный человек обладает своим плотным телом (sthula śarīra) и тонким телом (sukshma-śarīra, lingam), так и природа в целом обладает подобными же телами; как тонкое тело носит отпечатки прошлого (самскар), так носит их и Пракрити.

Пракрити разворачивается и сворачивается, из состояния потенции и гомогенности она переходит в актуальное и дифференцированное состояние, неся в себе все отпечатки дел, совершённых в предшествующих мировых периодах (манвантарах). Таким образом, её свёртывания и развёртывания не равнозначны прокручиванию одного и того же фильма. Таковы основы учения о манвантаре; фактические подробности читатель может почерпнуть из переведённых текстов\*.

Важным моментом различия ранней и поздней Санкхьи является их отношение к обществу: «классическая» Санкхья асоциальна, в ранней — отмечается высокий нравственный пафос. Идеал «классической» Санкхьи — солипсизм; «классическая» Санкхья учит: для каждого пуруши существует своя пракрити, пляска которой должна приводить к воспоминанию данного пурушу, убедить его в его исконной свободе, поэтому Санкхья-карика не интересуется вопросами нравственности, социальными вопросами.

Для эпической Санкхьи не только реальна пракрити, но реальна связь пуруши и пракрити, а потому реальны и важны отношения каждого отдельного человека ко всему объективному миру, а значит и социальные отношения. К социальным вопросам философские тексты «Махабхараты» возвращаются неоднократно. Учение о югах является своеобразной социологией, одним из наиболее ранних литературных памятников в этой области. В учении о югах делается попытка обосновать существование варн, классов общества, вырабатывается известный идеал строения общества, создаётся кодекс социальных отношений.

В строении индийского общества первого тысячелетия до нашей эры есть некоторые особенности по сравнению со строениями обществ того времени в Месопотамии и Египте. В этих странах тогда было резко выражено рабовладение, и вся власть, по крайней мере номинально, сосредоточивалась в руках абсолютного владыки и верховного жреца в одном лице, что сильно маскировало социальный антагонизм воинов и жрецов. В Индии в первом тысячелетии до нашей эры монархическая власть ещё не была достаточно развита, не было развито и рабство, как в Вавилоне или в Египте в ту же эпоху. Напряжённые войны, которые приходилось вести пришлым ариям с аборигенами за овладение страной, с одной стороны, и, с другой стороны, междоусобные войны, типичные для удельного периода, выдвинули класс кшатриев, и это неминуемо сказалось на обострении классовой борьбы между кшатриями и жрецами (браминами). Оба направления

---

\* Очень много материала даёт Арья Шура, «Гирлянда Джатак». Перевод этого древнего буддийского текста издан в 1963 г.

военной деятельности великолепно отражены в двух великих эпосах того времени: в «Рамаяне» отражены войны за овладение страной, в «Махабхарате» — междоусобные войны. Но «Махабхарата» более остро и богаче отображает идеологическую борьбу правящих варн. Догматически и наивно Кумарасвами констатирует этот факт; даже догматически настроенный человек не мог отрицать исторического факта обострения в то время классовой борьбы. Кумарасвами констатирует: «Будда родился в то время, когда брамины отпали от благодати... и когда стала преобладать каста кшатриев... брамины миряне забыли свой долг и стали браминами только по рождению... Цари, ослеплённые властью, стали плохо выбирать браминов-руководителей... Хотя и странно, что истинное учение даётся представителями касты кшатриев, однако такие случаи стали известны в Упанишадах. Да и Кришна был кшатрий» (Л. с. [59], р. 46—47).

До династии Гуптов страна была слабо объединена, и отдельные махараджи не обладали полнотой власти над подчинёнными им раджами, какой обладал, например, фараон над князьями номов. Все эти моменты придавали своеобразный колорит классовой борьбе браминов и кшатриев. Как ни замазывалась она позже, но в период эпоса сознание её остроты было очень сильно, и выражалась она весьма многообразно. Ярким выражением её было выступление кшатрия Кришны в качестве духовного учителя (Махабхарата), о чём ещё будет речь впереди.

Думается, что совершенно изумительное по скорости и характеру распространение буддизма как социального явления в Индии в первые века до и после нашей эры следует также объяснить характером классовой борьбы. Ещё при жизни Будды буддизм стал выдвигаться на политическую арену: правитель Магадхи, одного из сильнейших княжеств тогдашней Индии, Бимбисара, согласно легенде, являлся к Будде каяться в отцеубийстве, а вскоре к Будде явился сын Бимбисары, Аджаташастру, каяться в том же грехе... Оба, отец и сын, по преданию, были буддистами. Буддизм и джайнизм в это время соперничали при дворах княжеств Северной Индии: буддийские и джайнистские памятники оспаривают друг у друга принадлежность к их секте того или иного князя (например, Аджаташастру). Индия в то время раздиралась княжескими распрями и междоусобицами. Власть стали захватывать путём интриг и подкупов люди низших каст. Так выдвинулась одна из наиболее сильных династий первой половины первого тысячелетия — династия Нанда, основатель которой Махапада объединил, правда, ненадолго, почти всю северную часть Южной Индии. Династия эта была близка буддизму, во всяком случае, летописцы её были буддистами. С помощью интриг брамина Каутильи, предполагаемого автора знаменитого политического трактата «Артхашастра», захватил власть Чандрагупта из рода Маурьев (321—297?). Род Маурьев, по браминским источникам, был из варны шудр, по буддийским — это был кшатрийский род. Во всяком случае династия не отличалась правоверием в браминском смысле, отсюда стремление браманических источников набросить на неё тень. Чандрагупта, по преданию, был джайнистом и будто бы кончил жизнь самоубийством, как разрешено кончать с собой джайнистам, не удовлетворённым своими достижениями (сиддхами) в йоге. Если после двенадцати лет аскетических подвигов джайнист не добьётся желанных достижений в йоге, ему разрешается заморить себя голодом. Как относился к буддизму Биндусара, сын Чандрагупты, сказать трудно, во всяком случае, его прозвище «Амитрагхата» (Недругоубийца) позволяет думать о нём как о воинственном человеке, что не вяжется с буддизмом. Его сын, знаменитый буддийский царь Ашока, не сразу проявил себя как буддист: в первые годы своего царствования он вёл войну с княжеством Калинга (средняя часть восточного побережья полуострова). Сохранилась легенда, будто бы Ашока был отцеубийцей, но возможно, что это просто один из контрастных приёмов для показа

силы душевного перелома новообращённого. Во всяком случае, остаётся неоспоримым историческим фактом, что Ашока после своего обращения в буддизм не вёл больше войн и распространял веру, не в пример иным «просветителям», бескровно.

Это небольшое отклонение в историю политики того периода является не лишней иллюстрацией тесной связи культурной и политической жизни общества. Такая связь чувствовалась и мыслящими людьми того времени; одно из её выражений — теория юг.

В философских текстах «Махабхараты» многократно поднимаются вопросы нравственности и общественного поведения. Постепенно вырабатывается кодекс, приобретший впоследствии огромный авторитет, — «Законы Ману» (Манавадхармашастра). Многие моменты: космология, законы для раджа и пр. — сближают Манавадхармашастру с «Махабхаратой». Но основное ядро, от которого протекают другие социальные моменты, это закон о ступенях жизни (ашрама), неоднократно излагаемый в «Махабхарате» вообще, и в «Мокшадхарме» в частности. Законы Ману особенно близки XII и XIII книгам «Махабхараты». Философия эпической Санкхьи легла в основу Законов Ману — памятника социальной культуры первостепенной важности. Здесь нет надобности останавливаться на подробностях законоположений, которыми Индия руководствовалась на протяжении веков и веков: они и до сих пор не совсем утратили своего значения. Основная схема известна: жизнь членов трёх высших варн разбивается на три ступени: ученичество (брахмачарья), жизнь в миру в качестве семьянина-домохозяина (грихастха) и жизнь в качестве отшельника (ванапрастха)\*. Четвёртая стадия санньясина (отрешённого), или паривраджаки (странника-шалопута), не обязательна, а потому и срок вступления в неё не определён. Санньясин порывает со всем: с социальным строем, с верованиями, для него не существует ни варн, ни обрядов, ни ограничений; он сам для себя совершает посмертные обряды (см. Махабхарата, XVII, 1, 11).

Закон об «ашрама» (обители) является как бы переходом от теоретической Санкхьи с её освобождающим познанием (джнана-йогой) к практике раджа-йоги (царственной йоги), название которой объясняется двояко: как указание на то, что эта йога является наивысшей среди йогических систем, и как определение цели йоги — Освобождения.

---

\* Отшельникам, проживавшим в лесу (ванапрастха), не возбранялось жить вместе, образовывать нечто вроде посёлков монастырского типа или скитов. Им позволялось брать с собою в лес жён или жену (с их согласия, ср. «Наль» [95], в вып. I этой серии).

## ЧАСТЬ 2. ЙОГА

### ВВЕДЕНИЕ<sup>1</sup>

«То, что прозревают йогины,  
постигают и последователи Санкхьи,  
Санкхья и Йога — одно; мудр тот,  
кто это видит».

(Мокшадхарма, 307, 20).

В традиции санскритской литературы Санкхья и Йога сопряжены со времён возникновения этих понятий. Всегда сопряжены, никогда не отождествлены. Мы пытались показать, что, с историко-диалектической точки зрения, как нельзя говорить о какой-то одной Санкхье — безразлично, какой этап её развития мы примем за «настоящий», — так нельзя говорить и об одной Йоге.

В процессе своего развития Санкхья и Йога остаются одним явлением, даже переходя через неизбежные этапы антитетики. Санкхья есть теория, Йога — праксис, а значит, диалектическое отрицание теории. Йога практически применила учение Санкхьи о лингаме и стхула шарира (о символическом и плотном телах).

Учение о пранах, уходящее постепенно на задний план в Санкхье, в Йоге всё более выступало на передний план в связи с узловым техническим приёмом йоги — пранаямой.

Йога — явление очень древнее, по всей видимости, не арийское. Санкхья собирает в свой фокус древнее арийское мирозерцание.

Слово *yoga* происходит от глагола *yuj*, что значит: «прилагать усилия, стараться, упражняться, сопрягать, связывать». Отсюда два основных значения: 1) «упражнение», «обуздывание», и 2) «преданность», «сопряжение», «единение». Остальные смысловые оттенки колеблются между этими крайними.

Кажется, что в философской литературе слово *yoga* употреблялось сперва в смысле преданности, единения. Так понимает Дейссен это слово в одном из наиболее ранних философских памятников, где оно встречается, — в Тайттирья-упанишаде, II, 4. Текст описывает «тело» Атмана и говорит, что туловище его — *yoga* (*Hingebung* — Дейссен). В Катхака-упанишаде, II, 12 сказано: «Кто йогой внутри себя постигает Атмана, тот покидает страдание и радость». Здесь слово *yoga* употреблено тоже скорее в смысле «единение» (*Hingebung* — Дейссен), нежели «упражнение». Шветашватара-упанишада, II, 8 употребляет слово *yoga* явно в смысле «упражнение». «Бхагавадгита» употребляет это слово в разнообразных смысловых оттенках, но в связи с основным направлением — бхакти; Гита придаёт слову *yoga* преимущественно значение «преданность», «единение».

Итак, ведантийское понимание Йоги, целиком сохранённое «Бхагавадгитой», это единение с высшим, с Атманом. В философских текстах «Махабхараты», особенно в «Мокшадхарме», значение «единение» стало вытесняться значением «упражнение», «владение особыми психическими силами» (вибхути), а отсюда «чары», «магия», особенно в таких сложных словах, как *yogamāya*. Даже в Гите Дейссен переводит это сложное слово через *Zauberkunst* (волшебство).

Такое словоупотребление знаменовало упадок Йоги, быть может, именно тот, о котором говорит Шри-Кришна в «Бхагавадгите», IV, 2: «...Но через длительное время эта Йога утратилась...». В VI, 2, где легче всего понимать слово «йога» как

<sup>1</sup> Заголовок «Введение» внесён редакцией (БОЛЕСМИР) для удобства.

«упражнение», Шри-Кришна даёт определение: «То, что именуется отрешённостью, знай это как Йогу». Уже в Упанишадах Санкхья и Йога тесно связывались. Шри-Кришна многократно настаивает на единстве Санкхьи и Йоги (ср. V, 5); «Кто видит, что Санкхья и Йога одно, тот зрячий». Конечно, оба термина надо понимать в том значении, какое придаёт им Гита.

В «Мокшадхарме» даётся ряд йогических текстов, где более или менее полно говорится об йогических упражнениях и о цели Йоги. Эти тексты носят преимущественно теистический характер, что отнюдь не противоречит концепции теистической эпической Санкхьи. Позже, вероятно, ближе ко времени написания Санкхья-карики, Патанджали написал Йога-сутру. В специальной литературе долго обсуждался вопрос: оригинальное ли это произведение или компиляция? По существу все сутры являются конспектами уже созданных систем, и нет никаких оснований делать исключение для Йога-сутры Патанджали, тем более, что и в «Махабхарате», и в Упанишадах (разумеются так называемые Йогические упанишады) нет недостатка в текстах, вполне удовлетворительно излагающих основы Йоги. Йога-сутра лишь приводит в порядок весь материал. Таково мнение авторитетнейших исследователей: Дейссена, Радхакришнана, Дасгупты. Да по существу и сам Патанджали не претендовал на авторство, так как назвал свою работу «анушасана», то есть не оригинальный труд, а «следующий за» (anu).

Вопрос о личности Патанджали, много разбиравшийся специалистами, не представляет интереса для нашей темы; более того, нам нет необходимости анализировать построение сутры, её целостность. Это делает Дейссен, разбивающий сутру на четыре текста, которые он считает произведениями разных йогических школ; Дейссен полагает, что у каждой из них была своя упанишада, но он признаёт, что тексты одинаково излагают технику и одинаково формулируют цель Йоги.

Для нас достаточно знать, что Йога-сутра — наиболее полное, наиболее раннее и наиболее авторитетное изложение той Йоги, которая сопряжена с Санкхьей и которая признавалась всегда как «подлинная Йога», как мерило, по степени отклонения от которого можно судить о степени «правоверности» других сравниваемых с ним текстов.

Коренное и решающее отличие йоги Упанишад и Гиты от йоги Патанджали состоит в том, первые ставят себе целью единение с Высшим, достижение единства (ekatvam) с Атманом (ранние Упанишады) или с Пурушей (Гита, поздние Упанишады), а йога Патанджали ставит себе целью разобщение (kaivalyam), одиночество каждого пуруши в отдельности (Санкхья-карика признаёт множество пуруш); пуруша должен отделиться от пракрити, но так как пуруш много, то естественно предположить, что и пракрити много и каждый пуруша уходит в своё одиночество «...в глубину, в бездыханность мою...».

Иначе: йога Патанджали ведёт к своеобразному солипсизму в духе «Монадологии» Лейбница; йога Упанишад и Гиты проповедует монизм и уже на основе его — известную общность.

Как система Лейбница в изложении самого творца «Монадологии» ведёт по существу к атеизму, хотел ли того Лейбниц или нет, так по существу ведёт к атеизму и йога Патанджали. Как бы ни старался Патанджали упомянуть Ишвару, он целиком опирается на Санкхья-карику, атеистическую по самому существу своему. Как неубедительны искусственно приделанная к «Монадологии» теория предустановленной гармонии и учение о «Верховной Монаде», учение не преодолевающее предела системы, так неубедительно упоминание в Йога-сутре Ишвары, с которым по существу Патанджали нечего делать.

В смысле атеистического понимания сутр самой спорной, пожалуй, является сутра II, 45 (дополненное повторение I, 23): Sāmādhī siddhir Içvarapranidhānāt, то есть

«самадхи бывает успешна через преданность Ишваре». Но сутра не говорит о слиянии с Ишварой, как о цели Йоги, а просто указывает на один из многих технических приёмов, рекомендуемых для достижения состояния самадхи.

В I, 23—28 указывается ряд способов погрузиться в самадхи и, совершенно в духе «Монадологии», Ишвара определяется как Пуруша, свободный от разного вида страданий, которым подвержены все другие пуруши (сутра 24). В нём бесконечно знание, находящееся в других лишь в зачаточном состоянии (25). Он есть учитель всех, даже древних учителей (26). Проявление его — Пранава (то есть слог АУМ); повторение этого (слога) есть способ достижения самадхи (27).

В II, 1; II, 32; II, 45 употребляется то же выражение *Iṣvara-pranidhānām*, как обозначение одного из способов устранить препятствия с пути, как одного из обетов ниямы для успешного достижения нирваны.

Итак, центральным теистическим текстом остаётся I, 23—28. С целью всей Йоги эти сутры никак не связаны; это только один из приёмов, взятых в общие скобки сутрой IV, 31: «ничтожное познаваемое» (*jñeyam alpam*) вследствие бесконечного знания свободно от всякой запятнанности, от препятствий (*saṅga āvaraṇa—mala—apetasya-jñānasva ānāntyaḥ*). Но и во всеведении, о котором говорится в I, 25, нет надобности: пуруша отделился, обособился от гун (значит и от пракрити), отрешился и от собственного сознания, оно низвергается в пропасть после того, как была достигнута отрешённость (IV, 25). В этой шлоке есть разночтение: *prāgbhāgamcittam* и *prāgbhāvamcittam*, то есть «Читта (возвращается) в первобытное состояние отрешённости» (*kaivalyam*) или по второму разночтению: «Читта, углубляясь в распознавании, стремится к отрешённости».

Отрешённость, или обособленность, есть отлив гун, освободившихся от потребностей пуруши. Обособленность определяется так же, как пребывание силы сознания (*cittā-śakti*) в свойственном ей образе.

Итак, об Ишваре, как о конечной цели Йоги, Патанджали не упоминает: его цель не йога Тайттирья-упанишады или «Бхагавадгиты» (XVIII, 64—66), не единение, а разрыв, не собранность, а обособление (*kaivalyam*).

По-видимому, Патанджали принимает реальность природы (*prakṛiti*) вне зависимости от сознания отдельного пуруши: в IV, 14 сказано: *parināma-ekatvād vastu-tattvam*, то есть по единству изменений предметов — действительность. Дейсен понимает эту сутру в том смысле, что на основании тождественности изменений, воспринимаемых разными сознаниями, можно предположить, что объект существует в действительности, а не только в сознании субъекта. Вопрос этот в отношении йоги Патанджали всё же приходится считать открытым.

Текст I, 27—28 о сосредоточении на слове АУМ в час кончины можно сблизить с «Бхагавадгитой» (VIII, 10—16). Такое сосредоточение на слове АУМ, как способ достижения Атмана, есть традиция Упанишад (ср., например, Шветашватара-упанишаду, I, 13—16; Катхака-упанишаду II, 15, 17), и при компиляции Йога-сутры эта тема могла войти в состав сутры скорее как технический момент, а не как основа учения. Йогу можно понимать различно, можно сказать, даже полярно. Быть может, лучше всего эти противоположные точки зрения на Йогу выражают определения Йоги, данные Гитой и Йога-сутрой. Для Гиты Йога есть равновесие (*samatvam yoga usyate*) и искусство в действиях (*karmasu kaushalam*), Бхагавадгита, II, 48, 50. Для Патанджали Йога есть «удержание (*nirodha*) материи мысли (*citta*) от завихрений (*vṛitti*) — *yogaḥ citta-vṛitti-nirodhah*» (I, 2). Когда это осуществляется, Зритель (*drashtuh*) пребывает в своём образе (*tāda drashtuh svarupe'vasthanam*, I, 3). Так начинается Йога-сутра; всё, что в ней излагается, подытоживается так: обособленность (*kaivalya*) есть пребывание пуруши в собственном образе (IV, 34). Здесь нет и намёка на установку Гиты: единение и искусённость в делании ради



блага мира (ср. II, 48—50 и III, 19 и сл.). Эта нить традиции идёт не через Йога-сутру, а через Рамануджу. Она также полностью принята махаянистами (при учёте экзо- и эзотерических их установок).

Метод Йога-сутры идёт по формуле: *ne'ti*, метод Гиты — по формуле: *tat tvam asi*. Оба метода сходятся в месте схождения параллелей. И всё же, несмотря на полярное понимание йоги (а может быть, именно поэтому), практика и методика йоги веками оставалась той же самой. То, что говорил Н. К. Рерих о двух неразличимых по внешним признакам течениях буддизма, по-видимому, справедливо и для йоги.

В первые декады текущего века в Европе, да и в России, поднялась огромная волна моды на йогу; книжные витрины пестрели яркими красными, зелёными, фиолетовыми обложками книжек, трактующих об йоге. «С лёгкостью мысли необычайной» разные американские и прочие бизнесмены под манящими псевдонимами «йогов»<sup>2</sup>, ухватив кое-что из переводов подлинных памятников и снабдив ухваченное доброй толикой собственной фантазии, создавали «руководства» по практике йоги без учёта истинного смысла этой практики, без учёта физиологических и психофизиологических закономерностей, хорошо известных мыслителям древней Индии... Получалось что-то очень жалкое и нездоровое. Это явление очень верно отразил в двадцатых годах О. Шмитц: «Бесконечное множество европейцев занимается йогой. Неисчислимые книги, написанные полуграмотными для полуграмотных, пытаются ввести технику..., но мы не встретили йогина-европейца или же встречали в таком головокружительно-гротесковом виде, что они вызывают у нас только улыбку» (Л. с. [76], стр. 15—16).

В технику йоги индийский народ вложил свою вековую мудрость, иногда приводящую в изумление глубиной познания физиологических и психологических законов и степенью владения своими психофизиологическими силами. Но именно поэтому к практическим моментам надо относиться с большой осторожностью, так как неправильно выполненное упражнение может пойти не на пользу, а во вред.

## **ВОСЕМЬ СТУПЕНЕЙ ЙОГИ ПО СИСТЕМЕ ПАТАНДЖАЛИ**

Патанджали различает восемь ступеней йоги. Названия их можно встретить уже в Упанишадах, но даже в «Махабхарате» («Мокшадхарме») они описываются ещё не систематично. Ступени йоги Патанджали нельзя рассматривать как своего рода «классы», которые школьнику нужно пройти один за другим. Конечно, требуется постепенность, но это не значит, что, не овладев всеми асанами, нельзя приниматься за пранаяму, но, с другой стороны, овладение хотя бы одной из медитационных асан весьма облегчает тренировку в сосредоточенности.

## **ЯМА И НИЯМА**

Первые две ступени йоги считаются как бы подготовительными. В «Мокшадхарме» о них говорится как о требованиях нравственного характера, предъявляемых на всех ступенях жизни. Называются эти две ступени «яма» и «нияма»; оба слова происходят от одного корня *yam*, «яти». Эти слова — синонимы, и различаются они несколько условно, искусственно. Первому слову придаётся

---

<sup>2</sup> Kuvalayananda (Yoga-mimāṃsā [88], II, 263) очень резко замечает, что «йог» Рамачарака - американский джентльмен, и нет ничего общего между его писаниями и йогической традицией.

смысл «воздержание», второму — «соблюдение обетов». Под названием «яма» Патанджали объединяет следующие требования (II, 30): непричинение вреда (ахимса), правдивость, честность (буквально невороватость), целомудрие, неприятие даров.

Требования ниямы таковы: чистота (нравственная и физическая), удовлетворённость, тапас (возогревание силы), изучение Писания и преданность Ишваре. «Тапас» — слово, очень трудно поддающееся переводу. На европейские языки его обычно переводят через «аскеза». Это далеко не точно и верно только по внешнему моменту, а не по внутреннему содержанию. Русское выражение «умерщвление плоти», или «самоистязание», также далеко не точно передаёт внутренний смысл слова «тапас».

Христианская аскеза, умерщвление плоти творятся для «угашения страстей» (в первую очередь половой страсти) и для развития смирения. Тапас по существу не преследует ни того, ни другого. Тапас — скорее жертва, вредная для совершающего её, и ненужная, скорее даже неуютная, для принимающего её. В йогическом ритуале тапас как бы «разменная монета», по курсу которой определяется дар, просимый у божества (ср. «Маги» Луначарского).

Упанишады учат, что tejas (теджас) есть накал, блеск, великолепиие, он есть одна из основных творческих сил, особенно половая творческая сила. Тапас, сопровождающийся различным самоистязанием, направлен на накопление такой творческой силы и не является принципиальным отказом от наслаждения, а лишь накоплением силы для возможно большего наслаждения. На такой разнице между христианской аскезой и индийским тапасом настаивают Кумарасвами (Индуизм и буддизм), а также Хертель, который считает, что в «Махабхарате» слово tejas является синонимом слова retas — мужское семя.

### АСАНА<sup>3</sup>

Третья ступень восьмиступенной йоги называется āsana (сидение, положение, осанка). Йога-сутра говорит очень кратко об асанах и только в связи с упражнениями в самоуглублении (самадхи). Позже учение об асанах развилось чуть ли не в особое йогическое направление, по крайней мере в глазах тех, кто ищет в Йоге метода для чуждых ей целей. О значении положения тела в йогических упражнениях говорится уже в Упанишадах.

Под асаной понимается не только положение тела в узком смысле слова, но и выбор места для йогических упражнений. К месту предъявляются три основных требования: оно должно быть тихим, чистым и безопасным. Некоторые упанишады (Майтраяна, Амритабинду, Кшурика) говорят об этом кратко, другие же подробнее, например, Шветашватара-упанишада. Памятник позднего средневековья Хатхайогапрадипика настаивает на тайне йогических упражнений, в частности упражнений в асанах. Теперь к этому относятся менее строго. «Бхагавадгита» в VI главе категорически настаивает на тайне йогических упражнений, на одиночестве и на чистоте места. Эти требования вполне оправданы и физиологичны. Мне пришлось слушать лекции И. П. Павлова, когда в его распоряжении был лишь физиологический корпус Военно-медицинской академии. На лекциях Иван Петрович жаловался, как много трудностей доставляет ему городской шум при выработке условных рефлексов даже первого порядка. Для выработки условных рефлексов, особенно более высоких порядков, он ставил те же условия, что и Писания Йоги: тишину, чистоту, возможно полную изоляцию подопытного

---

<sup>3</sup> Рис. 1-11, 14, 15, 16, 21-26 по Шримат Кувалааянанда. Рис. 12, 13, 17-20, 27 по Артуру Авалону.

животного. Известно, что при особо тонкой выработке рефлексов присутствие даже только экспериментатора сильно мешает работе мозга.

Не все тексты уделяют внимание вопросу: как упражняющийся должен быть ориентирован в пространстве. Некоторые тексты очень подробно разъясняют смысл ориентации йогина по «розе ветров», в зависимости от цели медитации, другие же (например, Гита) совершенно не упоминают об ориентации. В большинстве текстов, где есть упоминание о ней, рекомендуется положение лицом на север или на восток. Север — страна всяческого восхождения: к северу в Индии идёт подъём почвы к Хималае — «стране чудес, обители богов», по верованию индийцев, в частности обители владыки Йоги — Шивы (впоследствии Шива вытеснил в йоге Вишну); север — это крайняя точка подъёма солнца, при «северном» его пути — летнее солнцестояние и т. д.

Современная наука обосновывает некоторые интуитивно найденные йогические положения. Известно, что на поверхности земного шара от экватора к полюсам проходят электромагнитные течения, влияющие на живые организмы и обуславливающие некоторые тропизмы (расположение некоторых растений, направление перелётов птиц и пр.); в 1936 г. И. Л. Баумгольц в Пятигорске изучал способность больного организма тем или иным образом реагировать на положение тела в пространстве. Автор замечает (Влияние магнитного поля земли..., стр. 29): «Придавая определённую ориентацию организму, мы можем энергию земного магнетизма сделать действенным средством как для целей лечения, так и для поднятия производительности труда».

Наблюдения некоторых немецких авторов совпадают с наблюдениями Баумгольца.

Современная физиология совершенно объективно установила существование электромагнитных волн, вырабатываемых различными органами: известно, что большой мозг, вырабатывая электромагнитные волны, создаёт так называемый «берговский ритм»; сердце также вырабатывает свои волны и создаёт своё электромагнитное поле, по изменениям которого теперь с большой точностью судят о заболеваниях сердца; одно сосредоточение на известном нервно-мышечном аппарате создаёт токи действия, пользуясь которыми, можно управлять движениями. На этом основано особое устройство протезов: лишённый конечности человек может управлять протезом, развивая токи действия в соответствующих двигательных проводниках; более того, соединяя известные части протеза с нейронами чувствительных нервов, возможно даже получать ощущения от протеза, как от существующего органа. Яркое представление о возможном ощущении вызывают те или иные токи действия: например, людям, плохо переносящим кислое, достаточно подумать о лимоне, как у них начнёт выделяться слюна, появляются парастезии в области тройничного нерва, потение лица или его частей.

Древние риши были исключительно тонкими наблюдателями, с высоко развитой способностью к кинестезическим восприятиям (то есть восприятиям сигналов, идущих от глубоких слоёв тела, от внутренностей и пр.) и могли не только оценить эти восприятия, но и практически их приспособить для своих целей.

Тексты йоги поражают физиологичностью своих предписаний. Ступени «асана» и «пранаяма» можно рассматривать как йогическую физкультуру, позже эти отделы йоги развились чуть ли не в самостоятельное течение под названием «Хатхайога» (мощная, суровая йога). БПС определяет этот вид йоги как «йогу с самоистязанием».

С лёгкой руки всяких «йогических псевдонимов», знакомивших Европу с хатхайогой, эта йога пользуется на Западе особой популярностью как весьма эффективный вид физкультуры, способный обеспечить долголетие и даже

бессмертие, исцелить всякого рода недуги. В таком представлении есть доля истины, о чём скорее можно пожалеть, так как такие «пути достижений индийских йогов» ещё больше дезориентируют.

Хатхайогой может заниматься лишь сильный человек для накопления ещё большей силы, не столько *bala*, сколько *tejas*. В Йоге есть правило, что изучение Йоги может быть плодотворно, если оно начинается весной или зимой, но не летом, то есть в юности, даже отрочестве или в старости, но не в зрелом возрасте, когда человек отдаёт обществу свои развёрнутые силы. Это говорится об Йоге вообще, а не только о хатхайоге. Успешность Йоги, начатой в старости, и Йоги, начатой в отрочестве, качественно иная. Только в отрочестве можно развить гибкость суставов, необходимую для асан йоги, иногда носящих совсем акробатический характер.

Уже в разъяснении сути асан чувствуется смысл и характер йоги: требование максимальных сил, максимального напряжения. «Сильный зверь разрывает сети и уходит, слабый — в них запутывается и гибнет», — так определяет «Мокшадхарма» метод и цель Йоги.

Когда Арджуна выслушал наставления в Йоге, преподанные ему Шри-Кришной, то заметил, что не видит достаточного основания для йоги из-за шаткости манаса: на таком фундаменте не возведёшь-де прочной постройки. Шри-Бхагаван ему отвечает, что для неовладевшего собой Йога труднодостижима... но победивший себя собой и упражняющийся может правильно овладеть йогой.

С философской точки зрения, хатхайогу нельзя назвать Йогой, это лишь особо развитые две подготовительные ступени к «царственной йоге» (*gāya-yoga*), о которой трактует сутра Патанджали; так сказано в наиболее авторитетном памятнике хатхайоги — «Хатхайогапрадипике» (I, 3).

К асанам иногда относят и некоторые динамические физкультурные приёмы. По существу всякое настоящее йогическое упражнение стремится подавить проявление гуны раджас, а поэтому должно быть статичным, а не динамичным.

Древняя Йога понимает под «асанами» особые положения тела, сохраняемые более или менее длительное время. Асаны разделяются на две группы: физкультурные и медитационные. Цель «физкультурных» асан — укрепить тело, сделать его более выносливым, упрочить те или иные токи действия, которые по-санскритски называются «пранами». С точки зрения современной физиологии, под развитием пран можно понимать закрепление желательных кортико-висцеральных рефлексов и торможение нежелательных. Цель медитационных асан — создать устойчивое положение тела, не мешающее самоуглублению, обеспечивающее правильное кровоснабжение внутренних органов и правильное дыхание. Для обеих групп при выполнении данной асаны считается обязательным сохранение полной неподвижности. Это требование обосновывается необходимостью успокоения гун, без которого, по убеждению йогических писаний, невозможно достичь цели Йоги — уравновешенности (ср. Гита, II, 48). С точки зрения европейской физиологии, нужно поддерживать статическое напряжение мышц, чтобы создать ровное, бесперебойное течение нервного импульса, направляемого в данную мышцу или группу мышц. При асанах первой группы напряжение должно быть максимальным, при асанах второй группы — минимальным.

Йогины считают, что владыка Йоги, Шива, владеет тридцатью тремя миллионами асан, но для обыкновенного человека хватит и восьмидесяти четырёх из них. Практически же дело сводится к пятнадцати—двадцати асанам.

Нужно сказать, что даже подлинные источники, касающиеся физических упражнений йоги, весьма неясны. Иногда, после горячих похвал ряду асан, рекомендации их, как необходимых, вдруг заявляется, что плоды какой-нибудь

одной из них (например, о випаритакаране) настолько великолепны, что практикой только одной этой асаны можно добиться чего угодно. Такой приём сбивает с толку начинающего изучение йоги и, по-видимому, имеет целью убедить ученика, что для начинающего необходимо непосредственное руководство учителя. Традиция постоянно повторяет о необходимости иметь руководителя, чтобы определить, какие именно асаны нужны для данного ученика, их порядок и длительность.

Опираясь на авторитет индийских писаний (Хатхайогапрадипики), на добросовестное разъяснение врача Кувалааянанды, руководителя одной индийской йогической школы, беру на себя смелость, как врач с почти полувековым опытом, кратко изложить практику некоторых йогических упражнений с учётом моментов, обычно не выдвигаемых в переводах. Думаю, что некоторые намёки текстов остались вне поля внимания специалистов просто потому, что, читая и понимая текст, как филологи, они могли не обратить внимания на его физиологическое значение. Я говорю о том, что при всех упражнениях с задержкой дыхания нельзя создавать положительного давления, а также застоя венозной крови в полости груди и в её органах, в животе (особенно в печени, селезёнке), в промежностном сплетении, а также в депозитных образованиях позвоночника и спинного мозга. Так расшифровывается постоянное, подчёркнутое требование, встречающееся в йогических текстах, — при выполнении асаны надо держать прямо, на одной линии голову, шею, позвоночник. Даже «Бхагавадгита», вскользь касающаяся физических сторон йоги, тоже выдвигает это правило (VI, 13). Вивекананда, комментируя раджайогу Патанджали и почти не касаясь техники асан, указывает всё же, как на непреложное правило при выполнении асан: «Держать позвоночный столб свободным, сидя прямо и имея три части тела — грудь, шею и голову на прямой линии... тогда вы будете иметь лёгкую естественную позу с прямым спинным хребтом. Невозможно думать об очень высоких предметах, когда грудь стеснена» (Вивекананда, Раджайога, стр. 23)<sup>4</sup> и ещё: «Нужно усвоить только одно: держать корпус прямо, оставляя его свободным, имея грудь, плечи и голову на вертикальной линии» (стр. 121). Вивекананда говорит, что упражняющийся сам убедится в разумности этого правила, он же объясняет необходимость его тем, что при сосредоточении происходят важные процессы в теле; нервные токи направляются по новым путям, весь состав тела перестраивается, и по продольной оси туловища станут совершаться важнейшие процессы, но какие именно и почему они требуют распрямлённого положения, Вивекананда, насколько мне известно, в своих печатных трудах не разъясняет<sup>5</sup>.

Несколько наиболее важных асан мы опишем. В некоторых «физкультурных» асанах допускается ограниченное движение, но большинство из них статично.

Длительность выполнения отдельных асан, указанная в их описании, не индивидуализирована — дано лишь общее указание для людей среднего уровня здоровья. Только когда асана вполне освоена, можно очень постепенно наращивать её длительность; при малейшей шероховатости следует не только остановить наращивание, но и снизить начальный порог, так как он может оказаться завышенным за счёт «первичного энтузиазма». Ощущение слабости, угнетённости, «лени» не всегда можно рассматривать как явление отрицательное, иногда это

---

<sup>4</sup> Ссылка даётся из русского перевода Я. К. Попова.

<sup>5</sup> По предложению своего учителя, покойного академика В. Н. Шевкуненко, в середине тридцатых годов я занялся изучением анатомии вен спинного мозга. Эта тема, казалось бы, весьма далёкая от йоги, неожиданно открыла мне глаза на многие недоговорённости и намёки в хатхайоге. Так, Вивекананда настаивает, что в йоге нет и не может быть никаких секретов, недоговорённостей... Нередко в европейской литературе йогов несправедливо обвиняют в том, что они эгоистически скрывают свои достижения. Приходится только удивляться, как много психофизиологических фактов открыли йоги, хотя и не владели методами современной науки.

доброе напоминание типа: «Тише едешь — дальше будешь». Выполненные упражнения должны, в конечном счёте, дать здоровое чувство лёгкой, приятной и преходящей усталости. После вынужденного перерыва рекомендуется постепенное вхождение в курс упражнений. Тренируются в асанах один—три раза в день, не раньше чем через полтора часа после лёгкой еды и четыре часа после плотной (иными словами, упражнения всегда надо выполнять натошак); предварительно необходимо освободить кишечник и мочевой пузырь. После тренировки принимать пищу можно только через тридцать—сорок минут. До и после упражнений надо совершать полное омовение — оно улучшает кровообращение, облегчает дыхание и способствует выполнению асан. Делать частичное омовение не рекомендуется — оно создаёт неравномерный тонус сосудов. Занимающемуся в индивидуальном порядке нет надобности придерживаться определённой схемы упражнений — он может выбрать любую их последовательность; всё же рекомендуется выполнять раньше более трудные упражнения, а потом более лёгкие. Каждый круг асан, а также и отдельные асаны рекомендуется начинать и заканчивать полным выдохом через рот<sup>6</sup> и максимальным расслаблением мускулатуры.

Пища упражняющегося должна быть питательной, лёгкой, свежей, хорошо усвояемой; её надо хорошо прожёвывать, хорошо смешивать со слюной. Спиртные напитки употреблять не рекомендуется; лучшим питьём считается чистая вода — она прихлёбывается маленькими глотками в течение всего дня (но не во время тренировки). Курение табака не разрешается — оно несовместимо с работой над овладением дыханием. Йогические упражнения можно совершать в любом тихом, чистом, защищённом от резких сквозняков месте, на ровной поверхности, подстелив или ковёр, или циновку, или сложенное одеяло, или даже тонкий матрас; сверху постилают кусок ежедневно моющейся, плотной ткани.

---

<sup>6</sup> Подробно о дыхании смотри в следующем разделе «Пранаяма».

### **Бхуджангасана (Bhujangāsana)<sup>7</sup>**

Как одну из асан, которые допускают ограниченное движение, надо упомянуть Бхуджангасану (Бхуджанга — по-санскритски значит «кобра» (рис. 1).

*Бхуджангасана* (Bhujangāsana) — «положение кобры».

Исходное положение: лечь ничком; руки по сторонам грудной клетки согнуты в локтях, грудь развёрнута, ноги вытянуты, тыльная сторона стоп, полностью раскрытые ладони, лоб плотно прилегают к земле. Медленно и плавно поднимать голову, шею, грудь, подражая движению кобры, когда она поднимается, надувая свой «капюшон».

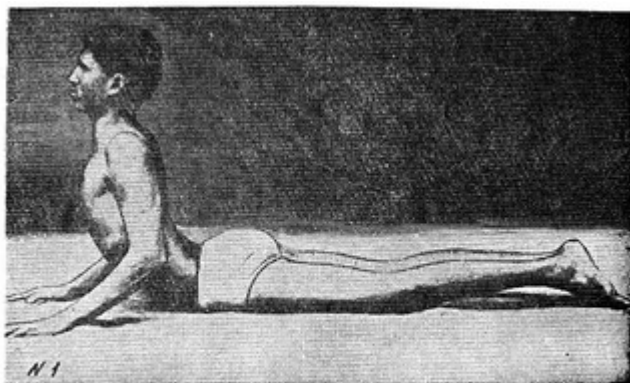


Рис. 1 Бхуджангасана.

Отделять тело от земли надо как можно постепенно, как говорится, «позвонок за позвонком». Начинать с поднятия головы, доводя сгибатели шеи до возможно полного расслабления, а разгибатели — до возможно полного напряжения. Когда голова запрокинута, сокращая мышцы спины, медленно поднимать грудь. Когда исчерпается возможность приподнимать тело силой

разгибателей шеи и туловища, начать разгибать руки в локтях, с их помощью стараться отклониться назад как можно больше (по мере тренировки пользоваться помощью рук надо по возможности всё меньше). Когда руки окажутся полностью разогнутыми в локтях, разгибание прекращается. В положении максимального разгибания позвоночника оставаться десять—двадцать секунд, затем начать обратное движение, плавно, по сегментно опуская тело, вернуться в исходное положение.

Бхуджангасана относится к комплексу упражнений разгибания позвоночника. Прямое положение позвоночника — одно из важных условий медитационных асан. Упражнение может быть повторено три—семь раз (каждые две недели прибавлять по одному разу). Если тренируется начинающий, при выполнении асаны надо дышать вольно — глубоко, ритмично, без задержки. Задержка дыхания в положении вдоха при максимальном разгибании — приём небезопасный, равно и напряжение брюшной мускулатуры. Если это допустимо, то лишь для хорошо натренированного человека, да и то под наблюдением опытного тренера. Бхуджангасана существенно влияет на кровообращение головного мозга. Сильно растянутые мышцы переднего отдела шеи могут зажать сонные артерии, что вызывает потемнение в глазах, а если напряжение чрезмерно — мгновенную потерю сознания и эпилептические судороги. Чтобы избежать этих нежелательных явлений, надо очень осторожно упражняться в бхуджангасане; впрочем, это замечание распространяется на всю йогическую тренировку.

<sup>7</sup> Здесь и далее разделы по асанам введены редакцией сайта Болесмир для удобства поиска (прим. ред.).

### ***Шалабхасана (Ṣalabhāsana)***

*Шалабхасана* (Ṣalabhāsana) — «положение саранчи» (ṣalabha — по-санскритски «саранча»).

Исходное положение: лечь ничком; подошвы стоп обращены вверх, руки вытянуты вдоль тела, плечи и тыльная сторона кистей, сложенных в кулаки, подбородок, нос и рот (или один подбородок, а голова слегка откинута назад) касаются земли. Мускулы расслабить, сделать сильный выдох. Затем, вместе с медленным вдохом, напрягая всё туловище, поднять возможно выше обе ноги, принимая всю тяжесть их на грудь и руки (запястья особенно будут ощущать тяжесть поднятых ног). Колени не сгибать, крестцовая область несколько приподнимается вместе с ногами. Удерживаться в положении с поднятыми ногами пять—десять секунд. Когда упражняющийся почувствует, что больше не может удерживать дыхание, медленно опустить ноги, расслабляя мускулы, медленно производя выдох. Нельзя допускать резких движений — они должны быть плавными, спокойными. Асану можно повторить от трёх до семи раз, каждые две недели увеличивая число повторений на один раз. Рекомендуется сперва поднимать ноги попеременно и только после известной тренировки поднимать обе ноги сразу. Упражнение это трудное и далеко небезопасное, так как резко повышает кровяное давление в грудной и брюшной полостях и затрудняет кровообращение.

### ***Дханурасана (Dhanurāsana)***

*Дханурасана* (Dhanurāsana) — «положение лука» (dhanus означает по-санскритски «лук»).

Исходное положение то же, что и в двух предыдущих асанах: лечь ничком, дышать вольно. После кратковременного расслабления мышц согнуть колени, как можно выше приподняв от пола бёдра, руками ухватиться за лодыжки и, полностью распрямив руки, максимально разгибать позвоночник. Так туловище изгибается в виде лука, а руки натягиваются, как тетива. В начале тренировки для облегчения упражнения бёдра можно раздвигать, но постепенно надо научиться захватывать лодыжки при сдвинутых бёдрах. В этом положении рекомендуется оставаться пять—десять секунд. В конце упражнения грудь и колени опустить, ноги выпустить из рук и выпрямить, а освободившиеся руки сами лягут по обе стороны тела. Упражнение можно повторять от трёх до семи раз, очень осторожно втягиваясь в работу, увеличивая число повторений каждые две недели на один раз. В этой асане особенно опасна задержка дыхания. Только хорошо натренированному человеку удаётся удерживать вдох без повышения кровяного давления в брюшной и грудной полостях.



## **Ширшасана (Śīrshāsana)**

*Ширшасана* (Śīrshāsana) — «головное положение» (śīrsha по-санскритски значит «голова»).

Эта сложная асана разбивается на пять позиций. Иллюстрации дают третью и четвертую позиции.

Первая позиция — подготовка к стойке на голове. Стоя на коленях, сплести пальцы рук и положить их перед собой так, чтобы предплечья образовали угол, а сплетённые пальцы — вершину угла.

Вторая позиция — наклонив голову, поставить её в вершину угла так, чтобы кисти рук со сплетёнными пальцами охватывали её сзади, как клещами. Опираясь на голову, поддерживаемую руками, и на локти, приблизить ноги к туловищу и, подняв бёдра, сгибая колени, лёгким толчком ноги подбросить туловище так, чтобы оно выпрямилось. Тазобедренные суставы остаются распрямлёнными, бёдра стоят вертикально, колени согнуты, голени параллельны бёдрам. Чем шире раздвинуты локти, тем легче добиться второго положения, то есть стойки на голове, но зато оно менее устойчиво; тренируясь, надо найти оптимальное положение локтей, дающее возможность стать на голову и без особого труда удерживаться в этом положении.

Третья позиция — полная вертикальная стойка на голове. Добившись устойчивого положения в предыдущей позиции, надо постепенно распрямить ноги в коленях и вытянуть их на одной линии с туловищем (рис. 2).

Когда приобретена достаточная устойчивость в третьей позиции, приступают к четвёртому этапу ширшасаны. Находясь в прямой стойке на голове, сложить ноги накрест, как в падмасане. Делается это так: согнув одну ногу, начинают скользить тылом стопы по передней поверхности другой до пупартовой связки, то есть до бедренно-брюшной складки. Затем сгибают другую ногу и приводят её в такое же положение (рис. 3).

Пятая позиция — исходя из четвертой позиции, сгибают туловище так, чтобы постепенно опускающиеся колени упёрлись бы в подмышечные впадины.

На промежуточных этапах ширшасаны нет надобности задерживаться долго, но в прямой стойке на голове с вытянутыми ногами задерживаются от пятнадцати секунд до двадцати четырёх минут и больше, прибавляя по полминуты в неделю. Дыхание при выполнении этой асаны глубокое, ритмичное, но без задержки. Ширшасана считается одной из важнейших.



Рис. 2. Ширшасана (положение третье).

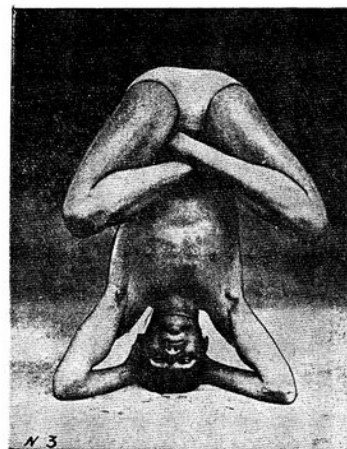


Рис. 3. Ширшасана (положение четвертое).

### **Сарвангасана (Sarvāngāsana)**

*Сарвангасана (Sarvāngāsana)* — «положение всех членов» (рис. 4).

Исходное положение: лечь на спину, руки протянуть вдоль туловища ладонями вниз; медленно, не сгибая коленей, поднять ноги как можно выше и приподнять таз; затем согнуть руки в локтях, опереть на них туловище с поднятыми ногами и поднимать его до тех пор, пока шея по отношению к туловищу будет согнута почти под прямым углом, а подбородок упрётся в яремную вырезку грудной кости. Удерживаться в этом положении от полминуты до шести минут и больше, прибавляя по одной минуте в неделю, постепенно втягиваясь тренировкой. Внимание сосредотачивается на головном (тысячелепестном) чакраме.

Так же, как и ширшасана, сарвангасана считается одной из самых главных асан. Обе они существенно меняют условия кровообращения и в артериальной сети и в венозной; облегчается отток крови из систем нижней полой и воротной вен и несколько затрудняется отток из верхней полой вены, что способствует некоторой пассивной задержке крови в мозгу и щитовидной железе.

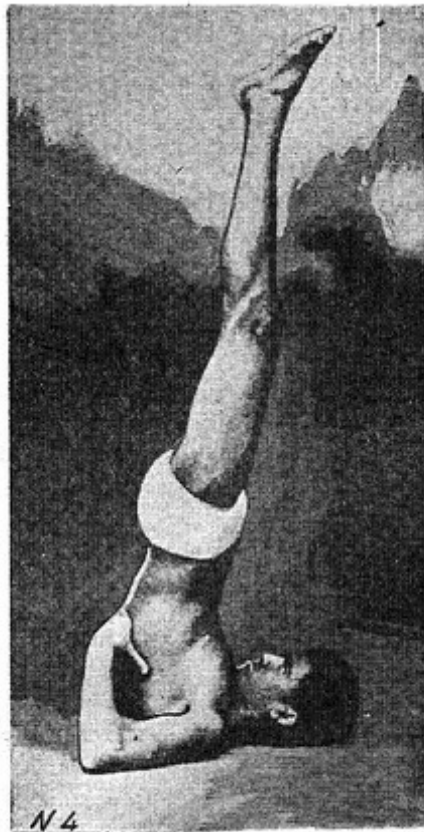


Рис. 4. Сарвангасана.

### **Матсьясана (Matsyāsana)**

*Матсьясана* (Matsyāsana) — «положение рыбы» (matsya — по-санскритски значит «рыба») — является в известной степени противоположной предыдущей асане.

Исходное положение: сесть, вытянуть ноги перед собой; затем скрестить их, как в падмасане (рис. 13), то есть правую стопу расположить на левом бедре, ниже пупартовой связки так, чтобы подошва была обращена вверх, а тыл стопы прилегал к бедру, подобным же образом расположить левую стопу на правом бедре; затем, не меняя положения ног, запрокинуться назад так, чтобы голова и плечи легли на землю; затем, опираясь на локти, приподнять голову и туловище и, захватив стопы руками, подтягиваться, максимально разгибая шею и позвоночник; так, опираясь на затылок, образуют «мост» (рис. 5). Задерживаться в этом положении от пятнадцати секунд до трёх минут, прибавляя по пятнадцать секунд в неделю.

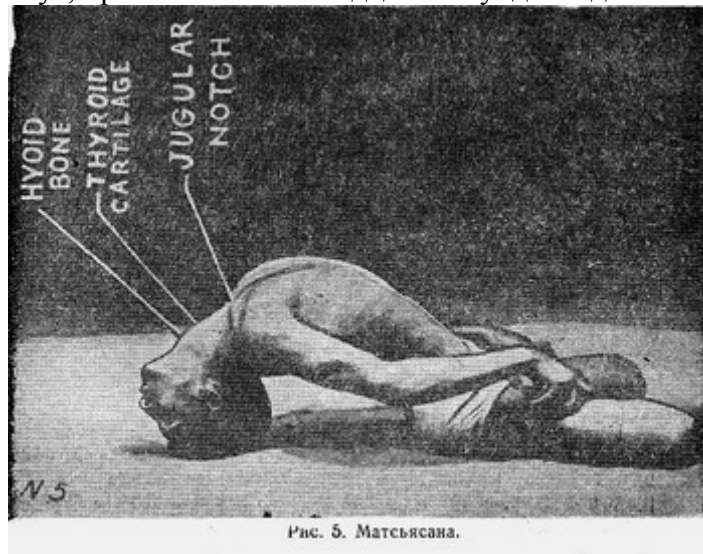


Рис. 5. Матсьясана.

### **Матсьендрасана (Matsyendrāsana)**

*Матсьендрасана (Matsyendrāsana)* — «положение царя рыб».

В Хатхайогапрадипке (I, 18—27) излагается легенда, как некий повелитель рыб, Матсьендра, подслушал объяснение йоги самим Шивой; заметив это, Шива превратил рыбу в совершенного йогина (рис. 6).

Исходное положение: сесть, ноги вытянуть. Согнуть правую ногу так, чтобы пятка упёрлась в промежность; левую ногу согнуть в колене и поставить стопу кнаружи от правого бедра, чтобы пальцы стопы приходились на уровне коленного сустава правой ноги; закинуть правую руку за левую ногу, согнутую в колене и поставленную вертикально; охватить правое колено правой же рукой — так



Рис. 6. Матсьендрасана.

образуется сильный рычаг первого рода; левую руку забросить за спину и охватить правое бедро таким образом, чтобы большой палец захватил передненаружную поверхность бедра, а остальные пальцы — передневнутреннюю его поверхность; левым коленом нажимать на правую руку. Полученный рычаг позволяет производить сильный поворот позвоночника влево. Повернуть позвоночник и оставаться в этом положении от пятнадцати секунд до одной минуты, прибавляя по пятнадцать секунд в неделю. Вернуться в исходное положение, переменить ноги и повторить упражнение, изменив зеркально всё положение, задержаться в нём на то же время, что и в первом случае.

В Хатхайогапрадипке (I, 27) сказано, что матсьендрасана устраняет многие болезни, приводит в порядок «огонь Вайшванары» (пищеварительный огонь) и способствует поднятию силы Кундалини.

### ***Пашчиматанасана (Paçchimatānāsana)***

*Пашчиматанасана (Paçchimatānāsana)* — «положение с растяжением тыла».

Исходное положение: сидя, протянуть ноги перед собой и плотно их сомкнуть; наклониться вперёд и, скрючив указательные пальцы, захватить большой палец на правой ноге правым указательным пальцем, а большой палец на левой ноге — левым; сгибая поясницу, наклоняться вперёд до тех пор, пока туловище вытянется вдоль бёдер, а лицо ляжет на колени, причём руки постепенно согнуть в локтях и опереться ими о землю; надо стараться, чтобы спина не сгибалась дугой, а образовывала бы как можно более прямую линию. Задерживаться в этом положении от пятнадцати секунд до одной минуты, прибавляя по пятнадцать секунд в неделю.

В Хатхайогапрадипике сказано, что эта асана — лучшая из всех асан, что она излечивает все болезни и способствует поднятию силы Кундалини.

### ***Йогамудра (Yogamudrā)***

*Йогамудра (Yogamudrā)* — «йогический жест».

Исходное положение: сесть, вытянуть ноги вперёд; скрестить их, как в падмасане положить правую стопу на левое бедро, а левую стопу на правое бедро; причём пятки располагаются возможно выше, над пупартовыми связками, и надавливают на живот в местах соприкосновения с ним. Дышать свободно, без задержек. Руки забросить за спину и приблизительно на уровне крестца охватить и сжать правой рукой запястье левой руки; руками надавливая на поясницу, начать сгибаться, наклоняясь вперёд до тех пор, пока лоб прикоснётся к земле. Остаться в этом положении секунд пять—десять. Следует повторять упражнение три—семь раз. Йогамудра близка пашчиматанасане и в йогических текстах расхваливается наравне с нею.

## *Випарита карани (Viparita Karani)*

*Випарита карани (Viparita Karani)* — «обратное, супротивное действие» (рис. 7).

Внешне випарита карани весьма сходна с сарвангасаной. Исходное положение то же: лёжа на спине, так же медленно, не сгибая колени, надо как можно выше поднять ноги и приподнять таз, а затем согнуть предплечья в локтях и, ладонями подпирая бёдра, поднять туловище. Затылок, шея, лопатки и руки выше локтей лежат на земле. Но в этом упражнении тело ставится не вертикально к земле, как в сарвангасане, а несколько изогнуто и наклонено вперёд; оно как бы висит на сгибателях туловища, преимущественно на мышцах живота; подпирание тела руками совершается не столь интенсивно, равновесие создаётся менее устойчивое. Упражнение начинать с двадцати четырёх секунд, прибавляя по пяти секунд каждый день, максимально асана выполняется шесть минут.

Випарита карани также восхваляется йогическими текстами — ей приписываются необычайные свойства.

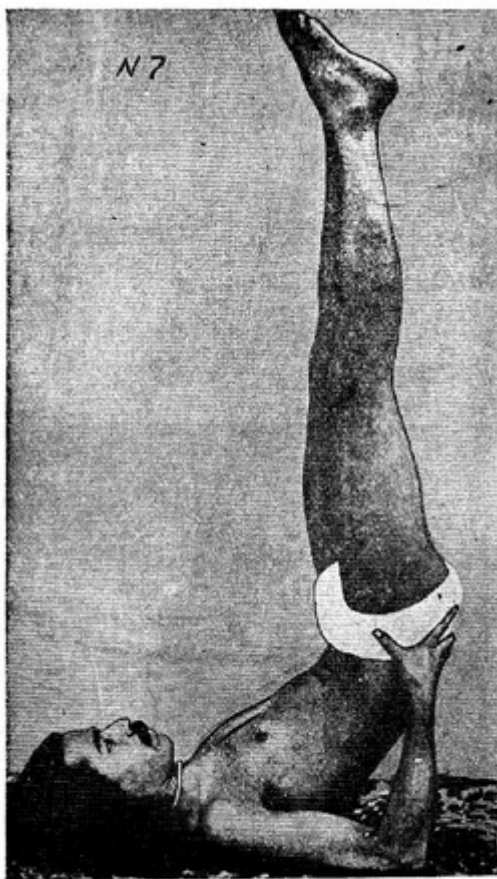


Рис. 7. Випарита карани.

### Халасана (Halāsana)

Халасана (Halāsana) — «положение плуга» (hala по-санскритски значит «плуг»). Эта асана противоположна двум предыдущим (рис. 8, 9, 10, 11).

Исходное положение: лечь на спину, руки протянуть вдоль тела, ладонями вниз, ноги запрокинуть через голову, руки остаются вытянутыми. Различают три позиции в этой асане, но различие это искусственно; в общем, следует возможно дальше отодвигать от головы пальцы ног, упирающиеся в землю, чтобы угол, образуемый головой и туловищем, приближался к прямому; когда это положение достигнуто, руки кладут так, чтобы они, переплетясь пальцами на затылке, охватывали бы голову. Продвижение ног продолжать до тех пор, пока бёдра прикоснутся к голове — в этой стадии рукам даётся вновь параллельное положение; продержаться в ней двадцать—тридцать секунд. Во всех стадиях асана длится от одной до четырёх минут, с прибавлением по одной минуте в неделю.

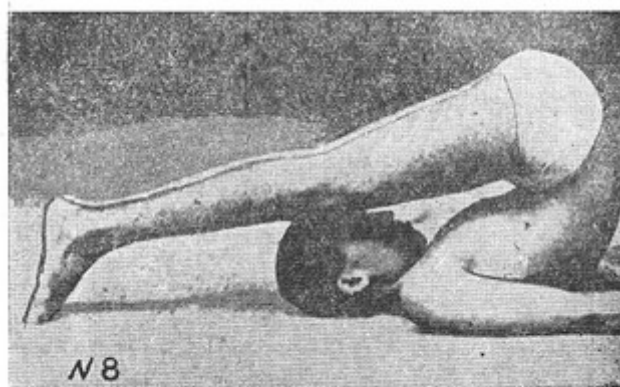


Рис. 8. Халасана (положение первое).

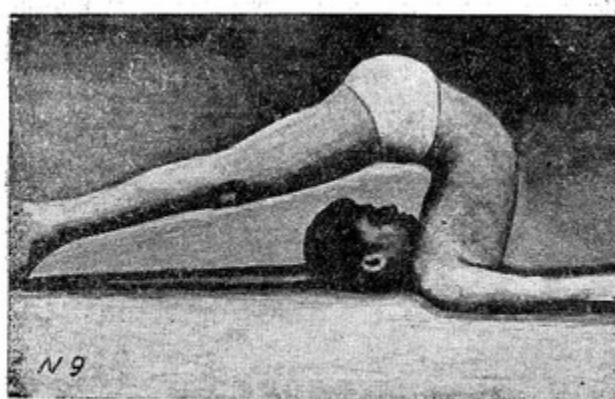


Рис. 9. Халасана (положение второе).

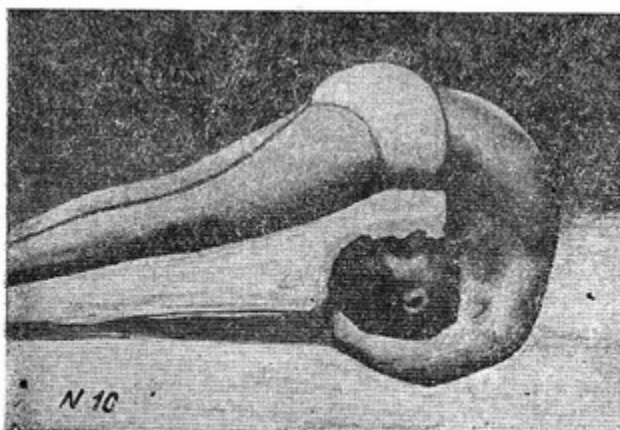


Рис. 10. Халасана (положение третье).

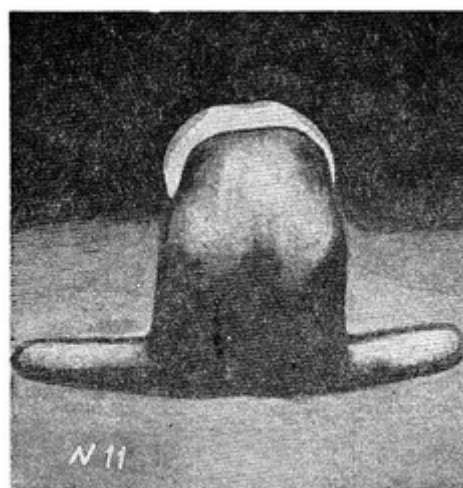


Рис. 11. Халасана (положение третье, вид сзади).

### ***Маха мудра (Mahāmudrā)***

*Маха мудра (Mahāmudrā)* — «великий жест» (рис. 12).

Исходное положение: сесть, ноги вытянуть вперёд. Согнуть одну ногу в колене и пяткой прижать промежность; сплетёнными пальцами обеих рук, как петлёй, захватить носок вытянутой вперёд ноги; сильно напрячь мускулатуру рук и туловища; спина выпрямлена, разгибатели её сильно напряжены.

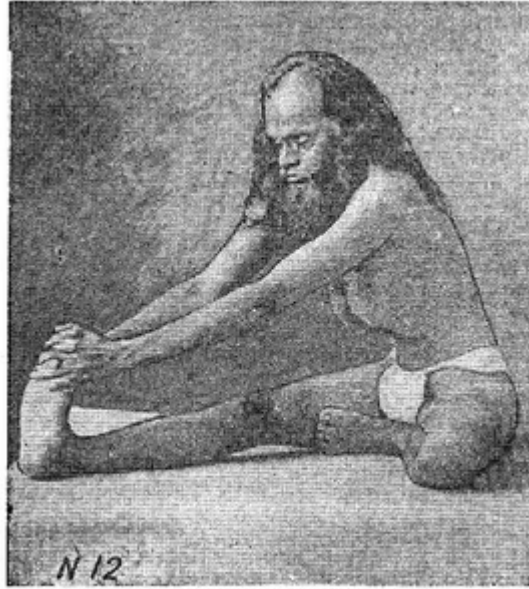


Рис 12. Махамудра.

Хатхайогапрадипика (III, 10—18) описывает Mahāmudrā так: зажав задний проход левой пяткой и вытянув правую ногу, охвати пальцы ноги руками. Затем нужно упражняться в Jālandharabandha и направлять дыхание через Sushumnā. Тогда Кундалини выпрямляется, подобно свернувшейся змее, задетой посохом: змея мгновенно выпрямляется, как трость. Оба других потока (ида и пингала) отмирают, ибо дыхание из них уходит. Затем надо очень медленно, не спеша выдыхать. Вот что мудрец называет Mahāmudrā. По верованию йогов, она устраняет смерть и многие другие бедствия. Считается, что эта поза была передана йогинами, достигшими великих сиддх; она называется Mahāmudrā, или великая Mudrā за свои превосходные качества. Её надо совершать сперва левой стороной тела, а затем правой равное число раз. Нет ничего, что бы могло пожрать или поглотить её. Все вещества, какого бы они ни были вкуса или совсем безвкусные, перевариваются ею. Даже яд для неё становится нектаром. Тот, кто упражняется в Mahāmudrā, преодолевает туберкулёз, проказу, геморрой, несварение желудка и т. д. Так была описана Mahāmudrā, та, что может дать упражняющемуся великое совершенство (Siddhi). Это должно тщательно соблюдаться в тайне и не следует передавать всем и каждому (так говорится в Хатхайогапрадипике).



### ***Шавасана (Śavāsana)***

*Шавасана* (Śavāsana) — «положение трупа». Асана требует полного расслабления мускулатуры, какое бывает у трупа (śava по-санскритски значит «труп»).

Выполнение: лечь на спину; ноги вытянуть, руки протянуть вдоль тела ладонями вверх; мускулатуру тела максимально расслабить; глаза закрыть; дышать ритмично, без усилий. Начинающему рекомендуется последовательно расслабить мускулатуру грудной клетки, живота, нижних и верхних конечностей, шеи и головы. Сперва это даётся нелегко, так как мускулы даже во сне не расслабляются полностью, в шавасане же надо избегать даже минимального их сокращения. По мере тренировки мускулы будут расслабляться полностью, во всём теле и сразу. Деятельность мозга надо свести до возможного минимума, но сонливость, появляющуюся при правильном выполнении асаны, необходимо преодолевать. Эта асана не нормируется — её можно выполнять ради отдыха после одной из описанных асан или после всего цикла.

Есть несколько асан, так называемых «медитационных», при поверхностном взгляде они мало чем отличаются друг от друга, но для специальных целей каждая из них обладает тем или иным важным преимуществом. Для размышления требуется сидячее положение, однако делается исключение «трупному положению» (Śavāsana), но у этой асаны есть существенный недостаток — она вызывает сонливость, тогда как йога требует актива. Впрочем, Патанджали не настаивает на строгом соблюдении медитационных поз и ограничивается общим указанием: «Положение должно быть удобным».

## Падмасана (Padmāsana)

*Падмасана* (Padmāsana) — «положение лотоса» (padma по-санскритски «лотос»). Расположение рук и ног в этой асане имитирует лотос — руки цветок, а ноги листья. Эту асану описывают не всегда одинаково, но чаще всего «лотосовой» позой называют ту, в которой принято изображать Будду: сидячее положение с возможно более выпрямленным позвоночником и скрещенными ногами (рис. 13).



Рис. 13. Падмасана (свободная).

Выполнение: сесть, вытянув ноги перед собой; согнуть правую ногу в коленном суставе и расположить её на левом бедре, ниже пупартовой связки, а левую ногу, также согнув, расположить на правом бедре; стопы тылом прилегают к бёдрам, подошвами повернуты вверх; пятки почти встречаются и прижаты к животу в местах соприкосновения с ним; руки сложены по средней линии, над лобком, с повернутыми вверх ладонями и сомкнутыми большими пальцами. Руки могут быть расположены и иначе (см. рис. 13): они выпрямлены в локтях и тылом кистей

опираются на колени, большой и указательный пальцы сомкнуты в круг — это «джнана мудра» (жест знания). Глаза в крайнем сведении уставлены на кончик носа *nāsāgra-drishti* или на межбровье (*bhrumadhya-drishti*) (рис. 14) — оба способа фиксации взгляда действуют на мозг через оптические нервы и содействуют сосредоточенности мысли, но крайняя конвергенция даже у близоруких вызывает крайнюю и утомительную аккомодацию, что портит зрение. Тренироваться в фиксации взгляда надо постепенно, осторожно, пользуясь указаниями специалиста. Оба способа — часть техники медитационных поз, так как в физиологию внимания входит и фиксация взгляда<sup>8</sup>. Трудно быть сосредоточенным и в то же время позволять взору блуждать. Человек, неспособный прочно фиксировать взор, не способен прочно сосредоточить внимание.

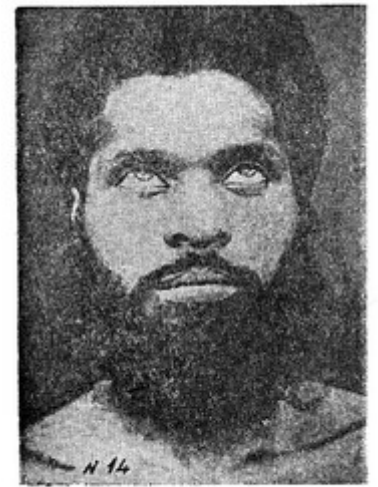


Рис. 14. Бхрумадхьядришти.

В Хатхайогапрадипике (I, 44) Padmāsana не совсем точно названо положение, описанное выше, но с таким добавлением: скрещенные за спиной на поясице руки захватывают носки стоп так, что левая рука держит пальцы левой ступни, а правая — правой. При этом делается ещё три *Bandha* «символических узла», направляющих токи действия нервов.

<sup>8</sup> Патологическая и патопсихологическая мимика придаёт большое значение способности фиксации взгляда. Чем больше тренировано внимание человека, чем крепче способность сосредоточения, тем спокойней, сосредоточенней взор; наоборот, чем менее умственно развит человек, тем хуже он фиксирует взгляд; олигофрены совсем не способны к фиксации взгляда.

### *Джихвабандха (Jihvābandha)*

Джихвабандха (Jihvābandha) вырабатывается постепенно: язык так запрокидывается назад, что концом его закрывается заднее отверстие носовых раковин. Хатхайогапрадипика рекомендует постепенное подсекание уздечки языка. Эта бандха употребляется при выработке летаргических состояний и, конечно, для физкультурных целей не применима.

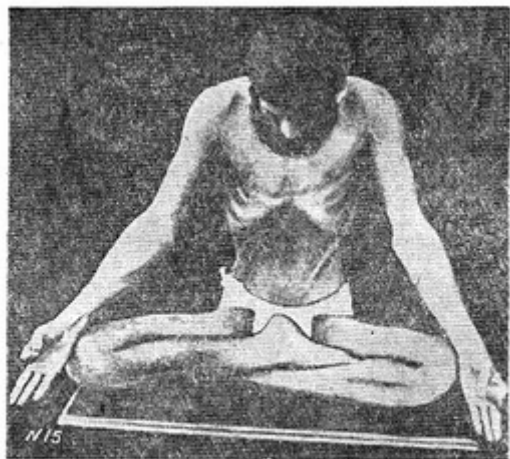


Рис. 15. Джаландхарабандха.



Рис. 16. Джаландхарабандха (вид сбоку)

Два других «завязывания» очень важны во многих отношениях. Джаландхарабандха (Jālandharabandha) — «шейный узел». При джаландхарабандхе надо опустить голову так, чтобы подбородок упёрся в яремную вырезку грудной кости (рис. 15, 16). Рекомендуют также другой приём — опускать голову не слишком низко, чтобы между подбородком и яремной вырезкой оставался промежуток в один-два поперечных пальца. Анатомически и физиологически это положение, несомненно, оправдано. Дело в том, что основной путь для кровоснабжения мозга — это «сонные артерии», приносящие кровь в мозг, и яремные вены, уносящие кровь из мозга. Что прижатие сонных артерий вызывает потерю сознания (мы уже имели случай говорить об этом в описании бхуджангасаны), было известно ещё в древности; наблюдение этого явления и дало повод назвать артерии «сонными». Яремные вены — это сосуды, получающие кровь из мозга через затылочные венозные пазухи; слияние затылочных пазух и яремных вен происходит под тупым углом, открытым назад. Наклонное положение головы значительно укорачивает эластическую трубку артерии и выпрямляет угол, образованный венозным сосудом. Таким образом, опущенное положение головы улучшает кровообращение в мозгу и этим обеспечивает ему условия для повышения работы.

### ***Мулабандхой (Mulabandha)***

Мулабандхой (Mulabandha) называется подтягивание мышц промежности с одновременным сокращением кольцевых мышц заднего прохода.

### ***Сиддхасана (Siddhāsana)***

*Сиддхасана* (Siddhāsana) — «совершенное» или «удачливое положение» (рис. 17).

Выполнение: сесть, вытянув вперёд ноги. Согнуть левую ногу в коленном суставе; опереться левой пяткой в промежность, а правой — в лобок, над половым органом; пятки должны находиться по средней линии и не прижимать семенного канатика; подошва левой ноги плотно касается правого бедра; сидеть на пятке нельзя — это вредно, давление осуществляется на промежность, а не на *anus*; пятка должна чувствовать твёрдое касание костей по обе стороны промежности (лонная щель таза). Если левая нога будет в правильном положении, гениталии расположатся внутри свободного пространства между левой пяткой и левой икрой ноги. Хатхайогапрадипика (I, 38) заверяет, что сиддхасана — лучшая из 84 асан: она очищает все 72 000 токов (нади). Авалон считает, что эта асана наиболее подходит для упражнения в дыхании Кундалини.

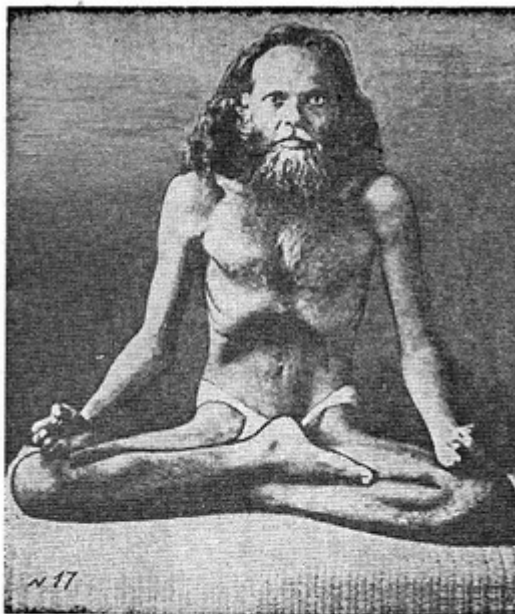


Рис. 17. Сиддхасана.

## ПРАНАЯМА

Пранаяма считается второй ступенью или вторым звеном (pāda) Йоги, если не считать двух подготовительных ступеней. Не нужно только забывать, что разделение это искусственно, так как нельзя упражняться в асанах, не обращая внимания на дыхание, позволяя своему дыханию разбрасываться.

Слово «пранаяма» буквально значит «задержка дыхания» или «обуздание дыхания». Но пранаяма не есть простая тренировка в дыхательных движениях (как тренируются в дыхании певцы, физкультурники); пранаяма есть нечто гораздо большее, это есть тренировка и управление жизненно важными кортико-висцеральными функциями организма, тренировка и управление нервными токами,

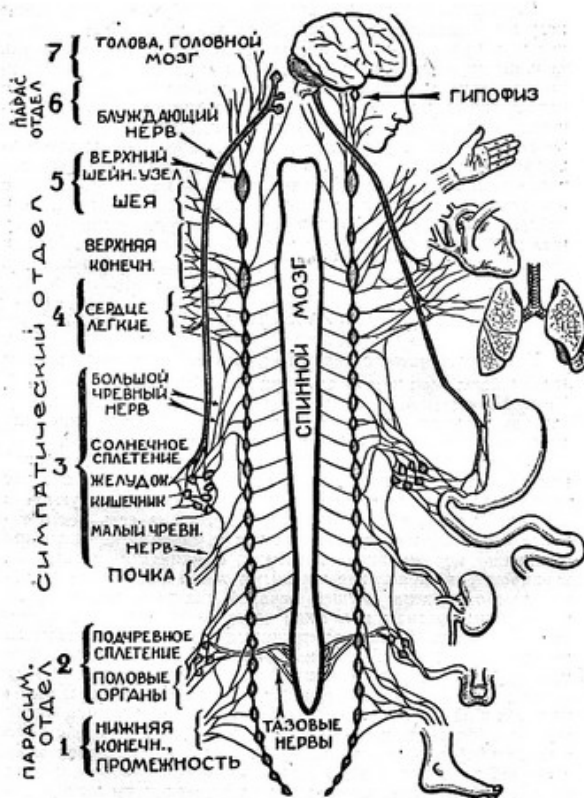


Рис. 18. Схема вегетативной нервной системы. Схема соответствий сплетений вегетативной нервной системы с чакрами. Цифры слева обозначают расположение чакр снизу вверх: 1. Корневой или четырёхлепестный чакра (земля), 2. Половой или шестилепестный чакра (вода), 3. Вайшванара или десятилепестный чакра (огнь), 4. Сердечный или двенадцатилепестный чакра (воздух), 5. Горловой или шестнадцатилепестный чакра (акаша), 6. Межбровный или волевой (ājna) чакра, 6. Мозговой или тысячелепестный чакра.

идущими от коры, как от органа высшей нервной деятельности, ко всем внутренним органам и прежде всего — к сердечно-сосудистому аппарату. Связи с внутренними органами совершаются по двум путям. Первый из них — восходящие и нисходящие пути белого вещества спинного мозга с его сегментарными аппаратами серого вещества, отделы которого соединены между собой по принципу последовательно включающихся звеньев. Второй путь — через цепочку пограничного ствола вегетативной нервной аппаратуры. Пограничный ствол идёт сбоку от тел позвонков, в виде ряда узлов, образованных скоплением нервных клеток; эти узлы соединены между собой в обоих направлениях проводниками. Пограничный ствол — парное образование, как показали исследования последнего времени (Огнёв и его школа), правая и

левая части ствола не равнозначны, как это думали ещё недавно; правый и левый стволы выполняют близкие, но не тождественные функции: левый ствол управляет артериальными сосудодвигательными рефлексам, а правый — венозными. Оба ствола образуют по сегментарно более или менее мощные сплетения, как бы местные центры управления, и всё же они объединены в одну соподчинённую систему. Снизу вверх порядок сплетений таков: 1) промежностное, или крестцовое, сплетение (plexus pudendus, pl. sacralis) управляет висцеральными, в основном сосудистыми сплетениями пещеристых тел и нижнего отдела прямой кишки; 2) поясничное сплетение (plexus lumbalis) управляет вегетативными рефлексам мочеполовой системы и ног; 3) солнечное сплетение (pl. solaris) — огромное сплетение нервной ткани, находящееся впереди брюшной аорты; в виде сложнейшего клубка нервных узлов и волокон оно заполняет область «халлерова треножника» (tripes Halleri),

образованного тремя важнейшими артериями брюшной полости, выходящими из брюшной аорты: печёночной, селезёночной и желудочной артериями. Этим заканчивается нижний, брюшной отдел сплетений.

Выше расположено сердечно-аортальное сплетение — центр первостепенной важности, один из основных аппаратов, управляющих кровообращением всего тела, за исключением кровообращения головного мозга, с регуляторными аппаратами которого аортальное сплетение тесно связано. К этому сплетению примыкает находящееся в стороне сплетение звездчатого узла. Это последнее сплетение есть один из внутренних аппаратов, управляющих кровообращением головного мозга.

На уровне гортани (кадык) находится сплетение сонной артерии с его известным «каротидным тельцем» — одним из важных регуляторов мозгового кровообращения (рис. 18). На уровне основания черепа находится анатомически мало заметное, но физиологически важное сплетение, в котором участвуют черепномозговые нервы, несущие вегетативную иннервацию, в первую очередь блуждающий и тройничный нерв (десятая и пятая пары).

Над всем — головной мозг, с его мозаичной корой, составленной, как цветок из лепестков, из множества отдельных «полей» разного строения.

Обращаясь к йогическому учению о строении пран тела, объединённых под названием системы Кундалини, мы с удивлением убеждаемся, что формальное описание системы Кундалини с большой точностью соответствует изложенному анатомическому описанию. Лучшие описания системы Кундалини даны в тантрических текстах, изданных Артуром Авалоном, изложенных в ряде его работ, в частности в «Змеиной силе». Схематически система Кундалини описывается так: существуют два тока противоположных зарядов: активный, горячий, сухой, солнечный ток пингала (красноватый) и пассивный, прохладный, влажный, лунный ток ида. Ток пингала связан с Шивой, ток ида — с Вишну. Широко говоря, это два полярных тока. Они связаны с потенциальным восходящим током сущимной и с системой «кругов» (сакра) или «лотосов» (padma) (рис. 19). Они перечисляются снизу в таком порядке:

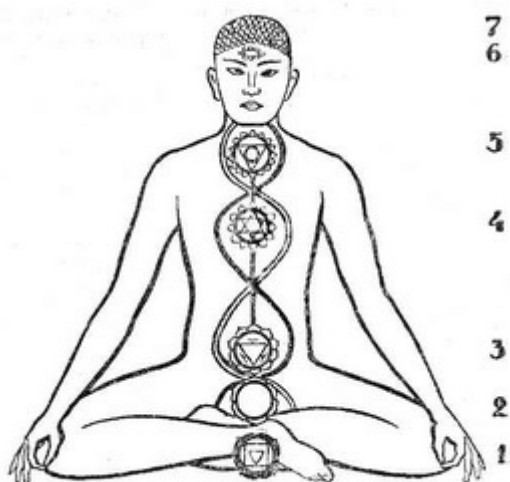


Рис. 19. Схема Кундалини.

1. Четырёхлепестный или корневой чакрам (*mulā sakra*), или «чакрам земли» (рис. 20). Он находится в промежности, соответствует промежностному сплетению и символизируется квадратом. В центре квадрата изображается лингам; в основании нисходящего треугольника (*yonī*) упирается нижнее отверстие среднего канала, сушумны, отождествляемого с центральным каналом серого вещества спинного мозга. Мужскую часть лингама обвивает в три с половиной оборота змея (символ слова АУМ со счётом три с половиной, а не три, как в древнейших Упанишадах). Это и есть символ творческой змеиной силы «Кундалини», то есть «свернувшаяся кольцом». Змея представляется в сонном состоянии, своим языком она закрывает



Рис. 20. Мулачакра.

отверстие лингама; здесь сходятся оба тока: ида и пингала.

2. Шестилепестный чакрам — *svādhishthāna*, он соответствует элементу воды, а анатомически — поясничному сплетению. Символизируется рыбой, вернее, морским чудовищем «мáкара».

3. Десятилепестный чакрам — *manipura*, соответствует огню и солнечному сплетению. Символизируется овном.

4. Двенадцатилепестный чакрам — *anāhata*, соответствует воздуху и сердечно-аортальному сплетению. Маленький чакрам возле него, соответствующий звездчатому

узлу, не входит в счёт шести чакрам, но при описании чакрам он упоминается.

5. Шестнадцатилепестный чакрам — *vishuddha* (горловой), соответствует акаше и сплетению сонных артерий с каротидным тельцем.

6. Двухлепестный чакрам — *ājñā* (волевой), соответствует узлам десятого и пятого нервов. О нём упоминают разные тексты, даже те, которые не излагают всю теорию чакрам (ср. Бхагавадгита, VIII, 10).

7. Тысячелепестный чакрам — *sahasrāra*, соответствует головному мозгу; это есть местопребывание Атмана, сюда, к нему, как к своему супругу, поднимается Кундалини.

Так как учение о чакрамах развилось в более позднюю, чем изучаемые тексты «Махабхараты», эпоху, то нет надобности вдаваться в подробности этого учения, с исчерпывающей полнотою изложенного в работах Артура Авалона.

Ясное представление об учении о пранаямах, на том уровне, до которого оно было развито в йогических текстах «Махабхараты», дано в «Беседах Маркандеи», III, 213 и «Анугите», XIV, 21 (4-й вып. серии, [98]).

Технические термины йоги-Кундалини в «Махабхарате» встречаются редко и разрозненно. В текстах поэмы уделяется мало внимания пранаяме. В XII, 318, 9 мимоходом замечено, что пранаяма всегда относится к «*samprajñāta samādhi*», то есть к высшей степени самоуглубления.

Сознательное управление дыханием есть пранаяма в широком смысле; существуют разные частные приёмы управления дыханием, но и к ним предъявляются общие требования.

Дыхательные упражнения всегда начинаются с возможно полного выдоха. С физиологической точки зрения это оправдывается тем, что в лёгких находится так называемый «средний столб воздуха». При дыхании он колеблется, при выдохе в

него попадает отработанный воздух из бронхиол и альвеол, при вдохе внешний воздух смешивается с воздухом среднего столба, и только такая смесь попадает в активные отделы лёгкого. Максимальный выдох нужен для удаления из лёгких застоявшегося воздуха «среднего столба». После такого проветривания в активные части лёгких сможет попасть более чистый воздух. Дыхание должно быть очень плавным и равномерным. До самого конца дыхательной экскурсии струя воздуха должна идти без напряжения, без насилия. Если такое насилие получается, значит в упражнении была допущена ошибка. Далеко не всегда она заключается в чрезмерном счёте, очень часто сокращение счёта не устраняет чувства неловкости, перенапряжения в дыхании. Упражняющийся должен уметь ощутить допущенную ошибку. Как правило, она заключается в неверной последовательности включения в

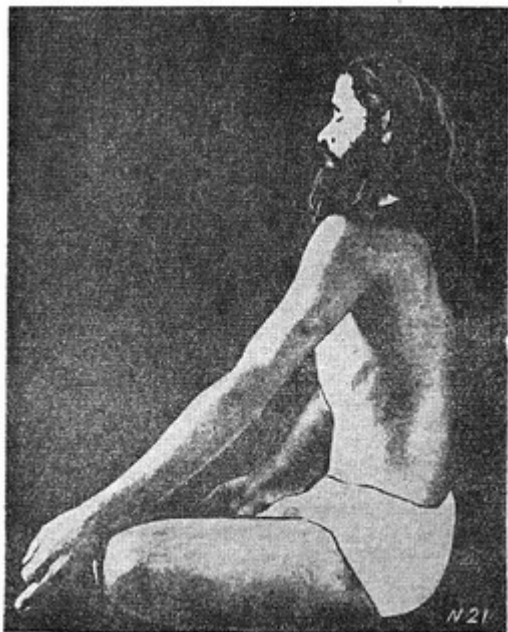


Рис. 21. Прзяная (полный вдох).

работу отдельных групп мышц. Дыхательные мышцы можно разделить на три группы: 1) мышцы брюшного дыхания; 2) мышцы нормального грудного дыхания; 3) добавочные дыхательные мышцы. Работа первых двух групп сочетается так, что чрезмерное напряжение одной из них препятствует полному сокращению другой группы; группа дополнительных дыхательных мышц в физиологическом дыхании практически не участвует, а принимает участие в дыхательных движениях лишь в случае чрезмерной потребности организма в воздухе или в случае, когда мышцы, осуществляющие нормальное дыхание, почему-либо не могут выполнить свою работу.

Наиболее полное дыхание осуществляется при гармоничном распределении работы между тремя группами. Наиболее массивная часть лёгких, нижний их отдел, растягивается сокращением диафрагмы, что вызывает выпячивание живота. Далее следует группа мышц, поднимающая «свободные рёбра». Чрезмерно сокращённая диафрагма препятствует поднятию этих рёбер, и максимальное брюшное дыхание препятствует осуществлению грудного дыхания. Итак, чтобы дыхание совершалось возможно полней, нужно не завершать полностью брюшного дыхания и, не давая животу выпячиваться (рис. 21), нужно переходить к плавному подъёму рёбер, сначала низших, потом высших. Только в последний момент вдоха нужно слегка напрячь дополнительные мышцы шеи и спины. Нельзя допускать, чтобы конец вдоха совершался с усилием. Если вдох сделан до отказа, а остаётся чувство неудовлетворённости, значит дыхание сделано неправильно, и нужно добиться, чтобы оно совершалось и полно, и ровно, и свободно; нельзя вдох дотягивать до счёта, эти два момента должны быть совершенно точно сопряжены; конец счёта должен совпадать с концом вдоха или выдоха. Раньше чем браться за какие бы то ни было дыхательные упражнения, нужно чётко отработать равномерность дыхания. Это знают певцы: нельзя хорошо петь, если не упорядочить дыхание и счёт. При правильном вдохе, после того, как в действие вступают мышцы, поднимающие рёбра, живот должен даже слегка подтянуться; это даёт возможность втянуть в себя ещё некоторый объём воздуха, без ощущения перетяжки.

Следующее общее очень важное правило касается задержки дыхания —



закрывая голосовую щель, нельзя ослаблять напряжение выдыхателей и утрачивать над ними контроль: если выдыхатели расслабляются, то вес рёбер и мышц туловища начинает повышать внутригрудное давление, и, таким образом, создаётся очень серьёзная помеха для венозного кровообращения, особенно в системе нижней полой и воротной вен. Неправильная задержка дыхания может свести «на нет» всё положительное действие дыхательных упражнений. Тренируясь в задержке дыхания, бывает полезно проводить такой контроль: раскрыть голосовую щель, не начиная выдоха. Если задержка дыхания произведена правильно, то при раскрытии голосовой щели воздух останется спокойным, недвижимым, если же он начнёт выходить через гортань, то значит выдыхатели недостаточно напряжены и вдох был сделан неправильно, не до конца была использована ёмкость груди. Тотчас по окончании вдоха нужно напрячь мышцы промежности и заднего прохода. Это называется *mulabandha* — «корневой узел». Одновременно нужно сделать *jālandharabandha* — «шейный узел» (см. рис. 15, 16), для чего голова опускается так, чтобы подбородок попал в яремную вырезку грудной кости. По комментатору Хатхайогапрадипики, подбородок не доводится до яремной вырезки на один или два сантиметра.

Общее правило для выдоха: голосовую щель надо раскрывать раньше, чем пускать в действие выдыхатели. Выдох физиологически состоит из двух моментов: из создания пассивного положительного давления в грудной полости тяжестью свисающих костей и расслабленных мышц, участвовавших при вдохе, и из активных сокращений выдыхателей. Очень важно усвоить, что выдыхание начинается созданием положительного давления в брюшной полости, в то время как в грудной полости ещё сохраняется атмосферное давление. Иными словами, воздух из груди нужно начать выжимать брюшным прессом. Сохраняя напряжение промежностных мышц и мышц заднего прохода, нужно начать сокращение мышц брюшного пресса и, только достаточно сильно сжав мышцы живота — косые, поперечные и в последнюю очередь прямые, — следует опускать рёбра, но преобладать должен брюшной пресс. В конечной стадии выдыханья преобладание остаётся явно за брюшным прессом (рис. 22). Этот способ выдоха очень важен, так как всё время, пока длится выдох, сохраняется преобладание давления в брюшной полости и обеспечивается выжимание венозной крови из брюшных органов, а это обстоятельство первостепенной важности для движения крови в кровяных депо, складах, куда может уходить громадное количество крови (более половины крови данного организма). Таковы общие обязательные правила техники пранаямы.

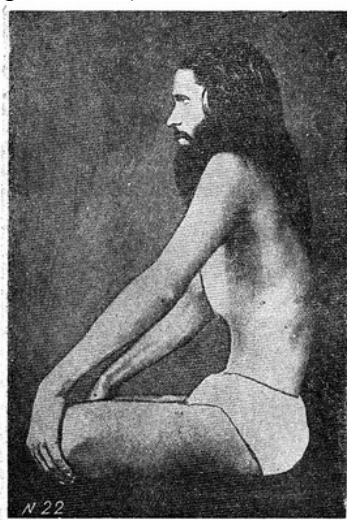


Рис. 22. Пранаяма (полный выдох).

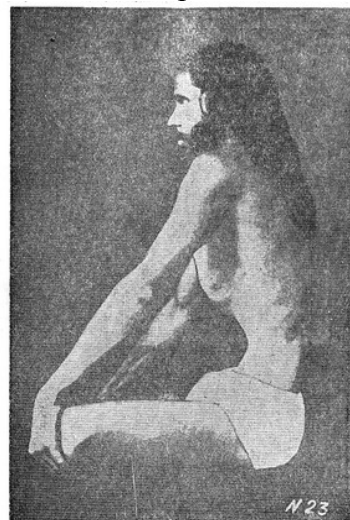


Рис. 23. Уддияна (после у-пленного выдоха).

Дыхательные упражнения можно начинать с уддиянабандхи, хотя это упражнение ещё не является настоящей пранаямой. Оно даёт возможность особенно сильно отсосать венозную кровь из брюшных органов. Выполняется уддияна в стоячем, сидячем положениях или на корточках. В сидячем — её можно делать в падмасане или сиддхасане (рис. 23).

В стоячем положении она делается так: нужно стать, несколько согнувшись, и развернуть колени. Затем делается максимальный выдох, и при закрытой голосовой щели совершается максимальное вдыхательное движение, так что живот резко втягивается и органы брюшной полости подтягиваются вверх, в купол диафрагмы. В таком положении остаются десять—тридцать секунд. После «узла» (бандха) уддияны, как развитие упражнения, рекомендуется совершать «действие» (крия), называемое «пупочным» (наули). Втянув живот, как было описано, напрягают сперва одну прямую мышцу, так, что пупок оттягивается в соответственную сторону, затем натягивают мышцу другой стороны живота, причём и пупок соответственно смещается. Прямые мышцы живота — синэргисты, и умение сокращать их по отдельности приобретает лишь после соответствующей тренировки. Сокращается не только прямая мышца, но и поперечная и косая той же стороны, поэтому пупок и оттягивается в сторону. Чтобы научиться делать наули, нужно больше сгибаться и сильнее опираться рукой то на одну ногу, то на другую, с той стороны, с какой хотят сократить мышцу (рис. 24, 25, 26).



Рис. 24. Наули (равномерное сокращение обеих прямых мышц живота).



Рис. 25. Наули (сокращение правой прямой мышцы живота, пупок оттянут вправо).



Рис. 26. Наули (сокращение левой прямой мышцы живота, пупок оттянут влево).

*Капалабхати* (kapālabhāti) — «прочистка головы». Это упражнение является переходным от действия (крия) к собственно пранаяме. Выполняется упражнение в сидячем положении, особенно рекомендуется в падмасане. Сущность упражнения состоит в серии возможно более коротких вдохов и возможно более сильных и глубоких выдохов, обязательно сопровождаемых сильными сокращениями мышц промежности и заднего прохода. В этом упражнении в основном работает брюшной пресс, а поэтому, если не сокращать мышцы промежности и заднего прохода, кровь будет застаиваться в малом тазу, что весьма нежелательно во многих отношениях. Чем сильнее делать выдох и чем быстрее совершать дыхательные экскурсии, тем больше будут напрягаться мышцы туловища, и оно начнёт сотрясаться. При правильном выполнении упражнения сначала появляется испарина, затем всё увеличивающийся, до проливного, пот. Он может появляться сегментарно, что свидетельствует о сегментарном включении в работу вегетативных аппаратов (или «чакрам» йоги). Неправильное<sup>9</sup> распределение пота свидетельствует о нарушениях, имеющихся в данных вегетативных сегментах.

Иногда появляются тонические судороги отдельных мышечных групп, что не представляет опасности, но показывает, что следует умерить напряжённость упражнений. Кувалаянанда<sup>10</sup> рекомендует делать от одиннадцати до ста двадцати одной дыхательной экскурсии за один раз, прибавляя по одиннадцать экскурсий в неделю. Это древнее йогическое упражнение напоминает «метод гипервентиляции», предложенный в 20-х годах нашего столетия Е. Россетом. Впрочем, при методе Россета никогда не развивают столь быстрых темпов, как при капалабхати. После указанного количества дыхательных экскурсий капалабхати рекомендуется сделать несколько обычных дыханий. Такое упражнение выполняется три раза.

Пранаяма — термин довольно поздний. В более древних текстах дыхательные упражнения обычно называются «кумбхака» — задержка (подразумевается задержка праны). В пранаяме различают три момента: rīḡaka (наполнение, вдох), ḡesaka (опорожнение, выдох) и kumbhaka (задержка)<sup>11</sup>. Не следует выпускать из виду, что йогические тексты говорят не просто об овладении распределения воздуха (vaу), но об активном овладении праной.

Патанджали в II, 29, 49, 50 говорит просто о дыхании и о его задержке, но I, 34, по-видимому, надо понимать шире; вероятно, здесь говорится о нервных токах, уравнивание которых успокаивает волны читты, так как мысль I, 33 как бы продолжается и в 34 сутре, а в 33 сутре говорится о психических качествах: дружелюбности, сострадательности и пр. Комментируется это место различно — и в узком смысле простого дыхания и в более широком смысле.

Патанджали указывает, что всякое дыхательное упражнение начинается выдохом (ḡesaka) и кончается вдохом (rīḡaka). Йогическое дыхание совершается всегда через нос, в указанных для занятия пранаямой позах; из них основные: падма, сидха, шавана... Стоя, а тем более двигаясь, можно упражняться только в удджайи (ujjāyī) — ритмическом дыхании, о чём будет сказано ниже.

Патанджали различает четыре типа остановки дыхания: остановка после дыхательного выдоха, после вдоха и два типа «внезапной» остановки дыхания — при нормальном дыхании и при дыхании типа капалабхати. Оба первые типа предполагают «упорядоченное» дыхание, то есть совершаемое в определённом ритме.

---

<sup>9</sup> Одностороннее, неравномерное, не соответствующее границам сегментов, приблизительное распределение которых видно на рис. 18.

<sup>10</sup> Он называет себя доктором медицинских наук.

<sup>11</sup> Этой терминологии придерживается уже Патанджали в Йога-сутре.

Индийская традиция различает три типа «упорядоченного» дыхания: I-ый тип — соотношение этапов определяется так: вдох 1, выдох 2, задержка 4 при том или ином порядке дыхательных экскурсий. При II-ом типе взаимоотношение вдоха, выдоха, задержки определяется так: 1:2:2; а при III-ем типе 1:1:1<sup>12</sup>.

Йогические тексты определяют длительность, силу и характер дыхания. Длительность: мерой времени выбираются разные действия — мигание, произнесение слога и пр. Можно считать и секундами. По традиции время определяется длительностью произнесения какой-либо мантры. Непременное правило: каждая дыхательная фаза должна быть выполнена до конца, то есть до тех пор, пока дальнейшее её удержание не вызовет чувства перенапряжения. Доводить организм до такого состояния не следует: упражнения должны протекать плавно и без насилия. Длительность задержки дыхания должна быть максимальной при том условии, чтобы следующая за задержкой фаза выполнялась без чувства удушья, плавно и равномерно до самого конца. Таким образом, длительность всей дыхательной экскурсии правильней всего определять по максимальной задержке. Для начала число дыханий в минуту равняется трём — четырём. Сила дыхания для вдоха определяется так: быстрота тока воздуха не должна вызывать сопения в носу, но при вдохе и выдохе голосовые связки должны быть слегка напряжены так, чтобы проходящая через них струя воздуха вызывала бы лёгкий дыхательный шум, приблизительно характера дыхания спокойно спящего человека. Сила выдоха определяется расстоянием, на котором пушинка ещё слегка колеблется дыханием, выходящим из ноздрей (или ноздри). Это расстояние определяется приблизительно в четыре — пять поперечных пальцев.

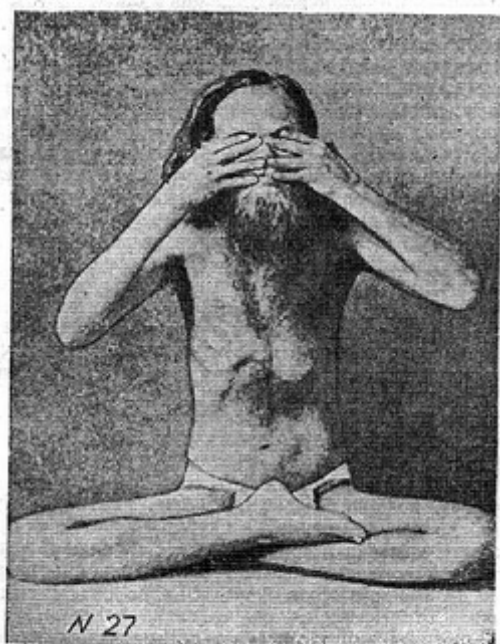


Рис. 27. Йонимудра.

Почти все упражнения в пранаяме совершаются через одну ноздрю. Обычно ноздри чередуются: дыхание и выдыхание совершается через разные ноздри. Можно приобрести способность дышать через одну ноздрю путём более или менее энергичного сокращения мимических мышц, а также способность дышать одной стороной груди. Обычно всё же рекомендуется зажимать ноздри пальцами правой руки. Для этого сгибают второй и третий пальцы; распрямлёнными четвёртым и пятым пальцами закрывают левую ноздрю, а большим — правую; при задержке дыхания обе ноздри зажимают. Недостаток этого способа в том, что рука мешает доступу свежего воздуха. Способ, называемый йонимудра (yonimudrā) — утробный жест, свободен от этого недостатка (рис. 27).

Йонимудра — приём, полезный и при упражнении в пратьяхаре (отвлечении чувств). Он состоит в следующем: большими пальцами закрывают уши, вторые и третьи пальцы кладут на закрытые глаза, пятые пальцы кладут на сомкнутые губы, а четвёртыми пальцами зажимают ноздри; поочередно отпуская то один, то другой палец, открывают нужную ноздрю.

Основными формами пранаямы считаются: bhastrikā — «кузнечный мех» и уджайи (ujjāyī). Техника бхастрики та же, что и в описанной уже капалабхати, с

<sup>12</sup> Цифры обозначают время и ритм дыхания.

добавлением остановки дыхания. Значение названия уджайи не совсем ясно, его толкуют и как «ведущее к победе», и как «произнесённое громко». В упражнении *ujjāyī* различают три фазы: вдох, задержка, выдох. Для начала рекомендуют не делать задержку дыхания, а поставить себе первой задачей научиться ритмично дышать. Такое ритмичное дыхание разрешается йогической традицией и при ходьбе. Для начинающих задержку дыхания, да ещё и до чувства полного удушья, йогическая традиция не рекомендует. К сожалению, подобные приёмы усиленно рекомендуются в базарных книжках о йоге европейского и особенно американского происхождения.

В упражнении, называемом уджайи в узком смысле слова, вдох и выдох сперва совершаются через обе ноздри и лишь после приобретения достаточного навыка — через одну ноздрию, попеременно — то правую, то левую. Вдох начинается с брюшного дыхания, не закончив которое, нужно переходить к грудному, сначала поднимая нижние рёбра, затем верхние, одним плавным движением; при этом выпятившийся живот пассивно втягивается — активно втягивать его не следует. Заканчивается вдох закреплением положения шейными мышцами, так называемыми дополнительными дыхательными.

При задержке дыхания (кумбхаке) нужно плотно закрыть голосовую щель и зажать ноздри, не ослабляя при этом напряжения вдыхателей. При кумбхаке совершают также джаландхару бандху, то есть опускают голову к яремной вырезке (как это уже было описано). Продолжительность кумбхаки должна быть такой, чтобы по окончании её упражняющийся смог бы совершить выдох плавно, без чувства удушья. Сначала лучше выдерживать ритм 1:2:2 и, лишь овладев им, переходить на ритм 1:4:2.

Закончив кумбхаку, нужно сначала открыть левую ноздрию, затем поднять голову (то есть прекратить джаландхару бандху), затем уже открыть голосовую щель и только тогда можно начать ослабление вдыхателей. Выдох нужно делать через другую ноздрию. Выдыхать нужно плавно, с одинаковой силой до конца; начинать лучше с сокращения мышц промежности и мышц стенки живота, с нижних отделов. Не следует сразу сокращать мышцы надпупочной области, это подобает делать во вторую очередь, иначе создаётся препятствие для оттока крови из малого таза, что весьма нежелательно; когда выйдет достаточное количество воздуха, нужно плавно ослабить дыхательные мышцы, и грудь начнёт пассивно опадать; активное сокращение мышц брюшного пресса нужно продолжать всё время, осуществляя выдох главным образом ими, но чрезмерных усилий делать не следует. Конечная стадия выдоха видна на рис. 22. На профильном снимке хорошо видно, что брюшной пресс является главной действующей силой, только такое дыхание обеспечивает хороший, правильный ток венозной крови из депозитных органов, каковыми являются пещеристые тела, селезёнка, печень и позвоночник в целом. О важном значении позвоночника постоянно напоминают йогические тексты.

Критерием для индивидуальной длительности всех фаз уджайи в целом и числа дыханий на одно упражнение должно служить самочувствие упражняющегося: переход от одной фазы к другой должен совершаться без усилий, без насильственных движений; упражняющийся не должен испытывать потребности перейти на обычное дыхание. Для физкультурных целей нет надобности удлинять время каждого дыхательного круга: вполне достаточно сократить число дыханий в минуту. Для медитационных целей нужно стремиться увеличить длительность дыхательных фаз так, чтобы число дыханий сократить до двух или одного дыхания в минуту и даже ещё меньше. Во время упражнений рекомендуется сосредоточиться на своде носоглотки.

Кувалааянанда рекомендует начинающим выдыхать через обе ноздри, а не

через одну, хотя это есть известное отступление от традиции. Суточное число дыханий типа уджайи он рекомендует доводить до 320 с распределением на два—четыре срока.

*Бхастрика* (bhastrikā) — сочетание упражнений kapālabhātī и ujjāuī. Различают несколько типов бхастрики. Из них наиболее простой: после усиленного быстрого выдыхания задерживают дыхание, как в уджайи, затем выдыхают; длительность этих фаз: 2:1 (4:2) или 1:1.

Другие варианты выражаются в том, что выдыхание делается через полукрытую голосовую щель или только через одну ноздрю. Во второй половине bhastrikā, то есть при ujjāuī, нужно делать мулабандху и джаландхарабандху.

По Gheranda-samhita, в бхастрике нужно упражняться три раза в день. По мере упражнений нужно заменять капалабхати бхастрикой, приступать к которой может лишь овладевший техникой задержки дыхания и ujjāuī.

Бхастрика как подготовка к дальнейшим задачам йоги: пратьяхаре, дхаране и прочим упражнениям — считается одним из наиболее эффективных способов пранаямы. Оттого-то и заменяют ею капалабхати. Кувалаянанда, опираясь на традицию, рекомендует повторять капалабхати три раза, каждый раз по три минуты. Переход к бхастрике совершается так: длительность упражнений бхастрики в быстром выдыхании сокращается, и вместо трёх минут быстрое дыхание делается лишь одну минуту, а затем делается задержка дыхания по типу ujjāuī. Таким образом, вместо трёх упражнений в быстром дыхании (капалабхати) делается девять упражнений бхастрики за один срок. Доводить их число до восемнадцати раз за срок не рекомендуется. Если нужно увеличить число упражнений, то увеличивается число сроков: вместо двух — три или даже четыре срока.

Ujjāuī видоизменяется так: выдох и вдох производится через разные ноздри; после общеобязательного начального выдоха вдыхают через правую ноздрю, проводя прану (нервный ток, возбуждение) через правый пограничный ствол, называемый пингалой (солнечный ток), и выдыхают через левую ноздрю, левый пограничный ствол (лунный ток) — иду. Выше уже было упомянуто, что, согласно исследованиям Огнёва, функция пограничных стволов не тождественна: левый связан с рефлексом артериальной системы, а правый — с венозной. Рисунок 19 воспроизводит схему системы Кундалини, данную Авалоном в его книге «Змеиная сила». На схеме указан ход иды и пингалы и соотношение этих токов (нади) со сплетениями (чакрами). Во время задержки рекомендуется сосредоточиваться на коренном чакраме (mulā sakra), где дремлет, свернувшись, «змеиная сила» (Кундалини). Ujjāuī, если её правильно выполнять, очень успокаивает и укрепляет нервную систему и помогает сосредоточению.

## ПРАТЬЯХАРА

Пратьяхара (pratyāhāra) есть третья физиологическая ступень восьмиступенной Йоги, последняя из подготовительных к собственно психологическим ступеням. Пратьяхара — значит «оттягивание», «отвлечение» (разумеется: чувств от их предметов).

Всякий человек, привыкший хоть сколько-нибудь к самонаблюдению, знает, что при создании любой доминанты импульсы, идущие от органов чувств, не участвующих в данной деятельности, плохо доходят до сознания по закону торможения слабых доминант более сильной доминантой. Слабые доминанты даже подкрепляют более сильную, их энергия, переходя в тормозное состояние, сливается с энергией главной, победившей доминанты. Так, например, человек, занятый работой, требующей большого зрительного напряжения, может не ощущать осязательных раздражений, причиняемых бегущей по лицу мухой: более сильное раздражение поглотило более слабое. Занятый работой человек, сам того не замечая, может что-то напевать, и пение не только не отвлекает его, но помогает сосредоточиться. В первом случае наблюдается поглощение более сильной доминантой более слабой доминанты, во втором случае — подкрепление более сильной доминанты более слабой.

Законы соотношений очагов возбуждений, или доминант, в нервной системе были открыты и разработаны Введенским и Ухтомским. Они формулируются в основном так: два равносильных возбуждения нервной системы борются между собой с теоретически возможными двумя исходами: 1) поглощение одним очагом других; 2) создание двух очагов возбуждения, вызывающих разлад высшей нервной деятельности; создание чрезмерного возбуждения, которое переходит в запредельное торможение. Чрезмерное возбуждение нервной системы приводит к парадоксальному или парабютическому состоянию, когда нервная система уже не в состоянии отзываться на сильное раздражение и отзывается лишь на слабое.

Эти законы реакций нервной системы были подмечены древними йогинами и использованы в сознательной работе овладения собственным организмом и психикой. Для сознательного воздействия на организм и психику требуется создание безусловной, всепоглощающей доминанты, или, как говорил один из выдающихся йогов Свами Вивекананда, познакомивший западный мир с настоящей Йогой Индии: «Кто хочет стать йогой, должен сойти с ума на йоге»; а его гуру Шри Рамакришна Парамахамса развил ту же мысль в притче: «Однажды к великому гуру пришёл ученик и спросил, как можно достичь йоги. Учитель привёл его к водоёму и окунул с головой. Сначала ученик покорно ждал, потом стал вырываться, наконец, отчаянным рывком освободил свою голову, вынырнул и стал жадно дышать. Тогда гуру сказал: «Когда ты будешь стремиться к йоге, как стремился к воздуху, находясь под водой, — ты достигнешь успеха в йоге». Пратьяхара есть работа над созданием такого моноидеизма.

В мимике внимания существенным моментом является устремление взора на предмет, возбудивший внимание. Бегающий взор — признак человека, неспособного сосредоточиться. Йога с её удивительно тонким учётом психофизиологических моментов для упражнения в сосредоточении и отвлечении органов чувств от предметов рекомендует сосредоточить взгляд на каком-либо маленьком предмете или держать глаза в состоянии крайней конвергенции, то есть скосить глаза на кончик носа или на переносицу; можно и не конвергировать, а держать глаза в напряжённом состоянии крайнего отведения, например, вверх (так или иначе нужно создать доминанту, подавляющую все другие центры возбуждения — доминанты). Легче всего такая доминанта создаётся в зрительном анализаторе. Современный

физиолог вряд ли мог бы указать приём, более точно соответствующий намеченной цели, чем это сделали древние риши, создатели йоги. Техника может вариировать, но сущность пратьяхары остаётся та же: нужно создать доминанту, поглощающую возбуждения, идущие от других органов чувств или, выражаясь языком современной физиологии, от иных корковых анализаторов. Когда упражняющийся достаточно овладел техникой фиксации взора, он переходит к упражнениям такого же характера, но технически более трудным: фиксации внимания на какой-нибудь внутренней точке тела: на своде носоглотки, на кончике языка или, как советует Вивекананда, на сердце. В Индии способность сосредоточения развивают с детства, эта способность, по-видимому, в какой-то мере закреплена в народном характере. В этом отношении показательна черта из жизни Вивекананды: будучи пятишестилетним ребёнком, Нарен обладал такой силой сосредоточения, что однажды, сидя в сосредоточенном состоянии на веранде своего дома, он не заметил вставшей перед ним кобры, и остался неподвижным, а товарищ его убежал с криком. Кобра, постояв, уползла. Когда Нарена спросили, почему он не убежал, он ответил, что никакой змеи не видел. В другой раз, в юношеском возрасте, Нарен погрузился в размышление где-то вне дома; с ним был один из его друзей, который при всём желании не мог последовать примеру Нарена — ему мешали москиты. Взглянув на сидевшего рядом Нарена, он увидел, что лицо того покрыто москитами, как серой маской. По окончании времени размышления друг спросил Нарена, как он мог вытерпеть, не шелохнувшись, такое нападение москитов. Нарен ответил, что он их не замечал.

Такое отвлечение внимания от всего внешнего и есть пятая ступень восьмиступенной Йоги — пратьяхара. Йога рассматривает пратьяхару как последнюю из предварительных ступеней; следующие за ней три последние ступени Патанджали объединяет под названием «самьяма» — собранность, охват.

### **САМЬЯМА (ДХАРАНА, ДХЬЯНА, САМАДХИ)<sup>13</sup>**

Исходя из положения Санкхьи об отсутствии принципиальной разницы между эмпирическим субъектом и объектом, так как танматры, образующие лингам эмпирического субъекта, и махабхуты, образующие объект, по существу одно, Патанджали считает, что субъект может получить любые качества объекта путём охватывания его своим тонким телом, лингамом, то есть медитационным погружением в данное качество. Самьяма и её ступени определяются в Йога-сутре (III, 1—4) так: 1. «Дхарана есть удержание мысли на каком-нибудь определённом предмете»; таким образом, в состоянии дхараны субъект и объект ещё строго различаются. 2... «ток (сознания), единственно туда (направленный), есть дхьяна». Между дхараной и дхьяной нет качественной разницы, скорее здесь можно говорить о количественной разнице. 3. «Когда (при продлении сосредоточения) исчезает какая бы то ни была форма (объекта) и отображается лишь суть (artha) — это самадхи».

Я напряжённо слушаю музыку, «весь превратился в слух», то есть выключил восприятия других чувств (пратьяхара), но я ещё чётко различаю мелодию, её ритм, темп, гармонизацию и пр. Исполняемое произведение есть ещё для меня вполне определённый объект, которым я всецело занят, такое психическое состояние называется дхарана. Но по мере напряжения внимания отдельные элементы начинают ступшёвываться, произведение начинает восприниматься как нечто целое, простое, оно овладевает моим вниманием настолько, что всё остальное уже не

---

<sup>13</sup> Раздел «Самьяма» выделен редакцией сайта Болесмир для облегчения поиска трёх последних ступеней Раджа-Йоги. В первоисточнике заголовок отсутствует, текст идёт без разрывов в разделе «Пратьяхара».



воспринимается, и уходят мысли как нечто, облекаемое в слова, это дхьяна — созерцание. Наконец, наступает момент, когда звуки перестают восприниматься, как таковые, внешним слухом, с утратой внешнего впечатления музыки утрачивается самосознание, и в музыке реально снимается субъект и объект — остаётся только бытие музыки в субъекте и бытие субъекта в музыке, что оказывается тождеством вне категории времени и пространства — это самадхи. Когда человек постепенно выходит из такого состояния, он вновь воспринимает, но где-то очень вдалеке, форму музыки — оркестровку, мелодию и пр. и в такой же мере утрачивает душу музыки; чем больше слагаемых из воспринимающих анализаторов, тем более чётко разграничиваются субъект и объект и восстанавливается течение психологического времени. Эти состояния настолько субъективны, что попытка описать их кончается полной неудачей, так как она внутренне противоречива.

В философских йогических текстах мне не известны описания самадхи. Арбман отмечает, что в йоге широко практиковалось употребление наркотических средств (на что намекает известная легенда о том, как Шива проглотил яд), но это уже относится к области психопатологии, которая при рассмотрении йоги вовсе не обязательна. Арбман указывает на то, что в Ригведе (X, 133, 7) описывается йогический экстаз. Типичны гимны альваров и бенгальские санкиртаны, но это лишь слабый намёк на переживание йогоинов. Считается, что махасамадхи необратима.

**ОЧЕРК РАЗВИТИЯ ВИШНУИЗМА  
ПО ТЕКСТАМ «МАХАБХАРАТЫ»**

## ОЧЕРК РАЗВИТИЯ ВИШНУИЗМА ПО ТЕКСТАМ «МАХАБХАРАТЫ»

Развитие вишнуизма и параллельного ему шиваизма выдвигает ряд специально важных вопросов, так как оно отражает процессы, развивавшиеся как внутри арийского общества середины первого тысячелетия до нашей эры, так и процессы слияния пришлых арьев с племенами, жившими в Индии до прихода арьев. Развитие обеих религий, или, как чаще их называют «сект», имеет не только ряд общих моментов, но и ряд различий.

Схематически можно сказать, что общие черты в основном отражают процессы слияния пришлых арьев с народами «культуры Инда» и дравидами, различия же отражают классовые противоречия внутри арийского общества.

### КУЛЬТЫ КРИШНЫ-ГОПАЛЫ И ШИВЫ-ПАШУПАТИ<sup>14</sup>

В культе Вишну-Нараяны слился, по-видимому, ряд культов неарийского происхождения, лишь очень поверхностно объединённых браминами именем одного из второстепенных ведических олицетворений солнца, помощника и товарища Индры — Вишну.

Гопала (Пастух коров) и Пашупати (Владыка скота) — несомненно, санскритские имена бога или богов пастушеских племён.

Арьи ко времени прихода своего в Индию<sup>15</sup>, совершившегося в середине второго тысячелетия до нашей эры, были пастухами-кочевниками, но можно с большой уверенностью сказать, что несмотря на санскритские имена, пастушеские боги — неарийские. У арьев в это время, как полагает Массон-Урсель, Гопала проявляет все черты мужчины мужской коммуны матриархата: это весёлый любовник всех пастушек, хотя и он отдаёт предпочтение одной из них. Оба бога связаны с иссиня-чёрным цветом. Это особенно ясно для Гопалы, которого ещё зовут Кришна (Чёрный).

Менее ясна цветовая символика Пашупати: его зовут ещё Нилакантха (Синешей), но позже, как Шива, он был связан с белым цветом, вернее с пепельно-серым цветом костра, на котором труп превращался в бело-серый пепел, и шиваит-йогин натирался этим пеплом, следуя примеру самого Шивы, владыки и учителя йогингов, великого и страшного разрушителя. Но в более древние времена Шива был связан с тёмно-синим цветом, и брамины приняли его в свой пантеон, как Рудру (Ревуна), мчащегося в тёмно-синих грозовых тучах. Арбман говорит, что Рудра представлялся темноволосым и темноликим, как бог, связанный с землёй. Эти признаки перешли к Шиве. В Айтарея-брахмане, V, 14 сказано, что Рудра одет в чёрные одежды (*krishnavāsī* — чёрноодеждный), он тёмно-синего цвета (так

---

<sup>14</sup> В издании 1963 г. ([101], стр. 244) глава называется «Культы Кришны-Гопалы и Бхагавата-Пашупати». (Прим. ред.).

<sup>15</sup> Вопрос о родине арьев не разрешен окончательно. Во всяком случае, они явились в Индию с севера. Наиболее вероятным считается предположение, что арьи пришли из Средней Азии, из округа Мары, бассейна Мургаба или из приазовских степей. Отран считает, что за это очень доказательно говорит топонимика: он полагает, что древнейшим местом поселения арьев была «Страна рек» — Синдиха возле Азовского моря. Это название арьи принесли с собой. Реку, в бассейне которой они сначала остановились, они назвали Синдх (Инд), что значит «река», «море». Время прихода арьев в Индию — 2000—1200 гг. до н. э. Шли они через Иран, где часть народа осела и сохранила своё название арья (иран), а в Индии это название сохранилось за тремя высшими варнами, считавшими себя потомками завоевателей (ср. Отран, Л. с. [29], т. II, стр. 14—15).

впоследствии стал изображаться Яма, во многом связанный с Рудрой). Шива изображается также йогиним, одетым в шкуру чёрной лани или в шкуру слона (Арбман, [28], стр. 38): обычай аскетов носить чёрную шкуру не раз отмечается в «Махабхарате»; он сохранён и до наших дней. Женская ипостась Шивы, его творческая сила, страшная богиня Кали (Чёрная), и теперь изображается с тёмно-синим телом.

Оба бога, Кришна-Гопала и Шива-Пашупати, особенно последний, связаны с Северной Индией и горами (куда загоняли пришельцы-арии аборигенов — Массон-Урсель). Гималаи — любимое местопребывание Шивы; согласно одной из двух версий мифа о происхождении Дурги-Кали, она — дочь Химавата (по другой версии — дочь Дакши), Шива особенно любит горы Мандару и Кайласу (ср. Махабхарата, III, 43, 21); в Хималаях существует знаменитый храм Шивы — сталактитовая пещера, где из льда образовалась фигура лингама; туда и поныне совершаются паломничества (ср. Дж. Неру. Автобиография и Ромен Роллан. Собр. соч., т. XIX). Кришна-Нараяна также связан с Гималаями и даже с загималайскими горами таинственного «Белого Острова» (ср. Нараяния), связан он и с горой Гандхамаданой, которую легенда о Раме перенесла на юг, за хребет Виндхью; по другим сказаниям, она находится в области среднего течения Ганги и даже в Хималаях. Оба бога связаны с символикой змея, одной из древнейших символик. Она присуща месопотамской, египетской и индийской культурам. Характерно, что везде она амбивалентна. В Египте ритуал заклания и проклятия Апопи совершался ежедневно по утрам, чтобы помочь юному Гору, сыну Озириса, справиться с вечно уничтожаемым и вечно вновь возникающим князем тьмы и мрака, князем Смерти — Апопи<sup>16</sup>. Его величество Ра был укушен змеем, подвластным Изиде, желавшим выведать «настоящее», «тайное» имя Ра. Жгучий и губительный змеиный яд даёт основание связывать змей с огнём, его жгучестью и разрушительной силой, с другой стороны, змеи (две кобры) — уреус фараона — символ долголетия, здоровья.

Иудаизм также знает два значения змея «нахош» — коварный соблазнитель, причинивший несчастье всему человеческому роду, и «нохаш» — спасительный символ «медного змея». Интересно, что «медь» и «змей» в древнееврейском языке различаются только вокализацией, а не начертанием, что означает тождество каббалистической символики этих двух слов.

Циммер говорит, что символ змея — древний дравидский символ, вошедший в индуизм вместе с новыми богами: Вишну-Кришной, Шивой и Буддой, обожествлённым и отождествлённым с Вишну.

Шива Пашупати Трьямбака связан, главным образом, с отрицательной символикой змея, но в Тантрах учение о «Змеиной Силе» даёт и положительный аспект (ср. учение о чакрамах). Арбман, касаясь вопроса о связи Рудры-Шивы со змеями, замечает, что в свите Рудры много нагов (мудрых змеев); при жертвоприношении Рудре внутренности жертвенного животного отдавались змеям (по символике сходства змеи и кишечника). Шива носит змей в виде наручников; в его волосы вплетены змеи. С другой стороны, змей выражает оплодотворяющую силу природы, поскольку змей связан с водой. Выражение «ручей, река змеится» — пережиток этой символики. То, что для нас лишь метафора, для древнего было реальностью.

Ману (I, 10) говорит, что древние воды назывались *nāgā*, так как они *nāgā* (человек, мужчина); они являлись местопребыванием Браммы. Бхандаркар считает, что эта традиция восходит к Ригведе, X, 82, 5 и сл. Приводим текст по переводу Бхандаркара:

---

<sup>16</sup> Апопи очень близок индийскому Шеша-Ананте.

«5. Раньше неба, पहले этой земли, पहले живых богов, что это за семя, которое изначала содержали воды и в котором существовали все боги?

6. Воды содержат тот самый зародыш, в котором существуют все боги; на пупке нерождённого стояло нечто, на чём стояли все вещи».

Позднее «зародыш» был отождествлён с Брамой, а «нерождённый» — с Нараяной. Идея Нараяны развилась, как полагает Бхандаркар, в период поздних Брахман и Араньяк. В Шатапатха-брахмане, XII, 3, 4, говорится, что Пуруша Нараяна произвёл Васаву, Рудру и Адитьев. В период Брахман Нараяна считался старше Васудэвы; их отождествление произошло в эпический период (Бхандаркар, Л. с. [33], стр. 31). Нараяна изображался покоящимся среди безбрежного океана вечности на змие Ананта (Бесконечность) или Шеша, хотя нужно заметить, что это поздний, пуранический образ (VII—VIII вв. н. э.), когда уже осуществлялось отождествление Нараяны с Бхагаваном-Гопалой-Кришной, но ещё в Нараяния-упанишаде сказано, что Нараяна далёк от Мадхусуданы и отпрыска Дэваки.

Оба бога Шива-Трьямбака-Пашупати и Бхагаван-Гопала-Кришна вошли в браманизм с насильем, выдержав большое сопротивление. Что это так в отношении Шивы, свидетельствует существующая в нескольких вариантах история о том, как Шива добился, чтобы ему приносили жертвы (ср. Махабхарата, XII, 284, 285). Ему, действительно, пришлось учинить погром всем ведическим богам, отстаивая своё право.

Арбман говорит, что в ритуале Трайамбика-хома Рудра приглашается к жертве, по вкушении которой ему предлагается поскорее удалиться к *Mujavatah* (Шатапатха-брахмана, II, 6, 12, 14). Кришне-Гопале тоже пришлось выдержать немалую борьбу. М. Рой утверждает, ссылаясь на гимн Ригvedы, обращённый к Индре, что Кришна был сыном рабыни и поднял восстание, за что Индра, исполняя приказ Праджапати, содрал с Кришны его чёрную кожу (Л. с. [74], стр. 140). Во всяком случае, даже в Харивамсе<sup>17</sup> сохранены сказания о борьбе Кришны с Индрой. Есть сказание о Кришне, что он украл у Индры коров. Индре приносились кровавые жертвы, а вишнуизм боролся против них и, таким образом, лишил Индру привычных жертв. Когда Индра их потребовал, Кришна сказал своему народу: «Наши боги коровы, холмы, реки», и поэтому Индре было отказано в жертве. Индра решил затопить непокорных, но Кришна поднял одной рукой гору (Говардхану — «Взращающую коров») и одиннадцать дней держал её над своими стадами и пастухами, пока Индра не сдался. Этот мотив часто встречается в вишнуитском искусстве.

Шива-Рудра и Нараяна-Кришна связаны с образом коня, буланого (*hari*) для Кришны и чёрного (*суваçва*) для Шивы-Рудры; Арбман указывает, что Яма, к которому в позднейшем буддизме перешли многие функции Шивы, также владел чёрными лошадьми.

Пураны помещают в Гималаях царство Куверы, сына Шивы, населённое киннарами, кимпурушами, якшами. По буддийским текстам, у киннаров и кимпурушей лошадиные головы, почему эти существа называются ещё «ашвамукха» — лошадиноголовые.

В символике Гиты Кришна-Васудэва-Вишну является колесничим Арджуны, то есть, принимая символику Чхандогья-упанишады, руководит его манасом и индриями; в X главе Кришна, перечисляя свои силопроявления (вибхути),

---

<sup>17</sup> «Харивамса» — «Род Хари» или «Сказание о роде Кришны» — объёмистая быль, былина о княжеском роде Кришны-Нараяны. Индийская традиция иногда называет Харивамсу XIX книгой «Махабхараты», но эта концепция мало популярна в Индии, так как она нарушает священную игру с числом восемнадцать, принадлежащем Кришне; у европейских санскритологов она также не популярна, потому что язык и стиль Харивамсы ближе к Пуранам, чем к Эпосу.

отождествляет себя с «Читрататхой» (Пёстрая колесница), главой гандхарвов. Пшилуский сближает индийских гандхарвов с греческими кентаврами. Он допускает, что само название происходит от дравидского *ghota* — «лошадь», вытеснившего санскритское *aṣva*. В связи с вопросом о явлении Нараяны в образе коня уместно коснуться ещё одного мифологического образа — Шалихотры. Это имя пишется *Ṣālihotra* или *Ṣāligotra* (редко). Обычно оно толкуется так: *ṣāli* — рис, *hotra* — приношение, тот, кому дают рис, — конь. Об этом мифическом существе лишь вскользь упоминается. БПС указывает всего три места в «Махабхарате», где встречается это слово: III, 2798 (Наль, XIX, 28), где говорится об одном риши, знаменитом знатоке лошадей. В III, 6077 говорится об источнике Шалихотры (*Ṣālihotrasya tirtha*). Наиболее интересным является XII, 12759 (Мокшадхарма, гл. 338); Шалихотра назван здесь сыном Капилы. В числе прочих ришей он присутствует при совершении ашвамедхи; ведет ритуал, как жрец-хотар, ашвамедху совершает Брихаспати. Пришедший к жертве Нараяна здесь назван *Harimedha*, что прямо сближает эту главу с первой частью Брихадараньяка-упанишады. Брихаспати, опытный жрец богов, не видит пришедшего к жертве Нараяну и приходит от этого в ярость, размахивает жертвенной ложкой, чтобы побить дерзкого нового бога, которого он не видал и, как ему объясняют его сыновья, успевшие уже примкнуть к новой секте, которого он и не может видеть. Так старое поколение жрецов встретило нового бога если не копьями, то увесистыми жертвенными ложками. Знаменательно, что здесь он сам есть и жертва и вкуситель. *Harimedha* пришёл вкушать *aṣvamedha*, а среди жрецов присутствует конь и знаток коней, имя которого, быть может, следовало бы читать наполовину по-дравидски *Ṣālighota*. Если допускать вместе с Пшилуским возможность изменения дравидского *ghota* на *gandharva*, то тем более можно допустить, что непонятное *ghota* было заменено понятным *hotra*. Ведийской религии в высокой степени не свойствен зооморфизм. Нужно думать, что голову вепря, с которой Вишну изображён в своём подземном храме в Бадари, и лошадиную голову, как его изображают в Нараянии, он получил от дравидов или других народов, населявших Индию до арьев. Кришна также отождествляет себя с Уччайшравой, первообразом коней. Но самое важное отождествление выражается именем *Naḡi* и сказанием о явлении Нараяны, как конноголового бога, описанном в Нараянии.

Оба культа зародились, по-видимому, в одно время: в конце периода Упанишад; есть поздние вишнуитские — их больше — и шиваитские упанишады; есть две упанишады, только формально связанные с этими богами: с Вишну-Кришной — «Бхагавадгита», с Шивой — Шветашватара. О взгляде М. Роя и его обосновании утверждения, что Гита не есть сектантское произведение и лишь формально не причислена к Упанишадам, см. в введении к «Бхагавадгите», 2-е изд; 1960, стр. 25 и сл. Гиту и Шветашватара-упанишаду сближали давно, это сближение можно считать традиционным и общепризнанным. Оба культа отражены Эпосом, но так как обе великие поэмы — «Махабхарата» и «Рамаяна» — несомненно, вышли из среды кшатриев, то вишнуизм в них отражён несравненно ярче: «Рамаяна» вся посвящена истории аватара Вишну-Рамы, а в «Махабхарате» другой аватар, Вишну-Кришна, является одним из ведущих героев поэмы. Шиваизм, связанный с кастой браминов, отражён поэмой значительно слабее, часто отрицательно. «Махабхарата» отразила и соперничество богов, вплоть до открытого сражения между ними (ср., например, XII, 344, вся X книга, где Шива представлен покровителем гнусного преступления — предательского убийства спящих). В других местах поэмы, где поработала рука браминов, Шива отождествляется с Вишну и даже кое-где (особенно в книге XIII) его превосходит. В общем, места с положительным изображением Шивы явно более поздние и в основном тоне «Махабхараты» —

отношение к Шиве отрицательное. Это показывает, что в первой половине первого тысячелетия до нашей эры, когда создавалась «Махабхарата», соперничество богов (то есть отдельных социальных групп, ими символизируемых) было в полном разгаре. Бхандаркар (Вишнуизм, стр. 9) замечает, что кшатрии времён Упанишад активно занимались религиозной спекуляцией и считались первыми обладателями нового знания. Оба культа отражены в памятниках более поздней эпохи — в Пуранах (середина первого тысячелетия нашей эры), но также с явным перевесом вишнуизма: из восемнадцати пуран — десять вишнуитских, к ним ещё можно причислить Харивамсу (историю рода Хари), так называемую девятнадцатую книгу «Махабхараты», а по существу — девятнадцатую пурану. Если учитывать объём и авторитетность памятников, то перевес в сторону вишнуизма окажется ещё более внушительным.

Оба культа вносят в браманизм женское начало, слабо выраженное в религии Вед; это дало толчок к развитию религиозного эротизма, в некоторых сектах достигшего степени оргазма. В этом надо отметить резкое преобладание шиваизма; никогда культ Шри-Лакшми-Раддхи в вишнуизме не достигал степени развития культа Кали-Дурги-Умы в шиваизме, где мужское начало было оттеснено на второй план и стало резко преобладать женское начало.

Эротика в вишнуизме приняла также форму придворной эротической поэзии, в крайних своих выражениях доходившей почти до порнографии, с другой же стороны она вылилась в экстатические гимны альваров и опьяняющие киртаны бенгальских мистиков.

Эротика шиваизма иногда выражалась в садистическо-мазохических самоистязаниях, в очень жестоких жертвах Ренукам, сопровождающихся страшным истязанием жертв в оргиастических ритуалах некоторых тантрических сект (впрочем, такие оргиастические секты, но несколько иного оттенка, существуют и в вишнуизме). Оба культа столкнулись с ведической обрядностью, прежде всего с вопросом о жертвоприношениях, но каждый из них разрешил этот конфликт по-своему. Вишнуизм преобразовал ведическую обрядность в сторону её смягчения; вместе с буддизмом он восстал против кровавых жертвоприношений и заменил их приношением воды, цветов, плодов (ср. Бхагавадгита, IX, 26). Шива с дикой злобой потребовал жертв только себе, разогнал всех других богов и учинил полный погром Дакше — так повествует «Мокшадхарма». Шиваизм не только не ослабил кровавых жертвоприношений, но даже усилил их, так как оживил практику человеческих жертвоприношений. Известный гимн Ригvedы, X, 90 — гимн о жертвоприношении Пуруши (впоследствии отождествлённого с Нараяной) нельзя понимать чисто символически: согласно «закону подобия» магического мышления, «то, что внизу, подобно тому, что вверху, и то, что вверху, подобно тому, что внизу», а поэтому жертвоприношение горнее должно иметь своё отражение долу. Раз гимн говорит о жертвоприношении небесного Пуруши, то на земле должно было совершиться подобие небесной жертвы — земной ритуал. Лоу указывает, что в ранних палийских текстах утверждается существование действительных человеческих жертвоприношений — пурушамедхи наряду с ашвамедхой (L. с. [65], стр. 205).

Есть основание думать, что впоследствии человеческое жертвоприношение было заменено жертвоприношением коня, как особо дорогого имущества человека. У древних скифов и славян существовали оба вида жертвоприношений, а ведь предполагается, что скифы и славяне — близкие родичи арьев. Весьма любопытно, что у марийцев существовал обряд приношения в жертву коня; ещё в начале тридцатых годов мне приходилось встречаться с людьми, видевшими этот обряд. Поразительно, что он и по форме напоминает ведический: коня перед жертвоприношением пасли на воле один год. Жертва богу Кереметью совершалась

за всё общество (село). Можно думать, что начало Брихадараньяка-упанишады свидетельствует о такой замене: в Ригведе описывается космос, как тело Пуруши, а в упанишаде — как тело коня. Вся первая часть упанишады (*Madhukādam*) посвящена изъяснению мистического значения ашвамедхи. Напрашивается мысль о сходстве первой части упанишады с «Нараянией», где мир также символизируется в образе коня. Может быть, не случайно некоторые подробности человеческого жертвоприношения у перуанцев совпадают с ритуалом ашвамедхи: пленный юноша, признанный годным для принесения в жертву, целый год окружался заботами, и его малейшие прихоти исполнялись, а в день летнего солнцестояния юношу уводили в храм бога Солнца и там жрецы нападали на него с настоящим оружием, а ему давали деревянное оружие, и он должен был защищаться. Дело кончалось тем, что юноше вспарывали грудь и вырывали сердце.

Так в жертву богу приносился бог, воплотившийся на земле. Шиваизм оживил человеческие жертвоприношения; с древних времён и на всём протяжении истории шиваизма этот обычай особенно практиковался среди поклонников Кали; секта тугов, поклонников богини Кали, приносивших богине человеческие жертвы, существовала ещё в начале прошлого века (Арбман). В памятнике XI века «Двадцать пять рассказов Веталы», в двадцать пятом рассказе, повествуется, как коварный кудесник-брамин задумал принести в жертву царя Викрамадितью (начало XI века), но царь, своевременно узнав о замысле, сам принёс брамина в жертву богине Кали и получил от неё милости. Сенар говорит, что ещё в его время (1896 г.) в Бенаресе существовала, правда, немногочисленная и презираемая секта агхоров (неужасающихся). Это одна из шиваитских сект, в древности совершавшая человеческие жертвоприношения, а впоследствии члены секты стали пожирать трупы. Лишь позже тантристы смягчили эти обряды, выполняя их символически в садхане.

В обоих культах есть два рода пуджи: образный, то есть почитание живописных и скульптурных изображений, и безобразный, то есть почитание символа. Символом Шивы является лингам — образ соединения мужского и женского начала; это одна из форм символики креста, почитавшегося, как священный символ, задолго, вероятно, за тысячелетия, до христианства (ср. анкх египтян, как символ бога). Нет сомнения, что лингам — не арийский символ. Культовые изображения фаллоса были найдены при раскопках Мохенджо-Даро. Фаллический культ тесно связан с культом змей. На юге Индии, где преобладает дравидское влияние, встречается изображение змей (двух или одной), оплетающих фаллос, по типу кадуцея Гермеса, символа того же происхождения и значения (ср. Циммер. Искусство индийской Азии и Мифы и символы). Символика лингама не представляет особых трудностей для элементарной расшифровки, хотя сам вопрос о фаллических культах и вообще о сексуальности в религии весьма обширен. Большие трудности представляет расшифровка символа Нараяна-Вишну — шалаграммы. Этим вопросом интересовался Чандхури. Автор отмечает, что вопросу о безобразном почитании Нараяны не уделяется достаточного внимания, хотя именно этот культ преобладает в настоящее время. Автор считает, что Нараяна особое божество, почитаемое в племени сатватов<sup>18</sup>. Нараяна связан с системой Панчатратры. С развитием культа Васудэвы Нараяна стал отождествляться с Васудэвой, а потом — рассматриваться как одна из форм Вишну. По мнению Чандхури, нет ничего общего между Нараяной и Кришной-Гопалой. Культ Нараяны остался в форме безобразного почитания Вишну *ṣālagrāmaṣila* (он развился не ранее I—II вв. н. э.<sup>19</sup>). Шалаграммой

<sup>18</sup> *Сатваты* — название южного племени ядавов, народа, к которому принадлежал Кришна. Бхандаркар приводит мнение Патанджали (грамматика), считающего, что сатваты — другое название вришнейцев.

<sup>19</sup> Трудно согласиться с автором, что с этого же времени развился и культ Шивы как лингама.



называется слоистый камень, кремнёвый аммонит, находимый в реке Гандаке. Река размывает куски породы так, что в камне образуется полость, в которой хорошо видны слои камня; чем больше в камне слоёв, тем он ценнее в культовом смысле, так как число слоёв указывает, сколько аватаров Вишну представлено в камне. Ясно, что перед нами остатки очень древнего фетишизма неведического происхождения. Чтобы переосмыслить фетиш в духе вишнуизма, в Пуранах (Брахмавайварта, Агни, Вараги-пураны, относящиеся к поздним) создан целый миф, почему Нараяна превратился в камень. Раддха прокляла Гандаки, одну из гопи (пастушек), возлюбленную Кришны, пожелав, чтобы та родилась смертной; проклятие исполнилось, и гопи родилась царевной, по имени Туласи, и вышла замуж за Судатагопалу (хорошо самообузданный пастух), одного из поклонников Кришны-Гопалы, который тоже из-за проклятия Раддхи родился в виде дайтъя Шанкачуды. За выполненное самоистязание (тапас) Брама дал ему владычество над миром и неуязвимость до тех пор, пока Туласи будет ему верна. Когда Шанкачуда стал притеснять богов, Брама, Шива и другие боги явились к Нараяне просить защиты. Было решено, что Шива вовлечёт Шанкачуду в битву, а Нараяна нарушит целомудрие его жены, приняв образ её мужа. Этот план был приведён в исполнение, и Туласи прокляла Нараяну, пожелав ему стать камнем и утратить сознание; произнеся проклятие, она припала к ногам Нараяны. Нараяна сказал, что она изменит форму, он же — последует за ней. Туласи стала рекой, а Нараяна стал утёсом, от каменного тела которого река отмывает частицы. Гандаки совершила самоистязание, чтобы Нараяна стал её сыном. Нараяна сказал, что, как шалаграма, он всегда в её лоне, как сын. В шалаграме присутствует и богиня Лакшми, так что поклонение шалаграме заменяет паломничество в святые места. Шалаграму необходимо иметь для выполнения разных обрядов, где требуется присутствие божества, как свидетеля: ритуал брака, агнихотра и пр. Заслуживает внимания, что более либеральный в кастовом отношении вишнуизм в шалаграмашиле создаёт больше запретов, чем шиваизм в лингашиле: лингама могут касаться все, даже женщины и шудры, а шалаграмы — только члены трёх высших каст и только мужчины.

Изложенное позволяет сделать следующие выводы: шалаграмашила (культ шалаграмы) есть составная часть сложнейшего социального явления — вишнуизма. Здесь заметна спайка разнородных моментов — древнего примитивного фетишизма неарийского происхождения, якобы связанного с культом Нараяны, и утончённой диалектики Панчаратры.

Культ шалаграмы следует отнести к сексуальным культам, о чём свидетельствует всё строение легенды, характерной для переходного момента матриархата (Кришна и его возлюбленные, Нараяна — муж замужней женщины) и патриархата (самоуправство главы патриархальной семьи, требование от жены безусловной верности и покорности). Интересен штрих из психологии материнства: перенос чувства жены (любовницы) на ребёнка — муж становится физически и психологически ребёнком. Легенда Вараха-пураны о шалаграме, объясняющая название «шалаграма» («шала» — название известной породы деревьев, употреблявшихся как строительный материал, и «грама» — «деревня»), повествует, что Нараяна явился мудрецу Шаланкаяне в виде дерева Шалы, откуда и название местности «Шалаграмакшетра» («кшетра» — поле). Это бесплодная более поздняя богословская экзегеза, и ничего больше. Оба течения — вишнуизм и шиваизм — развивали практику йоги. В настоящее время преобладают йогини-шиваиты, и Шива именуется «Владыкой йоги» (причём подразумевается раджайога, включающая хатха- и джнанайогу), в древности же, по свидетельству «Бхагавадгиты», так именовался Кришна-Хари (XVIII, 78), причём Гита имеет в виду

бхакти и кармайогу. Эти параллели можно было бы продолжить, но и сказанного достаточно, чтобы убедиться в существовании параллелизма двух течений йоги: более древнего — вишнуитского и несколько более позднего — шиваитского<sup>20</sup>. Может быть, правильнее было бы сказать — одного, но пошедшего по двум социальным руслу — варнам кшатриев и браминов. Ясно, что эти течения в своём параллелизме и в своём антагонизме отражают важные социальные процессы, совершавшиеся в арийском обществе.

Ведическая религия, принесённая кочевниками арьями с севера, уже не соответствовала новым условиям жизни, иной природе, иным развивавшимся социальным отношениям. Каста жрецов, претендовавшая на положение «земных богов», встретила сопротивление касты кшатриев, быстро растущей и укрепляющейся в постоянной борьбе за освоение новых земель. Это ускорило процесс дифференциации каст. В ведические времена, по-видимому, глава патриархальной семьи осуществлял, по крайней мере отчасти, и функции домашнего жреца. Лефевюр, ссылаясь на Рено, считает, что ведический ритуал первоначально заключался не в «настоящем» жертвоприношении, а в торжественном возжигании домашнего огня. Естественно думать, что этот ритуал совершал глава семьи. Существует мнение, что творцами ведических гимнов были не только брамины, но и кшатрии.

В «Махабхарате» встречаются ясные указания, что брамины выполняли дела кшатриев (например, брамин Дрона учил царевичей военному делу и сам принимал участие в битве). А кшатрий Вишвамित्रа, ещё не будучи брамином, совершал жертвы и был гуру брамина (вып. III этой серии, Путешествие Бхагавана, гл. 105, шл. 18). Лоу указывает, что были брамины, добившиеся царской власти (Л. с. [65], стр. 157—158). Все эти факты говорят о том, что процесс дифференциации каст ещё не был вполне закончен в период создания «Махабхараты». Именно этот процесс и обострял классовую борьбу: каждая варна стремилась отвоевать себе возможно больше прав. В сознании людей тех времён политика ещё настолько тесно была связана с религией, что часто говорилось не о войне двух народов, а о войне богов (ср. например: «Сам Егова воевал против врагов Израиля», Паралипоменон, II, XX, 29). Естественно, что чем больше обострялись отношения между людьми, тем больше обострялись они и между богами: когда дело доходило до открытых стычек между браминами и кшатриями (ср. Махабхарата, вып. IV этой серии, Анугита, гл. 29, шл. 22; гл. 30 и сл.), доходило дело до стычек между Вишну и Шивой. Сознание, что это — братоубийственная распря, вылилось в сказание о сражении двух аватаров Вишну друг с другом; бесчинствующего и убивающего кшатриев аватара Вишну, брамина Парашураму, умиряет раджа Рама, также аватар Вишну. В бассейне Инда арьи столкнулись с ещё не отождествлённым народом, условно называемым «народом культуры Инда». По всей вероятности, это было дравидское племя. Народ этот уже усвоил городскую культуру и социально стоял выше кочевников арьев. Считается, что кочевники одержали победу благодаря тому, что пользовались лошадьми. Но, как это часто бывает, менее культурные победители стали испытывать влияние побеждённых. Есть основание думать, что среди жителей бассейна Инда была развита йога и культ Великой Матери, об этом убедительно говорят раскопки в бассейне Инда: было найдено много статуэток, изображающих Великую Мать и мужские фигуры в типичных йогических позах (Циммер, Искусство индийской Азии и другие его работы, приведённые в библиографии). Пришельцам надо было вести борьбу на два фронта: с одной стороны, против высококультурного

---

<sup>20</sup> Это касается только связи шиваизма и вишнуизма с творениями Эпоса, а не процессов безотносительного развития обоих культов.

народа, обладавшего благоустроенными городами, развившего земледелие, скотоводство, как о том свидетельствует история Рамы: он видел на Ланке прекрасные поля, роскошные сады, прекрасно укрепленный, благоустроенный город; с другой стороны, с полудикими лесными жителями или народами, кочевниками-скотоводами. Вождём такого пастушеского народа и был Кришна-Гопала. Слово «кришна» — санскритское, но имя — не ведическое; его нет среди длинного списка учителей, приводимого в Брихадараньяка-упанишаде, 6, 5, 1; в древних и средних упанишадах оно встречается лишь раз, в уже упоминавшемся тексте Чхандогья-упанишады и в Нараяна-упанишаде, 4, 5, где говорится о Кришне, сыне Дэваки. В «Махабхарате» оно встречается неоднократно; Кришна — сын Дэваки, сын Джаматагни, Двайпаяна. Особенно загадочен Кришна-Двайпаяна (Островитянин), принимающий такое непосредственное участие в делах рода Куру; фактический отец Дхритараштры, он вместе с тем живёт на далёком острове, и его сыну Шукре нужно проделать немалый путь, чтобы попасть в страну Бхарат. Все эти Кришны не простые люди — они брамины, цари, великие йоги. Ясно, что они являются носителями иной, незнакомой арьям культуры, которую они осознавали как высшую. Класс воинов сталкивался с новыми идеями, новыми нравами; всё это подлежало осмысливанию, усвоению.

Археологические находки в бассейне Инда позволили Маршаллу, руководителю этих раскопок, считать, что религия «народа культуры Инда» едва отличима от фаллического культа Шивы и Дурги; хоть и осуждаемый Ведами, он стал основой индуизма. Многие правоверные брамины, за исключением некоторых шиваитов, считают для себя обязательным иметь в своей божнице и лингам и шалаграму.

Макниколь (Л. с. [66], стр. 17—18), ссылаясь на мнение Маршалла, говорит, что, помимо народной религии, у древних жителей Индии должна была существовать эзотерическая философия. Автор считает, что религия Вишну в период Эпоса была больше связана с ведийской традицией, нежели религия Шивы, более непосредственно исходящая от «народа культуры Инда».

Оппортунизм браминства широко допускал амальгамы, так что в индуизме легко уживался пантеизм, монотеизм, теизм и даже атеизм; он допускал культ демонов, героев, предков и «может угодить на все вкусы», по выражению Макниколя (Л. с. [66], стр. 27), но всё это допустимо лишь при одном условии: обеспечении браминов кастовой властью и доходами.

В эпоху Эпоса браминство столкнулось с новыми течениями, попавшими в среду арьев через варну кшатриев, что явствует из Эпоса, в частности из «Махабхараты». Течения эти были настолько сильны, что их нельзя было отбросить, а значит, приходилось лавировать: Шиву нужно было отождествить с Рудрой, а Кришну-Васудэву-Говинду-Нараяну — с Вишну.

М. А. Рой горячо защищает Гиту от нападок европейских учёных, в частности, Гарбе, с одной стороны, и от индийских ортодоксов — с другой, старательно подбирает факты, говорящие против традиционного утверждения, что Гита сектантский памятник бхагаватов-панчаратринов. Автор выдвигает теорию, что «Бхагавадгита» есть упанишада типа и периода Шветашватары, приспособленная бхагаватами для своей цели; они внесли в Гиту вишнуйские имена Кришны<sup>21</sup>. Несомненно, Кришна выступает в Гите как человек, хотя и боговдохновенный. Во многих местах (V, 14, 15; VIII, 3 и пр.) Кришна говорит о боге в третьем лице, что отмечает и Гарбе, делающий отсюда вывод, что процесс обожествления Кришны в

<sup>21</sup> Более подробно взгляды М. А. Роя изложены во введении ко второму изданию перевода «Бхагавадгиты» в этой серии переводов из «Махабхараты». Многие замечания Роя заслуживают внимания тех, кто пожелает проанализировать процесс развития вишнуизма.

Гите ещё не совсем завершён. Употребление Гитой слова «бхагаван» М. А. Рой не считает доказательством принадлежности Гиты к секте бхагаватов, так как этот термин широко употреблялся по отношению к почтенному лицу. Для подтверждения своего взгляда Рой приводит ряд текстов из Вед, Брахман, Упанишад: в Ригведе, I, 1, 64, 40; VII, 41, 1 и пр., в Шатапатха-брахмане, I, 8 и пр., в Брихадараньяка-упанишаде, II, 4, 13, в Чхандогья-упанишаде, IV, 3, 2 и во многих других местах слово «бхагаван» употребляется в смысле «досточтимый». Даже к Будде его последователи обращаются: «бхагаван». В «Махабхарате» можно найти много мест, где слово «бхагаван» носит нарицательный характер. В параллель этому можно заметить, что в семитических языках слова «адон» и «баал» носили широко нарицательный характер, и обращение к человеку «адони» (господин мой) было вполне допустимым; эти слова применялись каждым народом, на языке которого они существуют, по отношению к своему адону, своему баалу, и всё же вавилонский Бэл и еврейский Адонай понимались как имена собственные. Если в древнееврейских памятниках слово «адонай» заменяло непронимосимое имя бога, то позже, в период создания Каббалы, оно всё же стало специфическим именем десятой сефиры. Слово «баал» тоже применялось не в качестве имени собственного, а в качестве нарицательного, как, например, в слове «балшем» — «владыка имени» (ср. русское «волшебник»). Такой же процесс происходит и в русском языке со словом «господь»; в древнеславянском языке слово это носит ещё определённо нарицательный характер, позже, в русском языке, оно приобрело характер имени собственного. Можно полагать, что слово «бхагаван» стало применяться как собственное имя Кришны-Васудэвы поздно, может быть, позже создания «Мокшадхармы», возможно в эпоху Пуран. Вероятно, это происходило параллельно и в буддизме; в махаянизме это слово стало утрачивать нарицательный характер. Несомненно, что в Гите имя Кришны-Васудэвы ещё очень слабо связано с именем Вишну, которое лишь три раза упоминается в 700 шлоках Гиты: два раза как обращение Арджуны к своему гуру (XI, 24, 30)<sup>22</sup>; а в третий раз это слово встречается в X, 21, где о Вишну говорится лишь мельком, при перечислении главных представителей других групп, то есть скорее в духе пантеизма.

Из этого можно сделать вывод, что ко времени создания Гиты Вишну уже был выдвинут как глава Адитьев, но ещё как *primus inter pares*. Названные тексты скорее показательны несколько слабá была связь Кришны-Васудэвы и Вишну, что бросается в глаза даже при поверхностном знакомстве с Гитой. Утверждение Лямотта, что в «Бхагавадгите» Кришна объявляет себя богочеловеком, живым воплощением сущности Вишну-Нараяны (Л. с. [61], стр. 12), слишком категорично и не обоснованно: в Гите ни разу не упоминается о Нараяне и лишь мельком упоминается о Вишну. Прав М. А. Рой, настаивающий на том, что такое обстоятельство совершенно не вяжется с представлением о Гите, как о сектантской книге бхагаватов. С этим, по мнению Роя, никак не вяжется и отсутствие в Гите мифов о Вишну, которыми так богат позднейший вишнуизм. Кришна говорит в общих словах о «многих своих рождениях» (IV, 5), скорее излагая теорию перевоплощений, хорошо известную Упанишадам, вне какой-либо зависимости от вишнуизма; он не делает даже намёка на теорию аватаров Вишну, чётко излагаемую в Нараянии<sup>23</sup>. Нет в Гите и намёков на легенды о Кришне-Гопале, рассказываемые подробно в Харивамсе и в Бхагавата-Пуране. Это также свидетельствует о том, что образы Кришны-Ядавы, Кришны — сына Дэваки, Васудэвы-Нараяны слились

<sup>22</sup> Можно согласиться с Роем, считающим, что в этих шлоках слово «Вишну» вставлено позже.

<sup>23</sup> Массон-Урсель не без основания считает, что теория аватаров в вишнуизме заимствована от буддистов и джайнистов, где учение о периодическом явлении будд и джинов (победителей) или тиртханкаров (путеводителей) органически связано с основами того и другого течения.

постепенно с образом Вишну и что в период создания «Бхагавадгиты» процесс образования вишнуизма был далеко не закончен, может быть, он только начинался; в силу этого нельзя рассматривать Гиту как вишнуитское, сектантское произведение, хотя нет никакого сомнения в том, что позже она стала священной книгой по преимуществу вишнуитов.

В специальной литературе много и достаточно бесплодно обсуждался вопрос о Кришне как об исторической личности. Лямотт считает такие изыскания малообещающими; изложив мысли об этом наиболее авторитетных исследователей, он не считает нужным самому заняться этим вопросом. Конечно, сама противоречивость мнений наиболее выдающихся ориенталистов показывает, что нет достаточно чётких данных, позволяющих придти хотя бы к минимальным, но общепризнанным выводам. В истории вишнуизма вопрос о «действительной» личности Кришны не так уж важен, однако для выявления социальной значимости этого образа, реальность которого можно установить гораздо более точно, он не лишён интереса. Так, наши былины об Илье Муромце ещё не дают права утверждать существование его как исторической личности<sup>24</sup>, но это несколько не снижает его реальности, как личности социальной.

Важно выяснить, что представлял собой культ Кришны, если не на первоначальной, то хотя бы на возможно более древней его ступени, и каково его отношение к секте бхагаватов. Среди исследователей, пробовавших составить биографию Кришны, Лямотт называет Барне (Barnet), Гарбе (Garbe), Хилла (Hill) в предисловии к «Бхагавадгите».

В литературе различают три Кришны:

1. Кришну-Васудэву, потомка Яду (Ядава), князя народа вришни, построившего город Двараку, родственника и верного союзника Пандавов.
2. Кришну — сына Дэваки, ученика Гхоры Ангираса, упоминаемого в Чхандогья-упанишаде.
3. Кришну-Гопалу (Пастуха), любовника пастушек (гопи), убившего своего коварного дядю (mātula — брат матери), готовившего гибель племяннику. О нём повествуют Харивамса и Пураны (Бхагавата-пурана и др.).

Можно считать общепризнанным, что сказания о Кришне-Гопале позднего происхождения, точнее, поздно попали в санскритскую литературу, так как есть основания думать, что они и до Харивамсы и Пуран бытовали как фольклор какого-то народа, жившего по нижнему течению Ганги, и были включены в число легенд о Кришне-Васудэве лишь в пуранический период. Рубен считает Кришну, сына Дэваки, и Кришну, союзника Пандавов, одним лицом; автор полагает, что есть возможность выделить исторические моменты из клубка легенд о Кришне, отчасти созданных в Иране о Кире (VI в. до н. э.) и лишь впоследствии перенесённых в Индию.

Рубен допускает возможность такого исторического «ядра». В Матхуре, приблизительно во времена Будды (560—484 гг.), в период скотоводческой культуры, жил воинственный царевич, сын Дэваки, Кришна. У него было два врага: Джапасанда из Магадхи<sup>25</sup> и перс Калаявана из Пенджаба, сатрап Кира. Калаявана, продвигая завоевания персов на восток, к берегам Ганги, завладел Матхурой, но Кришне хитростью удалось его убить. Понимая, какая опасность грозит ему и его

---

<sup>24</sup> В лаврских пещерах есть скелет какого-то человека богатырского сложения — его считают останками Ильи Муромца.

<sup>25</sup> Аанада Кумарасвами (L. с. [38], стр. 9) полагает, что собственно исторический период Индии надо считать с VI века до нашей эры; начинается он с династии Магадхи; это период Брахман, Упанишад, ранних сутр. Циммер начинает период Упанишад с 800 года, Синха и Банерджи относят возвышение Магадхи к середине VI века до нашей эры.

роду, Кришна бежал в Двараку. Выдвижение и слава Кришны начались после спетого им воинственного гимна, целиком переработанного около 300 г. под влиянием идей Каутильи<sup>26</sup>, автора «Дхармашастры». Так была создана «Бхагавадгита». Рубен считает, что этот самый Кришна был учеником Гхоры Ангираса, упоминаемого в Чхандогья-упанишаде, III, 17, 6, что категорически отрицают французские ориенталисты (Сенар, Валле Пуссен, Лямонт). К. Мельвиль высказывает предположение, что Кришна был богом какого-то чёрного клана, но скоро был выдвинут в ранг сыновей Васудэвы, которому покровительствовал бог Вишну, потом стал самим Вишну. Автор видит начало истории этого Кришны в Харивамсе, продолжение — в Вишну-пуране, а расцвет — в Бхагавата-пуране. Бхандаркар уделяет мало внимания имени «Васудэва», считая, что первично оно было личным именем, вторично ставшее родовым. Бхандаркар считает имя «Кришна» более важным. Автор указывает, что так звали творца 85 гимна, восьмой мандалы Ригведы. В третьей, четвёртой шлоках гимна риши называет себя Кришной. Бхандаркар говорит, что род этого Кришны, именуемый «Каршяна готра», — браминский, из группы родов, ведущих своё начало от Васиштхи. Автор допускает, что Кришна, сын Дэваки, ученик Гхоры Ангираса, о котором упоминает Чхандогья-упанишада, происходит из этого рода (Л. с. [33], стр. 10, 11).

М. Рой (История индийской философии, стр. 140), ссылаясь на Веды (Шатапатха-брахману? — Б. С.), утверждает, что Кришна был сыном царя от матери шудры, поднял восстание против Индры, и тот, с соизволения Праджапати, содрал с Кришны его чёрную кожу. Следовательно, Кришна — народный вождь, даже не кшатрий, а кшатта (как сын матери-шудры). В ряде более поздних Упанишад (Маханараяна, Атмабодха, Нрисинхатапаниа, Раматапаниа), где уже чувствуется влияние Санкхьи, о Кришне упоминается лишь раз: в Нараяна-упанишаде, 5, где сказано, что так благочестив был сын Дэваки, так благочестив был Мадхусудана, что он постиг Нараяну, пребывающего во всех существах. Итак, упанишада видит в Кришне лишь ревностного поклонника Нараяны, не больше. В этой упанишаде говорится, что Нараяна есть Шива, все боги и риши (Нараяна-упанишада, 2).

В Раматапаниа-упанишаде даётся заклятие (мантра), и в стихе 64 упоминается Нараяна, а в стихе 65 — Васудэва. М. А. Рой говорит, что Тилак отрицает тождество Кришны Чхандогьи и Кришны Гиты. Бхандаркар думает, что отождествление Вишну с Кришной-Васудэвой совершилось в период между Гитой и Ануцитой (ср. Махабхарата, XIV, 53—55). Кумараппа Бхаратан также полагает, что Ануцита завершает процесс отождествления Кришны с Вишну. Но в той же Ануците, в первой её главе, Кришна представлен ещё как человек, не способный повторить учения (Гиты), преподанного им в состоянии йоги Арджуне. Бхандаркар отрицает органическую связь Панчатратры, учения бхагаватов, с Гитой. Самой характерной чертой секты бхагаватов считается учение о бхакти, что ярко выражено в Нараянии. Есть мнение, поддерживаемое преимущественно европейскими востоковедами, что бхагаваты породили бхакти: для подтверждения этого мнения обыкновенно ссылаются на «Бхагавадгиту», «источник бхакти», которую большинство

---

<sup>26</sup> Это мнение Рубена вызывает некоторое недоумение: «Артхашастра», подобно другим историческим трактатам древней Индии, по духу весьма далека от Гиты, в чём читатель сможет непосредственно убедиться, так как знаменитое произведение Каутильи издано Академией наук СССР, в русском переводе. Политические трактаты древней Индии отличаются циничным макиавеллизмом, по выражению Циммера: «Основные принципы их (то есть политических трактатов. — Б. С.) — принципы морских глубин, почему само учение называется Матсья-ньяя, то есть основы закона рыб (крупная рыба мелкую пожирает. — Б. С.)» — «Философия Индии», стр. 36. Артхашастра поражает блеском своего языка и откровенным провозглашением принципа: «В политике всё дозволено» (ср. Л. с. [92], стр. 92—93). К литературе этого же рода относится и «Панчатантра», знакомая читателю по переводу Сыркина. Лишь очень внешне принимая вещи, можно сравнить Гиту с Артхашастрой Каутильи. Если даже и принять, что Гита и Артхашастра исходят из принципа «всё дозволено», то Гита добавляет «во имя исполнения долга»; Артхашастра: «во имя выгоды» (ārtha).

специалистов, среди них много авторитетных, как, например, Тилак, считают сектантской книгой. Против этого мнения всё же восстаёт много пандитов: Шастри, М. А. Рой и другие. Они утверждают, что бхакти можно видеть уже в Ведах и Упанишадах; доказательства этого положения обычно строятся на отождествлении бхакти и упасаны, с чем трудно согласиться. Упасана (сидение внизу) есть вообще культ, богослужение, но это далеко не то, что бхакти. Несомненно, что ведические гимны нужно назвать проявлением упасаны; справедливо и то, что Упанишады стремились заменить физический культ символическим. В качестве весьма наглядного примера процесса символизации обряда можно указать на части Чхандогья-упанишады, касающиеся Пранагнихотры (V, II), на Агнихотра-упанишаду и пр. Конечно, в этих памятниках уже заложены основы упасаны и садханы (upāsana, sādhana) даже в смысле вишнуитской бхакти, но это ещё не бхакти, как таковая, это только её *tertia vigilia*. Бхандаркар считает, что слово *bhakti* приобрело значение «благоговеющая любовь» не ранее, чем в Шветашватара-упанишаде. Даже Рамануджа (начало XI в. н. э.) не всегда понимает под термином «бхакти» любовь. В древности это слово означало «любимый», а не «любовь». Религиозные секты середины первого тысячелетия до нашей эры были по преимуществу атеистическими. Индийский ум легко предавался нравственной спекуляции и экзальтации, не сопряжённой с верой в личного бога, что ясно видно в буддизме, а также в сухих моральных рассуждениях «Махабхараты» (Л. с. [33], стр. 29). Несомненно, начало истинной бхакти положено «Бхагавадгитой», и против этого исторического факта трудно спорить. Но неправильно было бы отождествлять бхакти Гиты с вишнуитской бхакти, как её понимает даже Нараяния, не говоря уже о более поздних памятниках. От стройности, величайшего внутреннего спокойствия, от углублённости Гиты мало что осталось в Нараянии. Этот памятник действительно носит выраженный сектантский характер, очень хаотичен в изложении, состоит из фрагментов весьма неравнозначных: наряду с отрывками высокой художественной и психологической ценности (из них лучший, стоящий на уровне Гиты, — несколько шлок о созерцании Нарадой Брамана — гл. 341, 1—11), есть места в достаточной мере слабые. Заслуга движения сатватов заключается в том, что они внесли живое чувство, а следовательно, реализм в застывшую абстракцию браминских спекуляций, хотя, казалось бы, это парадоксально. Кришна, индийский Иван-царевич, близкий народу, боровшийся вместе с народом и за народ, живой среди живых, пастух из Бриндавана, способный на свершение великих подвигов, воодушевляемый горячей народной любовью, осознавший в себе коллективную душу, Кришна-младенец, до слёз трогаящий материнское сердце индийской женщины, Кришна-юноша, живущий полнотой живого чувства среди своих весёлых подруг, Кришна — близкий природе, воплощающий мощь её производительных сил, Кришна — великий йогин, открывающий своему другу сокровенные тайны бытия — таким многоликим, вечно живущим, с любовью откликающимся на зов любви он являлся очам своих восторженных бхактов. Такая бхакти далека от холодных садхан символической агнихотры Чхандогья-упанишады.

Очень выразительно говорит о культурно-историческом значении бхакти хранитель индийских коллекций бостонского музея искусств Ананда Кумарасвами: «Постепенное принятие в арийскую религию этих (дравидских. — Б. С.) культов, замена абстрактного символизма антропоморфизмом, развитие теистической бхакти знаменует победу побеждённых (дравидов) над победителями. Дравидское влияние сказывается во всём, где пуджа отличается от яджны» (Л. с. [38], стр. 5).

Кумараппа Бхаратан констатирует, что у вишнуизма очень длинная история, начало которой теряется в дали веков. Имена Вишну: Кришна, Нараяна, Кришна-Гопала — сектантские; они свидетельствуют о том, что вишнуизм образован

многими потоками, слившимися в одно русло. Кульминацию вишнуизма автор видит в Раманудже. Кумараппа Бхаратан решительно отождествляет Кришну-Васудэву, союзника Пандавов, кшатрия, раджу, старшего брата Баларамы-Санкаршаны и Кришну — сына Дэваки, ученика Гхоры Ангираса, упоминаемых в Чхандогья-упанишаде. Автор считает, что Гхора Ангирас был жрец Солнца в его ведическом образе Вишну. Он научил Кришну понимать, что жизнь есть непрестанная жертва, что практика добродетелей ведёт к спасению, что в час смерти нужно обращать свою мысль к Сущности Жизни и что целью жизни является достижение Сурьи (ср. последний отдел Нараянии о «Собирателе колосьев»). В этом учении заслуживает внимания отрицание ритуализма, утверждение доступной духовной жизни для всех, кто деятельностью (кармой) выполняет свой долг — дхарму, осознание которой рождается из бхакти. В этом, по мысли Кумараппа Бхаратана, заключаются основные положения Гиты и всего вишнуизма.

Учение Кришны дало свободу человеческому чувству, оно боролось против незакономерных притязаний браминов, утверждая потенциальное равенство всех существ («Я одинаков ко всем существам...» — Бхагавадгита, IX, 29; «Ищущие у меня крова, хотя б они были дурного лона... идут путём высочайшим» — IX, 32). Этот демократизм нельзя недооценивать, учитывая окружающую социальную среду и время. Йогендра Бхаттачарья подчёркивает, что даже современный вишнуизм допускает в секту членов низших каст и женщин, а некоторые вишнуиты, например, последователи Чайтаньи, — даже магометан (браманизм допускает одновременное участие в разных сектах, но в пределах индуизма).

Во времена Эпоса популярность вишнуизма настолько возросла, что Панини (IV в. до н. э.) в IV, 3, 98 объясняет сложное слово *krishnārjunasa* как «поклонник Кришны и Арджуны». Из этого нужно вывести, что во времена Панини существовал культ полубогов, богатырей Кришны и Арджуны, и слово получило уже такое распространение, что знаменитый грамматик нашёл нужным заняться им. Приблизительно через два века известная беснагарская надпись на колонне Гаруды (180 г. до н. э.), сделанная греком, обращённым в вишнуизм, уже именует Васудэву «богом богов», отождествляя его с Вишну. Кумараппа Бхаратан считает слияние культов Васудэвы-Кришны и Вишну началом вишнуитского потока. Вишну — ведический бог, но его значение в Ведах второстепенно: он только помощник Индры. Вишну — одно из олицетворений Солнца. В этом смысле Кумараппа Бхаратан толкует слова Гиты, X, 21 и XI, 30, что не очень убедительно, так как в X, 21 говорится не об Адитье (под которым Эпос, как правило, понимает Солнце), а об Адитьях, и Кришна говорит о себе, как об их главе. В XI, 30 сказано, что Вишну своим жаром накаляет мир, но при таком описании не обязательно подразумевается Солнце: при описании аскезы различных подвижников, например Арджуны (Махабхарата, III, 38, см. вып. III этой серии), часто говорится, что тапас подвижника накаляет стороны света, оно и понятно, потому что *tapas* и значит «накаливание». По мнению Кумараппа Бхаратана, Вишну знаменует второй поток вишнуизма, третий — Нараяна, согласно традиции, он автор знаменитого гимна Пуруше (Ригведа, X, 90). Бхандаркар считает, что Вишнуизм Пуран образован из трёх сливающихся потоков: исток первого — Вишну и ведические боги; исток второго — Нараяна, как космический философский бог; исток третьего — Васудэва — историческая личность. Но есть ещё, как подчёркивает Бхандаркар, четвёртый — наиболее поздний, но получивший особое значение — Кришна-Гопала (Л. с. [33], стр. 35).

В Шатапатха-брахмане, XIII, 3, 4 сказано, что Пуруша-Нараяна сам себя принёс в жертву и так создал мир. Кумараппа Бхаратан считает, что слова Шатапатха-брахманы — начало обожествления Нараяны, отождествления его с Пурушоттамой. Ведический гимн возносит Пурушу настолько высоко, что не



представляет его склоняющимся к жертвам, как склоняются Праджапати и Вишвакарман. Лишь четвертью себя он охватывает вселенную вместе с богами, а то в нём, что поистине бессмертно, в три раза больше. Пуруша породил Вселенную (vīraj), а Вселенная — Пурушу. Пуруша есть Первосущий (adīrūsha), когда он производит мир, Вселенную (vīraj) и Первородный, когда он порождается Вселенной (второй раз он соответствует Хираньягарбхе или Нараяне). Вираджд (сияющий) впервые в гимне X, 90 олицетворяется как Первоматерия, яйцо Браммы или первичные воды Нараяны (ср. Дейссен. История философии, I, 1, 153).

В «Махабхарате» дружба Нары и Нараяны многократно отождествляется с дружбой Кришны и Арджуны. Такое сопоставление можно нередко встретить даже в относительно ранних частях памятника; например, в «Книге Бхагавадгиты» (отдел VI книги, куда включена «Бхагавадгита») говорится, что сама богиня Кали явилась Арджуне и открыла ему тайну его сути: Арджуна есть Нара, Кришна — Нараяна; они связаны в веках как проявление одного Пуруши.

В Шатапатха-брахмане (XIII, 61) сказано, что Пуруша-Нараяна учредил панчаратрасатту, то есть непрерывное пятисуточное жертвоприношение. Кумараппа Бхаратан считает, что отождествление Вишну-Нараяны и Васудэвы произошло в III веке до нашей эры; в Тайттирья Араньяке есть обращение к трём формам божества — Вишну, Нараяне и Васудэве. Слияние культов этих божеств произошло около начала нашей эры. Слияние Кришны, союзника Пандавов, и Васудэвы произошло, по мнению автора, уже в период создания «Бхагавадгиты». В начале нашей эры образ Кришны-Васудэвы сливается с образом Кришны-Гопалы.

«Нараяния» — древнейший текст, где полностью слиты Кришна-Васудэва, Вишну и Нараяна. Здесь уже нет и следа того разделения, которое так подчёркивает Нараяна-Упанишада. Но Кришна-Гопала ещё не появился; он появится позже — в Харивамсе и Бхагавате-пуране, где уже утверждается полное «тождество побеждённых и победителей». Спокойная, торжественная бхакти Гиты, выражающаяся в суровом выполнении долга, даже самого страшного долга — участия в войне, всегда братоубийственной, в Нараянии сменяется учением об экзальтированном преклонении экантинов, слепых и глухих ко всему внешнему, лишённых пола, сосредоточенных лишь на одном. Нараяния понимает бхакти как глубочайшую интраверсию. Наконец, третья стадия бхакти — буйная, оргиастическая, безудержная в своём стремлении производить, культ дравидского пастуха из Бриндавана, способного без конца продолжать любовную игру среди лесов и холмов, изошедшего из них, чтобы опять и опять сливаться в них, — Великого Пана. Этот владыка лесов и холмов, призывающий свой народ к восстанию против чуждого ведического Индры, несущего рабство детям природы, и есть неуловимый Бхагаван. Это — Адон-Баал, пришедший в незапамятное время через «Народы культуры Инда» с берегов Двуречья к берегам священной Ганги; здесь он нашёл свою вечную, неизменную спутницу — Великую Матерь, Падму-Шри-Лакшми, пожелавшую принять форму Раддхи, всегда неразлучную со своим супругом, ветренным любовником, постоянно ей изменяющим с нею же самой. На севере, в Иране, Адон создаёт трагедию Митры — оргийным шествием он проходит, как Дионис через Элладу, с возгласом: «Эвоз, Вакх!», чтобы поставить свой жертвенник рядом с жертвенником беспощадного бога. Даже пески Египта не останавливают его, ибо он есть Адон-Бэл, которому подвластна не только земля, но и подземное царство. Спустившись в подземелья Абидоса, он творит там свою извечную мистерию<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Бедж говорит (Л. с. [35], стр. 228): «Сходство истории Озириса и вавилонского Бэла-Мардука слишком поразительно, чтобы пренебречь им. Кто заимствовал — вавилоняне ли у египтян, египтяне ли у вавилонян — остаётся вопросом». Шарль Отран считает, что Дионис родственен Атису и Адонису, которые в свою очередь

Индологи обычно очень туманно говорят о происхождении Кришны-Гопалы; некоторые из них видят в нём обожествлённого вождя племени, другие принимают обратную последовательность: бог растительности превратился потом в легендарного вождя. Думается, что такие высказывания бесплодны, так как недоказуемы. Можно лишь сослаться на общий закон творимой легенды: как для маточного раствора соли нужен кристаллик, чтобы начал расти кристалл, так и для всякой легенды нужна какая-то, пусть маленькая, но реальная основа. По-видимому, в легенде о Кришне был такой же «кристаллик истины». У всякой легенды есть своя, более важная реальность, нежели «реальность объективного факта», — это реальность коллективной психики (а в некоторых случаях и индивидуальной), создающей легенду, реальность социального явления, воплощающегося в легенде.

Неарийское происхождение Кришны-Гопалы общепризнано. Но дальше начинаются загадки и догадки. И вполне возможно, что разгадку надо искать с другого конца, обращаясь на запад, к фактам, более известным и осмысленным историей. Это можно делать теперь смелее, когда найдено важное и столь недостававшее раньше звено, связующее культуру Передней Азии с доарийской культурой Деканского полуострова. Критские богини-матери, говорит Шарль Отран, поразительно напоминают дравидских *grāma-devatā* (деревенских богинь). Младенец-бог постепенно вырастает, становится юношей, а потом зрелым мужем, а мать превращается в жену. Дионис — сын Семелы (славянская Земля) есть Бакхос (египетское *bakha* или *bakhis* — бык), а Кришна Пастух есть оплодотворитель своих гопи. Из богов Греции единственно Дионис именуется *heros* (герой), а Кришна есть *kshatriya*, *vīra*. Единственно Дионису приписывается овладение Индией. Дионис связан с древнесумерийским Ан-Ки — чета Небо-Земля (Л. с. [29], стр. 50—51 и 158). Один из любимейших эпитетов «Махабхараты» — это «ришабха» — бык в сочетании со словом «человек» или именем родовым, или собственным, например, «бхаратарисабха», «пурушорисабха» и т. д. Бёдж говорит, что уже в эпоху второй династии (середина IV тысячелетия до н. э.) был установлен культ *Bakha* (Чёрный Бык) в Какаме, то есть в городе «Чёрного Быка». Итак, Бакх чёрный (*krishna*) бык, есть Дионис, «покоритель Индии». Многие египетские цари любили называться «могучими быками». Шкуре чёрного быка придавалось большое ритуальное значение (Л. с. [29], т. I, стр. 289, 290). Это наводит на параллель: Индра по воле Праджапати сдирает с Кришны его чёрную кожу. Шарль Отран считает Таммуза (Л. с. [29], т. I, стр. 168) древнейшим прототипом группы западно-азиатских и присреднеземноморских богов: Атгиса — Озириса — Бакха, Диониса и других, охватываемых нарицательными именами — Адонис—Бал—Бхагаван. Сумерийская форма имени Таммуза — «Думу-за-аб-зу» значит «истинный (верный) сын Аб-зу (Порождающая вода)», подобно тому, как и Нараяна-Хираньягарбха, считается сыном вод.

Эпитеты Таммуза «Ду-му» — «мой сын» и «Да-му» — «мой супруг» совсем в духе культа Кришны-Гопалы. Таммуз есть супруг богини плодородия, а Кришна — супруг Раддхи, вечно ищущей оплодотворения. Аккадийский эпитет Таммуза «Губа» — «пастырь», ему посвящён агнец, подобно тому, как «Го-пале» (охранителю коров, пастырю) посвящена Корова.

---

являются вариантами Таммуза. Трагическая судьба Диониса Загрея, ритуал которого сопровождался поеданием жертвенного быка, очень близка судьбе Озириса. Это — разные варианты одного основного типа. Вот почему Геродот («Об Озирисе и Изиде») называет Озириса Дионисом. В Греции Дионис считался индийского происхождения, а Лидия лежит на одной из великих дорог в Вавилон. Достойна внимания легенда о путешествии Диониса по Индии. Отран считает, что связи между сумерийской цивилизацией и «культурой Инда» возникли за четыре–пять тысячелетий до н. э., а к середине третьего тысячелетия они становятся определённо ясной. Связи эти осуществлялись морским путём через Персидский залив и сухопутно через Туркменистан. Так, в течение веков сумерийская культура озаряла Западную Азию (Л. с. [29], т. I, стр. 51).

Таммуза чаще, чем других, называют Бэл-Бхагаван. Этот молодой Бэл, полный производительных сил, заслужил название «Ур-сат» — «человек-голова», «главарь», «витязь». Его также именуют «Г-ур-уш» — «человек-хозяин», «царь»; некоторые тексты его именуют «Шеш-баб-анна» — «небесный брат, товарищ»<sup>28</sup>. Это удивительное совпадение с характеристикой Кришны, молодого, неотразимо привлекательного пастуха, от которого без ума все пастушки, символизирующие души его бхактов, тех экантинов, о которых повествует Нараяния. Кришна также «Человек», «Пуруша», «Глава людей» (Пурушоттама), он также и царь, кшатрий, он Гопала — пастырь коров и пастырь земли (go — значит и «корова», и «земля»).

Интересно, что Арджуна (Гита X, 41), потрясённый видением Вселенской Формы, просит у Кришны прощения за то, что называл его «товарищем» (sakhī).

Эмблемой Таммуза были сплетённые змеи, наподобие кадуцея Гермеса. Мы уже касались этого вопроса. В данном случае символ расшифровывается определённо фаллически и положительно.

Халдейская древность знает двух Таммузов, индийская — по крайней мере двух Кришн. Первый Таммуз допотопной династии царил 36 000 лет (кали-юга Браммы длится 360 000 лет). Второй Таммуз был рыбарь (второй аватар Вишну — рыба), вместе с тем он был царём, правившим 100 лет. Позже оба Таммуза слились в одну личность; это же произошло и с Кришнами. Таммузу был посвящён шестой месяц в Лагоше и двенадцатый в Умме (Дорм), что приводит к числу 36, времени царствования Таммуза. Дорм переводит полное имя Таммуза Ду-му-зи-апсу через «Истинный сын Апсу», то есть вод (сумеро-аккадийское arsu, равно и санскритское aras, значит вода). Нараяна также считается сыном вод.

Для Таммуза особенно характерна его любовь к богине-матери Иштар. Эта любовная связь — ядро, вокруг которого намотался целый клубок легенд. Основная из них — «страсти Таммуза», смерть его, бессмертного, и воскресение.

Почему религии страдающего бога, прототипом которых являются страсти Таммуза, развились на Западе и почти чужды Востоку — большая культурно-историческая тема, требующая особого рассмотрения, она далеко перерастает рамки этой статьи.

Достоин внимания, что «водоразделом» распространения этого социального явления является Индия. Идею страдающего бога здесь можно найти лишь в намёках: всё в том же знаменитом гимне Пуруше (Ригведа, X, 90), в проклятии Кришны женой Дхритараштры Гандхари (Махабхарата, кн. XI, 25, 29 в вып. IV этой серии) и, наконец, в книге XVI, где рассказано об исполнении этого проклятия. Согласно ему Кришна через 36 лет должен погибнуть бесславной смертью<sup>29</sup>, и весь его народ погибнет так, как погибли кауравы на поле Куру. Ясно, что и здесь сохраняется «число Таммуза»<sup>30</sup>.

В «Махабхарате» оно никак не оправдано и является чуждым арийской десятичной системе исчисления, а в месопотамской — вполне оправдано, так как вавилонский счёт двенадцатиричный; таким образом, число 36 есть три полных дюжины и эквивалентно числу 30 десятичной системы, это — тройное основание, выражение идеи триады: отец—мать—сын. В религиях страдающего бога оно сохранено как символ различных тайноучений, что отражено в гнозе и проистекающих из неё средневековых концепциях. По еврейской Каббале,

---

<sup>28</sup> Ср. Шарль Отран. «Предыстория христианства», т. I, стр. 172 и сл. Два тома этого замечательного труда вышли в 1941 и 1944 гг., а третий, кульминационный, автор предполагал посвятить Кришне, Митре, Орфею.

<sup>29</sup> «Мирная» смерть кшатрия, то есть не на поле брани, считалась бесславной.

<sup>30</sup> Сумероаккадская мифология связывала с богами определённые числа. Это сохранила Каббала, связывающая с каждым божьим именем определённое число (ср. Сефер иецира).

создавшейся под сильным вавилонским влиянием и влиянием зороастризма, *lamed vaу*, 36, есть всегда сохраняемое число великих мудрецов.

В литературе неоднократно встречаются указания, что число 18 является священным в вишнуизме. Этим объясняется совершенно произвольное деление «Махабхараты» на 18 весьма неравномерных книг, содержащих от 400 до 500 или несколько больше (кн. X, XVI, XVII, XVIII) и от 10000 до 15000 и более шлок (III, XII, XIII); 700 шлок «Бхагавадгиты» поэмы довольно необоснованно, ни по содержанию, ни по количеству, разбиты на 18 глав; битва на поле Куру длилась 18 дней и т. д. Но мне не известно, есть ли внутреннее обоснование, объяснение, почему это число считается вишнуйцами священным. Если принять число Таммуза 36, то 18 является его каббалистическим эквивалентом, так как оба числа сводятся к девяти — числу посвящения в таинства по вавилонской и египетской символике<sup>31</sup>.

Такое распределение литературного материала на основании мистики чисел встречается в философии эллинистического периода. Так, Порфирий, редактировавший сочинения Плотина, на основании мистики чисел разбил весь материал на шесть девяток, откуда и название творений Плотина «Эннеады» — «девятки» (ср. Блонский П. П., Л. с. [7], стр. 37 и сл.). Эти беглые штрихи характеристики числа 36, совершенно бессмысленного с точки зрения ведантизма, признававшего десятичную систему исчисления, показывают, что гибель Кришны совершается по типу «страдающего бога», идеи, чуждой исконному ведизму. Чрезвычайно важно описание последней оргии вришнейцев, опьянённых вином, появившимся чудесным образом; вино — неотъемлемый атрибут Вакха-Диониса Загрея и других богов из группы религий страдающего бога. Диониса-Загрея убивают поклонники, опьянённые его кровью (вином). Для индийского варианта это совершенно неприемлемо. Конец XVI книги переделывает, с нарушением внутренней логики, религию страдающего бога: хотя сам Кришна участвует в оргии, он не гибнет в её разгаре, как полагается богу типа Таммуза и Диониса. Совершенно неоправданно он уходит в лес и там погибает от стрелы охотника, который его принял за оленя и попал ему в пятку, когда Кришна лёг, погружаясь в священное размышление. Такая гибель, но в варианте иной линии развития (Ахилл, Зигфрид, отчасти Геракл), характерна для героев типа Таммуза. Убитый Кришна, войдя в свою сущность — Вишну, с великой славой восходит на небеса, где пребывал и пребывает извечно, лишь частицей (четвертью, согласно гимну Пуруше, — Ригведа, X, 90 и Гита, X, 42) воплощаясь в мире.

Казалось бы, в легенде о Кришне есть лакуна, отклонение от схемы богов «типа Таммуза», символизирующих годовой круг жизни природы: после смерти эти боги сходят в преисподнюю, разрушают верей смерти и тогда уже, воскреснув, восходят на небеса. В борьбе с владыкой подземного царства, часто представляемого в образе змея (отрицательная сторона амбивалентного символа), нисшедший в преисподнюю бог или сам себя освобождает, или его спасает Великая Мать, его супруга (и сестра) — Иштар, Изида, или он сам освобождает Великую Мать, свою нареченную (поздний вариант типа «Персей и Андромеда», «Орфей и Эвридика» и святой Георгий-великомученик — страдалец-бог и царица Александра). Эта часть великой Трагедии в мифе о Кришне выделилась в случайный эпизод, как бы лишённый внутренней связи со всей легендой. Один из эпизодов Харивамсы повествует о том, как Кришна, ещё мальчик, спустился в расселину, где жил змей, и начал с ним борьбу. Змей так сжал мальчика, что тот стал как мёртвый. К обрыву прибежали гопи и брат Кришны Баларама и стали взывать к Кришне, как к богу. И,

<sup>31</sup> Э. Кассирер отмечает, что рано возникло состязание священных чисел 7 и 9. Наравне с семикратными строками в греческих мифах возникают и девятикратные строки (Л. с. [57], т. III, стр. 181). О девятке как мистическом числе см. также: Бёдж, Л. с. [35], стр. 195 — священные египетские нонады (девятки) богов.

только вспомнив о божественной своей сути, Кришна приходит в себя (воскресает) и божественной своей силой одолевает змея.

Итак, все основные моменты, характеризующие божество типа Таммуза, то есть относящиеся к религии «страдающего бога», можно найти без всяких натяжек у Кришны. Как Таммуза обычно называли «господом» Бэл (Ваал) или Адон (Адони — «мой господь»), откуда греческое Адонис как собственное имя, так и Кришну звали чаще, чем других богов, Бхагаван (господь), так что это слово приобрело значение имени собственного.

Культ Бхагавана-Кришны-Гопалы подобно культу Адона Таммуза отличается выраженной экзатичностью, переходящей в некоторых сектах в оргийность, особенно в позднейшее время. Наряду с этим на основе культа Кришны-Гопалы и Раддхи развивается придворная «галантная» поэзия. Одним из наиболее ранних памятников такого рода является Гитаговинда, где воспевается любовь Кришны-Гопалы (или Говинды) к гопи Раддхе. Эта поэма открывает ряд подобных экзатических произведений, особенно распространённых в Бенгалии<sup>32</sup>.

Первой вишнуитской сектой считаются бхагаваты-панчаратрины. Впервые они упоминаются в Нараянии, что придаёт этому памятнику особый исторический интерес. По существу с него нужно начинать историю вишнуизма как социального явления, так как «Бхагавадгиту» нельзя рассматривать как сектантский памятник. Вишнуитские Упанишады — памятники относительно поздние, и, по-видимому, нет основания считать их более ранними, чем Нараяния. Некоторые европейские исследователи пытались доказать влияние христианства на религию бхагаватов-панчаратринов. В частности, много было сделано усилий, чтобы доказать, что легендарный чудесный «Белый Остров» (Шветадвипа) знаменует собой христианскую церковь. Договорились даже до того, что «Белый Остров» — это Александрия и что побывавшие в Александрии купцы завезли в Индию христианство, которое приняло здесь форму бхакти бхагаватов. Притягивались для доказательства и легенда о проповеди апостола Фомы в Индии и чисто внешние созвучия: Кришна — Kristus и Майя — Мария. Такими вещами впору спекулировать иезуитам с их пресловутым учением о «соблюдении местных обычаев». Для научного исследования все эти «доказательства» неприемлемы.

Даже из краткого очерка развития вишнуизма ясно, что это течение возникло за три, а может быть, и за четыре века до христианства, и уж если искать связей, то скорее можно было бы предположить влияние вишнуизма на христианство. Видеть в Александрии «землю обетованную» вишнуитов — значит не считаться нисколько с источником, повествующим о «Белом Острове». В Нараянии совершенно чётко и неоднократно повторяется, что Шветадвипа находится к северу от Хималая.

Развивая фантазию, можно ещё кое-как связать «молочное море» с песчаными пустынями Центральной Азии, но не более. При существующей документации все догадки о географическом определении Шветадвипы беспочвенны, а потому и бесполезны. Для внутреннего реалистического понимания текста нет никакой надобности заносить на географическую карту Шветадвипу, равно как Страну Муравию или Монсальват.

Религия бхагаватов-панчаратринов тесно связана с эпической Санкхьей, она ипостазирует отвлечённые начала этой философской системы. Атман, Пурушоттама есть Ишвара-Васудэва-Нараяна. Санкхья говорит о дживе, который есть Пуруша, но как бы «перетасченный» в материю (karsh+sam — перетаскивать, бороздить). Это

---

<sup>32</sup> Одним из последних великих санскритских поэтов Бенгалии считается Джаядэва (Jayadeva), написавший поэму, в которой воспевается любовь Кришны и Раддхи (в XI веке н. э.); особенно выделяется поэт Бана (Bana), экзатически воспеваящий Кришну, но особенно любовь Шивы и Дурги (см.: Кейт (Keith), L. c. [58], стр. 192 и сл. и 210 и сл.).

Санкаршана или Халарама (Рама-плугарь), или змий вечности Шеша-Ананта, на котором (точнее в котором) покоится вселенский дух, — одна из любимых тем вишнуитского изобразительного искусства. Мифологически это выражено так: Халарама, или Баларама, зачатый Васудэвой в Дэваки, матери Кришны, был чудесным образом перетащен (karsh) в утробу Майи, другой жены Васудэвы. Санкаршана переходит в буддхи, во вселенский разум или вселенскую душу. Разум, сознание предполагает самосознание или основу личности, аханкара; это — Прадьюмна. Самосознание предполагает ум как центр, связывающий внутреннее и внешнее; это манас, мифологически Анируддха.

Буддхи, аханкара, манас — это триада, обеспечивающая внутреннюю деятельность, антахкарану. Так как макрокосм и микрокосм подобны, то и перечисленные выше ипостати (vyaṅga) Нараяны-Васудэвы существуют и в макрокосмосе и микрокосмосе. Выражаясь языком Санкхьи, они произведены и производят. Это и есть вишнуитская Троица.

Далее в Панчаратре всё развивается по системе Санкхьи. Существуют различные мнения о времени и характере развития бхагаватов-панчаратринов. Некоторые правоверные пандиты хотят отодвинуть возникновение этой секты чуть ли не ко времени Брахман и уже во всяком случае к периоду Упанишад.

Прочная индийская традиция, поддерживаемая виднейшими индийскими учёными (Бхандаркаром, Тилаком, Радхакришнаном и др.), считает Гиту произведением бхагаватов, то есть в конечном счёте сектантской книгой, вопреки тому, что она принята всеми индуистами, без различия толка и вопреки многим уже изложенным соображениям, говорящим против такого взгляда. Во всяком случае, бхагаваты эпохи «Бхагавадгиты», если они тогда и существовали, должны были быть иными, нежели бхагаваты времён Нараянии.

Нельзя безоговорочно опираться на традицию, данную в Нараянии, наиболее раннем памятнике бхагаватов, где слово «бхагавата» употребляется как специальный термин для обозначения членов определённой религиозной секты, иначе называемых «панчаратринами». Каждое течение подобного рода стремится доказать свою древность и опереться на возможно более высокие авторитеты.

Нужно подчеркнуть два момента. Во-первых, традиция Гиты, данная в начале IV главы, не совпадает с традицией Нараянии. Гита решительно говорит, что традиция шла через кшатриев, а Нараяния настаивает на передаче традиции через браминов: поколение браминов, олицетворяемое сыновьями Брихаспати, менее закостенелое, более пластичное, чем их отец, соображает, что с Нараяной одной жертвенной ложкой не разделаться и что этого нового бога надо прибрать к рукам. Характерно, что хотя брамину и удалось упечь в ад дерзкого кшатрия, боги, в особенности кшатрий Индра, под покровительством Нараяны украдкой доставляют поверженному пропитание. Наконец, Нараяна, действуя как кшатрий, заявляет: «Хватит считаться с властными певцами!» (339, 35) и посылает Гаруду вознести из ада в поднебесье своего верного бхакту.

Итак, если не удаётся точно установить время зарождения секты, то её изначальный характер очерчивается вполне чётко: с момента своего возникновения это была секта кшатриев со своим особым богом. Социально-политическое значение секты ясно: это одна из форм идеологической и политической борьбы двух высших варн; эта борьба приняла религиозную форму. Когда брамины сообразили, что дело зашло слишком далеко и что новый бог грозит подрывом их социально-политического положения, они решили навести в секте свои порядки. Появляется новый вариант традиции, изложенный в 341 главе. Оказывается, что откровение нового бога получили не кшатрии, а брамины в лице самого Нараяны. Текст резко обрывается: речь уже ведёт не Бхисма, а Саути, то есть сын возникшего,

считающийся по традиции третьим и последним редактором «Махабхараты». Уже в 339 гл. сделана передержка, при первом впечатлении вызывающая недоумение. Глава начинается с описания экзегетического спора между богами и ришами о значении слова аја, употреблённого в Шрути. Если оно значит «овен» — молодое животное, ещё не способное быть производителем, то значит Шрути предписывает кровавые жертвы, а если оно значит «нерождённый», как то должно быть грамматически, значит Шрути предписывает приносить в жертву то, что не рождается, следовательно, то, что произрастает, значит Шрути предписывает бескровные жертвы, как то требовал вишнуизм. Естественно, что царь Упаричара как вишнуит не мог высказаться за кровавые жертвы, однако текст говорит, что он это сделал из-за угодливости богам, чем и заслужил проклятие риши-браминов, якобы отстаивавших бескровные жертвы.

С главы 341 начинается интерполяция, шитая белыми нитками. Всё как будто бы становится по своим местам: брамины получают откровение, кшатрии благоговейно ему внемлют. Но жизнь продолжает свою линию, вопреки всем литературным замазываниям. Жрецам не удалось захватить в свои руки движение бхагаватов, как не удалось папам проглотить протестантство. Но и секте не удалось сломить браминство.

Нараяния стоит на пороге Пуран если не по времени, то во всяком случае в смысле формирования мирозерцания. Помимо Нараянии, оно выражено в Сатвата-самхите, произведении, которое традиция приписывает самому Санкаршане. Самхита отрицает всю обрядовую сторону ведической религии, то есть именно то, в чём брамины хотят видеть самую её сущность. Самхита создаёт свою обрядность и философию «панчаратра». Дасгупта (Исследование индийской философии, т. III, стр. 12 и сл.) ссылается на ещё не опубликованный текст Siddhantaratnavali, как на один из древнейших памятников учения панчаратринов; по содержанию этот памятник близок Нараянии. Следы происшедшего конфликта, символически выразившегося проклятием Упаричары, видны и через сотни лет в Пуранах. Курма-пурана, по названию хотя и вишнуитская (курма — черепаха — одно из воплощений Вишну), относимая Дасгуптой к XV веку нашей эры, прокликает всех сектантов: шиваитов, панчаратринов, шактистов, всех она объявляет вероотступниками, преступившими Веды.

Шиваитские Пураны — Парашара, Шамба — считают панчаратринов великими грешниками, так как они принимают в секту женщин и даже шудр.

Дасгупта пишет, что Ваю и Линга-пураны считают панчаратринов проклятыми еретиками, за одно общение с которыми правоверный попадает в ад. Путаница в этом отношении велика: иногда одна глава той же пураны хвалит панчаратринов, а другая порицает. Но большинство Пуран, в частности наиболее авторитетные Бхагавата-пураны, поддерживали целиком бхагаватов-панчаратринов. Дасгупта считает, что вишнуизм опирается на «Гимн Пуруше» (Ригведа, X, 90). По преданию, Нараяна совершил жертву «панчаратра» и силой этого обряда стал высочайшей сущностью. О жертве «панчаратра» (пятисуточная) говорится в Чхандогья-упанишаде в связи с Гхорой Ангирасом. Это пятисуточное священнодействие есть особый обряд жертвоприношения сомы или Соме, то есть в основу обрядности бхагаваты кладут тот же оргиастический момент священного опьяняющего напитка, крови бога, которая является в той или иной форме основой всех религий страдающего бога (Таммуза и других).

В Сиддханта-ратнавали, содержание которой излагает Дасгупта, порядок проявлений ипостасей Пурушоттамы (вьюха) несколько отличается от порядка, принятого Нараянией. Сам Нараяна открывает Нараде, что Васудэва есть величайший бог, от которого произошёл Санкаршана, владыка Жизни; от

Санкаршаны произошёл Прадьюмна, который есть манас, от манаса произошёл Анируддха, основа личности (аханкара). Таким образом, в Сиддханта-ратнавали пропущена первая таттва Санкхьи — буддхи; такое опущение буддхи встречается и в других изложениях «Махабхаратой» системы Санкхьи.

Дасгупта считает, что многие вишнуитские упанишады, в том числе и обе Нрисинха и обе Раматапаниа-упанишады, гораздо моложе текстов панчаратринов. Противники Панчаратры настаивают, что брамины-панчаратрины — не настоящие брамины, хотя и претендуют на такое положение, что само название панчаратринов «сатваты» свидетельствует о том, что они люди из низшей касты, ибо Ману говорит, что сатваты или бхагаваты не выполняют ведических обрядов, не общаются в этом с браминами, а потому и сами не могут считаться браминами.

На протяжении веков тянутся богословские словопрения между правоверными браминами и сатватами. Правоверные утверждают, что панчаратрийские тексты принимают сатваты и бхагаваты, деградировавшие в кастовом смысле, что это учение отвергается Брахма-сутрами. Разумеется, утверждения панчаратринов противоположны. И всё же нельзя забывать, что за такими спорами начётчиков в эпоху становления вишнуизма скрывалась весьма реальная классовая борьба.

Нужно коснуться ещё одного момента, внесённого в религиозную жизнь индийцев вишнуитами и шиваитами. Это почитание изображений, чуждое ведической религии, но археологи знают браминские культовые изображения, относящиеся к IV веку до нашей эры. Трудно сказать, кем именно был введён обычай строить подземные храмы, ибо существуют такие храмы и вишнуитские и шиваитские, относимые к первой половине первого тысячелетия до нашей эры, так что Беснагарская колонна, относящаяся ко II веку до нашей эры, свидетельствует лишь о значительном распространении секты бхагаватов в этот период, нашедших себе прозелитов даже среди других народов (колонна воздвигнута в честь Гаруды греком-вишнуитом). Однако этот памятник вовсе не свидетельствует о том, что именно бхагаваты ввели почитание изображений.

В заключение нужно ещё охарактеризовать существующие взаимоотношения шиваитов и вишнуитов. Оба течения зародились в Северной Индии, их связь с Гималаями несомненна: Гималаи считаются исконной обителью Шивы; «Белый Остров» Нараяны лежит где-то в Молочном море на север от Гималаев. Кришна связан с Матхурой, Бхриндаваном — это также твёрдо установлено. Однако история страны сложилась так, что Северная Индия постоянно подвергалась внешним воздействиям и ударам. Сперва арии оттеснили «народы культуры Инда» и северных дравидов на юг, а затем они и сами были оттеснены туда волнами народов, двигавшихся с севера в бассейн двух великих рек полуострова: Синдха и Ганги. На севере культура ариев стиралась новыми пришельцами, а древние формы арийской культуры сохранились на юге. В настоящее время именно там наиболее сильны и развиты оба течения — и вишнуизм, и шиваизм. Шиваизм развился в Южной Индии раньше, чем вишнуизм, привезённый туда Рамануджей в XI веке нашей эры. Уже укоренившиеся там шиваиты встретили Рамануджу с его вишнуизмом в стыки. Положение обострилось настолько, что жизнь Рамануджи находилась в опасности, проповедник вишнуизма вынужден был бежать и отыскивать покровительство в ином месте. Распри, начавшиеся сотни лет назад, продолжают и поныне.

В Южной Индии в настоящее время преобладают шиваиты, поддерживающие откровенно фаллический культ. Сексуальность вишнуитских культов более завуалирована, но, по словам Бхаттачарьи, нравственность и тех и других сектантов низка.



Как это ни удивительно, индуизм, разбитый на множество сект, в своей множественности сумел сохранить известное единство; этому способствует большая пластичность религиозно-философской мысли индийцев, не находящей противоречия в том, что один и тот же человек может принадлежать к двум или даже нескольким религиозным сектам.

Вишнуизм всегда был видным течением индуизма, больше, чем шиваизм, сохранившим ведические черты. Это особенно сказывается на развитии почитания женского начала. Шиваизм не только сохранил культ богини матери, но выдвинул на первое место культ Кали и Змей. Выраженный фаллический характер шиваизма уводит нас в глубочайшую доарийскую индийскую древность. Культ Шивы соединяет Индию с юго-востоком, с полинезийскими культурами, родственными культуре дравидов (и, вероятно, мундаков). Культ Вишну, особенно в форме Кришны, соединяет Индию с северо-западом, с аккадосумерийскими культурами, породившими религию страдающего бога.

## **ПРИМЕЧАНИЯ**

## О БХИШМЕ

### КНИГА VI

#### ГЛАВА 13

13, 2. *Повержен* — в подлиннике *pihata*, причастие прошедшего времени страдательного залога образованного от *han+ni*. Корневое значение глагола *han* — «бить». Приставка *pi* придаёт слову значение «от»: значение колеблется в пределах «низвергать», «повергать» до «убивать». В предлагаемых главах в применении к Бхишме глагол *han* употребляется в указанном смысле, с преобладанием значения «убивать», «убитый». Эта рапсодия ещё как бы не предвидит XII и XIII книги поэмы, где изложены огромные поучения раненого Бхишмы и его апофеоз — вознесение на небо. Рой почти везде переводит: «убитый» по отношению к Бхишме. Фош местами переводит: «поверженный», местами «убитый». Думается, что этот приём оправдан. Так создаётся впечатление неустойчивости: то ли убит, то ли повержен Бхишма. Если высказанные мысли верны, то этот момент может явиться некоторым доводом, учитываемым наряду с другими, в пользу более ранней датировки «Бхагавадгиты», помещённой в той части поэмы, которая ещё не знает о поучении раненого Бхишмы и его апофеоза.

13, 3. *Санджая* — этикет требовал, чтобы младший, начиная разговор, называл себя, что и делает Санджая, хотя собеседники знали прекрасно друг друга, так как Санджая был возничим Дхритараштры. Впрочем, нужно учесть, что Дхритараштра был слеп.

13, 4. *Кауров* — повторения этих шлок существуют в подлиннике; они характерны для «заплачек».

13, 5. *В битве* — Бхишма, желая умереть, сам указал Шикхандину способ погубить его в битве. Силой своего тапаса Бхишма был непобедим. Долг кшатрия вынуждал его сражаться со всяким нападающим, который таким образом, шёл на верную смерть. Но по той же кшатрийской дхарме, Бхишма не мог сражаться с Шикхандином, так как не считал его мужчиной. Шикхандин родился гермафродитом, и только через несколько лет Ашвины-целители превратили Шикхандина в мальчика. К Бхишме он питал инкарнационную вражду, считая себя им оскорблённым: в прошлом воплощении Шикхандин был женщиной, и Бхишма отверг её любовь. Когда она вызвала Бхишму на поединок, тот отказался сражаться с ней. Тогда, чтобы в следующем воплощении родиться мужчиной и получить право сразиться с Бхишмой, женщина предалась аскезе и родилась сыном Друпеды, Шикхандином. Бхишма открыл эту тайну Юдхиштхире. Для кшатрия считалось позорной смерть от болезни или от дряхлости, вот почему Бхишма, желая получить кшатрийскую смерть на поле битвы, дал Шикхандину возможность нанести ему смертельный удар.

13, 11. *Суток* — букв. «ночей». В санскритском языке понятие «сутки» выражается или сложным словом «день-ночь» или же «ночь» (аналогично «день» в русском). Счёт суток по «ночам» свидетельствует о влиянии лунного календаря, свойственного месопотамской культуре. У семитов и народов, воспринявших их культуру, счёт месяцев, как указывает само название, начинается с появлением вечером «молодого» месяца; таким образом, начинались и сутки. У народов,

пользовавшихся солнечным календарём, сутки начинались с утра, и счёт их вёлся по дням, а не по ночам.

13, 12. *Десять тысяч* — так переводит Рой; в подлиннике стоит слово *arbuda* как числительное, обозначающее десять миллионов.

## ГЛАВА 14

14, 2. *Воины* — в бомбейском издании *yodha*. Рой и Фош придерживаются в этой шлоке калькуттского издания. Рой переводит: *What became of my sons*, а Фош: «Как лишились мои сыны...», что ближе к тексту.

14, 2. *Обет брахмачарья* — Бхишма ради приумножения потомства отца даёт обет не жениться, так как верит, что силой такого обета он укрепит род отца. Об этом подробнее см. вып. III этой серии, «Путешествие Бхагавана», гл. 146, стр. 505.

14, 3. *Великий лучник* — таково букв. значение слова *māheçvāsa*. Рой переводит: «способный к упражнению».

14, 3. *С сердцами наших* — так понимает это место Рой, решительно принимающий калькуттский вариант: *kim na āsinmanastadā*, тогда как в бомбейском издании читается: *kimu āsinmanastava*, что следует переводить: «Каково тогда было твоё сердце?» Слово *patas* в данном контексте следует передавать через «сердце», так как речь идёт об эмоциональном состоянии, а не об умственных способностях. Нужно отметить, что в приводимых главах «Книги Бхагавадгиты» (13—24) больше, чем обычно, разночтений и разных стилистических погрешностей, что свидетельствует о вторичном происхождении текста и интерполяциях.

14, 8. *Ратей* — так букв. по бомбейскому тексту. Смысл шлоки остаётся неясным. Эпитет «пожиратель ратей» можно отнести только к Арджуне или Бхиме, но ни того, ни другого Бхишма «не устранял полностью» (*parayavārajan*). Нилакантха рассматривает шлоки 7, 8, 9а, как одно предложение, с чем согласен и Рой. Представляет трудность понимание относительного местоимения в 8б. Рой читает не *uepat* (которого), а *ueenat* (который его), принимая, что множественное *ya* по правилу *сандхи* превратилось в *ue*, (перед *enat*). В калькуттском издании вместо *ue* он читал *ke* (или *ka*).

14, 9. *Возле* — Нилакантха вместо *asya tvam antike* — «ты был возле него» читает *asyantam antike* — «метая вблизи стрелы».

14, 15. *Сто миллионов* — в шлоке 14 говорится о десяти тысячах, по-видимому, шлока 15 — позднейшая вставка.

14, 17. *Пандавов* — Рой указывает, что в некоторых бенгальских рукописях вместо «пандавов» стоит «панчалийцев».

14, 19. *Бхарадваджи* — в тексте, по-видимому, ошибочно стоит *bharadvājā'tmaje*, то есть «при собственном сыне Бхарадваджи», то есть при Ашваттхамане. Так понимает и Рой.

14, 24. *Санджая* — вопросительно-отрицательный характер данного оборота подчёркивает и Рой.

14, 26. *В сражение* — Рой отмечает, что некоторые пандиты опускают 25 и 26 шлоки. Рой не видит никаких оснований отрицать подлинность этих шлок.

14, 27. *Града* — сложная инструментовка этой шлоки построена на чередовании слогов *ta*, *gha*, *ha*. Вторая стопа первой полушлоки звучит: *prishat ka prishato mahān* — букв. «крапчатый», а как существительное — «капля». Перевод «града» — некоторая вольность. БПС, давая глоссу «водяная капля», ссылается на данную шлоку («Махабхарата», VI, 534), и указывает, что слово *prishatkaprishat* здесь значит *megha* — «облако, туча». *Prishat* (пятнистая, крапчатая лань) есть собственное имя отца царя Друпеды. Друпата — приёмный отец Драупади, общей жены

Пандавов, и отец Дхриштадьомны (Махабхарата, I, 5462), убившего Дрону и убитого Ашваттхаманом, сыном Дроны.

14, 29. *Баны* — в тексте Vana. Рой читает: Vala — «губитель Баны», эпитет Индры.

14, 31. *Пехотинцев* — Рой отмечает, что художественный образ — сопоставления Бхишмы и океана — сам по себе неудачен и не выдержан в деталях, с чем нельзя не согласиться. Параллелизм остаётся всё время натянутым и мало убедительным. Рой также указывает, что в данном тексте есть много разночтений, хотя и несущественных. Всё это свидетельствует о более позднем происхождении текста. В переводе шлоки 31 изменён порядок полушлок.

14, 32. *Валит (валами)* — по-видимому, смысл метафоры приблизительно тот же, что и одной из любимых метафор наших былин при описании подвига богатыря, особенно Ильи: «Где махнёт Илья — там улица, отмахнётся — там переулочек». Образ этот можно было бы сблизить с образом смерти-косаря и валами покосов. Рой, по-видимому, пользуясь иным текстом, переводит: «Он — океан, поглотивший поспешно лошадей, слонов и воинов-пехотинцев, океан, истребивший вражеских богатырей, бурлящий с яростью и пылом, которые и суть его огонь — Вадава». Слова «вадава» в бомбейском тексте, которым я пользовался, нет. Первичное его значение «кобыла». Этот особый огонь, который «Махабхарата», III; 219, 20 (см. вып. IV, стр. 222) описывает так: «Вадава-огонь выпивает воды; он крайне ужасен!».

14, 37. *Шествуя* — в бомбейском тексте gacchanto — «шествующие», оно связано с вопросительным местоимением «ке» (во множественном числе; в переводе множественное пришлось заменить единственным числом). Рой указывает, что в калькуттском издании стоит gacchato, и в таком случае определение следует отнести к примысливаемому подлежащему «Бхишма», который шёл своей последней дорогой, так как знал, что идёт на смерть, указав Юдхистхире, как его убить.

14, 40. *В твердыне* — букв. «на острове».

14, 41. *Могучего* — Рой отмечает, что в калькуттском издании это определение отнесено к слову «сын», но правильной отнести его к Бхишме.

14, 47. *Из-за Амбы* — см. прим., 13, 5.

14, 55. *Сердцами* — букв. «В каком состоянии был ваш манас?»

14, 57. *Окаменело* — в подлиннике adrisāramaya. Adri, значит, «скала», «горы», «горный хребет», «жернова»; adrisāra — происходящий из горы, добываемое в горах железо. Мауа на конце сложных слов соответствует русскому «-анный», «-янный». Поэтому словарь БПС переводит слово adrisāramaya как «железный»; Рой переводит несколько вольно: «алмазный». Фош переводит: «из железа» (сделано сердце).

14, 58. *Сила* — в подлиннике medhā. Первичное значение этого слова «мясной сок»; так как ведический канон признавал кровавые жертвы, то слово приобрело значение «укрепляющая сила жертвы», а потом и просто «жертва», например, в часто употребляемом слове «ашвамедха» (жертвоприношение коня); с другой стороны, в силу мистических спекуляций, которыми уже в период создания Упанишад стала окружаться идея жертвы, слово «медха» всё более утрачивало грубофизический смысл и всё больше стало приобретать духовный смысл, и слово medhāvin получило первичный смысл — «сильный духом», «умный», «разумный», и лишь вторичный — «опьяняющий напиток».

14, 58. *Житейская мудрость* — в подлиннике nīti — «политика», «дипломатия», в более широком смысле «житейская мудрость» вообще.

14, 59. *Жизненной силы* — то есть развитие йогических сил, так называемых «сидх». Во второй строке 59 шлоки и в первой строке 60 шлоки перечисляются положительные качества Бхишмы. В предпринятых им подвигах ради укрепления своего рода особенно подчёркивается подвиг целомудрия.

14, 64. *Долг* — в «Махабхарате» нередко ставится вопрос о кастовом долге. То, что для брамина представляется тягчайшим преступлением (например, убийство), кшатрием может рассматриваться как непреложный долг (например, отстаивание любой ценой своего право на княжеский престол). В Гите этот вопрос рассматривается в начале второй главы и в восемнадцатой главе (см. II вып. этой серии); в беседе Видулы с сыном (см. «Путешествие Бхагавана», III вып. серии); в Законах Ману, гл. X—XI (и, наконец, в Артхашастре).

14, 70. *Игрок* — в подлиннике стоит *kitava*; это почти бранное слово, так как оно означает не только «игрок», но и «мошенник, обманщик». Рой относит этот эпитет к Шакуни, дяде Дурйодханы с материнской стороны. Шакуни задумал мошенничество и осуществил его, но всё же открыто вёл игру не он, а Духшасана, который, конечно, знал, что участвует в мошенничестве, так что и его можно назвать бесчестным игроком. Грамматически слово *kitava* относится не к Шакуни, а к Духшасане (брату Дурйодханы).

14, 72. *Названного* — в тексте *kritabakshana*. Подстрочно это слово можно перевести: «(существо) с необыкновенными признаками». Этикет тех далёких времён не рекомендовал называть по имени особенно чтимых лиц, и поэтому в ходу были всякие эпитеты, обычно хвалебные. В данном случае речь идёт о Бхишме, которого Дхритараштра называет человеком с благими (благоприятными в смысле указания на счастливую жизнь и на добрые его качества) признаками. «Названного» выражает лишь нежелание лишней раз назвать Бхишму по имени.

14, 75. *Топлёным жиром* — *sarpish* — топлёное масло, смалец. Выражение Дхритараштры вполне соответствует выражению: «Подливать масло в огонь».

14, 76. *Тяжесть обетов* — говоря о Бхишме, «Махабхарата» часто упоминает о великих обетах, данных им ради спасения и восстановления дегенерировавшего царского рода: отец Бхишмы был импотент, а брат до того истаскался, что стал совсем крамольным. Об этом подробнее см. «Путешествие Бхагавана», III вып. серии, гл. 146.

## ГЛАВА 15

15, 4. *Терпели* — речь, царедворца Санджаи витиевата и построена на недомолвках. Как бы защищая Дурйодхану, Санджая говорит, что, переживая несчастье, не следует винить за него другого, когда сам на себя накликал беду своими злыми поступками: бесхарактерный Дхритараштра должен видеть и свою вину перед Пандавами, ведь они, обманутые в бесчестной игре, оскорблённые, из почтения к нему долго и терпеливо переносили трудности лесной жизни в изгнании.

15, 5. *Воспринятых* — в тексте стоит *pratiksham... drishtam* и *drishtam yogabalena*. Нилакантха эту шлоку не комментирует. Фош и даже Рой не учитывают смысла повторения слова *drishtam*. Фош переводит нарушая грамматический строй санскритской фразы: «...чему я был очным свидетелем, силой йоги» (VI, 592). Почти так же переводит и Рой: «...что было видно силой йоги». Думается, что не следует пренебрегать весьма чётким построением санскритской фразы и повторением слова «дриштам». Текст явно различает два психических акта: зрение глазами и зрение мысленное, или созерцание воочию, или созерцание силой йоги. О возможности видения мысленного наука стала говорить серьёзно лишь в последнее время.

15, 6. *В сердце* — в подлиннике «манас».

15, 9. *Необычайных людей* — в тексте стоит слово *vyutthita*, которое Рой считает «весьма сомнительным» и переводит, ссылаясь на Нилакантху: «лица, превосходящие обыкновенных». БПС для *stha + vyud* даёт глоссы: «подниматься с разных сторон», *part. vyutthito* — «расходящийся во времени», «оставивший свой

долг», «возбуждённый», делая ссылки на XIII и XIV книги «Махабхараты», но не на VI книгу.

15, 18. *Собака* — в подлиннике «шакал» — jambuka, имеет то же бранное значение, что и русское слово «собака».

## ГЛАВА 16

16, 7. *Сполохам* — вся сила тропа этой шлоки построена на непередаваемом приёме «дхвани» (намёка). В тексте для обозначения слона употреблён один из синонимов: pāga. Нага значит «змея» и «слон» (хобот слона извивается как змея) и, наконец, «облако», «туча»; а с кратким «а» paḡa — «гора», «дерево». Отсюда образ — тучные слоны и среди них колесницы, блистающие своими золотыми украшениями, как молнии среди туч.

16, 10. *Тенётчики* — vāgurākārah, букв. «делающий сеть, тенёта». Тенёта употреблялись не только на охоте, но и на войне, как особый вид вооружения. БПС не даёт полностью перевода этого сложного слова, а лишь первую часть его, рассматривая kaḡa как необязательную. Всё слово нужно переводить: «делающий тенёта». Слово стоит во множественном числе, входя в ряд перечисляемых подлежащих. Думается, что Рой без достаточных оснований выделяет разбираемое слово из этого ряда и переводит: «...слоны, пехотинцы, колесничие, всадники стояли подобно сетям (чтобы запутать противника)». Таким образом, Рой произвольно вводит не существующий в тексте троп, а потом и целое предложение, для оправдания внесённого. Фош не даёт тропа, но в данном случае он ближе к подлиннику: «...всадники, носящие своеобразные сети (des eréces de filets), сотнями и тысячами». Думается, что предлагаемый перевод не насилует текста, на основании которого позволительно предположить, что в вооружении древнеиндийских войск употреблялись и сети, которыми опутывался противник. В описании явления богов Арджуне, в перечне подаренного ему оружия сказано, что Варуна подарил сети (Кайрата, гл. 41, шл. 27 и сл., стр. 73, III вып. этой серии).

16, 12. *Водителей слонов* — таково единственное значение слова gaḡāroha. Ясно, что слово стоит «не у места». Рой просто решает трудность: опуская это слово. Фош, стараясь как-то пристроить это слово к месту, переводит: Les drapeaux... faisaient luire... leurs hampes d'or... Получается очень большая натяжка — gaḡāroha принимает значение не «погонщик слонов», а «стрекало», а отсюда уже — «древко знамени». Предлагаемый перевод вводит одно лишнее слово «возле» — в этом есть натяжка, но дозволительная, так как она сохраняет немаловажное слово текста и усиливает реальность описания. На слонах выезжали в битву начальники, командиры, а возле командиров находились и опознавательные их знаки, к которым стягивались воины командира.

16, 13. *Кремля Махендры* — Рой поясняет, что речь идёт об Амаравати, небесном мире Индры.

16, 14. *Ремнём* — в санскрите есть несколько синонимов для обозначения рукавиц лучников: ангули-тра есть повязка, защищающая пальцы лучников, по которому бьёт в момент отдачи тетива (ангули значит «палец»), палатра — повязка, защищающая ладонь (пала). У древних русских воинов кольчужная рукавица защищала тыл руки и пальцев и закреплялась на ладонях ремешками. Приходится выбирать: формально точный перевод возможен только описательный, а перевод, адекватный по смыслу, не вполне точен формально.

16, 17. *Щедрые даятели* — bhuridakshin. Слово это стало почти эпитетом раджей. «Дакшин» — «дающий», но с определённым оттенком, щедро оплачивающий браминам жертвенные ритуалы. Рой переводит: «творящие жертвоприношения со щедрыми дарами (браминам)».

16, 18. *Мудрые правители* — в тексте стоит *nitimant*. Рой переводит *conversant with policy*, то есть «опытный в политике». Фош переводит: «полные политических знаний».

16, 20. *Брамы* — для кшатрия мирная смерть у домашнего очага считалась по меньшей мере нежелательной, если не совсем позорной. Кшатрий должен желать смерти на поле битвы и радостно к ней подготавливаться. Текст говорит о том, что убитый в бою кшатрий восходит прямо в мир Браммы. Такое утверждение не совсем обычно, и его можно принять как неточность, свидетельствующую о более позднем происхождении стиха. Попавшие в мир Браммы рождаются браминами, а это не так уж просто. Обычно кшатрии попадают в «мир Индры» (ср., например, «Наль», гл. 2, 17, I вып. этой серии). Индра спрашивает Наряду о причине, задерживающей кшатриев, его милых гостей. В первой половине первого тысячелетия нашей эры образ Индры прогрессивно тускнеет. Начало процесса разложения образа воинственного бога Индры можно заметить в более поздних ведических гимнах, даже в Ригведе, как то убедительно показал Дейссен (ср. его *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, abt. 1—3).

В древней германской мифологии Один остаётся крепко на своём месте и правит не силой разума, подобно греческому Зевсу, а только силой оружия. Он знает о предначертанной ему гибели (как знает о своей гибели Зевс), но до конца остаётся суровым воином. Его дети, викинги, только тогда угодны ему, когда они умирают на поле битвы. За такими воинами прилетают дочери Одина валькирии. Райское времяпрепровождение кшатриев — гаремная нега среди апсар. Райское времяпрепровождение викингов — битвы и кровь — так они заслуживают благосклонность валькирий. Викинги сражаются, ранят друг друга, проливают кровь, (вечерней зари?) и оживают, чтобы снова драться...

16, 20. *Разделам* — Рой разъясняет, что по древнеиндийской разработанной стратегии в «полное войско» *akshauhini* входило 10 «анкини» — воинских частей, каждая состояла из 10935 пехотинцев, 6561 всадника, 2187 слонов и столько же колесниц. В тексте употреблено слово «вахини» — согласно БПС, эта воинская часть состояла из 81 слона, 81 колесницы, 245 конных и 405 пехотинцев.

16, 22. *Вечный* — здесь употребляется для обозначения княжеского титула. «Ачьюта» (вечный), букв. «негибнущий» — эпитет богов, в частности Кришны; эпитет этот применяется также к раджам.

16, 22. *На белом коне* — в подлиннике стоит слово *çvetahaṇa*. Значение этого сложного слова не вызывает сомнений, оно значит «белый конь». В таком именно смысле оно употреблено, например, в Гите, 1, 21. В разбираемом тексте оно явно не на месте. Рой просто опускает слово *haṇa* (конь), а слово *vaṅmān* переводит не как «кольчуга», а как «зонт», что допустимо вообще, но в данном случае создаёт трудности: «белый зонт» по своей символике равносителен короне европейских монархов (ср., например, Мокшадхарма, гл. 322, шл. 19, стр. 654, V вып. этой серии, ч. 1-я), где описывается, как, вступая в философскую дискуссию, Джанака отстраняет символы своего княжеского достоинства: «зонт и прочие царские знаки». Когда Кришна разворачивает перед Юдхиштхирой заманчивую картину обряда возведения на престол, он говорит о белом зонте, который будет держать над раджей его брат Бхима. Бхима был военачальником и не мог присваивать себе символа царской власти. Из затруднения более нейтрально выходит Фош: он говорит о белом оружии. Мне кажется, что настаивать на буквализме нет надобности. Слово *çvetahaṇa* встречается не раз в той же «Махабхарате», и значение его не вызывает сомнений (например, Бхагавадгита, I, 14). Слово *çvetoshnisam*, начинающее шлоку, является сложным словом, оно состоит из *çveta* «белый», «светлый», а *ushnisa* значит чалма, головная повязка, опознавательный знак на голове, но не «зонт». Такого



значения не даёт ни БПС, ни МПС. Поражает художественный образ данных шлок. Хотя весь образ дан в белом на чёрном фоне воинов, одетых в шкуры чёрных ланей (невольно перед глазами встаёт картина Верещагина «Всадник в Джайпуре»), однако из символики белого взята лишь идея нравственной чистоты и силы. Ведущим образом является луна, месяц. В тексте из синонимов, означающих «месяц», дано слово «чандра» — то, что сияет ласковым, успокаивающим светом, говорится о пращуре кауравов, о великом Бхишме, на образ которого как на образец хранения обетов, духовной чистоты, мужества благоговейно взирают и современные индийцы. Пращур вышел, как месяц, чтобы повести свой род дорогой предков — лунной дорогой в обитель предков — на луну.

16, 23. *Колесницы* — букв. «на кузове колесницы».

16, 26. *Великого Человека* — не ясно, кого имеет в виду текст под Mahāpurusha. Рой переводит это слово через *foremost of man* и не поясняет своего перевода. Нилакантха также не комментирует этого стиха. В «Бхагавадгите», I, 3 говорится, что войско пандавов строил «сын Друпеды». Если стих понимать буквально (чего не делают лучшие комментаторы), то приходится понимать под «сыном Друпеды» Дхриштадьумну, о котором говорит предыдущая (25) шлока нашего текста. Но в «Бхагавадгите», I, 10, совершенно ясно предводителем войска назван Бхима. Традиция в этом смысле, как видно, неустойчива. Против признания Дхриштадьумны предводителем войска, верховным воеводой пандавов говорит участие в битве Друпеды, который оказался бы под начальством своего сына, что противоречило бы патриархальным нравам. Проще всего было бы предположить, что речь идёт о Кришне, но это противоречило бы договору Кришны и Арджуны. Кришна обещал Арджуне, что он будет лишь возничим Арджуны, чтобы не отнять чести победы от Арджуны и его братьев. Быть может, здесь следует перевести «хранимых (водимых) Великим Духом». Такой перевод, вполне возможный лингвистически, снял бы противоречие, возникающее при «реалистическом» переводе: «Водимых великим Человеком».

## ГЛАВА 17

17, 2. *Сома* — эта шлока привлекала внимание исследователей своей загадочностью. Проще всего можно было бы перевести: «Луна вступила в 10 знак Зодиака, называемый «Магхи». Так понимает эту шлоку БПС; давая слову *magha* глоссу «десятый дом», он ссылается на эту шлоку: VI, 367. Но в МПС, изданном только Бётлингом, даётся глосса не «десятый дом», как делает БПС, а «десятый день Луны», что совсем не одно и то же. Тогда шлока получила бы весьма важный ориентир во времени, определяющий начало знаменитой битвы на поле Куру, которая, по мнению индийцев, имеет очень большое значение для судьбы их родины. Нет никакого основания считать эту войну чистым вымыслом, а потому выяснение места события во времени представляет вполне реальный интерес. Однако традиция «Махабхараты» категорически восстаёт против такого толкования шлоки. Нилакантха, пользуясь методом экзегезы, подбирает ряд цитат из «Махабхараты», чтобы показать их разноречивость, не позволяющую сделать определённый вывод о времени начала сражения. С большими натяжками Нилакантха предлагает такое толкование: первичное значение слова «магха» (мужской род) — «награда», «воздаяние» (в тексте стоит *maghā* — женского или мужского рода множественного числа). Согласно учению о «двух путях», обыкновенные люди после смерти должны идти дорогою Праотцев и получить на луне «лунное тело». Через него умерший получит «воздаяние» (*magha*). Совершенно произвольно заменяя в тексте слова *maghā* словом *pitris* (праотцы), он толкует эту полушлоку в том смысле, что Месяц (Сома) сам вошёл в область Праотцев, чтобы

воинам, падшим в битве, не нужно было бы путешествовать на луну за «лунным телом», а потом опять мчаться в область Праотцев за воздаянием. Рой принимает толкование Нилакантхи, так как, переводя слово *maghā* словом *pitris*, фактически оставляет его непереверждённым.

17, 2. *Семь... звезд* — Нилакантха понимает под этим семь *grahas* — пожирателей, то есть планет, придавая этой шлоке смысл: планеты, определители судьбы, и в частности времени смерти, находились в особо возбуждённом состоянии, так как решалась судьба миллионов воинов, собравшихся на Поле Куру для битвы. По заключению Роя, некоторых пандитов смущает то обстоятельство, что традиционная индийская астрономия насчитывает девять планет, считая таковыми «голову и хвост дракона» или лунные узлы, то есть две точки, перемещающиеся по эклиптике, нахождение в которых Солнца и Луны создаёт возможность затмений. Но точки эти воображаемые и не могут быть уловлены глазом, это не реальные видимые светила; точки эклиптики, таким образом, «в достоинстве» уступают планетам (*грахас*) и называются «упаграхас», то есть ниже (*упа*) планет. На эти тонкости приходится обращать внимание, так как в древности по такой астрологической паутине часто и определялись исторические даты, в том числе и дата начала знаменитой войны на Поле Куру.

17, 2. *Северном* — «Ковш Большой Медведицы», «Семь ришей», «Семь великих звезд» в Индии стоят очень низко над северным горизонтом и видны не всю ночь; «Семь ришей» то уходят в свою подземную страну (Паталу), то поднимаются над горами и следят за тем, что происходит в мире.

17, 3. *Языки* — в бомбейском и калькуттском изданиях разночтение: в бомбейском издании читается: *bhānumān — udito ravih*, в таком случае, как справедливо замечает Рой, *bhānumān* нужно рассматривать как дополнение к слову *ravih*. В калькуттском издании читается: *bhānumān — udito divi*, тогда нужно перевести: «При восходе солнца в небе появлялись пламенеющие языки (или, точнее, хохолки, гребешки) и снова (*bhuuo*) на вершине скалы горели».

17, 8. *Брамы* — выражение «войти в мир Браммы» равносильно выражению «стать брамином». Смерть на поле брани в столь великой войне исчерпывает долг (*дхарму*) кшатрия, а значит открывает возможность к дальнейшему продвижению: кшатрий, исчерпавший свой долг, в следующем воплощении родится брамином (ср. Бхагавадгита, II, 31 и сл. и VI, 40 и сл.).

17, 9. *Вечный путь* — так по бомбейскому изданию. В калькуттском издании вместо *ṣaṣvata* (вечный) стоит (*ṣrutija*), то есть «рождённый Писанием» (Шрути)».

17, 9. *Ум* — в подлиннике стоит «манас». Рой переводит: *attentive minds*, Фош — *L'âme sans trouble dans le combat*. В этом тексте переводить слово «манас» через «ум» (*mind*) не обосновано психологически. Какое может быть сосредоточение ума в битве? Выбор, сделанный Фошем, гораздо удачнее: «*ame*» («душа») — значительно менее определённое понятие, чего и требует текст. Наши былины в соответствующих случаях любят говорить о разгоревшемся, распалившемся сердце.

17, 12. *Колесницах* — букв. эта полушлока передаётся так: «Они разъехались по своим полкам, красуясь на превосходных колесницах».

17, 13. *За Бхишму* — Карна знал, что Бхишма, а также и Дрона готовили войска к битве и добросовестно сражались сами. Они полагали, что на этом кончается их долг кшатриев и поэтому считали себя вправе молиться о победе Пандавов, так как на их стороне была правда. Карна не понял этого, принял за измену, предательство, а потому и отказался сражаться под их водительством.

17, 14. *Десять сторон* — в «Махабхарате» встречается как краткий счёт сторон — четыре, так и расширенный, когда принимаются в счёт промежуточные стороны света (северо-восток и т. д.) и зенит, и надир.

17, 17. *Дугами нагрудников* о таких нагрудниках говорится более подробно в XI книге Эпоса. Рой понимает иначе: он полагает, что речь идёт о луках, украшенных золотом. Фош переводит дословно: агс, что значит «дуга», «лук».

17, 17. *Огнедышащим горам* — букв. «сверкающие огнём». Фош даёт: «как горы, с зажжёнными огнями».

17, 18. *Во главе войска* — samurāṅi. Рой отмечает, что в калькуттском издании стоит samurati, то есть владыка войска.

17, 20. *Слоне* — в подлиннике стоит mātaṅga — «хоботорукий». Рой и Фош расходятся в понимании этого места. Предлагаемый перевод следует пониманию Роя. Фош принимает слово «матанга» <за собственное имя> и переводит: «...Матанга, цвета лотоса, прибыл со значительным войском и стал впереди всех ратей. Ему последовал Ашваттхаман со стягом, (сделанным из львиного хвоста)». Рой относит «лотосоцветный» к Ашваттхаману, хотя бомбейское издание причисляет лишнюю полушлоку к 20, а не к 21 шлоке, где уже определённо говорится об Ашваттхамане.

Слово padmavarna в «Махабхарате» встречается редко. БПС уделяет ему мало внимания: ему даётся лишь одно значение, приведённое в тексте, и приводится одна ссылка (шлока из Харивамсы). Нужно сказать, что с данным текстом слово мало связано и вызывает некоторое недоразумение. Нилакантха, как обычно в таких случаях, обходит его молчанием. Рой передаёт только его значение, а также указывает, что слово употребляется как мужское имя. Не исключена возможность, что текст намекает на касту Ашваттхамана: он брамин, сын Дроны.

17, 25. *Превосходнейшего* — букв. «главы наставников».

17, 26. *Нага* — словарное значение слова — «змея», «слон», «гора», «тучи». Рой и Фош переводят слово в данном контексте как «слон». Конечно, переводчики имели полное право это сделать, так как столица кауравов называлась слоновым городом, или городом слона: Нагасакхья, Гаджапура, Варанаси — все эти слова синонимичны. Но знакомый читателю, много раз встречавшийся термин «нага» говорит больше. Слово напоминает о связи кауравов с культом змей, столь близком шиваизму, о горах и владычице Парвати (Горной) — одном из аспектов Великой Матери, Дурги-Кали...

17, 27. *На стяге* — это совершенно определённое указание на шиваизм: сам Шива именуется «Быкознамённым» или изображается на белом быке Нандине.

17, 27. *Крипа* — так в бомбейском издании. Рой приводит вариант калькуттского издания: māgadhasha gīṃṃ yaṃṃ, что переводится: «Властитель магадхов двинулся против врага».

17, 29. *Вепрь* — вепрь является символом Вишну; для спасения Земли, затонувшей в океане, Вишну принял образ Вепря и клыками вытолкнул Землю на поверхность.

17, 30. *Началом* — Рой указывает: некоторые пандиты считают, что слово vaçavartīnaṃ стоит в родительном падеже единственного числа, тогда как слово стоит в именительном множественном. Неправильное определение грамматических форм ведёт к ошибочному переводу: «состоящего под его (tasya) волей» (то есть Дурйодханы). Мнение Роя вполне убедительно.

17, 32. *Бесчисленными* — в тексте ayutena (творительный от ayuta). БПС даёт только одно значение — «миллиард». Рой переводит: «десять тысяч». Думается, что в данном контексте слово нужно принять в значении «неисчислимое множество», «тьма-тем».

17, 33. *Боевые орудия* — в тексте «янтра». Слово охватывает довольно широкий круг понятий: это всякое приспособление, облегчающее труд человека в той или иной области. В области религиозно-философской — это чертежи,

пантакли, символизирующие различные философские идеи, например, различные варианты пересечения вертикальной и горизонтальной черт раскрывает идею взаимосвязи пассивного и активного начала. Для того времени это было открытие огромной важности: мыслитель подходил к уразумению тайны происхождения. Священный символ арани (прибор для добывания огня) становится ещё священной, когда древний мыслитель принял арани как символ зарождения. В «Махабхарате» существуют сказания, основа которых одна: добывая огонь, отшельник терял семя и, продолжая вращение арани, уподобляющееся половому акту (майтхуна), порождает младенца (конечно, сына). Таково, например, сказание о рождении Шуки (см. Мокшадхарма, V вып. этой серии, гл. 325, стр. 681 и сл.). Как на другой пример янтры можно указать на колесо горшечника. Египтяне изображали творца, создающего мир, с помощью такого колеса. Кришна говорит, что творец с помощью янтры вращает все существа силой своей майи, как на колесе гончарном (Бхагавадгита, XVIII, 61). Некоторые санскритологи переводят слово «янтра» через «колесо горшечника». В данной шлоке Рой оставляет термин непереуведённым, а в сноске высказывает догадку, что речь идёт о катапульте. Мне представляется возможным перевести слово «янтра» в данном тексте через «боевые орудия».

17, 34. *Белым зонтом* — как символом суверенного раджи.

17, 34. *Золотым нагрудником* — «нишка» — нагрудник определённого веса, своего рода эталон в спорных случаях (ср. «талант» переднеазиатского Востока как весовой эталон серебра). Эталон — закономерный этап в развитии денежной системы.

17, 34. *Бунчук* — хвост быка особой породы. Сначала употреблялся как опахало, со временем стал одной из княжеских реалий, наравне с белым зонтом. Эту регалию у индийцев переняли турки, допустив изменение: хвост мог быть бычий или конский и присваивался пашам. Украинцы переняли бунчук от турков, сохранив и турецкое название. Бунчук стал регалией украинских гетьманов.

## ГЛАВА 18

18, 8. *К бою* — вторые полушлоки в обеих шлоках почти полный повтор.

18, 9. *Рукавицу* — перевод не точен, так как в русском языке нет соответствующего слова. Tala означает ровную поверхность, ладонь, а также кожаную повязку, надеваемую воином на левую руку для защиты от отдачи тетивы.

18, 13. *Востока* — Рой переводит: «востока, запада и севера», а Фош, по-видимому, обобщая слово diç, перечисляет все четыре.

18, 15. *На боевых слонах* — среди санскритских синонимов, обозначающих слово «слон», стоящее в этой строке слово «кунджара» переводится дословно: «клыкастый», так обычно называли боевых слонов, которым не подпиливали клыков. Рой отмечает, что в калькуттском издании текст этой шлоки испорчен до бессмыслицы.

## ГЛАВА 19

19, 2. *Асуров* — перечисление боевых построений нужно понимать как технические термины теоретической стратегии, входившей в «разветвления» (шакха) или «члены» (анга) Вед. Изучение стратегии и других наук «ветвей» Вед, касающихся управления государством, было обязательным для кшатрия; изучение других частей: астрологии, грамматики и пр. — было для кшатриев не обязательным, но допустимым. Вайшьям разрешалось только изучение экономики (торговли) и земледелия.

19, 4. *Куда видно* — букв. «по желанию, по воле».

19, 5. *Иглою* — букв. «головкой иглы». Этой строчкой заканчивается приведённая Юдхиштхирой цитата.

19, 7. *Ваджра* — перун, молния. Здесь — как технический стратегический термин.

19, 13. *Пхальгуна* — (или Фальгуна). Нагромождение в одном тексте имён и эпитетов одного лица является одним из эстетических приёмов индийской поэзии. Сочетание имён и эпитетов человека, о котором повествуется, придаёт ему особый вес, силу, прославляет его. Так в стихах (6—12) Арджуна назван три раза, и всё по-разному: сын Панду, Дхананджая, Пхальгуна.

19, 14. *Чудовищные волны* — букв. «водных чудовищ».

19, 18. *Прекрасными* — слово «прабхадрака» Рой принимает за название народности и этого слова не переводит. Фош переводит, принимая его за прилагательное, стоящее в творительном падеже множественного числа.

19, 19. *Шикхандин* — см. прим., 13, 5.

19, 21. *Море* — букв. «Он двигался с такой большой быстротой, что мог бы высушить океан». Эта простенькая на вид шлока насыщена поэтическим смыслом. Чтобы привлечь внимание читателя, глаголу «мчаться» дано несколько необычное дополнение: «яростно» (Бхима всегда изображается «яростным»); корень «яр» развивает идеи жара, пыла в прямом и переносном смысле. Дхвани заключается в том, что Бхима — сын Ветра, то есть и сам ветер. Индийцам засушливых мест страны знаком всеиссушающий самум, попав в который, можно вообразить, что такой ветер может и море высушить. По индийской эсхатологии, все «стихии» в конце юги вступают одна в другую, в порядке, обратном их развитию: земля поглощается огнём, огонь — водой, вода — воздухом. Таким образом, даётся намёк, что Бхима бушевал, как ветер в конце юги. Таков сложный подтекст этой «простенькой» шлоки.

19, 23. *Указывая* — перевод следует поправке Роя, считающего, что бомбейский текст испорчен. Согласно бомбейскому тексту надо перевести: «Укажи (им) Бхимасену». Ясно, что калькуттский вариант лучше. Фош понимает эту шлоку иначе: он считает, что Арджуна (Бибхатсу) обращается к Бхимасене, а не к Юдхиштхире, и, принимая чтение по бомбейскому изданию, побуждает Бхимасену показать свою силу смотрящим на него врагам. Такая концепция не лишена оснований хотя бы потому, что текст указывает, что Арджуна ехал непосредственно за Бхимасеной, а Юдхиштхира, как видно из шлоки 24, находится в центре своего войска. Ввиду разночтений и замены собственных имён местоимениями текст допускает несколько равноценных толкований. Под «сыном Притхи» здесь нужно разуметь Арджуну.

19, 23. *Раджу* — в подлиннике слово «раджа» как обращение Арджуны к Юдхиштхире стоит в звательном падеже. Отступление от буквы подлинника сделано с целью разгрузки шлоки от обращений, в которой одно входит в речь Арджуны, а другое принадлежит Санджае, говорящему с Дхритараштрой, или рассказчику «Махабхараты» Джанамеджае, повествующему «про дела отцов», внуку Арджуны Парикшиту, что вернее, так как обращение к Дхритараштре, как к Бхарате, допустимо лишь с большой натяжкой.

19, 25. *Горами* — в подлиннике эта строфа перенасыщена «дхвани» (намёками). Понятие, выраженное в переводе двумя словами — «боевыми слонами», в подлиннике выражено одним словом: «кунджара» — «клыкастый» — слон с неподпиленными клыками, получивший особую дрессировку. Впрочем, слово имеет и более широкий смысл и может означать не только слона, но и других клыкастых животных (тигра, кабана). Далее читаем: «чаладбхир ачалайрива». Слово «чала» значит «подвижный», а с отрицанием «а» — «ачала» — «неподвижный». Поэту

нравятся не только звуковые переливы внутренних рифм, но ещё больше — переливы понятий. На заре истории человечества поэт открывает изумляющую его истину диалектичности миропроявления. Немного позже и великие мудрецы древней Индии облекут своё изумительное открытие в учение о космосе, как о божественной любовной игре Шакры и Шакти (ср. Инь и Янь Лаодзе). Когда в Греции перед духовным взором Гераклита предстала истина текучести миропроявления и он дал свою оставшуюся на века формулу: *Panta te* (всё течёт), традиция Брихадараньяка-упанишады насчитывала уже более десяти поколений философов.

19, 28. *Рыжий* — таково первичное значение слова «капи», чаще употребляющегося в значении «обезьяна». Этот знак настолько важен для образа Арджуны, что создан был эпитет для Арджуны — Капидхваджа (обезьяностажный) — ср. «Бхагавадгита», I, 20. Но такой перевод, требуемый лингвистикой, совершенно искажает внутренний смысл текста. Формально слова «капи» и «обезьяна» означают одно и то же, но смысловые обертона и эмоциональный тон глубоко различны: обезьяна для нас малознакомый зверь, смешной и безобразный «рыжий» в цирке, («обезьянничать» и пр.). Для индийцев это священное животное, встречи с которым повседневы. Капи — символ глубокой преданности низшего сознания Высшему. Арджуна избрал символ «в духе и любви» витающего Ханумана. Если нельзя дать это почувствовать в переводе, то по крайней мере нужно предупредить возникновение внутренне неверного эмоционального тона.

19, 30. *На щеках* — это так часто встречающееся описание признаков течки у слонов, по-видимому, не всегда надо понимать буквально; брачный период у слонов, как обычно у животных, краток. Самцы многих зверей в это время возбуждены, драчливы, опасны. Для боевых слонов такое возбуждение, драчливость — весьма важный момент, и описание его приобрело характер трафарета.

19, 31. *Благоухали* — височная жидкость слонов обладает запахом, который поэт сравнивает с запахом лотоса (ср. мускус — препуциальная жидкость кабарги). Трудность перевода в том, что все существительные этой шлоки значат «облако», «грозовая туча», «гора», «холм». Текст даёт читателю полную свободу принять то или иное из значений. Так, например, слово «джимута» в первой строке значит: «грозовая туча», «гора», «солнце». Любое из значений подойдёт. Подобно этому и смысл других слов текуч в известных пределах. Это придаёт поэтическим образам всей этой шлоки в оригинале переливчатость — своеобразный поэтический приём, которым «Махабхарата» пользуется не так уж редко. Перевод, требующий верности оригиналу, ограничен в выборе поэтических средств выражения. Приходится ограничиваться внутренними рифмами и аллитерациями.

19, 32. *Войско* — поэт усиливает и усиливает дхвани (намёки), создавая великолепный прелюд к «Бхагавадгите». В этой шлоке дхвани строятся, главным образом, на смысловых созвучиях: «страшная палица», «страшное войско» (Бхимасена) — великое войско. Рой считает эту шлоку неудачной: сравнение палицы Бхимы, по общенародному представлению, очень тяжёлой, с засовом для городских врат, по мнению Роя, весьма неубедительно, так как засов по сравнению с палицей и легковеснее, и тоньше. Не одобряет Рой и употребление дважды глагола *karsh* в первой и во второй полушлоке. Рой считает, что здесь этот глагол нужно понимать не «волочить», «тащить», то есть в первичном его значении, а во вторичном — «крушить», «дробить», «фрушить», впрочем, сам Рой оговаривается, что по существу это тонкости, сводящиеся к одному. В наших былинах киевского цикла можно встретить аналогичные характеристики. Так, в былинах об Илье Муромце говорится, что, где махнёт Илья, там улица, а где отмахнётся — переулок. В новгородских

былинах Васька Буслаев, обладающий богатырской силой, показан дерущимся оглоблей в свалке на Волховском мосту.

19, 34. *Молнии* — образ построен на игре слов, на употреблении в различном значении слова «ваджра» — в первой полушлоке оно дано как название военного построения, а во второй — в его первоначальном смысле, как название алмазного оружия громовержца Индры — молнии. Метафора «молния» скорее подходит к стреле (такое толкование дано в предлагаемом переводе), нежели к луку, как толкует Фош и Рой. Последний даёт примечание и разъясняет, что в данной шлоке слово «ваджра» понимается как молния, сопровождаемая громовым ударом. Описанное построение близко к строю «четырёхугольных» (пар), ещё применявшемуся в первой половине прошлого века.

19, 36. *Солнца* — они совершали утренний обряд поклонения Савитару–Спасителю, обязательный, вне зависимости от условий. Брамины в это время шепчут великую ведическую мантру — Савитри.

19, 42. *Спорящих* — букв. «схожих», «подобных».

19, 44. *Вгрызаясь* — «Махабхарата» не раз говорит весьма просто об антропофагии; не только о питье крови убитого врага, но и о пожирании его органов, особенно сердца и печени. В XI книге Гандхари упрекает Бхиму не за то, что он пил кровь врагов, а лишь за то, что он пил кровь брата (двоюродного) и нанёс ему запрещённый воинской традицией удар (См. также «Путешествие Бхагавана», гл. 40, шл. 48, стр. 486 в III вып. этой серии).

19, 44. *Тур-Бхарата* — с тридцать восьмой шлоки обращение «тур-Бхарата» включено как повтор, припев, оканчивающий первую полушлоку. Такой приём построения строф, хотя и редко, но встречается в «Махабхарате». Для агглютинирующих языков такое построение с повторами через всё произведение является характерным. Думается, что исследование такого приёма в «Махабхарате» могло бы оказаться не бесплодным.

## ГЛАВА 20

20, 4. *По небесной дороге* — небесная дорога уготована кшатриям, с честью павшим на поле битвы (ср. Бхагавадгита, II, 32).

20, 6. *О Дхритараштра* — букв. «против дхритараштрийцев». Все ауспиции (предзнаменования, предвещающие знаки) грозят бедой кауравам и благоприятны пандавам. Так, например, ветер с тыла, попутный — значит благоприятный, а супротивный — неблагоприятен. Если хищные птицы обращены в сторону кауравов, значит они грозят пожрать их, и т. д.

20, 7. *На белого* — белый слон — символ княжеской власти, так как Айравата, слон Индры, белого цвета; белый зонт, о котором упоминается в следующей шлоке, является аналогичным символом: такой зонт имеет право носить только сюзерен.

20, 13. *Войска* — сохранность шлоки сомнительна. Рой переводит слово *uttaradhus* через *that fighter in the van* и подчёркивает, что значение этого слова сомнительно; БПС не даёт этого слова. Фош отмечает значительное разночтение этой шлоки в калькуттском и в бомбейском изданиях.

20, 14. *С юга* — Рой отмечает, что этой шлоки нет в калькуттском издании.

20, 15. *Миллиард* — таково словарное значение слова *ayuta*. Так переводит и Фош. Рой переводит: «десять тысяч».

20, 15. *По пятам Арджуны* — перевод несколько неточный формально. Его предлагает Рой. В тексте — одно сложное слово, которое Нилакантха понимает так: «тот, кто будет там, где будет Арджуна».

20, 17. *Десять* — так переводят Рой и Фош, хотя в бомбейском издании стоит *çata*, то есть «сто». Конечно, это явная ошибка.

20, 18. *Асурическим* — названия разного рода войсковых построений — технические термины стратегии, входившей в состав «ветвей Веды», знание которых требовалось от кшатриев. В переводе сохранён порядок перечисления, принятого подлинником. Это перечисление подчёркивает, что стратегия как наука была хорошо известна Бхишме.

## ГЛАВА 21

21, 6. *Раджа* — Рой и Фош передают эту полушлоку как слова повествования, а не Арджуны. Не будучи обязательным, такое понимание создаёт много трудностей: зачем понадобилось повторение сказанного в непосредственно предшествующей шлоке; к кому относится обращение «о раджа» и т. д.? С включением разбираемой полушлоки в речь Арджуны все эти трудности отпадают: этикет не позволяет Арджуне говорить прямо, а поэтому он использует сослагательное наклонение, обращаясь к брату, как к радже.

21, 9. *Цели* — то есть ради победы над численно превосходящим противником. Полезно сравнить установку «Махабхараты» — требование сознания нравственной правоты, справедливости и закономерности с установкой Илиады — на войне «всё дозволено»: коварство, ложь, попрание человеческого достоинства. Вспоминается пресловутый троянский конь и крылатое слово Вергилия: «Timeo danaos et dona ferentes». Впрочем, нельзя забывать и обратной стороны медали, например, наставления Видулы сыну (см. III вып. этой серии, «Путешествие Бхагавана», гл. 132–135, стр. 454–469).

21, 9. *Предок* — то есть Брама.

21, 10. *Самообладанием* — Рой и Фош указывают, что в калькуттском издании текст этой шлоки испорчен, и переводят его по бомбейскому изданию.

21, 11. *Победа* — в XI книге «Махабхараты», «О жёнах», Гандхари на поле боя, причитая над телами убитых сыновей, вспоминает, как Дурйодхана все 18 дней, пока длилась битва, каждое утро просил мать предречь ему победу, но каждый раз неизменно получал в ответ: «Где правда, там и победа».

21, 12. *Победа* — ср. «Бхагавадгита», XVIII, заключительные шлоки.

21, 13. *Благость* — Фош резко ослабляет философскую напряжённость данной шлоки, передавая, что поскольку победу одерживает Кришна, постольку он обладает и другими качествами. Приблизительно так же и Рой передаёт смысл шлоки: поскольку ему свойственно одерживать победу, постольку он и обладает смирением (humility), свойственным ему качеством. Совершенно непонятное положение: раз есть победа, есть и смирение. Отчего это должно проистекать? Это элементарная логическая ошибка по пятой фигуре силлогизма. Весьма спорно, дозволительно ли переводить слово samnati через «смирение». Глагол ni значит «двигаться», «идти», а в переходящей форме «передвигать», «вести». Предлог sam выражает переход действия на себя, то есть создаёт понятия, соответствующие нашему возвратному или среднему залогу, а в отглагольных существительных samniti создаёт идеи ухода в себя, самоуглубления; формы среднего залога придают словам другое значение: «благосклонность», «благость», «благоволение». Понятие «победа» расширяется: победа есть не только возобладание над чем-то внешним, например, врагом, но и внутренним. Так создаётся великая нравственная максима: истинный победитель благ, которая раскрывает смысл предыдущих строк о закономерности, справедливости и пр. Только так смысл разбираемых шлок превращается из бессвязного лепета в строгое, логически неопровержимое последовательное учение о нравственном начале образа Кришны.

21, 15. *Оружием* — в этой шлоке есть довольно натянутая игра слов: в тексте стоит vikuntho'kuntha. БПС, ссылаясь на данное место «Махабхараты», (VI, 774),



толкует слово «викунтха» как эпитет Кришны. Кунтха значит «глухой», «сонный». Вишнушайяна — «спящий, глухой Вишну». Ему противопоставляется Вишну бодрствующий, деятельный, несущий непреодолимое оружие, по толкованию Нилакантхи. Вишну поставлен уже так высоко, что даже боги (не говоря уже об асурах) не могут непосредственно воспринять Вишну, его голос они воспринимают лишь в раскатах грома.

21, 15. «Победу» — восклицание это ритуально, так, например, начинаются книги, если они посвящены кому-либо особо: так, книги «Махабхараты» начинаются провозглашением «победы» Кришне-Вишну, дэви Сарасвати и т. д. Слова громового голоса Вишну, таким образом, означают: «Признаёте ли вы меня богом?». В процессе утверждения вишнуизма данная шлока, наряду с другими, подобными позволяет до известной степени проследить ход развития вишнуизма.

21, 16. *Кришна* — в текстах бомбейского и калькуттского изданий здесь есть различие. Первая стопа шлоки в бомбейском издании читается: Katham Krishna, то есть: «Как побеждать нам, Кришна?» — предлагаемый перевод следует этому тексту. В калькуттском издании читается: Anu-Krishna. Фощ, следуя вообще калькуттскому изданию, переводит: «Да победим мы, следуя (anu) Кришне!». Рой, придерживающийся калькуттского издания, считает бомбейский текст в этом месте испорченным и переводит согласно калькуттскому изданию: «за, позади Кришны» (букв.) или «под водительством Кришны». Рой считает бомбейский вариант почти бессмысленным, рассуждая так: конечно, бомбейский вариант выражает смирение, но для одержания победы одного смирения недостаточно... Думается, что оба варианта вполне приемлемы. — Религиозные памятники древности, в которых иногда бывает трудно определить, где кончается религия и начинается политика, дают много примеров калькуттского варианта («Кто колесницами, кто конями, а мы именем бога нашего хвалимся»), а также и указаний, как одержать победу (например, стратегия Ешуы Навина). Смысл бомбейского варианта вполне логичен: ведь речь-то и началась с того, как нужно действовать, чтобы одержать победу. Арджуна берётся объяснить это Юдхиштхире и вполне логично заканчивает объяснение утверждением, что надо просить указаний у Кришны.

## ГЛАВА 22

22, 2. *Взыскуйте* — смысл высказывания таков: пандавы построили свои рати по указанию традиции (закона), честно без какого-либо подвоха, а поэтому они считают битву праведной, такой, какая открывает кшатрию «двери рая» (ср. Бхагавадгита, II вып. этой серии, гл. II, шл. 32, стр. 179).

22, 3. *Левшой* — то есть Арджуной. Шикхандина стратегическими манёврами продвигают к Бхишме, который, принимая его удары, не будет защищаться, так как сам он открыл Юдхиштхире, что Шикхандин — женщина. См. также прим. 13, 5.

22, 4. *Раджа* — текст путает, даёт разное описание расположения войск, разные имена богатырей. Рой видит в этом доказательство наличия интерполяций и значительной порчи текста и считает невозможным выделить первоначальный текст.

22, 5. *Хоботоруких* — Рой отмечает в этой шлоке: в бомбейском издании читается mahendra — «великий Индра»; в калькуттском mahindra — «владыка земли»; в бомбейском издании читается nāgarūṣya, то есть «кремля слонов», в калькуттском nāgakulasya, то есть «рода семьи слонов».

22, 6. *Вокруг владыки* — здесь тоже различие: в калькуттском издании стоит mahindra, то есть «владыка земли», а в бомбейском mahendra, что значит «великий Индра». Рой указывает, что чтение «махендра» обязательно требует слова, выражающего сравнение (как, подобно), без чего построение фразы было бы

синтаксически ошибочным. Таким образом, калькуттская редакция этой шлоки лучше, чем бомбейская.

22, 7. *Шептаниями* — в санскрите существует специальный термин *jara* — молитва, произносимая шёпотом; такое шептание предписывается браминам и дозволяется кшатриям (в виде исключения); другим кастам шептание запрещалось. Насколько крепки эти традиции, можно судить хотя бы по тому, что слова «шептун, шептуха (шепетуха)» ещё бытуют в русском и в других языках народов СССР.

22, 8. *Низки ожерелий* — в подлиннике «нишка» — значит украшение, состоящее из золотых или серебряных бус, нанизанных на шнурок. Такое ожерелье служило и определённой мерой ценности, подобно тому как в Передней Азии и Элладе мерой служил «талант» — определённое количество драгоценного металла, обычно серебра.

22, 9. *Сверкая* — Рой переводит: «...колесница... была чрезвычайно блестящей, подобно (блеску) тысячи солнц». Толкование Нилакантхи, понимающего это выражение буквально, Рой считает «слишком экстравагантным»; метафору, сравнивающую блеск колесницы с блеском тысячи солнц, думается, тоже можно вполне закономерно отнести к гиперболам: впрочем, индийская поэзия не смущается самыми экстравагантными гиперболами. Но разбираемый троп не столь уж экстравагантен. Способность украшений отражать создавала впечатление «тысячекратных» отражений солнца. Ведь подобный троп по отношению к росе, сверкающей тысячами солнц, кажется не только не «экстравагантным», но даже откровенно банальным.

22, 12. *Индру* — текст этой главы, и в частности её заключительных шлок, представляет некоторые трудности для перевода. Обычная эпическая восьмислоговая шлока заменяется одиннадцатислоговой, гораздо чаще нарушающей принцип законченности шлок. Как нередко бывает, главное предложение помещено в следующей шлоке. Нагромождение придаточных предложений впереди главного, с широким использованием причастных форм, не укладывается в фразеологию русского языка. Думается, что наиболее консервативным приёмом (то есть приёмом, позволяющим сохранить максимально возможную близость к тексту) является переход от причастных форм к личным. Но при такой технике приходится кое-чем поступиться.

Близнецы, упомянутые в первой полушлоке, — два младших Пандава, сыновья Мадри. Текст, уподобляя Бхимасену «владыке львов», не заканчивает метафоры. Подстрочно это место переводится так: «...был подобен... раскачивающемуся туру львов». Буквально перевести это выражение нельзя: слово «ришабха» здесь полностью утратило свой первоначальный смысл (бык, тур) и значит только «глава», «князь» и пр. Образ дан предельно сжатым: «раскачивается» лев перед прыжком. Без пояснительного слова образ остаётся нераскрытым.

22, 16. *Бхишмой* — Рой отмечает, что существует ряд разночтений этой шлоки.

## ГЛАВА 23

23, 2. *Дурге* — указание Кришны Арджуне прославить гимном Дургу — грубая интерполяция браминской редакции Эпоса. Взаимоотношения вишнуизма и шиваизма в эпоху «Махабхараты» были весьма сложны: до их слияния, хотя бы и относительного, было ещё весьма далеко, и рекомендацию кшатрийского бога обратиться за помощью к супруге браминского бога нельзя толковать иначе, как признание суверенитета браминов, что противоречит основным установкам «Махабхараты».

23, 4. *Военачальница* — Кали, как Шакти, созидательница и разрушительница, является покровительницей ищущих освобождения йогоинов. Мотив: «Кали, преследующая и убивающая Махишу» часто повторяется на стенах пещерных храмов, особенно шиваитских. Махиша есть злой дух космической иллюзии. Миф о Махише (буйволе) очень распространён в шиваитской литературе. Есть два варианта мифа — мужской и женский. По мужскому варианту, Махишу убивает сам Шива (или его сын Сканды) — об этом повествует сказ о рождении Сканды (см. вып. IV этой серии, «Беседа Маркандеи», гл. 225 и сл.). Изображение сражения Махиши с Дургой встречается на скальных барельефах пещерных храмов. В этих храмах поражает почти полное отсутствие батальных мотивов, которые сводятся по существу к двум мотивам: убийству Махиши Дургой и разрушению Шивой иллюзорных городов асуров.

23, 5. *Кали* — как обычно, гимн Кали состоит из эпитетов-«имён», намекающих на разные мифы о восхваляемом божете, на разные «качества божества». Подобные гимны обычно представляют смесь всевозможных народных верований и философских концепций, зашифрованных в нагромождённых эпитетах (часто, на первый взгляд, совершенно бессвязных). Далеко не все они поддаются расшифровке. Рой замечает, что в расшифровке имён и эпитетов он следует указаниям Нилакантхи, как основного, традиционного комментатора «Махабхараты».

23, 7. *Копьеносица* — Дурга изображается с копьём, пронзающим злого духа Махишу. Это изображение нередко встречается в пещерных шиваитских храмах. Оно содержит почти незашифрованную символику, особенно характерную для шактизма (тантризма); символика опирается на гомоним слова «шакти»: в первом значении это «копье», во втором — «сила», космическая энергия, через которую проявляется дух, мужское начало, Шива. Его Шакти — энергия, сила есть женское начало («супруга»), творческая энергия (Дурга). Об этом весьма подробно говорит Артур Авалон («Шакти и шактисты», «Змеиная сила» и пр.).

23, 8. *Махиша* — великий асур, принявший вид буйвола и начавший сражение с Кали. По учению шиваитов, оно было решающим для судьбы асуров. См. также прим. 23, 4.

23, 8. *Волчицеликая* — Рой переводит: «Ты пожрала асуров, приняв облик волчицы». В бомбейском издании об асурах не упоминается. *Kokamukha* не просто «облик волка», а волк-оборотень; МПС переводит: «призрак с волчьей мордой» (БПС этого слова не даёт).

23, 10. *Джамбудвина* — так трактует Нилакантха, которому следуют Рой и Фош. В бомбейском издании читается: *jambukataka* (джамбу — один из синонимов шакала; катака — плетёнка, корзинка; собрание (войско, караван).

23, 11. *Сон* — Рой переводит очень сурово: «Ты тварей сон непробудный». Передача слова *dehin* через «тварь» (*creature*) очень спорна: *dehin* — не тварь, а воплощённый, обладатель тела. *Mahānidra* — значит «великий сон». Перевод Фоша: «...Ты великая деятельность одушевлённых существ» (*des êtres animés*) вызывает недоумение. Возможно, что Фош пользовался каким-то иным текстом, хотя он сам не упоминает об этом.

23, 11. *Сканды* — о Сканде и рождении его, а также о его связи с мантрами «Сваха» и «Свадха» см. V вып. этой серии, «Беседа Маркандеи», гл. 225 и сл.

23, 12. *Речью* — санскритские термины: Кала, Каштха, Сарасвати, Савитри — Рой оставляет непереуведёнными, но в сноске указывает, что Кала и Каштха — оба термина — обозначают единицы времени. Фош переводит соответственно: «минута» и «мгновение». Словарное значение слова «каштха» — «чурка», «чурбан», «беда», «горе».

23, 12. *Спасительницей* — Савитри. Так называется «великая ведическая мантра», воззвание к Савитару, восходящему Солнцу. Браминам предписывалось шептать её три раза в день. Остальным кастам произносить её запрещалось.

23, 15. *Яростная* — в тексте *jambhānī*, первичное значение этого слова «зубатая, клыкастая, пожирательница» (типа пишачи) и отсюда «яростная». Перевод Роя «бессознательность» (*unconsciousness*) представляется очень сильной натяжкой, равно и перевод следующего слова *mohini* через «сон» (*sleep*). Текст не даёт философских обобщений, он совершенно конкретен, и характеристики его даны как имена действующие. Фош переводит первое слово как «усталость» (?), а второе — как «сон».

23, 16. *Солнца* — то есть та сила, которая прибавляет Солнцу утраченную зимой силу, а также увеличивает яркость Сомы от новолуния до полнолуния. Периоды от зимнего до летнего солнцестояния и от новолуния до полнолуния в индуизме считаются священными.

23, 16. *Размышление* — так понимает здесь Нилакантха слово «санкхья». Этому же пониманию следует Рой. Фош принимает иное значение слова «санкхья», вообще говоря существующее, но для данного места не подходящее: «сражение», «битва». По контексту в этой шлоке значение слова «санкхья» ближе всего к термину «самьяма» йогасутры Патанджали: оно охватывает весь процесс сосредоточения внимания (пратьяхара, дхарана, дхьяна).

23, 20. *Уверенный* — в тексте стоит винительный падеж: *sammataṃ*, что вынуждает придавать этому слову необычайное значение, делать натяжку. Предлагаемый перевод следует переводу Роя. Фош, сохраняя обычное значение слов, сталкивается с ещё большими трудностями; он передаёт, что Арджуна взошёл на колесницу: *estimé le plus grand des chars* (VI, 812), что уже почти невразумительно. Но если принять, что в тексте опечатка, и следует читать не *sammataṃ*, а *sammatah*, то всё становится по своим местам, и вместо вялой, ничего не говорящей шлоки получается выразительная и художественно нужная шлока: «Совершенно уверенный Партха взошёл на колесницу».

23, 25. *Вьяса* — характер главы, где ход повествования резко обрывается для вставочного эпизода — гимна Дурге, смелые диалектические высказывания о лике Великой Матери, широкие обещания наград тому, кто будет регулярно совершать ей поклонение (пуджу) и многие другие соображения позволяют думать о вставке редакторов браминов-шиваитов, пропагандировавших культ Великой Матери, мало характерный для ведической религии.

23, 27. *Рама* — здесь речь идёт о брамине, заклятом враге кшатриев — Парашураме, пролившем столько кшатрийской крови, что он ею наполнил пять озёр. Такая сомнительная святость вызвала необходимость характеризовать Парашураму «безупречным», тем более, что он упомянут наравне с другими ришами, святость которых выше всяких сомнений. Шлока намекает на уговор Дурйодханы не затевать войны, а разрешить конфликт мирным путём. Этот эпизод дан в пятой книге «Махабхараты», в «Путешествии Бхагавана» (см. III вып. этой серии).

## ГЛАВА 24

24, 4. *Благоуханны* — все эти вопросы не праздны: Дхритараштра спрашивает о наличии примет, сулящих поражение или победу. Так, например, если на участниках битвы одеты венки долго не вяли, это благоприятный признак, сулящий победу.

# ПОБОИЩЕ ПАЛИЦАМИ

## КНИГА XVI

### ГЛАВА 1

1, 1. *Знаки* — тридцать шесть лет прошло со времени ужасной братоубийственной войны. В книге XI, «О жёнах», описывается плач женщин на поле Куру. Жена Дхритараштры, царица Гандхари, оплакивает Дурйодхану и его братьев, павших на поле брани. В экстазе безысходного горя она проклинает Кришну, предсказывая, что через тридцать шесть лет он умрёт в лесу бесславной для кшатрия смертью и что все его подданные в состоянии опьянения перебьют друг друга. В книге XVI описывается, как совершилось это событие.

1, 11. *Померкли* — букв. «осели». Эту шлоку без натяжек можно понимать в более плотных образах, как описание внешнего образа, но можно понимать и в более тонких психологических образах. Рой выбирает более плотные, например *saṃpūrāṇiṣa* можно понимать «опустившийся», «севший на низкое место», но не менее правильно — «впавший в уныние», «подавленный скорбью» и т. д. *Samcalpa* значит не только «начинание», «предприятие» и пр., но и вообще «сердечное желание», «мечта».

1, 13. *Калой* — теорию Времени, как владыки всего миропроявления, неоднократно излагает «Мокшадхарма» (ср. Беседу Индры и асура Бали, гл. 224, стр. 216 и сл.).

### ГЛАВА 2

2, 1. *Кала* — нельзя рассматривать как случайность, что из всех олицетворений смерти избран Кала — олицетворение всеразрушающего Времени. Как исключение, почти всегда сомнительное, образ Калы являет собою Вишну (ср. Бхагавадгита, X, 30, 34 и XI, 32). Кала — образ, тесно связанный с Шивой; основное имя женской ипостаси есть Кали-Дурга.

2, 7. *Улюлюкали* — в данном тексте употреблён звукоподражательный синоним названия совы *ulūkā*. Русский глагол «улюлюкать» связан с санскритским словом. Достоин внимания, что этот глагол соединяет два крайних понятия: убаюкивать ребёнка (припев колыбельных песен — «люли») и травить, наускивать — испускать крик преследования.

2, 8. *Голуби* — образ несколько неясен: трудно здесь проследить логическое построение символа. Голубь — быстро размножающаяся птица, по-видимому, уже давно находящаяся в симбиозе с человеком, который принял голубя как атрибут Великой Матери, как символ плодородия. Как это часто бывает в религиозной символике, христианство, принявшее символ голубя от религий средиземноморских народов, отождествило атрибут с сутью. Греческая Афродита лишь ездила на голубях, в христианской же символике сам дух принимает образ голубя, что в греческом языке нетрудно было сделать, так как по-гречески *pnyma* женского рода. В брахманизме лик Великой Матери развивался, главным образом, в отрицательном аспекте, то есть в аспекте антитезиса, — Кали есть прежде всего разрушительная сила в самсаре. Разрушая в мире майи, Кали приводит освобождённый дух к единому Атману (Шиве Кале). По-видимому, так следует понимать развитие символа голубя в брахманизме.

В индийской цветовой символике белый и красный цвета, особенно сочетание их, символизируют траур; отсюда краснолапые птицы, как символ траура, как

вестники ближающей смерти. Птицы в древних религиях — часто встречающийся символ души (ср. египетское Ка, Бену). Как пережиток, суеверие, считающееся признаком близкой смерти — если птица бьётся снаружи в окно.

2, 11. *Гуру* — слово оставлено без перевода, так как в переводе нельзя передать равносильным словом. Гуру — это родители, особенно если слово стоит в двойственном числе, и старший в роде, и учитель, особенно духовный. Рой переводит: «уничтожали наставников и старших».

2, 12. *Влево* — то есть в южную сторону, к обители Ямы.

2, 13. *Трупы* — в тексте *kabandha*, что значит «бочка», «облако», «брюхо», «торс». Букв. шлока переводится: «Творец дня казался окружённым мужскими торсами».

2, 15. *Благословения* — Рой даёт интерпретирующий перевод: «Когда брамины, благословляя день или час за полученные дары...»

2, 16. *Видеть* — содержание этой шлоки связано с некоторыми астрологическими верованиями, а поэтому даже в интерпретирующем переводе она остаётся неясной для читателя, не осведомлённого по существу вопроса. Астрология разбивает созвездия эклиптики или зодиака (звериного круга), на 12 равных частей — созвездий, каждое из которых является «дневным» или «ночным» домом семи планет (у Солнца и Луны по одному «дому»). Каждая из планет сильна в своём доме и в зависимости от своих «свойств» и свойств «лучей» других планет; лучи определяются расстоянием между двумя точками эклиптики, выраженным в градусах дуги вписанного квадрата, и кратные им расцениваются как неблагоприятные, а дуги вписанного треугольника и кратные им — как благоприятные. Созвездием данного человека называется то созвездие, которое восходило во время его рождения (с учётом градусов и даже минут). Шлока говорит, что никто не мог видеть благоприятного сочетания звёзд, то есть никому не удавалось избежать предстоящей гибели.

2, 17. *Звуки* — Рой поясняет, что звуки раковины — благоприятный признак, а рёв осла — неблагоприятный, тем более, что он заглушал благоприятный признак.

2, 19. *Ныне* — эта шлока выражает некоторые астрономо-астрологические понятия недостаточно ясно для человека, незнакомого с предметом. Древние индийцы хорошо знали, что лунные сутки короче солнечных, а потому должно возникать несоответствие в счёте, так что Луна за одни солнечные сутки изменит свой вид больше, чем полагалось бы за это время по солнечному счёту, и конец тринадцатого дня Луны не точно совпадает с началом солнечных суток, а четырнадцатый день Луны заканчивается до конца солнечных суток, так что полнолуние наступает в те же солнечные сутки, в которые закончился тринадцатый день Луны. Все эти моменты зависят от положения верхнего и нижнего узла эклиптики, определяющих возможность затмения Солнца (верхний узел) и Луны (нижний узел). Само собой понятно, что узлы расположены относительно друг друга по диаметру (то есть по  $180^\circ$  по дуге). В древности узлами эклиптики назывались голова и хвост дракона, и перемещение их по эклиптике истолковывалось как его погоня за светилами. Иногда Дракону удавалось настигнуть светило, но никогда не удавалось поглотить его. Изменение узлов относительно эклиптики совершалось в определённое время, закономерно и циклично. Сочетание трёх лунных дней в одних солнечных сутках по-санскритски называлось *tryahasraṅga* (соприкосновение трёх дней) и считалось весьма неблагоприятным предзнаменованием. Цикл его — тридцать шесть лет, срок, определённый проклятием Гандхари. Кришна говорит об этом сроке как о неминуемом знаменнии гибели вришнейцев.

2, 20. *Тридцать шесть лет* — индийская экзегетика связывает с Кришной число восемнадцать, выражающее противоречие дружественности и враждебности.

Тридцать шесть лет есть удвоенное число восемнадцать. События как бы повторяются, но лишь на другом витке спирали. Вся книга отличается большим пессимизмом и апологетикой браминов: сам Кришна не осмелился противостоять яростному и жестокому проклятию ришей. О справедливости проклятия нет и речи. См. также прим. 1, 1.

2, 21. *В сраженье* — в переводе переставлены строки этой шлоки.

### ГЛАВА 3

3, 1. *Чёрная* — Кали; в тексте добавлено ещё *stri* — женщина, что как бы не даёт права понимать «Кали», как собственное имя. Рой так и переводит: «Чёрная женщина». По-видимому, текст нарочито затемнён, чтобы не произносить имени страшной богини и вместе с тем дать ясно понять, о ком идёт речь.

3, 1. *Спали* — в тексте *locat. temp.*, который переводится именно так, как дано в предлагаемом переводе. Перевод Роя весьма сомнителен: ...the Vrishni ladies dreamt every night... — текст говорит о сне, а не о сновидениях. Этот момент существенно важен: перевод Роя рационализирует явно мифологический текст, художественная свежесть и целостность текста увядают. Шлока 3, 2 подтверждает, что явления были наяву.

3, 1. *Грабила* — в бомбейском издании, по которому даётся перевод, явная опечатка: глагол дан в третьем лице не единственного числа, а множественного, что ведёт к бессмыслице; Рой тоже даёт единственное число.

3, 2. *Друг друга* — как прообраз того, что мужчины-вришнейцы будут избивать друг друга.

3, 5. *Четвёрка* — Рой напоминает коней Кришны: Сайнья (принадлежащий Шиве), Сугрива (прекрасногривый), Мегхапушпа (вода из тучи — дождь) и Балахака (дождевая туча).

3, 7. *Водам* — предлагаемый перевод этой шлоки не совсем точен, но в общем придерживается понимания этого места Роем.

3, 14. *Водкой* — водка приготавливалась из особого вида пальм. Браминам было запрещено употреблять этот напиток, а потому осквернение водкой чистой снеди браминов являлось само по себе оскорблением, усугублявшимся ещё и отдачей чистой пищи «лесным человекам», то есть обезьянам.

3, 21. *Прая* — положение предающего себя голодной смерти. Бхуришравасу отсекли руку...

3, 26. *Мирно* — речь идёт о предательском убийстве молодёжи, сторонников Пандавов: пяти сынов Друпеды, братьев общей жены Пандавов и других. Убийство организовал Ашваттхаман, сын Дроны, а Критаварман и Крипа (милосердный) ему помогали.

### ГЛАВА 4

4, 3. *Арджуна* — Кришна обращается именно к Арджуне в силу их особой дружбы, а также потому, что с Арджуной ядавы были связаны как родственники: Арджуна был женат на жене Кришны Субхадре, которую он по совету самого же Кришны умыкнул, сочетавшись с ней по форме «брака кшатриев» (индуизм различал семь видов законного брака).

4, 5. *Вдребезги* — в подлиннике «до болезни».

4, 6. *Бабхру* — здесь текст несколько спутан; возможно, что пропущена шлока, а потому и синтаксическое строение полушлоки (ба) требует пояснения. Из текста не видно, откуда взялся охотник и что за колотушка была у него в руках или, вернее, была привязана (к поясу?). Нилакантха даёт пояснения, которым следует и

Рой. Основной смысл заключается в том, что Бабхру один уцелел из всего племени, но и он подлежал смерти, во исполнение проклятия браминов, возражать против которого не осмеливается даже сам Кришна: он отсылает Бабхру от себя, так сказать, из зоны безопасности, чтобы его могла постичь участь, предопределённая проклятием.

4, 6. *Брату* — то есть Балараме или Халараме (Плуг-Рама), или Санкаршане («перетащенный»), который зародился в лоне Дэваки, матери Кришны, но был «перетащен» в лоно другой жены Васудэвы. Позднейший вишнуизм рассматривал этот миф как символ процесса перехода Атмана в лоно пракрити.

4, 14. *Глазами* — так переводит Рой, хотя такой перевод не вполне точен. Трудность заключается в нарушении числовых соответствий: в этой шлоке Шеша назван тысячеголовым и *raktā'panah*, то есть обладающий красной (или ярой) пастью, или лицом. Это прилагательное отнесено к самому Шеше, а не к пастьям тысячи его голов.

4, 19. *Вспомнил* — Дурвасас, сын Атри (Атрея), силой чар сделал тело Кришны неуязвимым. Обряд заключался в том, что риши Дурвасас обтёр тело Кришны остатками молока, предложенного ему, как почётному гостю. Риши оставил уязвимой только пятку, и Кришна ложится так, чтобы пятка стала доступной для охотника с весьма прозрачным именем «Джара» (Старость). Этот миф, по-видимому, относится к циклу солнечных: Солнце хотя и великий богатырь, но у него есть уязвимая точка, так как оно слабеет, всё ближе и ближе тянется к Земле, как бы ложится на неё и, наконец, умирает и три дня остаётся недвижимым, как мёртвое (зимнее солнцестояние). Ахилл из «Иллиады» есть, несомненно, воплощение Аполлона, и с ним происходит то же, что и с Кришной, миф варьирует лишь в деталях, например, применён разный способ чар: нимфа — мать Ахилла окурила тело сына в священном дыму; она держала сына за пятку, которая, таким образом, не подверглась окуриванию и осталась уязвимой. У Зигфрида также оказалось уязвимое место на теле — слева, чуть выше и медиальной угла лопатки, так называемая проекционная точка сердца. За этой символикой стоят и ещё вполне реалистические факты. Пяточная кость человека несёт особенно тяжёлую нагрузку с тех пор, как человек укрепился на своих задних конечностях. Пятка подвергается тяжёлой травме, особенно у ходящих босиком. Тяжёлая нагрузка компенсировалась образованием особой синовиальной сумки, значительно смягчающей травму и трение. Такие синовиальные сумки образуются в местах особенной нагрузки. Они соединены с суставами. Хрящевое и синовиальное отложение бедно сосудами и поэтому очень слабо защищено от гнойной инфекции; с проникшей в сустав инфекцией очень трудно бороться, а во времена Бхаратов и Ахиллов — и подавно. Поэтому ранения в суставы считались особо опасными. Повреждение пятки вызывало воспаление суставов стопы и заканчивалось смертью от сепсиса. Таким образом, описание ранения пятки как смертельного ранения не содержит никакой фантазии или наивности, наоборот, оно свидетельствует о наблюдательности и рассудительности древнего человека. Смертельно уязвимые места тела, к каким относились и крупные суставы, по-санскритски назывались «марана».

4, 23. *Двумя* — Кришна изображается четвероруким.

4, 23. *В жёлтую одежду* — в трета-югу Кришна носил жёлтую одежду; рогожу носили вообще отшельники (ср. Величие супружеской верности, вып. I этой серии, гл. 2), а не только буддисты.

4, 26. *Красотой* — древнерусское «доброта» особенно хорошо передаёт санскритское *lakshmi* не только в плотной семантике, но и в смысловых обертонах (ср. древнее словоупотребление «добротолюбие», то есть любовь к прекрасному).



Ф. М. Достоевский утверждал: «Красота победит мир». «Махабхарата» не перестаёт изумлять каким-то «сказочным» богатством мысли и чувства.

4, 28. *Стожертвенный* — Шатакрату — это один из эпитетов Индры, намекающий на то, что своё первенство среди богов Индра получил за совершённое им стократное жертвоприношение коня (ашвамедха).

## ГЛАВА 5

5, 9. *Заросли* — в тексте «шайвала» (çaivala) — название особых водорослей. Рой переводит: самоцветы, жемчуг, изобильные мхи. Алмазные стены — венки цветов, плавающих в нём (озере). Метафора подлинника в сильной степени натянута. Нельзя сказать, что перевод Роя помогает раскрыть её внутреннее содержание. В «Махабхарате» нередко встречаются очень сложные метафоры с необычайной детализацией образа, что создаёт большие трудности передачи художественной сущности образа, строящегося из отвлечённого вербального сопоставления, а не из передачи конкретно-чувственных переживаний. Как показательный пример такого художественного приёма можно отметить образ крокодила, живущего в стремнинах самсары. Построение образа самсары по основному моменту — потоку жизни, — безусловно, оправдано основным значением глагола *saḡ* — «течь», «проистекать», «растекаться» и пр. Естественна детализация картины введением образа *grāhā* — «хватателя», «крокодила». Но в построении данной картины уподобление Кришны и Рамы крокодилам — малооправданная метафора.

5, 11. *Зимой* — Рой переводит: «в зимнюю пору». В тексте стоит *çiçiga*. БПС переводит: ранняя весна, месяцы Магха и Пхальгуна.

## ГЛАВА 6

6, 3. *Понюхать* — жест, равнозначный поцелую в голову или в лоб, выражающий родственно-дружеское отношение старшего к младшему.

6, 4. *Витязь* — букв. «долгорукий».

6, 10. *Тот, кто* — Васудэва плотский родитель Кришны, говорит о нём в образах складывающихся легенд, постепенно превращающих вриндаванскую пастораль в сказание о владыке преходящего мира. Основные схемы даны академиком Баранниковым в материалах к переводу средневековой поэмы о Кришне «Прэм Сагар» (Океан любви). Битву Кришны с Кешинем (Волохатым) можно рассматривать как натуралистический миф, знаменующий переход от матриархата к патриархату. Существует несколько схем литературно-художественного отображения этого в высшей степени важного социального явления: братья-товарищи являются последним отзвуком мужской коммуны (Кришна-Халарама; Орест и Пилад, хотя и не братья по крови, но всё же побратимы). Тема — братья-враги — рано выявляет свой социальный антагонизм: Каин — земледelec и Авель — пастырь. Характерно, что отрицательные отношения быстро отдалают родство и поколения: «злой старший брат» легко превращается в «злого дядю», преследующего своего племянника ещё до его рождения из-за грозных предсказаний о нём. Для Кришны это Камса, о котором упоминает эта шлока. Тема, ею затрагиваемая, представляет большой интерес для истории первобытного общества, но требует самостоятельной разработки.

6, 14. *Рождённый под осью* — Адхакшаджа — эпитет Вишну-Кришны, здесь подразумевается ось мира, проходящая, по представлению древних индусов, через звёзды Малой Медведицы и алтарь, на котором был рождён Кришна.

6, 17. *Оживлён* — о том, как это происходило, рассказывается в десятой книге «Махабхараты».

6, 27. *Не освобождаюсь* — в тексте, с которого сделан этот перевод, стоит mokshya (освобождаюсь), то есть «я не могу освободиться от тела — умереть, а вместе с тем нельзя назвать жизнью моё жалкое существование». Рой читает bhokshye и переводит: «(хотя) не ем, но всё же живу».

## ГЛАВА 7

7, 4. *К уходу* — в переводе допущена некоторая вольность, без которой терялся бы смысл подлинного оборота. Рой переводит вторую полушлоку также несколько вольно: «Знай, что час нашего ухода также близок (at hand)», букв. «под рукой».

7, 5. *Старцев* — в переводе переставлены полушлоки.

7, 15. *Путём* — то есть отец Кришны, прибегнув к некоторым приёмам йоги, прекратил земное существование. Рой переводит: «достиг высшей цели». Психическое состояние Арджуны ставится в прямую связь с йогическими упражнениями Васудэвы.

7, 19. *Партха* — частое повторение имени Арджуны по материнской линии: Партха, то есть сын Притхи, подчёркивает его родство с вришнейцами по этой линии, а следовательно, и право распоряжаться.

7, 19. *Тростниковой* — так букв. в тексте: bahumula (многокорневой); по БПС — особый вид тростника. Рой переводит: costly — «ценный», «драгоценный».

7, 20. *Толпой* — в подлинном тексте tatra tatra, то есть букв.: «то там, то здесь — везде».

7, 37. *(Тащили) шудры* — заключительные слова второй полушлоки по-санскритски читаются так: çudraç saiva mahādhanāh. Самый простой перевод их и, казалось бы, самый точный предлагает Рой: «и богатые шудры». Но такое понимание текста создаёт много трудностей: почему упоминается только о богатстве шудр, которые в те времена находились в полурабском состоянии уж, конечно, не владели богатствами. Такие несоответствия попадают очень редко; легче всего их можно объяснить ошибками переписчиков.

7, 40. *Вришнейцы* — так читает Рой. В издании, с которого переводилась эта книга, читается kṛishni; ясно, что такое чтение ошибочно.

7, 41. *Чудииц* — порядок полушлок не сохранён в переводе. «Залил водой» — плеоназм подлинника.

7, 47. *Благоприятные* — так в тексте. Рой относит это определение к «абхиры» и переводит: «Абхиры с неблагоприятными знаками собирались и обсуждали».

7, 66. *Это судьба* — daiva. Это понятие ни в какой мере нельзя сближать с греческой «мойрой» или латинским фатумом, или с христианским «предопределением». В индийской философии оно встречается поздно, насколько мне известно, лишь в эпическом и пураническом санскрите. В йогавасиштха пуране этим словом обозначается та карма, которая созрела настолько, что воле обычного человека уже не поддаётся, а потому проявляется как божественная воля. Однако развитой йогин может бороться с этой силой и победить её (см. Dasgupta S. History of Indian Philosophy, 1932, vol. 2, p. 253–255).

7, 74. *Плоти* — в калькуттском издании за этим следует шлока, опущенная в бомбейском издании. Привожу её по переводу Роя: «Они питались кореньями, плодами, всегда созерцали Хари. Отправясь на Химават, они поселились в Капале».

## ГЛАВА 8

8, 2. *Я, Арджуна* — Арджуна называет себя, ибо этого требовал этикет, а не потому, что Двайпаяна Вьяса действительно не знал своего прямого потомка.

8, 5. *Взбрызнул* — Вьяса спрашивает о разных способах волхования, «наведения порчи». В «Чёрной Яджурведе» даются всевозможные рецепты для наведения порчи.

8, 5. *Красок* — сношения с менструирующей женщиной запрещаются кодексами многих древних религий.

8, 9. *Содрогание* — букв. «вздыбливающий волосы на теле».

8, 22. *Из Гандивы* — эта шлока намекает на «Бхагавадгиту», XI, 33: «...Я раньше их поразил, ты будь лишь орудием, как воин, стоящий слева».

8, 26. *О погибших* — ср. «Бхагавадгита», II, 11: «Ты скорбишь о неподлежащих скорби»...

8, 32. *Благо* — ср. 8, 25.

8, 32. *Разумение* — в тексте «буддхи». Нилакантха поясняет, что «буддхи» в данной шлоке означает способность разобраться в обстоятельствах и найти правильное (в нравственном смысле) решение. Pratiṭipatti Ниликантха толкует как «предусмотрительность». Таким образом, в данном стихе буддхи почти с буквальной точностью определяется так, как Кант определяет предложенный им термин «практически разум».

8, 34. *Снова* — Нилакантха видит в слове *runaḥ* (снова) намёк на следующий мировой цикл, то есть на новую югу (примечание Роя).

8, 36. *Верховным путём* — «главный путь» (*gatim maham*) здесь означает небо, рай (*svarga*) — примечание Роя.

8, 38. *Слоновым* — Хастинапура или Варанаси (Бенарес).

# **ТОЛКОВЫЙ СЛОВАРЬ**

## А

**АБХИРА** — буквально «пастух коров», название народности и страны в Гуджарате.

**АВАНТИ** — название древней страны и её столицы; горная цепь южной Индии; А. отождествляется с современной областью «Мальва».

**АГНИ** — «огонь», название одного из главных ведических божеств; А. — «ближайший из богов», посредник между людьми и богами, возносящий жертвы на небо, отсюда эпитет «Яджнаваха» (Отвозящий жертву). А. присуще много эпитетов, выражающих его многообразные свойства, например, Павака — очиститель, Хуташана — пожиратель жертвы, Вайшванара — всенародный и пр. — это как бы особые огни слабо персонифицированные и слабо ограниченные от эпитетов А. Агни — третий из пяти бхутов (элементов), из которых строится мир. В йоге А. особенно почитается в форме «Вайшванары»; в теле человека он находится ниже «ложечки» (мечевидного отростка грудной кости) и переваривает пищу. Отсюда (по представлению Аюрведы, науки о жизни) А. расходится по всему телу.

**АГНИХОТРА** — особое ведическое жертвоприношение Огню (Агни) возлиянием топлёного жира; оно совершается ранним утром и вечером.

**АДИТЬЯ** — сын Адити (безграничности). Адитьями назывались главные боги ведического пантеона; число их определялось различно: в архаический период истории Индии — не более семи; позже это число увеличилось до одиннадцати и больше. В разные времена к Адитьям относились разных богов. В период Эпоса Адитьей особенно часто назывался «Сурья» (Солнце). Как об Адитье, Эпос часто говорит об Агни, Индре. В ведические времена Адитьей преимущественно назывался Варуна. Двенадцать Адитьев олицетворяют двенадцать месяцев года.

**АКРУРА** — «нежестокий», «неужасающий»; имя дяди Кришны с отцовской стороны.

**АКШАУХИНИ** — большое войско, состоящее из четырёх видов войск, существующих в Индии во времена Эпоса: слонов, колесниц, конников и пехотинцев. Махабхарата уточняет, что акшаухини состояла из 21 807 слонов, стольких же колесниц, 65 610 конников и 109 350 пехотинцев.

**АМБА** — «мама», «матушка» — дочь царя Кашираджи, оскорблённая отказом Бхишмы жениться на ней, поклялась отомстить Бхишме и заручилась помощью Шивы, умиловив его тяжелейшим самоистязанием, но в том же воплощении она не добила желаемого. Когда Бхишма родился снова, родилась и Амба, как дочь царя Друпеды. Отец молился о сыне, но Шива дал дочь, которую назвали Шикхандини. При помощи волшебства она стала юношей Шикхандином. Но когда непобедимый Бхишма встретился с ним на поле боя, он отказался сразиться с Шикхандином, продолжая видеть в нём женщину. Арджуна, поставив впереди себя Шикхандина и прикрываясь им, осыпал Бхишму градом стрел, что и послужило причиной его гибели.

АМБАРИШИ — «солнце», «сковорода», «битва»; имя раджи из рода Икшваку, сына Набхаги, который по преданию, за семь ночей покорил всех своих врагов, всю землю и ублажил богов множеством жертвоприношений.

АМБАШТХИ — название племени, населявшего северную часть области Синдх.

АНАКАДУНДУБХИ — «обладающий барабаном, грохочущим, как грозовая туча» — эпитет Васудэвы, отца Кришны. Имена, связанные с символикой грозы, часто давались в кшатрийских семьях.

АНДХАКА — «слепой»; имя раджи и его племени, часто упоминаемого вместе с Вришни (также имя раджи и его племени); оба раджи братья, потомки ядавов и предки Кришны.

АНИРУДДХА — «нестеснённый», «свободный»; сын Прадьюмны, внук Кришны, прославленный витязь.

АНУВИНДА — «находящийся»; витязь каурава из страны Аванти, упоминаемый в Эпосе наряду с Виндой.

АПСАРА — небесная красавица (аналогично магометанской гурии); апсары — жёны гандхарвов, они обладают способностью произвольно менять облик. Веды относятся к апсарам, как к оборотням, заклинают их, так как они наводят безумие, особенно любовное. Значение слова спорное: некоторые разлагают его на ап+сара, понимая его как «текучая вода», «водяница», подчёркивая, что апсары вышли из океана, при пахтании его богами; другие разлагают его на а+псара, придавая значение «без наслаждений», что соответствует некоторым взглядам Вед. Апсары нередко соблазняют отшельников, к которым они для этой цели посылаются богами. Апсары — служанки Индры: на небе Индры они предлагают воинам прохладительные напитки и всячески их развлекают. Вопрос о происхождении апсар не раз ставился в специальной литературе. Наиболее вероятно сближение апсар с водяницами, что подтверждается общностью сказаний о тех и других.

АРГХЬЯ — название обряда почитания (аргха) высокого гостя предложением воды для омовения. Этот обряд часть сложного ритуала, который называется «мадхупарка», так как гостю предлагается медовый напиток — его сладость выражает сладость свидания с прибывшим гостем.

АРДЖУНА — «утренняя заря», «светлый», «серебряный»; третий сын Панду от Кунти, родившийся от бога Индры. По легенде А. тесно связан с Кришной не только как его ученик и шурин, но оба они воплощение на земле великих риши Нары-Нараяны. Позднейший вишнуизм уподобляет связь Кришны с Арджуной связи бога с его силой (шакти), олицетворяемой в виде богини. Частые эпитеты Арджуны в Эпосе: Бибхатсу, Джишну, Дхананджая, Пхальгуна, Шветашва.

АРУНА — «заря», «лазоревый», «красноватый»; возничий Солнца, брат Гаруды, небесной птицы, на которой летает Вишну. Название реки.

АСУРА — «светозарный»; Асуры — демоны-полубоги. В ранний ведический период асуры наделялись добрыми качествами, суры же — отрицательными. Такое положение сохранил маздеизм (религия парсов); в индуизме шёл процесс вытеснения ведической религии; создавались мифы о развращении, падении асуров и о победе суров.

АТИШАНДА — имя одного нага, обитателя подземного царства Паталы.

**АХУКА** — (аху, анху — узкий, тонкий) имя раджи, деда Кришны и название его племени.

**АЧЬЮТА** — «вечный», «бесконечный», «непоколебимый», «нетленный» — эпитет Вишну и Кришны; титул раджи.

**АШВАМЕДХА** — особенно торжественный и дорого стоящий обряд жертвоприношения коня, совершаемый раджей, претендующим на суверенитет.

**АШВАТТХАМАН** — «лошадиная сила»; имя сына брамина Дроны, одного из вождей кауравов. С помощью Шивы и его свиты, А. предательски убил ночью юных кшатриев пандавов, когда они мирно спали в своём лагере, во время перемирия.

**АШВИН** — «всадник», обычно в двойственном числе; олицетворение утренней и вечерней зари; они врачеватели-ведуны, а поэтому — шудры, слуги; такими они и считаются среди богов. Ашвины — красивейшие из небожителей, свою красоту они передали своим сыновьям, близнецам Пандавам: Накуле и Сахадэве.

## Б

**БАБХРУ** — «красновато-коричневый»; витязь ядавов, сопровитель Уграсены, царя Матхуры.

**БАЛАРАМА** — «чёрный богатырь» или Баладэва «сильный бог»; имя старшего брата Кришны; Б. зовут также «Санкаршаной» (перетащенный), так как зачатый в лоне Дэваки, он был перемещён в лоно Рохини, другой жены Васудэвы, отца Кришны и Баларамы. Он считается воплощением змея Шеши-Ананты, вечности, на котором покоится Вишну.

**БАНА** — «тростниковая стрела»; сын Бали (сильный), великий асур, приспешник Шивы, противник Вишну; имя раджи.

**БАХЛИКИ** — название народа страны Бахли.

**БИБХАТСУ** — «испытывающий отвращение» — эпитет Арджуны, выражающий его отрешённость от всего земного, преодоление мирских соблазнов.

**БРАМА** — «молитва» (м. р.); «священный текст»; имя первой ипостаси браманической тройцы; имя, часто заменяемое эпитетами: «Предок», «Праотец», «Хираньягарбха», «Творец мира». В вишнуизме Б. отодвинут на второе место, как рождённый из лотоса, выросшего из пупка Вишну-Нараяны. Связь с Ведами отражена в иконографии: Брама изображается четырёхголовым, держащим в каждой из восьми рук по книге (Веды).

**БРАМИН** — точная транскрипция Brahman (м. р.). Представитель варны жрецов, предъявлявших претензию на положение земных богов. Брамины — особо привилегированная варна «дваждырождённых», существовавшая за счёт других варн, в частности варны кшатриев. В Махабхарате очень резко подчёркивается антагонизм браминов и кшатриев. Брамины претендовали на монополию в религии, философии и науке; совершать ритуалы имели право только жрецы-брамины, а так как совершать ритуалы нужно ежедневно, то раджи держали домашних жрецов. При торжественных жертвоприношениях участие принимают четыре главных жреца (ритвиджа), у каждого из них есть свои обязанности в ритуале: 1. Хотри — жрец-заклинатель; он совершал вызов нужных божеств и читал мантры Ригведы;

2. Удгатри — жрец-певец; 3. Адхварью — жрец-исполнитель, который был занят материальной частью ритуала по указанию Ригведы и 4. Брахман — жрец-хранитель. Брамины ведут свой род от Сомы. Отличительный признак брамина — священный шнур, одеваемый через левое плечо. Брамин получает священный шнур, когда ему исполняется шесть лет, при посвящении в варну и носит его постоянно. Снятие шнура знаменует отказ от варны.

**БРАХМО** — точная транскрипция *brahman* (с. р.). Высший принцип традиционной философии Индии, внеположный проявленному миру, вечный и неизреченный, то есть определяемый лишь отрицательно («не то»). Идея Брахмо сближается с идеей нирваны, а с другой стороны с идеей Атмана, абсолютного субъекта. Основа учения о Б. положена Упанишадами и разработана с разных точек зрения философскими традиционными школами.

**БРИХАДБАЛА** — «многосильный»; имя могучего раджи Кошалы.

**БХАГАВАДГИТА** — «песнь господня»; философская поэма из шестой книги Махабхараты.

**БХАГАДАТТА** — «данный Бхагой», имя раджи горной страны Прагджьотиши, убитый Арджуной.

**БХАРАДВАДЖА** — «жаворонок», имя одного из великих ришей, ученика Бхригу (ведического мудреца), сын Брихаспати.

**БХАРАТА** — «поддерживающий»; потомок древнего прославленного рода, сын Шакунталы и Душьяты, родоначальник кауравов и пандавов. От этого имени происходит название Индии: «страна Бхараты» (Бхаратаварша) или «Бхарата».

**БХИМА** — см. *Бхимасена*.

**БХИМАСЕНА** — «страшное войско»; полное имя второго из братьев Пандавов, считавшегося сыном бога Ветра, прозванного за прозорливость «Волчьим брюхом» (Врикодара); сокращённо его зовут Бхима.

**БХИШМА** — «страшный»; имя старшего из рода Куру (ко времени междуусобицы); сын Шантану и богини Ганги, правнук Бхараты, дед Дхритараштры, прадед Дурйодханы и братьев Пандавов; верховный главнокомандующий войсками кауравов в битве на Поле Куру, чтимый и той и другой из враждующих сторон, представители которых обращаются к нему, называя его «Прадед»; это обращение приобрело характер эпитета. Махабхарата изображает его человеком высокой нравственности и мудрости. Смертельно раненный в бою Арджуной, Б. силой воли поддерживает свою жизнь на «ложе из стрел», ожидая начала священной половины года, когда солнце движется на север (ср. конец восьмой главы Гиты). В ожидании своего смертного часа Б. ведёт поучительную беседу с Юдхистхирой об «основе освобождения». Содержание этой беседы изложено в XII книге Махабхараты, в отделе «Мокшадхарма».

**БХОДЖА** — «щедрый»; название племени (современная область Мальва), его город, имя раджи этого племени.

**БХРИГУ** — «сверкающий», «искрящийся»; имя родоначальника высшего рода браминов, мудрец, один из семи ришей в «Ковше Большой Медведицы»; некоторые тексты считают Б. сыном Варуны, основоположником астрологии и врачевания; род Б. тесно связан с огнём — так называются мифические существа, нашедшие огонь и подарившие его человеку; имя Б. производится от звукоподражательного глагола «бхриг» — треск зажжённого костра.



БХУРИШПРАВАС — «многоглазый», имя сына Сомадатты, царя из рода Куру, прославленного витязя, убитого Пандавами в битве на Поле Куру.

## В

ВАДЖРА — «громовая стрела»; оружие громовника Индры. В. принадлежала и другим богам, особенно Шиве-Рудре. Мистически это особая сила, способствующая освобождению; молния; особое стратегическое построение войска; имя внука Кришны, уцелевшего после побоища палицами; Арджуна ему поручает управление людьми, выведёнными из Двараки и дарит царство в Индрапрастхе.

ВАЙТАРАНИ — «переправляющая»; название адской реки через которую должны переправляться умершие, попадающие в ад (ср.: греческая Лета, река смерти).

ВАЙШАМПАЯНА — сын, потомок Вишампы («защитник народа»), ученик Вьясы; от его имени ведётся повествование Махабхараты; ремарками «Вайшампаяна сказал» отмечаются те части текста, которые являются прямым повествованием Вайшампаяны; части с ремаркой о том, что повествует кто-нибудь другой (Маркандея, Брихадашва и пр.), относятся к «обрамлённым» повестям поэмы: это вставки в основное повествование, рассказываемое царю Джанамеджае из рода Бхаратов, во время двенадцатилетнего жертвоприношения змей.

ВАЙШЬЯ — член третьей варны из четырёх главных варн, в которую входит купеческое сословие и состоятельные земледельцы; низшая варна свободных или «дваждырождённых» (в широком смысле).

ВАЛАКХИЛЬЯ — название легендарных благочестивых мудрецов ростом с большой палец, численностью 60 000 — они связаны с солнечными мифами; название некоторых гимнов из восьмой книги Ригведы.

ВАРДХАКШЕМИ — витязь, сын раджи, сражавшийся на стороне кауравов.

ВАРУНА — имя древневедического бога, символизирующего ночное небо (ср. Уранос греков); В. — старший из сыновей Адити, один из главных богов ведического периода (наряду с Митрой). Как выражение непреложной закономерности космических явлений, В. — олицетворение закона, справедливости, а значит суда и воздаяния. Символизируется эта идея сетями — оружием В., в них попадает тот, кто нарушает порядок, закономерность. В период Эпоса В. теряет своё верховенство и становится собственным отражением: владыкой океана и вообще вод и поселяется в подземном царстве, Патале, но свой атрибут — сети В. не утратил.

ВАСАВА — «повелитель Васу», эпитет Индры.

ВАСАТИ — название племени, сражавшегося на стороне кауравов.

ВАСУ — «благой», «богатый», название класса богов, охранителей богатств; один из В. по повелению Индры, стал царем страны Чеди; второе имя раджи Упаричары, основателя секты сатватов.

ВАСУДЭВА — «тот, чей бог Васу», поклонник Васу; имя царя из рода Вришни, отца Кришны; родовое имя Кришны, являющегося воплощением бога Вишну.

ВАСУКИ — имя царя «змиев», мифических мудрецов, обитателей подземного царства — Паталы; один из эпитетов Вишну.

ВАХЛИКА — «жертвователь» — имя царя, брата Шантану, отец Сомадатты, дядя Бхишмы.

ВЕДАНТА — окончание Вед, в частности философские трактаты, называемые Упанишадами.

ВЕДЫ — «ведение, знание». Название священных книг индийцев, сборников гимнов и обрядовых уставов. В более древние времена насчитывалось три Веды: Ригведа, Самаведа и Яджурведа. Каждая Веда предназначалась особому классу жрецов: хотри, удгатри и адхварью (в порядке Вед) и делилась на три части: сборник гимнов (Самхита), трактатов, объясняющих смысл обрядов и дающих указания, как совершать их (Брахманы), и трактатов, предназначенных для пустынников — Араньяки. Как неразрывная часть, в Араньяку каждой из Вед входило несколько Упанишад, как тайноучение той или иной школы жрецов. Широко обобщая, Веды относят к середине второго тысячелетия до нашей эры; Атхарваведа была создана гораздо позже, так как Бхагавадгита о ней не упоминает. Высказывается мнение, что Атхарваведа существовала сперва как часть Самаведы; но позже она была выделена в отдельный сборник.

ВИВИНШАТИ — «двадцатая часть»; царевич кауравов, по старшинству двадцатый из ста сыновей Дхритараштры.

ВИДУРА — «далеко ушедший», «ведун», «мудрец»; имя сына отшельника Вьясы от матери рабыни, шудры, дядя Пандавов и Кауравов; его второе имя «Кшатти» (подрывающий), прозвище, даваемое рождённому от отца высшей касты и матери шудры. Так как он частичное воплощение бога Дхармы, в Эпосе В. даётся, как олицетворение справедливости и законности.

ВИКАРНА — «изменённый», «обезображенный», имя одного из ста сыновей Дхритараштры.

ВИКАРТАНА — «выглядывающий», «разделяющий тучи» — эпитет Солнца; имя Карны, как сына Солнца (см. также *Карна*).

ВИНДА — «удача», «находка»; имя одного из ста сыновей Дхритараштры; раджа страны Аванти (упоминается наряду с Анувиндой).

ВИРАТА — «конец», «прекращение», раджа страны матсьев (близ нынешнего Джайпура), у которого Пандавы провели последний (тринадцатый) год своего изгнания.

ВИШВАМИТРА — «всеобщий друг», имя великого риши, кшатрия, который силой ужасающей аскезы добился от бога Дхармы дара — Дхарма признал его брамином.

ВИШВЫ — «всебоги»; особый класс богов, которых насчитывалось десять.

ВРИКОДАРА — см *Бхимасена*.

ВРИШНИ — «мужественный», «овен» — название народа, к которому принадлежал Кришна; имя предка Кришны.

ВЬЯСА — см. *Кришна Двайпаяна*.

**ГАВАЛЬГАНА** — «множество буйволов», родовое имя по отцу возничего Дхритараштры — Санджаи.

**ГАДА** — «речь», имя прославленного витязя, младшего, сводного брата Кришны, из рода ядавов.

**ГАНГА** — священная река индуистов, особенно шиваитов, так как её тесно связывают с Шивой: он принял на свои могучие плечи низвергающуюся с неба Гангу (Небесная Ганга — Млечный Путь). Ганга — старшая дочь Химавата, жена Шантану и мать Бхишмы. С Гангой тесно связан целый круг сказаний.

**ГАНДИВА** — название лука Арджуны, дарованного ему богами. Г. — оружие богов: владельцем его называют то одного, то другого бога (Шиву, Агни, Варуну, но чаще всего Индру). Сказания о гандиве противоречивы, что свидетельствует о сложности символики и о различных её наслоениях.

**ГАНДХАРА** — название горной страны, родины жены Дхритараштры, дочери Субалы, раджи Гандхары; эпитет Шакуни, сына Субалы, дяди Дурйодханы. Современное название Гандхары — «Кандагар».

**ГАНДХАРВА** — небесный музыкант, служитель богов; в Ведах говорится об одном гандхарве, но Эпос знает их множество; говорится, что гандхарвы живут в поднебесье, но также и в воде, чему соответствует и сказание о том, что жёны гандхарвов — апсары, водяницы. Отмечается связь гандхарвов с Сомой-Месяцем, как их покровителем, который и сам иногда называется гандхарвой. Гандхарвы отцы лечебных корней и знатоки снадобий.

**ГАНДХАРИ** — дочь Субалы, царя Гандхары, жена Дхритараштры и мать ста его сыновей, из которых Дурйодхана — старший. По существу Г. не собственное имя, а эпитет по народности.

**ГАРУДА** — имя легендарного царя птиц, сына мудреца Кашьяпы от жены Винаты, поэтому Г. часто называется Вайнатеей; Г. — одно из олицетворений Огня и Солнца. Только родясь, он сиянием своих лучей приводит в трепет богов. Аруна (утренняя заря) — младший брат Г., возничий колесницы Солнца. Вероятно имя происходит от глагола «гар» — глотать, что выражает поглощающую силу огня. Г. исконный враг змей (нагов), ведущих свой род также от Кашьяпы — существует особая легенда для объяснения этой вражды; змей один из символов не только огня, но и воды, так что в легенде отразилась борьба стихий. Гаруда тесно связан с Вишну, он его «колесница» (вахана); Вишну летает на этой птице, а змей — один из важнейших атрибутов Шивы; во вражде Гаруды и нагов отразилась также и борьба культов Вишну и Шивы, имеющая не только социальные, но и национальные корни, ибо Шива несомненно есть исконное божество дравидов, населявших Индию до прихода арьев.

**ГАУТАМА** — букв. «сын Гаутамы», прозвище Крипы, зятя Дроны, потомка Готамы, мудреца из рода Ангираса. Крипа — воин-брамин, знаток военного дела, сражался на стороне кауравов.

**ГОВАСАНА** — «пастух», «глава пастухов»; эпитет Вишну-Кришны; легенда повествует, что в юности Кришна был пастухом и угнал у Индры стадо коров, из-за чего Индра стал его преследовать. Возможно, что миф символизирует процесс развития религии Кришны в ущерб поклонению Индре: вишнуизм не знает кровавых жертв, но всё же почитание Кришны уменьшило число жертв, приносимых Индре. Го по-санскритски значит не только «корова», но и «земля»; понятия эти

сближаются связью: корова и земля — обе кормят, обе кормилицы. Если принять для слова *Go* значение «земля», то слово *Govinda* расшифровывается как «добывающий землю». Это значение приводит к циклу сказаний о воплощениях Вишну: когда земля погрузилась в океан, Вишну, приняв облик кабана, нырнул на дно океана и поднял на клыках утонувшую Землю.

ГУДАКЕША — «хлопковолосый», «курчавый»; эпитет Арджуны. Эпитеты божеств, касающиеся волос, восходят к представлению о лучистом Солнце (лучи — волосы); применительно к Арджуне и Кришне такие эпитеты символизируют внутреннюю связь их обоих.

ГУРУ — «тяжёлый», «важный», «почтенный», «учитель», обычно духовный; ачарья тоже «учитель», но не духовный, а обучающий светским наукам.

## Д

ДАЙТЬЯ — сын Дити (Ограниченности) от Кашьяпы. Дайтьи — демоны, враждебные богам (сурам), асуры. Мифические существа, близкие титанам греков. Индра ведёт бой с дайтьями, подобно тому, как Зевс с титанами.

ДАНАВА — злой дух, потомок Дану от Кашьяпы, данавы мифические существа, демоны-гиганты, весьма близкие дайтьям. Часто данавы и дайтьи объединяются в одно общее понятие — асуры (враги богов).

ДАРУКА — буквально «деревянная статуя, кукла», имя возничего Кришны; Д. — сын Сатьяки.

ДАСЬЮ — аборигены Индии, они не говорили на языках индоарийского корня, не придерживались кастовых законов.

ДАШАРХА — буквально «потомок Дашархи», ядавы, к которым принадлежит и Кришна, часто называются «дашархи»; эпитет Кришны. Древнее название Двараки (совр. город Дварка в Гуджарате), основанной Кришной.

ДВАЙПАЯНА — см. *Кришна-Двайпаяна*.

ДВАРАКА или ДВАРАВАТИ — «многовратная»; столица Кришны, основанная им на острове среди океана; согласно легенде, она была разрушена и затоплена океаном после смерти Кришны. Современная Дварка в западной части Гуджарата. Один из эпитетов Кришны — «Владыка Двараки» (Дваракеша).

ДЖАМАДАГНИ — смысл слова неясен — схолиаст объясняет «горящий», «пылающий»; брамин, потомок Бхригу, отец Парашурамы, великого воина и подвижника. Д. великий риши, часто упоминаемый вместе с Вишвамित्रой (царём, отшельником).

ДЖАМБАВАТИ — главная жена Кришны, мать Самбы, взошедшая на погребальный костёр своего мужа; дочь Джамбавана, царя медведей — это свидетельствует, что под «медведями» так же как и под «обезьянами», вернее понимать не зверей, а племена, имеющий тотемом соответствующего зверя.

ДЖАМБУ — название мифического огромного плодового дерева, растущего на горе Меру. Из-под его корней вытекает источник сока плодов джамбу, затем превращающийся в золотоносную реку Джамбу; золото этой реки особенно ценилось в Индии, подобно тому, как в Малой Азии ценилось золото офирское.

ДЖАМБУДВИПА — или материк Джамбу — один из семи материков, в систему которого, согласно индийской космогонии входит Индия.

ДЖАМНА или ДЖУМНА — (древн. название этой реки — Ямуна) — приток Ганги; на месте их слияния находится Праяга (совр. Аллахабад).

ДЖАНАМЕДЖАЯ — «волнующий», «приводящий людей в трепет»; царь Хастинапура, сын Парикшита, правнук Арджуны. За то, что змей Такшака умертвил отца Джанамеджайи, он дал обет уничтожить всех змей и учинил сожжение змей — жертвоприношение, длившееся двенадцать лет. За это время Вайшампаяна повествует ему Махабхарату.

ДЖАНАРДАНА — «утесняющий людей», «побуждающий людей»; эпитет Кришны-Васудэвы, аватара Вишну, покровителя пандавов.

ДЖАРА — «старость», «старый», «старение»; символический свирепый охотник, гонящийся за ланью в том лесу, где возлежал Кришна, погружённый в йогическое созерцание. Приняв Кришну за лань, охотник стрелой пронзил ему подошву, единственное уязвимое место в теле Кришны. Пронзённый стрелой, Кришна вознёсся на небо.

ДЖАТАВАДАС или ДЖАТАВЕДАСА — «знаток существ», «знающий суть», эпитет Агни, бога огня.

ДЖАЯ — «завоеватель», «победитель»; сокращённое имя Джаянты, сына Индры; витязь кауравов, один из ста сыновей Дхритараштры.

ДЖАЯДРАТХА — «победная колесница»; имя царя саувирав, населявших область Синдху (совр. Синдх); муж дочери Дхритараштры, был убит Арджуной в сражении на Поле Куру.

ДЖАЯТСЕНА — «победное войско»; имя раджи Магадхи, сражавшегося на стороне кауравов в великой битве на поле Куру.

ДРАУПАДИ — родовое имя дочери раджи Друпеды. Миф повествует, что Д. родилась на середине жертвенного алтаря, в результате жертвоприношения; найдя там девочку, Друпета удочерил её. Д. была воплощением Шри — богини красоты и счастья. Д. — общая жена братьев Пандавов; полиандрия редкая форма брака в древнеиндийском обществе, признававшем восемь форм брака, в число которых полианрический брак не входил. Кришны, Панчали, Яджнасени — часто употребляемые в Эпосе эпитеты Драупади.

ДРОНА — «кадушка», «кувшин»; Д. — брамин, преподававший военное искусство братьям Пандавам и сыновьям Дхритараштры. Своё странное имя Д. получил оттого, что его отец, отшельник, мудрец Бхарадваджа, искушаемый апсарой Гхритачи, потерял семя, извергнув его в кадушку, где и развился зародыш. Родившегося мальчика назвали Дроной (Кадушкой). Хотя и брамин, Д. был воином, он предводительствовал вместе с Бхишмой войсками кауравов, во время великой битвы.

ДРУПАДА — «деревянная колонна», «столб», раджа панчалов, страны Панчалы. Сын Пришаты, отец витязя Дхриштадьюмны и Драупади, общей жены братьев Пандавов.

ДУРВАСАС — «дурно одетый», имя легендарного риши, который был частичным воплощением Шивы. Д. известен своей вспыльчивостью.

ДУРВИШАХА — «труднопревосходимый»; сын Дхритараштры, один из ста его сыновей.

ДУРГА — «труднодостижимая», эпитет супруги Шивы (Умы, Кали, Парвати, Шакти).

ДУРМУКХА — «безобразный», имя нага, обитателя подземного царства Паталы.

ДУРЙОДХАНА — «трудноодолимый» или «дурносражающийся», старший сын Дхритараштры и Гандхари, злейший враг братьев Пандавов, зачинщик братоубийственной войны кауравов с пандавами. В Махабхарате он изображается коварным злодеем, не останавливающимся ни перед какими средствами, чтобы погубить соперников по престолонаследию, своих двоюродных братьев. Д. был убит в великом сражении Бхимой, использовавшим запрещённый военной традицией удар в низ живота.

ДУХСАХАС — «трудноукротимый» — один из ста сыновей Дхритараштры, публично грубо оскорбивший Драупади, общую жену братьев Пандавов. Бхимасена дал зарок его убить.

ДХАНАНДЖАЯ — «завоеватель сокровищ» (духовных или материальных) — эпитет Арджуны.

ДХАРМА — «держава», «устой», «основа», «долг», «благочестие», «закон». Д. — одно из важнейших понятий индийской философии; Д. Истинная реальность, основа, поддерживающая мир; — таково онтологическое понятие Д.; этически — это закон, во всех его аспектах, правда, праведность (ср. «Русская Правда» как сборник законов). В более плотном понимании это также правила жизни, обязанности, ритуал. В древней Индии существовала вера, что миропроявление поддерживается жертвенным ритуалом, отсюда сближение ритуала и Д. Махабхарата среди различных формулировок понятия Д., даёт и такую: *Satyāt nāsti paro dharman*, то есть «нет более высокого закона, чем истина». Бхагавадгита в слово Д. почти всегда вкладывает смысл этой формулировки. Эти отвлечённые понятия мифологически выразились в образе бога справедливости и долга — Дхармы, но так как с понятием справедливости связан суд и воздаяние, то бог Д. стал сближаться с образом, олицетворявшим правосудие и смерть, богом Ямой (Укротителем), владыкой подземного царства мёртвых, куда он уводит людей из царства живых; — в этом сохраняется его различие от бога Д. — небожителя. По легенде, Дхарма — отец старшего из братьев Пандавов, Юдхиштхиры, олицетворяющим на земле долг и справедливость. В ведические времена понятие дхармы олицетворял бог Варуна.

ДХРИТАРАШТРА — «тот, чьё царство прочно»; слепой раджа, старший брат Панду не занимал престола, так как по закону человек с физическим недостатком не допускался к управлению страной. Царствовал Панду, который, умирая, оставил пять сыновей. Старший из них Юдхиштхира претендовал на престол по праву прямого наследования, а сын Д. Дурйодхана — по праву старшинства. Махабхарата характеризует Д. как безвольного человека, потакавшего во всём своему старшему сыну, злобному интригану. По милости Кришны-Двайпаяны, прозванного Вьясой, возникший Дхритараштры Санджая, получил дар ясновидения и мог видеть всё происходящее на поле боя. Он рассказывает радже всё, что видит. Дхритараштра — один из главных змеев-нагов подземного царства Паталы.

ДХРИШТАДЬЮМНА — «весёлый блеск» — сын Друпеды, брат Драупади, жены братьев Пандавов; сторонник Пандавов, предательски убитый Ашваттхаманом, во время перемирия.

ДХРИШТАКЕТУ — «зримое сияние», раджа народа чеди, шурин Накулы, старшего из близнецов, сыновей Мадри, сторонник Пандавов.

ДЭВАВРАТА — «преданный богу», «благочестивец», — эпитет Бхишмы и Сканды.

ДЭВАКИ — «богиня» — дочь царя Матхуры, по имени Дэвака, жена Васудэвы и мать Кришны.

## И

ИНДРА — «властитель», имя главного бога арьев в ведический период. И. называют «Владыкой тридцатки» (богов). Постепенно слава И. тускнеет; уже в поздневедическое время в гимнах проскальзывает насмешка над И. Знаменитый гимн Ригvedы (X, 119) изображает И. пьяным от приносимого ему в жертву Сомы (ритуальный напиток). В этот период, когда образ Митры-Варуны бледнел (олицетворение дневного и ночного неба), И. стали понимать как ночное небо, о чём свидетельствует его эпитет «Тысячеокий»; но исконно И. понимался как громовник, владеющий чудесным луком Гандивой (радугой, мечущей громовые стрелы-ваджра). Дружина И. — маруты-ветры. Предводительствуя ею, он сражался с данавами-тучами. Индру называют Шатакрату, то есть принёсшим сто жертв по ритуалу «крату». Эпитет И. Васавы указывает, что этот бог относился к классу богов васу. В эпический период в связи с возрастанием по существу неарийских богов Вишну и Рудры, авторитет И. упал ещё ниже. Махабхарата изображает И. трусливым и не очень твёрдым морально.

ИНДРАПРАСТХА — «обитель Индры», столица, основанная Пандавами на берегу Ямуны, на месте нынешнего Дели.

## Й

ЙОГА — «соединение», «сочетание», «стягивание», «средство». Название древнеиндийской философской школы, учащей об осуществлении освобождения: эта школа близка школе санкхье. Считается, что санкхья даёт теоретическое обоснование тому, что практически осуществляет йога. В йоге различают четыре основные направления: джнанайога (йога познания) считает, что для освобождения достаточно постигнуть нереальность мира и реальность Атмана. К ней примыкает раджайога или царственная йога, выработавшая ряд физических и психических приёмов для самоуглубления (самадхи); целью этой йоги является полная интраверсия. Бхактийога, провозглашаемая Бхагавадгитой, учит, что освобождение достигается в силу благоговейной любви к высшему, не всегда понимаемому как личность; любовь без дела — пустой звук, а поэтому бхакти требует деятельности, но совершенно бескорыстной, во имя идеи. Это и есть карма-йога, осуществляющая то, что утверждает бхакти.

ЙОГИН — адепт учения йоги, упражняющийся в йоге с целью развить в себе духовные свойства (вибхути) и так достигнуть освобождения.

## К

**КАЙКЕЙИ** — имя жены царя Аджамидхи, внука Хастина, по преданию основавшего Хастинапур.

**КАЙКЕЯ** — см. Кекая.

**КАЙТАБХА** — имя асура, убитого Вишну (см. «Сказание Маркандеи», гл. 203, стр. 150 и сл., в IV вып. этой серии).

**КАЙТАВА** — имя царя и его племени — они охраняли Бхишму во время боя Поле Куру.

**КАЛА** — «чёрный», «мрачный», «время», «смерть» — эпитет Шивы, супруга Кали; К. — символ смерти и разрушения. Очень редко этот эпитет применяется к Вишну.

**КАЛИ** — см. Дурга.

**КАЛИНГА** — «слон», «змея» — название воинственного народа страны Калинги, находящейся севернее Мадраса на Карамандельском морском побережье, на юге Индии. Раджа Калинги и его народ сражались на стороне Дурйодханы.

**КАМБОДЖА** — древнее название страны, нынешнего Афганистана.

**КАНВА** — «глухой»; легендарный риши, которому приписывается создание некоторых гимнов Ригведы.

**КАНСА** — «кубок»; имя раджи Матхуры, сына Уграсены, дяди Кришны. Уграсена был низложен Кансой, но Кришна убил Кансу и восстановил Уграсену в его правах раджи.

**КАПАЛА** — «черепной», «череп», эпитет Шивы, который держал череп вместо кружки для сбора подаяний.

**КАПИДХВАДЖА** — «обезьянознаменный» — эпитет Арджуны, на стяге которого был изображён Хануман.

**КАРКОТАКА** — «рак» (как животное или как знак зодиака); имя царя змей.

**КАРНА** — «ухо»; раджа страны Анги, первенец Кунти, зачатый ею от бога Сурьи (Солнца); брошенный матерью, К. был найден и усыновлён возничим Адхиратхой и его женой Радхой, поэтому его часто называют «Радхей» и «сын возничего». К. не знал тайны своего рождения и был горячим приверженцем Дурйодханы. Обладая сверхъестественной силой, К. был опасным противником, почему Кунти, желая спасти своих сыновей, незадолго до решающей битвы, раскрыв ему обстоятельства его рождения умоляла стать на сторону братьев и, по праву старшинства перед Юдхиштхирой, быть наследником царства. Но К. резко отказал матери, говоря, что если она его покинула беспомощным младенцем, то он ей уже не сын. К. лишь обещал, что он не будет сражаться ни с кем из братьев, кроме Арджуны, которого поклялся убить. Но он сам был убит Арджуной, во время битвы на Поле Куру.

**КАТЪЯНИ** — букв. «из рода Ката» (мифического мудреца) — один из эпитетов Дурги.

**КАУКУРЫ** — название племени рода ядавов, родственного кукурам.

**КАУРАВА** — название народа, происходящего от Сомы (Луны); имя царя пятого поколения от Сомы — Нахуша; у его сына Яяти было два сына: Яду, от которого пошёл род ядавов (к этому роду принадлежал Кришна) и Пуру, давший



начало роду кауравов. Оба брата — Дхритараштра и Панду — кауравы, но обычно под кауравами эпос понимает потомков Дхритараштры и их сторонников, а под бхаратами — пандавов и их сторонников.

КАШИ или КЕШИ — «лучезарный» — старинное название города Бенареса, название народа. В более поздних текстах Махабхараты Бенарес называется «Варанаси».

КЕКАЯ или КЕКАЙИ — название народа, населявшего страну Кекаю или Кайкею, расположенную (по предположению) на реках Вьяс и Шальмали (совр. Биас и Сетледж).

КЕТУМАНТ — «озарённый», «ясный»; кшатрий, сторонник Дурйодханы.

КЕШАВА — «прекрасноволосый» — эпитет Кришны, сближавший его с Вишну, как олицетворением Солнца. Солнечные лучи воспринимались, как его кудри.

КЕШИ — см. *Каши*.

КЕШИН — «волосатый»; имя Данава, убитого Кришной; «убийца Кешина» (Кешинисудхана) — эпитет Кришны.

КИРАТЫ — название племён лесной гористой местности, живших охотой. Кираты населяли область от Непала до крайнего востока.

КИТАВА — см. Кайтава.

КОШАЛА или КОСАЛА — название страны и её народа. К. расположена по обеим сторонам реки Сараю, столица её была Айодхья.

КРАТХА — имя нага, обитателя подземного царства Паталы; имя какого-то раджи.

КРИПА — «милосердие», «сострадание»; имя раджи, сторонника кауравов, шурина Дроны; К. воин-брамин, первый учитель военного дела у кауравов; дядя Ашваттамана, участвовавший в предательском нападении на спящих Пандавов, организованном Ашваттаманом, сыном Дроны. Один из немногих кауравов, уцелевших из войск Дурйодханы, после великой битвы.

КРИТАВАРМАН — «совершенная броня», раджа рода сатватов, из племени ядавов; сын Хридики, сражавшийся на стороне кауравов: один из трёх кауравов, уцелевших после битвы на Поле Куру; участник коварного нападения на лагерь спящих пандавов, ночью, во время перемирия.

КРИШНА — «чёрный», «красивый», — синонимы «чёрного» в санскритском носят смысловой обертон «красивый», как в русском синонимы красного (прекрасный). Имя раджи из племени вришни, из рода ядавов, двоюродный брат и сторонник Пандавов, шурина Арджуны и его возница; девятое воплощение Вишну-Нараяны. В образе Кришны сливается несколько божеств: Вишну, Бхагаван, Нараяна и пастуший бог Кришна. По-видимому, Кришну-раджу следует отделять от Кришны-пастуха, любовника Раддхьи, чья жизнь описана в так называемой XIX книге Махабхараты, Харивамсе («Род Хари»), произведении значительно более позднем, чем Махабхарата. В Кришне-радже воплощён образ идеального кшатрия: отважного, доброго, мудрого. К. носитель новой религиозной философии.

КРИШНА-ДВАЙПАЯНА — древний мудрец Вьяса, сын мудреца Парашары от Сатьявати (Говорящая правду), дочери царя рыбаков. По преданию, К. был внебрачный сын и Сатьявати тайно родила его на острове, отсюда эпитет риши —

«Островитянин». «Кришной» его называли за чёрный цвет кожи. Ему приписывается составление Махабхараты, Пуран, Веданты и других литературных памятников. Согласно сказанию, он редактировал Веды, распределял их гимны по отделам, поэтому прозван «Вьяса» (распределитель, редактор, расчленитель). Создание канонических текстов приписывалось высшему сознанию, а роль людей сводится лишь к телепатической передаче учения.

КУМУДА — «дающий радость»; имя змея, обитателя подземного царства Паталы.

КУНДЖАРА — имя змея, обитателя подземного царства Паталы.

КУНТИ — м. р. — имя народа, его царя, именуемого также «Кунтибходжа»; ж. р. — эпитет Притхи, матери трёх старших Пандавов, приёмной дочери Кунтибходжи. До замужества она зачала Карну от бога Солнца, после замужества, по воле своего мужа, находившегося под проклятием брамина и не входившего к жене, К. зачала Юдхиштхиру от бога Дхармы, Бхимасену — от бога Ветра (Ваю) и Арджуну — от Индры.

КУРУ — значение слова неясно, но, по-видимому, оно как-то связано с понятием «змей», что уводит нас от арьев к народам, населявшим Индию до их прихода, так как культ «змеев» — не ведический. К. — имя родоначальника, сына Самвараны и Топати, дочери Солнца. Царство К. находилось в Бенгалии, близ Дели. Дхритараштра и Панду были братьями и оба они потомки К., кауравы, но обычно, для устранения путаницы, кауравами называют линию Дхритараштры, а Пандавами, потомков Панду.

КУРУКШЕТРА — см. *Поле Куру*.

КУШИКА — «сова», имя отца Вишвамитры или, по другой версии, его деда.

КШАТРИЙ или КШАТРИЯ — представитель варны воинов и правителей, вторая из четырёх главных варн. Во времена Эпоса шла глухая классовая борьба между кшатриями и браминами.

## Л

ЛЕВША — эпитет Арджуны.

ЛОТОС — водяное растение, часто служившее религиозным символом, особенно в Индии и в Египте. Лотос уходит корнями в землю, его стебель проходит через воду, а цветок раскрывается в воздухе, под лучами Солнца (огонь); так лотос проходит через пространство (акашу) и приобщается пяти стихиям. Его цветок не смачивается водой, как Пуруша не пачкается материей (пракрити), поэтому лотос один из символов духа. Символика лотоса тесно связана с символикой Великой Матери.

## М

МАГАДХА — название страны (южного Бихара), населённой народом магадхи.

МАГХА — «дар», «воздаяние»; название десятого знака зодиака (созвездие Козерога).

МАДРИ — «радость»; сестра Шальи, раджи мадров, вторая жена Панду, мать близнецов Накулы и Сахадэвы, рождённых от Ашвин. Панду, во исполнение проклятия брамина, умер в момент, когда собирался войти к ней и М., хотя и вторая жена, вошла на погребальный костёр мужа.

МАДХАВА — «медвяный», «весенний»; потомок Мадху — эпитет Кришны. М. также имя асура, символизирующего весенний взрыв половой страсти.

МАДХУСУДАНА — «убийца (асура) Мадху»; эпитет Кришны; позже, по мере слияния разных образов с Вишну, эпитет был присвоен Вишну-Нараяне.

МАНДАРА — «вызывающий восторг»; название священной горы, местопребывания богов; название кораллового дерева, причисленного к пяти райским деревьям.

МАНДХАТА — «мыслитель», «разумный»; царь из рода Икшваку; сын Юванашвы.

МАНУ — «мыслитель», «человек»; легендарный мудрец, управляющий определённым мировым периодом, космическим кругом развития (манвантарой). Гита говорит о четырёх М., позже их насчитывалось десять. Законодательный памятник, относимый обычно к началу нашей эры и называемый «Законы Ману» (Манавадхармашастра), считается произведением Ману текущего мирового Периода (манвантары).

МАРТИКАВАТТА — название страны, расположенной близ Поля Куру, называвшейся также Шальва. По преданию, раджа Шальва осадил Двараку, но Кришна убил Шальву и разрушил его чудесный город — Шальвапуру.

МАТСЬЯ — «рыба»; название народа, населявшего страну того же названия (совр. Джайпур); имя раджи.

МАХАРАДЖА — «великий царь», сюзерен.

МАХАРАТХА — «великоколесничий», богатырь, прославленный витязь.

МАХАТМА — «великая душа»; этот эпитет прилагается к особо выдающимся духовно развитым людям (ср. Махатма Ганди).

МАХЕНДРА — «великий Индра», см. также *Индра*.

МАХИША — «буйвол»; имя одного богатыря данава, убитого Скандой (по другим сказаниям Дургой).

МИШРИ — имя змея, обитателя подземного царства Паталы.

МЛЕЧЧА — варвары, чужеземные племена, инородцы.

МУНИ — мудрец, молчальник, аскет, пустынный.

## Н

НАБХАГА — «небесный», имя сына Ману Вивасванта, отца Амбариши; имя царя, который, согласно сказанию, в семь ночей покорил весь мир.

НАГА — «змея», «слон» (по аналогии хобота слона и змеи) — особые мудрецы, полубоги, населяющие подземное царство Паталу.

НАКУЛА — «мангуста», «ихневмон», «мускусная крыса»; имя старшего из близнецов, Пандавов, сынов Мадри, младшей жены Панду, от Ашвин.

НАМАС — «поклонение» — ритуальный возглас.

НАНДА — «наслаждение», «радость»; древнее название реки Мачананды в Бенгалии.

НАРА — «мужчина», «человек»; легендарный мудрец-риши. Нара-Нараяну Махабхарата сливает в единый образ; воплощение Вишну. В Махабхарате Арджуна считается одним из воплощений Нары, а Кришна — Нараяны.

НАРАДА — «нард»; учитель богов (дэвариши), наиболее популярный из легендарных мудрецов. Изобретатель струнного музыкального инструмента — «вины» (род лиры); почитается как сын Браммы и считается посредником между миром богов и людей.

НАРАЯНА — «путь людей»; бог, отождествляемый с Вишну-Кришной.

НАХУША — «сосед», «своjak» имя древнего царя, сына Аюса и отца Яяти. Таким образом, Н. является предком и ядавов и кауравов. Достоинство внимания отношение Махабхараты к этому царю: его то восхваляют за ни с чем несравнимую щедрость жертвоприношений (ежедневно убивались тысячи и тысячи коров, ежедневно кормились десятки и десятки тысяч браминов), то порицают за ужасающие нарушения ахимсы. В период, когда Индра прятался от Матерей-мстительниц, угрожавших ему за убийство Вритры, хотя оно было совершено не только с одобрения Вишну и Шивы, но даже при их непосредственной помощи, Нахуша, пользуясь смутным временем, занял престол Индры, управляя царством, нарушал законы, и до того обнаглел, что потребовал, чтобы ему привезли Шачи, жену Индры, на колеснице, запряжённой ришами. Это переполнило чашу терпения браминов и они сбросили Н. с неба на землю, превратив в змея. Сказание о Нахуше явно связано с вишнуизмом. Варианты этого сказания в Махабхарате дают известный критерий для изучения развития вишнуизма.

НИШАДЫ — горные племена, обитающие в горах Виндхья, занимающиеся охотой, рыбной ловлей. Нишадами также называются считающиеся некастовыми чандалы.

НИШАТХА — «бесхитростный», имя сына Баларамы, витязь из рода вришни или ядавов.

НИШКА — золотая монета различного достоинства.

НРИГА — «идуший к народу», имя раджи, сына Ману Вайвасваты; легенда повествует, что Н. разгневал брамина и силой его проклятья превратился в ящерицу.

## О

ОСТРОВИТЯНИН — см. *Кришна-Двайтаяна*.

## П

**ПАНДАВА** — «сын, потомок Панду» — так называли по отцу пятерых братьев, героев Махабхараты: Юдхиштхиру, Бхимасену, Арджуну, Накулу и Сахадэву. Первые три брата родились от Кунти, старшей жены Панду, а близнецы Накула и Сахадэва от младшей его жены Мадри. Легенда повествует, что однажды, охотясь, Панду убил оленя в брачный момент. Олень оказался оборотнем-риши, умирая, он проклял убийцу, и предрёк, что тот погибнет при таких же обстоятельствах. Панду, боясь проклятия, перестал входить к своим жёнам, но, чтобы не оказаться бездетным, он повелел им зачать от богов. Таким образом, Юдхиштхира был зачат богом Дхармой, и потому отличался великим благочестием. Бхима родился от Ваю (Ветра) и отличался буйным характером, Арджуна — от Индры и отличался царственностью, являясь идеалом кшатрия, близнецы Накула и Сахадэва — от богов-близнецов Ашвинов и отличались особой красотой. Престолонаследником был Юдхиштхира, остальные же братья были его верными помощниками и осуществителями его прав. Однажды Панду вошёл к Мадри и тотчас исполнилось проклятие — Панду умер, а Мадри взошла на его погребальный костёр. После смерти Панду начались раздоры из-за престолонаследия между пятью его сынами и сынами Дхритараштры.

**ПАНЧАДЖАНЬЯ** — «Пятиствольная», имя раковины Кришны, сделанной из раковины морского демона Панчаджаны, убитого Кришной.

**ПАНЧАЛИЕЦ** — название представителя народа страны Панчалы, расположенной на север и запад от Дели, у подножья Гималаев; в период Эпоса раджей Панчалы был Друпادا.

**ПАРАМЕШТХИН** — «всевышний, горний, верховный», один из «владык существ», сотворённых Брамой; эпитет Брамы (Праджапати).

**ПАРАШАРА** — «разрушитель», имя подвижника, отца муни Вьясы-Островитянина.

**ПАРТХА** — «сын Притхи», родовое имя по матери трёх старших братьев-Пандавов, её сыновей, особенно Арджуны.

**ПАТАЛА** — «подземелье», «преисподняя», подземное царство, обиталище нагов волхвов (змиев). В Патале властвует Варуна.

**ПИЩАЧИ** — «пожиратель мяса», «упырь»; злые духи, нежить из свиты Шивы. При перечислении классов существ, о пищачах упоминается, как о самых низких после ракшасов, существах. Пищачам приписывается людоедство.

**ПОЛЕ КУРУ** — местность возле современного города Дели, основанного древним раджей Дилипой. Поле Куру — одно из самых священных мест Индии: «Здесь боги приносили жертвы» — говорится о Поле Куру в «Махабхарате». По преданию, здесь происходила великая битва между кауравами и пандавами.

**ПРАБХАСА** — «свет», «сияние» — название местности на побережье Гуджарата, близ Двараки, славящейся как место паломничества.

**ПРАДЬЮМНА** — «Мощный, могучий», сын Кришны от Рукмини; эпитет бога любви или его воплощения, как сына Кришны или брата Кришны, Санкаршаны; воин из рода ядавов.

**ПРАЯ** — «извлечение», то есть извлечение из себя жизни, путём голодовки, спокойное ожидание смерти; голодовка выполняется с целью добиться желаемого.

**ПРИТХА** — «широкая», приёмная дочь царя Кунти: её часто называют «Кунти», по роду отца. П. — жена Панду и мать трёх старших Пандавов.

**ПРИТХУШРАВАС** — имя нага, обитавшего в подземном царстве Патале.

**ПУНДАРИКА** — «белый лотос»; название жертвоприношения особого рода; белый цвет — знак царственной власти; имя одной апсары.

**ПУРУ** — «человек», имя младшего сына Яяти от Шармашитхи. От него — знаменитый род Пуру. Кауравы и Пандавы принадлежали к этому роду. Брат Пуру, Яду — родоначальник ядавов, к которым принадлежит Кришна.

**ПУРУМИТРА** — «друг друзей», имя раджи, сторонника кауравов.

**ПУРУША** — «горожанин», человек вообще; воплотившийся дух, джива, живущий в теле, как в «девятивратном граде». Дух вообще, абсолютный субъект, Атман, созерцающий миропроявление (поле), а потому и называемый «познающий поле» или «познавший поле». Учение о Пуруше особенно развито школой Санкхья, противопоставляющей дух материи (пракрити) и считающий оба принципа безначальными и совершенно отдельными друг от друга. Бхагавадгита не придерживается такого дуализма классической Санкхьи, и, сохраняя традицию Упанишад, признаёт монизм, хотя и относительный (с различием).

**ПХАЛЬГУНА** — «родившийся под созвездием Пхальгуни»; эпитет Арджуны; название реки.

**ПЯТИРЕЧЬЕ** — (совр. Пенджаб), страна, образованная бассейном пяти рек; Пенджаб — первая страна Индостана, где начали оседать племена арьев.

## Р

**РАДЖА** — князь, царь; раджи (князья) подчинялись более сильному радже, их сюзерену, великому радже (махарадже). Независимость радж утверждалась особым торжественным и дорогостоящим обрядом жертвоприношения — ашвамедхой. Вассальные раджи должны были участвовать в войнах, ведущихся их сюзереном. Обычно, царствующий раджа посвящал на царство сына и не обязательно старшего. Посвящённый сын назывался «явараджа» или «ювараджа», что значит «юный раджа» — княжич, царевич. Раджа мог отказаться от престола, в таком случае принимал царство наследник.

**РАКШАС** — слово от глагола «ракш» — вредить; злой дух, людоед, живущий в лесах, вредящий отшельникам и всем, кто попадает в лес. В понятии «ракшас» переплелись мифические элементы с действительностью. Несомненно, под названием «ракшас» подразумевались и племена, населявшие Деканский полуостров до прихода арьев. Оттеснённые в леса, они скрывались там от пришельцев и, при удобном случае, нападали на них.

**РАМА** — см. Баларама.

**РАХУ** — «захватчик», «поглотитель», имя одного дайты, которому приписывалась власть вызывания затмений. Во время пахтания богами молочного океана, из него вышла амрита. Р. хлебнул её, украдкой, но был замечен Солнцем и Луной. Они сообщили о краже Вишну, который в наказание отрубил Р. голову, ставшую бессмертной, но в туловище амрита не успела проникнуть. С тех пор,

бессмертная голова Р. гоняется за Солнцем и Луной, но, догнав, только захватывает их, а удержать не может.

РИШИ — «мудрец», «учитель». Различают три класса ришей: 1. высший учитель богов или учитель-бог — дэвариши, 2. учитель-раджа, кшатрия — раджариши и 3. учитель-брамин — брахмариши. Времена р. — «золотой век». Позже р. становятся сверхземными существами, не подверженными физическим законам: они по желанию пребывают в небе, на земле, в подземном царстве, поучают богов и людей, могут появляться и исчезать, как духи.

РУКМИНИ — дочь Бхишмаки, на ней хотел жениться Шишупала, двоюродный брат Р., но Кришна похитил её для себя, вследствие чего Шишупала стал непримиримым врагом Кришны. Р. — мать Прадьюмны, позже отождествляемая с Лакшми (богиней красоты и счастья).

## С

САВИТРИ — «спасительница», женская ипостась Савитара (Восточное Солнце); женское имя.

САДХЬЯ — «святой», «покоряющий», «овладевающий»; класс низших богов, наряду с васу.

САМБА — «совместно сияющий», витязь-ядава, сын Кришны от Джамбавати.

САНДЖАЯ — «победный», «победа»; название особого воинского построения; мужское имя, в частности имя возничего Дхритараштры, слепого царя, которому Санджая повествует о происходящем на поле боя, во время великой битвы.

САРАНА — «слабительное», «понос», имя младшего брата Кришны.

САРАСВАТИ — «пристекающая», «речь»; богиня красноречия, наук и искусства; название реки (совр. Сомнатх) в Бенгалии, теперь высохшей. Согласно легенде, С. теперь протекает под землёй и у Праяги сливается с Гангой и Ямуной.

САТВАТА — человек из племени ядавов, к этому племени принадлежал Кришна.

САТРАДЖИТ — имя раджи, отца Сатьябхамы, одной из жён Кришны.

САТЪЯБХАМА — «воистину светлая», дочь раджи Сатраджита, одна из жён Кришны.

САТЪЯВАТИ — «правдоречивая», «праведная», имя дочери царя рыбаков, тайно родившей от мудреца Парашары внебрачного сына Кришну-Двайпаяну-Вьясу.

САТЪЯВРАТА — имя раджи, сторонника Дурйодханы.

САТЪЯКА — «праведный», сын Сатьяки, возничего Кришны, ядава.

САУВИРА — «принадлежащая Сувире», название страны и её народа. С. отождествляется с областью Синдху, расположенной в нижнем течении Инда.

САХАДЭВА — «могучий бык» или «с богом», имя пятого из братьев Пандавов, рождённого Мадри от Ашвинов.

СВАГА (СВАХА) — ритуальное восклицание, совершаемое при возлиянии богам, собственное значение которого утрачено.

**СВАДХА** — ритуальный возглас, совершаемый при возлиянии умершим предкам, собственное значение возгласа утрачено.

**СВАСТИ** — «счастье», «удача», буквально «хорошо есть», восклицание, выражающее пожелание успеха, счастья, удачи; обычно употребляется как приветствие; название особого обряда, обеспечивающего удачу.

**СИДДХА** — «достигший», «преуспевший»; разряд полубогов, обитающих в небесных сферах между Луной и Солнцем; название совершенных, блаженных в мире Индры.

**СИНДХИ** — обитатели бассейна реки Синдху (Северная Индия).

**СИНДХУ** — «поток»; так называли пришлые арии главную реку Пятиречья — Инд.

**СКАНДА** — «взбрызгивание», «вспрыскивание». С. часто называют Кумарой (отрок, юноша) или Санаткумарой — вечно юным. Он — сын Шивы, принявшего образ Агни. Сканда — бог войны, полководец богов. С. с одной стороны связан с войной, с другой — со всякими болезнями и эпидемиями. Мифы о С. очень сложны и запутаны, что свидетельствует об их относительно позднем происхождении.

**СЛОНОВЫЙ ГОРОД** — см. *Хастинапур*.

**СОМА** — название перебродившего растительного сока. Приготовление напитка сопровождается сложными ритуалами. Готовый напиток обладает пьянящими свойствами. Напитком потчуют богов, а «остальное» допивают брамины и кшатрии, другим варнам (кастам) пить сому запрещено. Ритуал жертвоприношения Сомы совершается вечером, при свете Месяца, возрастание которого объясняется наполнением Месяца соком, сомой. Значение «сома» — пьянящий напиток и «Сома» — Месяц, божество Месяца, постепенно сливаются: он обрызгивает истомлённые растения живительной росой. Сома-Месяц и Сома-священный сок — одно. Вместе с росой, с Сомы-Месяца опускаются на землю души умерших, ища новых возможностей воплотиться. Лунный путь есть путь тех, у кого не хватило сил вырваться из круга перевоплощений. Такова мифологическая схема, связывающая Сому — бога Луны и Сому — напиток.

**СРИНДЖАЙЦЫ** — название народа страны Сринджая. На Поле Куру сринджайцы сражались за Пандавов под водительством царевича Дхриштадьумны, сына Друпеды.

**СУБАЛА** — «очень сильный», «богатырь», отец Гандхари, матери Дурйодханы; царь страны Гандхары.

**СУБХАДРА** — «очень счастливая», дочь Васудэвы, сестра Кришны, похищенная в жёны Арджуной, от которого у неё был сын Абхиманью. «Счастливой» называется девочка, у которой есть брат.

**СУДАКШИНА** — «хороший», «любимый», имя князя Камбоджи.

**СУДХАРМА** — «прекрасный блюститель дхармы», имя главного жреца Пандавов.

**СУРАШТРАКА** — «прекрасная страна, народ», название народа и населяемой им страны Сураштры. На Поле Куру, во время великой битвы, сураштраки сражались под водительством Критавармана, воина ядава, сына Хридики, который сражался на стороне кауравов.



СУРЫ — боги (в политеистическом смысле); мифические существа, противопоставляемые асурам. Преимущество их перед асурами то, что в данное время власть находится в руках суров, и что они в настоящее время живут по ведическому закону. Пока асуры жили по ведическому закону, власть находилась в их руках, но постепенно они развращались и, утратив нравственность, утратили и власть

## Т

ТАКШАКА — «плотник», «строитель», «архитектор», имя змея, царя подземного царства Паталы, сына древнего мудреца Кашьяпы. Т. умертвил Парикшита, отца раджи Джанамеджай.

ТАТТВА — «основа ткани». В позднейших философских спекуляциях, традиционное индийское слово «таттва» разбивалось на два: Tat Tvam — «Это Ты» великая мантра Катхака-упанишады. Таттва это то, что натянуто (tan — натягивать), технически в производстве ткани это основа, дающая возможность утку образовывать форму ткани.

ТРАЙГАРТЫ или ТРИГАРТЫ — название народа страны Тригарты — «страна трёх крепостей» — так называлось в древности княжество Джаландхара — одна из наиболее засушливых областей Индии. Тригарта также имя раджи этой страны, который поклялся вместе с братьями убить Арджуну или умереть.

ТРЕТЬЕ НЕБО — по верованию древних индусов — местопребывание богов, подчинённых Индре.

## У

УГРАСЕНА — «ужасное войско», имя раджи вришнейцев, раджи Матхуры, брата Джанамеджай, отца Кансы, который сверг с престола Уграсену, но был убит Кришной, восстановившим власть Уграсены.

УДДХАВА — имя дяди или двоюродного брата Кришны, в Махабхарате он друг и советник Кришны.

УМА — «лён»; дочь Химавата и Мены (по другим сказаниям — Дакши), супруга Шивы; её другие имена: Дурга, Кали, Шакти, Махадэви.

УТТАМОДЖА — «богатырь», «великолепный» — имя раджи, сторонника Пандавов.

## Ф

ФАЛЬГУНА — см. *Пхальгуна*.

## Х

**ХАНУМАН** — «обладающий крепкой челюстью», имя «лесного человека», сына бога Ветра, ревностного почитателя Рамы; так как Бхима тоже «сын Ветра», то оба богатыря встречаются как братья.

**ХАРДИКА** — см. *Хридика*.

**ХАРИ** — «уносящий», «светло-жёлтый», «буланный» (конь, обезьяна); эпитет Вишну-Нараяны-Кришны.

**ХАСТИНАПУР** — «город слона» («хастин» — «рукатый» одно из названий слона). Х. — столица кауравов, из-за которой возникла братоубийственная война между кауравами и пандавами. По преданию, Х. основан раджей Хастином, сыном первого Бхараты, близ старого русла Ганги в 120 км от Дели и был смыт водами Ганги. Х. также называется Нагапурой, Ганджасахvaeй — значение этих слов одно: «город слонов». В нынешнем названии «Бенарес» или «Варанаси» слегка изменена фонетика слова, а смысл тот же: «ванара» — дикий лесной слон.

**ХИМАВАТ** — «снежный», «место зимы», название горного хребта, отделяющего Деканский полуостров от материка, персонификация отца Умы-Парвати, жены Шивы.

**ХРАДА** — имя змея-нага, обитателя подземного царства Паталы.

**ХРИДИКА** — «сердечный», имя раджи, отца Критавармана, ядавы, сражавшегося на стороне Дурйодханы.

**ХРИШИКЕША** — «кудрявый» (лучистый), «владыка чувств» — эпитет солнечных божеств; одно из имён Кришны, эпитет Вишну-Кришны.

## Ч

**ЧАЙДЬЯ** — «повелитель чедов»; раджа страны Чеди — Шишупала (защитник детей).

**ЧАКРАМАНДА** — один из змиев, происходящих из рода Васуки, сожжённый при жертвоприношении.

**ЧАРАНА** — «странник», «певец», особый вид мифических существ.

**ЧАРУДЕША** — «чарующий ликом», имя сына Кришны, витязя-ядава.

**ЧЕДИ** — название народа и его страны (ныне Бунделькханд).

**ЧЕКИТАНА** — «понятливый»; эпитет Шивы, имя одного раджи, сторонника ядавов.

**ЧИТРАСЕНА** — «обладающий блестящим копьём или войском», имя одного гандхарва; имя одного Нага, писца в подземном мире Патале; имя одного из ста сыновей Дхритараштры.

## Ш

**ШАКАМБХАРИ** — «ветвистая», эпитет Дурги.

ШАКИ — «ветвь», «рука», название народа, по-видимому, скифов, господствовавших на северо-западе Индии, восточнее Памира.

ШАКРА — «могучий», «помощник»; эпитет Индры, раджи богов.

ШАКРАПРАСТХА — см. *Индрапрастха*.

ШАКУНИ — «сокол», сын Субалы, царя Гандхары, брат Гандхари, матери Дурйодханы. Эпос даёт его злым, коварным, старающимся погубить братьев Пандавов. Ш. обладал тайным искусством игры в кости и будучи воплощением злого духа игры в кости — Кали, играя с Юдхиштхирой, он отводил ему глаза и довёл до неистовства. Юдхиштхира поставил под залог всё царство, что запрещают Законы Ману.

ШАЛА — «песок», «копьё», сын Сомадатты, из рода кауравов.

ШАЛЬВА — название страны и населяющего её народа. Ш. расположена в западной части Индии.

ШАЛЬЯ — имя царя мадров, брат Мадри, младшей жены Панду, дядя близнецов Пандавов.

ШАНКХА — «раковина» — атрибут Шивы; имя витязя, брата Уттары; имя нага-змея, живущего в подземном царстве, в Патале.

ШАНТАНУ — «миротворец», «благодать»; имя отца Бхишмы, мужа богини Ганги.

ШАРАДВАН — «годовалый»; имя потомка Готамы.

ШАРАДВАТА — «осенний», «пожилой», имя отца Крипы, эпитет Крипы, знатока военной науки, сражавшегося на стороне кауравов.

ШАСТРА — «меч», закон, законодательство, священный кодекс; древняя наиболее авторитетная часть священной литературы: Веды и присоединённые к ним части. Из Шастр возникла специальная литература по различным отраслям знания.

ШАУРИ — «геройский», родовое имя Кришны.

ШИВИ или ШИБИ — «благодать»; имя легендарного раджи, сына Ушинары. О Ш. сложено много легенд, в которых народ выражал свой идеал вождя, раджи. Особенно сказание о Соколе и Голубе (см. Беседа Маркандеи, 197, 119, IV вып. этой серии); название племён, происходящих от Шиви.

ШИКХАНДИН — см. *Амба*.

ШИНИ — мужское имя; во множественном числе название народа; Кришна именуется богатырём этого народа; отец Сатьяки, возничего Кришны, дед Ююдханы.

ШИТИКАНТХА — имя яростного змея-нага, торжественно встретившего Балараму у входа в Паталу.

ШРИНГА — «сделанный из рога», «молодой месяц», «лук», — название лука Вишну-Кришны.

ШРУТАЮДХА — «прославленный в битве», имя царя Калинги, страны, расположенной севернее Мадраса.

ШУДРА — представитель полусвободной низшей варны, в состав которой входят рабочие, ремесленники, зависимые земледельцы, слуги. Ш. запрещалось

изучение Вед и Веданты. По-видимому, эта варна (каста) образовалась из покорённых арьями народов.

ШУРАСЕНЫ — название народности, жившей близ Матхури.

## Э

ЭКАЛАВЬЯ — имя сына нишадского царя Хираньядхануса, из рода «кродхаваша».

ЭРАКА — *Turpha angustifolia* очень жёсткая бесколенчатая трава. Легенда повествует, что эта трава превращалась в палицы, во время побоища вришнейцев.

## Ю

ЮДХИМАНЬЮ — «пыл битвы», имя богатыря панчалийца (народность) сторонника Пандавов. Эпос отмечает необыкновенную силу витязя.

ЮДХИШТХИРА — «стойкий в битве», имя первого, старшего из пяти братьев Пандавов; Ю. — сын Панду, но считалось, что его зачал Дхарма, бог справедливости и правды, само олицетворение Закона. Эпос часто сливает два мифологических образа — бога Дхармы и бога Ямы — блюстителя Закона, загробного судьи и владыки подземного царства, бога смерти. Мне не известно ни одного места в Махабхарате, где бы Ю. назывался сыном Ямы, но неукоснительно он называется сыном Дхармы. Ю. особенно стойкий в соблюдении Закона и справедливости получил эпитет «Дхармараджа» — «Праведный раджа». Ю. является прямым соперником Дурйодханы, старшего сына Дхритараштры в престолонаследии. За Дурйодханой было право старшинства, ибо Дхритараштра был старше Панду, за Ю. было право прямого престолонаследия, так как фактически царствовал Панду, а не Дхритараштра (согласно существовавшему закону, Дхритараштра не имел права на царство, так как был слеп, а люди с физическими недостатками не могли занимать престола).

ЮЮДХАНА — «жаждущий битвы», «усердно сражающийся», возникший Кришны, называемый также «сын Сатъяки», раджа Митхилы, из рода ядавов.

## Я

ЯВАНЫ — так индийцы называли греков.

ЯДАВЫ — потомки Яду, сына Яяти, раджи страны Чеди (отсюда эпитет Кришны «Ядава»); племя сатватов, к которому принадлежал Кришна.

ЯДЖАСНЕНА — имя царя Друпеды, приёмного отца Драупеди, общей жены братьев Пандавов, которую также называют «Яджнасени» (Громада жертв).

ЯКША — «живущий», мифическое существо, дух из свиты богов; якши — хранители сокровищ богатств Куберы; иногда они представляются в виде гениев,

облаков, иногда о них говорится, как о воинах небесной рати, часто в Эпосе их поминают наравне с гандхарвами.

ЯМУНА — древнее название реки Джумны, притока Ганги, впадающей в Гангу у города Пряги (совр. Аллахабад).

ЯЯТИ — пятый царь лунной династии, сын Нахуши, отца Яду и Пуру, сводных братьев, общий родоначальник ядавов и кауравов, раджа страны Чеди, прославившийся своим необычайным чувством справедливости, сострадания и самоотверженности. В Индии и теперь, желая отметить нравственные качества человека, сравнивают его с Яяти.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Аникеев Н. П.* — Бессмертное творение индийского народа. Вестник истории мировой культуры, 1958, № 3, стр. 161—168.
2. *Аникеев Н. П.* — Материализм и атеизм системы Санкхья раннего средневековья. Вестник Московского университета, 1958, № 1, стр. 61—77.
3. *Анохин А. К.* — Новая система. Психофизиологические движения. Изд. 2-е. Киев, б. г.
4. *Аров Б.* — Теория и практика йоги. Рига, 1939.
5. *Арья Шура.* Гирлянда Джатак. Перевод с санскр. А. П. Баранникова и О. Ф. Волковой. М., 1962, 348 с.
6. *Баумгольц И. Л.* — Влияние магнитного поля земли на человеческий организм. Пятигорск, 1936, 56 стр.
7. *Блонский П. П.* — Философия Плотина. М., 1918, 367 стр.
8. *Вайян Д. Ж.* — История ацтеков. М., 1949, 242 стр. с илл.
9. Двадцать пять рассказов Веталы. Перевод с санскритского И. Серебрякова. М., 1958, 147 стр. с илл.
10. Законы Ману. Перев. С. Д. Эльмановича. М., 1960, 360 стр.
11. *Красносельский Г. Н.* — Древнекитайская гигиеническая гимнастика для людей пожилого возраста. М., 1958, 14 стр. с илл.
12. Кровоснабжение центральной и периферической нервной системы человека. Под ред. проф. Б. В. Огнёва. М., 1950, 282 стр. с илл.
13. *Матье М. Э.* — Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956, 173 стр. с илл.
14. *Махабхарата*, кн. 1-2. Перев. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова. М.—Л., 1950—1962.
15. *Неру Д.* — Автобиография, М., 1955, 656 стр.
16. *Огнёв Б. В. и Метальникова И. Н.* — Об ассиметрии симпатических нервных стволов туловища человека. В книге: Труды Казанского научно-исслед. ин-та ортопедии и восстановительной хирургии. Т. 2, 1948. стр. 68—79.
17. *Огнёв Б. В.* — Практическое значение ассиметрий сосудистой и нервной системы человека. В книге: Труды Казанского научно-исслед. ин-та ортопедии и восстановительной хирургии. Т. 2, 1948, стр. 55—67.
18. *Петров Ю. Л.* Фізичне виховання йогів (хатха-йога), Київ, ДМВ УРСР, 1960, 64 стр.
19. *Радхакришнан С.* — Индийская философия. Т. 1—2, М., 1956—1958.
20. *Роллан Р.* — Собрание сочинений. Т. 19—20, Л., 1936.
21. *Серрюс Ш.* — Опыт исследования значений логики. Перевод с французского. Вступительная статья и комментарии проф. В. Ф. Асмуса. М., 1954, 227 стр.
22. *Синха Н. К. и Бенерджи А. Ч.* — История Индии. М., 1954, 440 стр.
23. *Смирнов Б. Л.* — Анатомия вен спинного мозга и различное их состояние в зависимости от изменения общего кровообращения. Ашхабад, 1953, 224 стр. с илл.
24. *Смирнов Б. Л.* — Дальнейшие материалы к разработке гипервентиляции, как диагностического метода. Современная психоневрология, 1927, № 10, стр. 285—290.
25. *Смирнов Б. Л.* — Значение метода усиленного дыхания (гипервентиляция) в диагностике эпилепсии. Современная психоневрология, 1926, № 3, стр. 336—346.
26. *Щербатский Ф. И.* — Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1-я и 2-я. СПб., ч. 1-я, 1903, 301 с., ч. 2-я, 1909, 380 с.
27. The Aphorisms of the Yoga Philosophy of Patanjali. With illustr. extracts from commentary by Voja Raja. Allahabad, 1852, 62 p.

28. *Arbman E.* — Rudra. Untersuchungen zum altind. Glauben und Kultur. Uppsala, 1922.
29. *Autran Charles* — La préhistoire du christianisme. Vol. I. Autour de l'Asie Occidentale. Paris, 1941, 322 p.
30. *Avalon Arthur* — The Serpent Power. Madras—London, 1931, 500, XXXI p., 17 I. pl.
31. Bhagavadgita. Transl. and comment. by Douglas Hill. 2-th ed. London, 1953, 234 p.
32. Bhagavadgitā. Übers. von Richard Garbe. 2. Aufl. Leipzig, 1921.
33. *Bhandarkar* — Vaishnavism, Çaivaism and Minor Religious Systems. Strastburg, 1913, 169 S. (Grundriss der Indio-Arische Philologie und Altertumskunde. Bd. III, H. 6).
34. *Bhattacharya Jogendra Nath* — Hindu castes and sects. Calcutta, 1896, 623 p.
35. *Budge Wallis* — The Dwellers on the Nile. London, 1926, 326 p.
36. *Chandhuri Nanimadhav* — Some aspects of the worship of Nārāvapa. Ind. Historical Quarterly. vol. 22, N 3, 1946, p. 191—199.
37. *Colebrooke H.* — On the Philosophy of Hindus. P. I. Transactions of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Vol. I, 1824, p. 19—43, 32—118, 439—465, 549—579.
38. *Coomaraswamy Ananda.* — History of Indian and Indonesian Art. London—Leipzig, 1927, 259 p.
39. *Coomaraswamy Ananda.* — Rigveda X, 90, I. Journ. of Amer. Ost. Soc., vol. 66, N 2, 1946, p. 145—161.
40. *Dahlmann Joseph* — Die Sāmkhya—Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre. Berlin, 1902, 294 S. (Mahabharata—Studien, Bd. II).
41. *Dahlmann Joseph* — Nirvāna. Berlin, 1896, 197 S.
42. *Dasgupta Surendranath* — Yoga as philosophy and religion. London, 1924, 200 p.
43. *Dasgupta Surendranath* — A History of Indian philosophy. Cambridge Univ. Press., 1932. Vol. 1, 2.
44. *Deussen Paul* — Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I, Abt. 1, 2, 3. Bd. II, Abt. 1, 2; 4. Aufl. Leipzig, 1920—1921.
45. *Deussen Paul* — Das System des Vedānta. 4. Aufl. Leipzig, 1923, 540 S.
46. *Dhorme Edouard* — Les religions de Babilone et d'Assyrie. Paris, 1945, 453 p.
47. *Garbe Richad* — «Hindu Monism» (цит. по Dasgupta, I, 33).
48. *Garbe Richad* — Die Samkhya Philosophie. Leipzig, 1894.
49. *Garbe Richad* — Samkhya und Yoga. Strastburg, 1912, 51 S. (Grundriss der Indo-Arisch. Philologie und Altertumskunde. Bd. 3, H. 4).
50. *Garbe Richad* — Zum Ursprung den Lehre vom Samsara. Zeitschrift der Deutsche Morgenl. Gesellsch., Bd. 64, 1910, 333 S.
51. *Gough Archibald Edward* — The Philosophy of the Upanishads. London, 1882, 268 p. (Trübners Orient. Series).
52. *Harlez* — Une leçon de philosophie dans l'Inde antique. Le Muséon. Revue des sciences et des lettres, vol. I, 1882, p. 538.
53. *Hasting's* — «Encyclopedia of Religion». Edinburgh, 1909.
54. *Hertel Ioh.* — Das Brahman. In: Indogerm. Forschungen, Bd. 41, 1923, S. 185—209.
55. *Hervey de Witt Griswold* — Brahman. (A. Study in the History of indian Philosophy). New-York, 1900.
56. *Hillebrandt A.* — «Brahman». In: Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geisgeschichte Indiens (Festgabe H. Jacobi), Bonn, 1926, p. 265—270.
57. *Kassirer Ernest.* Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 1—3. Berlin, 1925.
58. *Keith A. Berriedale* — A History of Sanskrit Literature. London, 1953, 575 p.
59. *Koomaraswamy K.* — Hinduism and Buddhism. New-York, Phylosophy Library, s. a.
60. *Kumarappa Bharatan* — The hindu conception of the Deity as culminating in Rāmanuja.

London, 1934, 356 p.

61. *Lamotte Etienne* — Notes sur la Bhagavadgita. Paris, 1929, 153 p.
62. *Lefebure E.* — Le culte du feu dans l'Inde et en Egypte. Le Muséon, vol, 14, 1895, p. 316—325, 445—471.
63. Life of çri Ramakrischna. Calcutta, 1955, 620 p. I, 1. portr.
64. The life of Swami Vivekananda. By his disciples western and eastern Calcutta, 1955, 765 p., 4 I. ill.
65. *Low Bimala Churn* — India as described in early textst of Buddhism and Jainism. London, 1941, 315 p.
66. *Macnicol Nicol* — The livingions of indian people. London, 1934, 324 p.
67. *Masson-Oursel, Willman-Grabowska, Ph. Stern*—L'Inde Antique et la civilisation indienne. Paris, 1933, 497 p.
68. *Melville Kennedy* — The Chaitanya movement. Madras—Calcutta, 1925, 257 p.
69. *Mookherjee S.* — Çamkara on Vivartavāda. Calcutta Reviw, 1931, june, p. 388—409.
70. *Oltramare Paul* — L'histoire des idées théosophiques dans L'Inde. Vol. 1—2. (Annal du musée Guimet, vol. 23. 31).
71. *Osthoff* — «Brahmo». In: Hasting's Encyclopedia of religion. Edinburgh, 1909.
72. *Przyluski* — Asses. Horses and Gandharvas. Indian Culture, vol. 3, N 4, 1937, p. 613—620.
73. *Regnaud* — Matériaux pour servir à l'histoire de la Philosophie de l'Inde. P. 1—2. Paris, 1876—1878 (Bibl. de l'école des hautes études. Fasc. 28, 34).
74. *Roy M. A.* — The Bhagavad-gitā and modern Scholarship. (Interpretations of the Bhagavad-gita). Book I. London, 1921, 269 p.
75. *Ruben Walter* — Die Philosophen der Upanishaden. Bern, 1947, 338 S.
76. *Schmitz Oscar* — Psychoanalyse und Yoga. Darmstadt, 1923, 192 S.
77. *Schrader Otto* — Brāhman und Dharma. In: Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geisgeschichte Indiens (Festgabe H. Jacobi), Bonn, 1926, S. 271—275.
78. *Schrader Otto* — Zum Ursprung den Lehre vom Samsara. Ztschr. der Deutch. Morgenl. Gesellsch., Bd. 64, 1910, S. 333—335.
79. *Sechzig* Upanischad's des Veda. Übers. von Paul Deussen. Leipzig, 1921, 928 S.
80. *Senart E.* — Les castes dans l'inde. Paris, 1896, 257 p. (Ann. du Musée Guimet. Vol. 10).
81. *Senart E.* — Rajas et la theorie indienne des trois gunas. Journal Asiatique, 1915, N 1, p. 151—164.
82. *Shastri Bhagawan Kumar.* The bhakti cult in ancient India. Calcutta, 1922, 416 p.
83. *Stcherbatsky Th.* — The conception of Buddhist Nirvāna. Leningrad, 1927, 246 p.
84. *Svātmārāma Svamin* — Hathayogapradipikā. P. I. Transl. by Srinivāsa Iyengar. Madras, 1933, 101 p.
85. *Thibaut G.* — The vedanta sutras with comment. of Çankarācārya, 1890 (The Sacred Books of the East. Vol. 34).
86. *Vivekananda* — Raja-yoga. In: The complete Works., Vol. I, Calcutta, 1946, p. 121—313.
87. *Wilber Elmore Theodore* — Dravidian gods in modern hinduism. University studies preinted by University of Nebraska, vol. 15, N 1, 1915, p. 1—149.
88. Yoga-Mimānsā. Ed. by Çrimat Kuvalayānanda. Vol. 1—4, Bombay, 1924—1933.
89. *Zimmer Heinrich* — The Art of Indian Asia. Vol. 1 — Text, vol. 2 — Plates. New-York, 1955.
90. *Zimmer Heinrich* — Indische Sprachen. München—Berlin, 1935, 25 S. 8 Bl. Bildtafeln.
91. *Zimmer Heinrich* — Myths and Symbols in Indian Art and Civilisation. 3-th. ed. New-York, 1953, 248 p., 16 l. ill.
92. *Zimmer Heinrich* — Philosophies of India. New-York, 1957, 687 p.



### ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА<sup>33</sup>

93. *Ишваракришна*. Санкхья-карика. /В кн. Лунный свет санкхьи. Изд. подгот. В. К. Шохин. — М.: Ладомир, 1995. — 326 с.
94. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Перев. с санскр., введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М.: "Наука", "Asiatica", 1992.
95. Махабхарата. Вып. 1. Сказание о Нале. Супружеская верность. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Изд. 2. Ашхабад, 1959.
96. Махабхарата. Вып. 2. Бхагавадгита. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Изд. 2. Ашхабад, 1960.
97. Махабхарата. Вып. 3. Горец. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1957.
98. Махабхарата. Вып. 4. Беседа Маркандеи. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1958.
99. Махабхарата. Вып. 5. Мокшадхарма. Ч. 1-я и 2-я. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1961.
100. Махабхарата. Вып. 6. Хождение по криницам. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1962.
101. Махабхарата. Вып. 7. Побоище палицами. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1963.
102. Махабхарата. Вып. 8. Нападение на спящих. Перев. с санскр. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1972.
103. Ригведа. Т. 1—3. Перев. с санскр. Т. Я. Елизаренковой. М., 1999.
104. *Свами Сватмарама*. Хатха-йога Прадипика. Перев. и комментарии йога О. И. Полотова. М.: "Аслан", 1994.
105. Упанишады. Кн. 1—3. Перев. с санскр. А. Я. Сыркина. М. 1992.

---

<sup>33</sup> Раздел дополнительной литературы добавлен редакцией сайта (*прим. ред.*).